

Миллард Эриксон

**Христианское
богословие**

Предисловие

Часть I. Изучение Бога

1. Что такое богословие
2. Богословие и философия
3. Богословский метод
4. Богословие и критическое изучение Библии
5. Христианское послание в современном изложении
6. Богословие и язык

Часть II. Познание Бога

7. Общее Божье откровение
8. Особое Божье откровение
9. Сохранение откровения: богодухновенность
10. Надежность Слова Божьего: непогрешимость
11. Сила Слова Божьего: авторитет

Часть III. Образ Божий

12. Величие Бога
13. Благость Бога
14. Близость и отдаленность Бога: имманентность и трансцендентность
15. Троица

Часть IV. Божьи дела

16. Божий план
17. Божья созидательная работа: творение
18. Продолжающаяся Божья работа: провидение
19. Зло и Божий мир: особая проблема
20. Особые Божьи представители: ангелы

Часть V. Человек

21. Введение в учение о человеке
22. Происхождение человека
23. Образ Божий в человеке
24. Структура человеческой природы
25. Универсальность человеческой природы

Часть VI. Грех

26. Природа греха
27. Источник греха
28. Последствия греха
29. Масштабы греха
30. Социальный аспект греха

Часть VII. Личность Христа

31. Современные методологические проблемы христологии
32. Божественность Христа
33. Человеческая природа Христа
34. Единство личности Христа
35. Непорочное зачатие

Часть VIII. Служение Христа

36. Предварительные замечания о служении Христа
37. Теории Искупления
38. Основная тема Искупления
39. Масштабы Искупления

Часть IX. Святой Дух

40. Личность Святого Духа

41. Дела Святого Духа

Часть X. Спасение

42. Концепции спасения

43. Предпосылка спасения: предопределение

44. Начало спасения: субъективные аспекты

45. Начало спасения: объективные аспекты

46. Продолжение спасения

47. Завершение спасения

48. Средства и масштабы спасения

Часть XI. Церковь

49. Природа церкви

50. Роль церкви

51. Организация церкви

52. Обряд вхождения в церковь: крещение

53. Обряд продолжения и поддержания отношений в церкви: вечеря Господня

54. Единство церкви

Часть XII. Последние дни

55. Введение в эсхатологию

56. Личная эсхатология

57. Второе пришествие и его последствия

58. Концепции тысячелетнего царства и великой скорби

59. Конечное состояние праведных и неправедных

Заключительные замечания

Библиография (1-499)

Библиография (500-999)

Библиография (1000-1499)

Библиография (1500-1947)

ПОСВЯЩАЕТСЯ

Бернарду Рамму,

моему первому преподавателю богословия

Уильяму Хордерну,

научному руководителю по докторантуре

Вольфхарту Панненбергу,

богословская эрудиция которого воодушевляла меня в работе

Предисловие

За двадцать два года преподавания систематического богословия я часто мечтал о современном учебном пособии, написанном с евангельских позиций. Труды Чарльза Ходжа, Огастаса Стронга, Луи Беркхофа и других исследователей прекрасно послужили для своего времени, но эти авторы никак не могли предвидеть и тем более охарактеризовать произошедшие за последнее время изменения в богословии и других науках. "Христианское богословие" представляет собой попытку восполнить эту нужду в наши Дни.

Данная книга предлагается в качестве учебника для вводного семинарского курса по систематическому богословию. Она построена во взаимосвязи с трехтомником "Лекций по христианскому богословию", изданным мною ранее, но может использоваться и самостоятельно. Будучи просто учебным пособием, книга не претендует на глубокое исследование деталей и частных, интересующих серьезных ученых, но она в то же время рассматривает вопросы, которые обычно задают прихожане выпускникам богословских учебных заведений.

Я решил не поддаваться искушению написать по целой книге на каждую тему, обозначенную в этих главах. Отрицательный результат этого решения - возможная поверхностность изложения. Положительный же результат лично для меня заключается в том, что я смогу написать еще несколько десятков книг. Я сознательно не включал в эту книгу слишком много библиографических сведений по каждому затронутому вопросу (хотя определенные указания на имеющуюся литературу даны). Но поскольку данная работа относится к систематическому

богословию, в ней использованы результаты исследований многих ученых в области экзегетики. Таким образом, как правило, мы не будем вдаваться в детальную экзегетику в том виде, в каком она представлена, например, в "Церковной догматике" Карла Барта.

Книга предполагает знакомство читателя с содержанием Ветхого и Нового Заветов и с историей христианства. Предполагаются также элементарные знания греческого языка Нового Завета. Но даже если их нет, читатель все равно может пользоваться книгой, хотя в отдельных случаях ему придется обращаться к словарям. Знания древнееврейского библейского языка не требуется. Транслитерации основываются на системе, изложенной в "Богословском словаре Ветхого Завета" (1).

Проницательный читатель быстро поймет, что по своему построению и по своим выводам эта книга принадлежит к разряду тех, которые считаются классическими. В "Христианском богословии", изданном Питером Ходгсоном и Робертом Кингом, рассматриваются некоторые традиционные учения систематического богословия в рамках их классической интерпретации, их современного восприятия и современных истолкований (2). Сейчас в богословии человек, может либо полностью отказаться от признания современного мышления, либо учитывать, но не следовать ему, либо полностью его принять. Лично для себя я выбрал второй вариант. Полагаю, что богословам следует просто понять современное мышление как в богословском, так и в более широком культурном смысле, ответить на него и использовать его там, где оно применимо. Это мышление строится на предпосылках, которые я лично не принимаю и которые в отдельных своих чертах кажутся мне несостоятельными - в частности, во многих своих конечных проявлениях они просто не выдерживают критики.

Например, я пытаюсь рассматривать Писание с посткритических, а не просто с критических, докритических или некритических позиций. Сдержанное отношение к крайним формам критической методологии обусловлено не наивной библеистикой. Оно, скорее, основывается на изучении древней философии, а прежде всего на материалах курсов по философии Платона в Чикагском университете и по философии Аристотеля в Северо-Западном университете. В ходе изучения данных курсов оказывалось, что при использовании формально-критического подхода не удастся произвести датирование и выстроить систему взглядов каждого из данных философов. Этот скептицизм еще больше укрепился после знакомства с трудами таких авторов (не являющихся учеными-богословами в прямом смысле), как Вальтер Кауфман (3) и К. С. Льюис (4).

Богословие автора этой книги - классическая ортодоксия. Кое-кто может рассматривать такую позицию как абсолютизацию одного периода развития богословия. Пауль Тиллих, например, характеризовал фундаментализм как голос из прошлого, пытающийся поднять нечто конечное и преходящее над непреходящей и бесконечной вечностью (5). Более удачным представляется определение Кирсоппа Лейка: фундаментализм - это точка зрения, которая отражает взгляды библейских авторов и которой когда-то придерживались все христиане (6). Именно на нем я и основываюсь в тех случаях, когда возникает необходимость сделать выбор для поддержания хрупкого равновесия между библейскими истинами и их современными толкованиями.

Обычно возникают серьезные разногласия по поводу использования "сексистского" или "несексистского" языка. Я разделяю озабоченность тех, кто возражает против исключения из повествования половины рода человеческого использованием определенных имен существительных или местоимений, но в то же время надо помнить, что в английском языке нет местоимения третьего лица единственного числа общего рода, а в некоторых случаях употребление таких слов, как "человеческое существо", выглядит просто неуклюжим. Кроме того, читателю надо уяснить, что с точки зрения автора грамматический род и половая принадлежность - не одно и то же. Есть языки, в которых они вообще мало связаны друг с другом. Как уточняется в некоторых юридических документах, "если нет указаний на обратное, мужской род распространяется и на женский, а единственное число и на множественное". Таким образом, местоимение третьего лица единственного числа мужского рода "он" и слово "человек" следует понимать как относящиеся исключительно к мужскому полу только в тех случаях, когда это с очевидностью явствует из контекста.

Чтобы воплотить эту книгу в реальность, свой вклад внесли многие. Я в громадном долгу перед богословами, чьи труды прочитал, и в первую очередь перед теми, с кем довелось работать лично. Трое из них оказали особое влияние на мое богословское образование. Бернард Рамм, в настоящее время профессор систематического богословия Западно-Американской баптистской семинарии в Беркли, Калифорния, был моим первым преподавателем богословия. На его занятиях интерес к богословию перерос у меня в любовь к предмету. Уильям Хорднер, ректор Лютеранской богословской семинарии в Саскатуне, Саскачеван, был моим научным руководителем при подготовке докторской диссертации в Северо-Западном университете и Гарретовской богословской семинарии (теперь Гарретовская евангельская богословская семинария). Он не только познакомил меня с тонкостями современного богословия - его открытость и внимание к мнению других людей помогли мне со всей честностью выработать собственные евангельские взгляды. Вольфхарт Панненберг, с которым мне посчастливилось работать в Мюнхенском университете после получения докторской степени, придал мне дополнительный стимул своими ясными, глубокими и основательными познаниями в области богословия. Эти три человека, представляющие в определенном смысле различные богословские взгляды, способствовали развитию моей богословской зрелости и стали для меня образцом ученых, преподавателей и просто личностей. Именно им прежде всего посвящается эта книга с выражением признательности за знания, полученные от них.

Коллеги из моей семинарии и из других учебных заведений также оказывали мне помощь и поддержку. Крайне полезными для меня оказались два совета Кларка Пиннока, профессора систематического богословия Макмастеровского богословского колледжа в Гамильтоне, Онтарио: "не становитесь рабом стремления охватить все" и "пусть книга поется как гимн, а не читается как телефонный справочник". Я постарался обстоятельно рассмотреть все области богословия, но не вдаваясь в излишние детали и не излагая все существующие точки зрения. Кроме того, я попытался показать возможности применения фактического материала на практике и сочетать его с элементами славословия. С благодарностью принимая советы и помощь этих людей, я в то же время сознаю, что несу полную ответственность за все недочеты этой книги.

Хочу также поблагодарить других людей, которые содействовали изданию книги. Администрация и члены правления Вефильского колледжа и семинарии предоставили отпуск, в течение которого мне удалось написать значительную часть книги. Хочу особенно поблагодарить факультет богословия Эдинбургского университета и, в частности, его декана д-ра А. К. Росса и библиотекаря Дж. В. Ховарда за предоставленные мне возможности для работы летом 1983 года.

Лори Дирнбергер отпечатала большую часть рукописи частей 1 - 4, в этом ей помогала Лоррен Суонсон. Алетта Уиттейкер сделала компьютерный набор частей 5 - 8, она же вместе с Пэт Крон отпечатала рукопись частей 9 - 12.

Придать законченную форму книге помогли и студенты, в частности своими вопросами на занятиях. Мой классный помощник Дэн Эриксон прочитал рукопись целиком. Марк Моултон прочитал части 9 - 12. Брюс Колленберг провел самостоятельные учебные занятия по темам, изложенным в частях 1 - 4, а Рэнди Расс - по темам частей 5 - 8. Все четверо высказали свои замечания методического плана, что помогло мне предусмотреть реакцию студентов и внести соответствующие коррективы. Особенную помощь и молитвенную поддержку при подготовке частей 1 - 4 рукописи оказали мне три студента: Дэвид Мак-Куллум, Стэнли Олсон и Рэнди Расс.

Особую благодарность выражаю Баптистской церкви Креста Славы в Хопкинсе, Миннесота, где я замещал пастора, когда писал части 5 - 8. Эта чудесная поместная церковь служила мне лабораторией для разработки богословских концепций. В частности, во время воскресных вечерних обсуждений и на собраниях по изучению Библии по средам меня поражали широта богословских интересов и компетентность прихожан. Это помогло мне отточить формулировки и лучше выразить свои мысли в этом разделе книги.

Издательство "Бейкер Бук" в очередной раз оказало неоценимую помощь. В частности, хотелось бы поблагодарить Рея Виерсму, посвятившего почти два года редактированию этой огромной книги. Его основательность и аккуратность во многом способствовали точности изложения и удобочитаемости.

Семья тоже поддерживала меня в реализации этого непростого проекта, выказывая понимание, когда крайние обстоятельства делали необходимыми изменения обычного распорядка. Жена Джинни ободряла меня в периоды сомнений, которые могут понять только те, кто брался за выполнение подобного рода задач.

Вся Вефильская богословская семинария, готовящая кадры ученых, выступала как группа поддержки во времена, когда требовались настойчивость и терпение.

Усилия, затраченные на подготовку этой книги, окупятся, если она станет инструментом, благодаря которому принявшие Иисуса Христа Господом будут ходить в Нем, "будучи укоренены и утверждены в Нем и укреплены в вере, как... научены, преуспевая в ней с благодарением" (Кол. 2:7). Апостол Павел написал Тимофею слова увещания, которые я воспринял как руководство при подготовке "Христианского богословия" и которые я напоминаю читателям: "И

что слышал от меня при многих свидетелях, то передай верным людям, которые были бы способны и других научить" (2 Тим. 2:2).

Арден-Хиллз, Миннесота

Часть I. Изучение Бога

1. Что такое богословие

Природа религии

Человек - удивительное и сложное существо. Он может решать встающие перед ним задачи в физическом мире, он обладает абстрактным мышлением и производит на свет необычайные по красоте творения живописи и музыки. Помимо этого, человек неисправимо религиозен. Где бы человек ни находился - независимо от культурной или географической принадлежности, с незапамятных времен до наших дней, - он всегда ищет религию.

Религия - казалось бы, всем известная вещь, но лишь немногие могут дать ей правильное определение. Но если возникают разногласия или, по крайней мере, даются разные определения той или иной сферы деятельности, сразу же встает вопрос, что либо этот предмет недостаточно изучен, исследован или обсужден, либо он слишком богат по содержанию и сложен, чтобы его можно было свести в рамки какого-то одного конкретного определения.

В различных определениях религии просматриваются общие черты. Прежде всего, вера в кого-то более высокого по сравнению с человеческим существом. Это может быть личный бог, или целый набор сверхъестественных существ, или силы природы, или какие-то определенные ценности, или человеческая раса как целое (человечество). Обычно проводится разграничение между святым и мирским (или светским). Это разграничение может распространяться на людей, на вещи, на места или обряды. Степень разграничения зависит от конкретной религии и преданности ей ее последователей (7) .

Религия обычно подразумевает наличие определенного взгляда на жизнь и на мир, то есть перспективу картины реальности в целом и концепцию соотношения человека с этой реальностью. Ритуальное и этическое поведение человека зависит от конкретной религии. Проявление таких чувств, как страх, вина, или отношение к таинственному предопределяются принадлежностью к той или иной религии. Восприятие реальности и реакция человека на нее превосходят его собственное понимание и выражаются в таких вещах, как преданность, поклонение и молитва (8) . Наконец, часто, но не повсеместно наблюдаются явления социального характера. Нередко возникают группы того или иного толка, объединяющиеся на основании общей религиозной или общественной принадлежности (9) .

Предпринимались попытки найти во всех религиях одну общую сущность. Например, в средние века на Западе религия рассматривалась как вера или *догма*. От иудаизма и индуизма христианство отличал иной набор верований. После Реформации считалось, что протестантское христианство от римско-

католического отличается своими учениями (или догматами). Даже различия между протестантскими исповеданиями рассматривались в свете их концепций о роли божественного вмешательства и человеческой свободы, крещения, церковных структур и других подобных тем.

Вполне естественно, что в течение всего периода от раннего средневековья вплоть до XVIII века главными считались вероучительные вопросы. Философия была твердой и авторитетной дисциплиной, поэтому на первый план выдвигалась мировоззренческая сторона религии. И коль скоро бихевиоральные науки находились еще в зачаточном состоянии, относительно мало говорилось о религии как о социальном институте и о психологических аспектах религии.

Но с начала XIX века понимание положения религии начало смещаться. Фридрих Шлейермахер в своей работе "Речи о религии к образованным людям, ее презирающим" отверг представление о догме или этике как об основе религии. Шлейермахер писал, что религия есть чувство, причем как чувство вообще, так и чувство зависимости от бесконечного (10). Эти взгляды получили развитие в феноменологическом анализе таких мыслителей, как Рудольф Отто, который писал о чувстве священного (the numinous) - осознании божественной силы (11). Эти тенденции нашли продолжение и в религиозной мысли XX века, отвергающей логические категории и "рационализм". "Религия Иисуса", получившая распространение в 70-х годах, была ярким примером упора на чувства.

Формулировки Шлейермахера явились в значительной степени ответом на труды Иммануила Канта. Хотя Кант был скорее философом, чем богословом, три его критические работы - "Критика чистого разума" (1781), "Критика практического разума" (1788) и "Критика способности суждения" (1790) - оказали огромное воздействие на философию религии (12). В первой из них он отвергает возможность получения теоретических знаний о предмете без их воздействия на органы чувств. Тем самым у религии не остается возможности для приобретения истинного познания и она лишается когнитивного фундамента в обычном понимании (13). По мнению Канта, религия, скорее, располагается в области практического разума. Он полагал, что Бог, законы и вечная жизнь необходимы как постулаты, без которых моральные нормы не могут функционировать (14). Таким образом, религия переносится в область этики. Такой взгляд на религию применительно к христианскому богословию развил Альбрехт Ритчль, который писал, что религия есть сфера нравственных суждений (16).

Как же нам относиться к религии? По моему убеждению, религия вмещает в себя все - веру и догму, чувства и отношения, образ жизни и нормы поведения. Христианство отвечает всем этим критериям религии. Оно - образ жизни, нормы поведения, жизненные устои. И все это относится не просто к уровню личного опыта отдельных индивидуумов, - это объединяет социальные группы. Христианство предполагает также определенные чувства, такие как чувство зависимости, любви, полноты жизни. И, разумеется, христианство включает в себя набор учений, определенной взгляд на реальность и на себя и такое мышление, в котором жизнь обретает смысл.

Чтобы стать настоящим членом группы, названной по имени ее лидера, человек должен принять учение этого лидера. Например, последователь Платона так или иначе придерживается концепций Платона, марксист разделяет теории Карла Маркса. Более того, если образ жизни какого-то конкретного лидера неотделим от проповедуемого им учения, последователи обычно стремятся воспроизводить его черты. Но здесь надо различать внутренние (неотъемлемые) и внешние (случайные) признаки. Чтобы быть последователем Платона, не обязательно жить в Афинах и говорить на классическом греческом языке. Марксисту не обязательно быть евреем, работать в Британском музее или кататься на велосипеде.

Равным образом, христианину не обязательно ходить в сандалиях, носить бороду или жить в Палестине. Но люди, называющие себя христианами, должны верить в то, чему учил Иисус, и действовать согласно Его заповедям, например: "возлюби ближнего твоего, как самого себя". Если мы принимаем Иисуса Господом, это означает, что Он становится высшим авторитетом, управляющим всей нашей жизнью. Кто же такой христианин? Хорошее определение дал Джеймс Орт: "Тот, кто всем сердцем верит в Иисуса как Сына Божьего и тем самым предан многому другому. Он верен взгляду на Бога, на человека, на грех, на Искупление, на Божью цель в творении и истории, на человеческое предназначение - взгляду, который присущ только христианству" (16).

Таким образом, можно вполне обоснованно считать, что верность принципам, которым учил Иисус, - неотъемлемая черта христианина, или последователя Христа. А изучение этих принципов - конкретная задача христианского богословия. Вера - еще не все христианство. Есть еще целый ряд эмоциональных переживаний, таких как любовь, смирение, поклонение. Есть установленные обычаи как нравственного порядка, так и обрядовые или чисто религиозные. В христианстве есть и социальные аспекты, связанные со взаимодействием с другими христианами в том, что обычно называют церковью, и с нехристианами в мире. Эти стороны христианства являются предметом исследований других дисциплин. Главная же задача христианского богословия - изучать, истолковывать и систематизировать учение Того, Чье имя носит эта религия.

Конкретный жизненный и религиозный опыт, в том числе приверженность догматическим верованиям, относится к первичному уровню сознания. Но есть и уровень размышлений над тем, что происходит на первичном уровне. Богословие - именно та дисциплина, которая занимается описанием, анализом, рассмотрением и систематизацией вероучительных положений. Таким образом, богословие по отношению к религии находится на втором уровне. С религией оно соотносится так же, как психология с человеческими чувствами, эстетика с произведениями искусства, политология с политикой.

Определение богословия

Учение или наука о Боге - хорошее предварительное или базовое определение богословия. Но Бог христианства - активное существо, поэтому такое определение сразу же требует расширения и включения в него Божьих дел и Его связи с ними. Следовательно, богословие должно также стремиться понять смысл

Божьего творения, в частности человека, и Его искупительных дел в отношении человечества.

О том, чем занимается эта наука, можно сказать еще многое. Поэтому мы предлагаем более полное определение богословия: дисциплина, цель которой заключается в том, чтобы стройно и последовательно изложить учение христианской веры, основываясь прежде всего на Писании, в рамках общекультурного контекста" на понятном и современном языке, в связи с конкретными жизненными вопросами.

1. Богословие основывается на Библии. Его основной источник - канонические Писания Ветхого и Нового Заветов. Из этого не следует, что оно некритично черпает все свои тезисы из поверхностного понимания Писания. Оно пользуется методами библейского исследования. Но оно учитывает и другие проявления истины в рамках общего Божьего откровения.
2. Богословие носит систематический характер. Оно основывается на Библии в целом. Оно использует не отдельные изолированные тексты в отрыве друг от друга, а наоборот, старается увязать разные места между собой, объединить различные положения в гармоничное, единое целое.
3. Богословие не отгораживается от науки и культуры. Свои представления о творении, например, оно пытается соотнести со взглядами современной науки (точнее, с такими дисциплинами, как космология), свои представления о человеческой природе - с пониманием личности современной психологией, свою концепцию о провидении со взглядами философов-историков.
4. Богословие должно быть современным. Хотя оно изучает вопросы, относящиеся к вечности, язык, понятия и мышление должны иметь смысл в контексте современности. Но здесь кроется опасность. Некоторые богословские течения, пытаясь дать ответы на проблемы современности, представляют библейские материалы в таком виде, что фактически искажают их. Поэтому мы слышим предостережения об опасности модернизации Иисуса" (17) . И эта опасность вполне реальна. Но с другой стороны, попытки не уподобляться в изображении Иисуса либералам XIX века нередко приводят к тому, что Его послание преподносится в такой форме, что человеку XX века надо обладать мышлением первого века, чтобы понять его. В результате нашего современника учат решать проблемы, которых давно уже не существует. Следовательно, надо избегать и противоположной опасности - "опасности архаизации самих себя" (18)

Для донесения послания имеет значение не просто использование современного мышления. Христианское послание должно относиться к вопросам и проблемам сегодняшнего дня. Но и здесь надо проявлять осторожность и не слишком связывать себя приверженностью только к определенным вопросам. Если настоящее отличается от прошлого, то и будущее будет отличаться от настоящего. Богословие, слишком привязанное к непосредственному настоящему ("сегодняшний день" и ничего больше), подвержено опасности преждевременного старения.

5. Наконец, богословие должно быть практическим. Под этим мы имеем в виду не практическое богословие в техническом смысле (то есть, как проповедовать, наставлять, евангелизировать и т.д.), мы имеем в виду, что богословие связано с жизнью, а не только с верой. Христианская вера может помогать нам в практических заботах. Павел, например, заверив во втором пришествии, затем говорит: "Итак утешайте друг друга сими словами" (1 Фес. 4:18). Но следует отметить, что богословие в первую очередь должны интересовать не практические стороны. Практические результаты применения учения - следствие его истинности, а не наоборот.

Расположение систематического богословия на богословской карте

"Богословие" - широко распространенный термин. Следовательно, нам надо точнее определить смысл, который мы в него вкладываем. В самом широком смысле данное слово охватывает все предметы, изучаемые в богословских школах. В этом значении оно включает в себя такие разные предметы, как изучение Ветхого Завета, Нового Завета, церковной истории, систематическое богословие, проповедь, христианское воспитание и наставничество. В более узком смысле этот термин означает предметы, связанные с конкретным *догматическим* характером христианской веры. Это такие дисциплины, как библейское богословие, историческое богословие, систематическое богословие и философское богословие. В это определение не входит изучение истории церкви как института, истолкование библейского текста или методы христианского служения. Из этого набора богословских предметов (библейское богословие, историческое богословие и т.д.) мы можем выделить систематическое богословие. Именно в этом смысле термин *богословие* и будет использоваться в данной книге (если нет иных указаний). Наконец, систематическое богословие включает в себя различные дисциплины - библеистику, антропологию, христологию и собственно богословие (или учение о Боге). Дабы избежать путаницы, в случаях, когда имеется в виду последняя из перечисленных дисциплин, мы будем использовать выражение "учение о Боге". Рис. 1 дает наглядное представление о взаимосвязи между различными разделами богословия.



Рис. 1. Разновидности богословия

Систематическое богословие и библейское богословие

Рассматривая отношение систематического богословия к другим вероучительным дисциплинам, мы обнаруживаем тесную взаимосвязь между систематическим и

библейским богословием. Богослов-систематик зависит в своей работе от экзегетов.

Следует различать три значения выражения "библейское богословие". Библейское богословие можно рассматривать как движение под этим названием, возникшее в 40-х гг., достигшее апогея в 50-х гг. и сошедшее на нет в 60-х гг. нашего века (19). У этого движения было много сходных черт с неоортодоксальным богословием. Многие его основополагающие концепции подвергались резкой критике, в частности со стороны Джеймса Барра в книге "Семантика библейского языка" (20). Закат движения библейского богословия описан Бревардом Чайлдзом в книге "Кризис библейского богословия" (21). Сейчас становится ясным, что несмотря на название, движение это не всегда было истинно библейским. Фактически, в некоторых своих проявлениях оно было абсолютно небиблейским (22).

Второе значение библейского богословия - богословское содержание Ветхого и Нового Заветов или богословие, которое извлекается из библейских книг. К этому определению библейского богословия существует два подхода. Первый подход - чисто описательный - отстаивает Кристер Стендаль (23). Это просто изложение богословских взглядов Павла, Иоанна и других авторов Нового Завета. В том смысле, что такой подход систематизирует религиозные воззрения первого века, его можно рассматривать как систематическое богословие Нового Завета. (Те, кто видит у этих авторов большие расхождения, говорят о "богословиях" Нового Завета.) По сути, это то, что Иоганн Филипп Габлер назвал библейским богословием в широком смысле или "подлинным" библейским богословием. Габлер писал также об ином подходе, а именно о "чистом" библейском богословии, которое заключается в выделении и изложении неизменных библейских учений, пригодных для всех времен. При таком подходе эти учения очищаются от случайных напластований, с которыми они представлены в Библии (24). Сегодня мы можем назвать это различием между описательным и нормативным библейским богословием. Следует, однако, отметить, что ни один из этих подходов нельзя считать вероучительным или систематическим богословием, поскольку в их рамках не предпринимается попыток изложить эти неизменные истины в форме, доступной для понимания в наши дни. Бревард Чайлдз высказал мысль, что именно в этом направлении библейское богословие должно двигаться в будущем (25). Именно это второе значение библейского богословия, будь то в "подлинном" или "чистом" варианте, следует иметь в виду, когда выражение "библейское богословие" будет встречаться в этой книге.

Последнее значение выражения "библейское богословие" - это просто библейское богословие, основанное на библейских учениях и верное им. В этом смысле правильное систематическое богословие и есть библейское богословие. Оно не просто строится на библейском богословии, оно само - библейское богословие. Наша цель - систематическое библейское богословие. Наша цель - "чистое" библейское богословие (во втором значении), приведенное к требованиям наших дней. Богослов-систематик пользуется плодами работы библейских богословов. Библейское богословие - это сырье, с которым работает богослов-систематик.

Систематическое богословие и историческое богословие

Историческое богословие - это изучение развития богословия за века церковной истории. Если богословие Нового Завета считать систематическим богословием первого века, то историческое богословие, в свою очередь, занимается исследованием систематических богословий, которые разрабатывались и отстаивались различными учеными в ходе церковной истории. Историческое богословие может строиться на двух основных принципах. Первый подход - изучение богословия определенного периода, определенного богослова или богословской школы по главным вероучительным вопросам. Таким образом, богословие каждого века или периода рассматривается поочередно (26). Такой метод можно назвать синхронным. Второй подход заключается в изучении истории определенного учения (или нескольких учений) за весь период церковной истории (27). Этот метод можно назвать диахронным. Например, можно изучить историю догмата об Искуплении с библейских времен до наших дней. Затем таким же путем можно рассмотреть учение о церкви. Этот последний метод организации исследований в историческом богословии часто называют историей догматов, а первый подход - историей христианской мысли.

Богослов-систематик извлекает большую пользу от изучения исторического богословия. Прежде всего, это развивает самоосознание и самокритичность, помогает лучше видеть собственные пристрастия. Библию (или любой другой материал) все мы изучаем с собственных позиций, зависящих от исторических и культурных условий, в которых мы находимся. Если мы не сознаем этого, то все пропускаем через фильтр своего понимания (или предрасположенности). Истолкование наступает уже на уровне восприятия. Вопрос заключается в том, как контролировать эту предрасположенность и направлять ее в нужное русло, чтобы она не искажала материал с которым мы работаем. Если мы знаем о своих пристрастиях, мы можем сознательно перебороть их. Но как узнать, что наше восприятие истины - это всего лишь наша предрасположенность, а не сама истина? Один из методов - изучение различных истолкований и объяснений в различные эпохи церковной истории. Оно показывает, что существуют альтернативные варианты восприятия тех или иных вещей. Оно помогает также понять, как культурная среда воздействует на мышление человека. При изучении христологических формулировок IV и V веков можно увидеть влияние греческой метафизики на их разработку и развитие. Но в то же время человек может видеть это и все равно не понимать, что его собственное истолкование библейских материалов о личности Христа (равно как и его собственное истолкование христологии IV века) подобным же образом предопределяется современной интеллектуальной средой. В таком случае это уже интеллектуальная близорукость (28). Изучение влияния культурной среды на богословское мышление в прошлом должно привлечь наше внимание к тому, что происходит с нами сейчас.

Вторая ценная сторона исторического богословия заключается в том, что оно помогает нам проводить богословские изыскания, используя опыт ученых прошлого. Применение Фомой Аквинским метафизики Аристотеля для формулировки учения о христианской вере весьма поучительно в том смысле, что показывает пример, как мы можем использовать современные идеологии для выражения богословских концепций. Богословские изыскания Жана Кальвина,

Карла Барта или Августина могут служить хорошей моделью и вдохновлять нас в работе.

В-третьих, историческое богословие может помочь в оценке той или иной современной концепции. Зачастую бывает трудно сразу разглядеть скрытый смысл определенной теории. Но нередко у идей, кажущихся сегодня новыми, были уже предвестники в ранние периоды церковной жизни. Например, при анализе воззрений свидетелей Иеговы на личность Христа полезно обратиться к учению Ария в четвертом веке, чтобы увидеть, к чему оно привело. История - богословская лаборатория, в которой можно проверять принимаемые или рассматриваемые теории (29). По словам Джорджа Саянтаны, люди, не желающие учиться на ошибках прошлого, неизбежно повторяют их. При внимательном рассмотрении некоторых "новых" идей в свете церковной истории мы обнаруживаем, что они - всего-навсего старые концепции, облаченные в новые одежды. Человеку не обязательно быть приверженцем теории циклического развития истории (30), чтобы согласиться с автором книги Екклесиаста, что нет ничего нового под солнцем (Ек. 1:9).

Систематическое богословие и философское богословие

Систематическое богословие пользуется также разработками философского богословия (31). По мнению богословов, философия или философия религии оказывает им помощь по трем основным направлениям: 1) придает богословию содержание, 2) защищает богословие или устанавливает его истинность, 3) критически исследует его концепции и аргументы. В XX веке Карл Барт подверг резкой критике первое из этих положений и в значительной степени второе. Его реакция относилась к тому типу богословия, которое практически стало философией религии или натурбогословием. В то же время влиятельная школа аналитической философии ограничила свою работу лишь третьим направлением. Именно в этом заключается наибольшая ценность философии для богослова: в тщательном анализе смысла терминов и положений, используемых в богословских работах, в критическом разборе аргументации и в придании посланию большей ясности. По мнению автора этой книги, философия в определенной мере выполняет и вторую функцию, давая оценку истинности положений, выдвигаемых богословием, и подводя определенный фундамент для принятия послания. Таким образом, философия в какой-то степени помогает решению задач, стоящих перед богословием (32). В то же время, хотя философия, наряду с другими научными дисциплинами, может вносить свой вклад в понимание богословских концепций с точки зрения общепринятых воззрений, этот вклад несоизмерим с откровением, которое мы находим в Библии.

Потребность в богословии

Но, в сущности, есть ли особая потребность в богословии? Я люблю Иисуса, разве этого мало? Действительно, у богословия есть определенные недостатки. Оно усложняет христианское послание, делая его запутанным и трудным для восприятия простым человеком. Оно вроде бы даже затрудняет донесение христианской истины, а не помогает этому. Разве богословие не разделяет тело Христово, церковь, вместо того чтобы объединять его? Сколько произошло конфессиональных разделений из-за разного понимания и разных взглядов по

несущественным вопросам. Итак, нужно ли богословие и приносит ли оно пользу? Исходя из некоторых соображений, ответ на эти вопросы - "да".

1. Богословие необходимо, поскольку правильные вероучительные представления крайне важны для взаимоотношений между верующим и Богом. Одно из этих представлений относится к бытию и характеру Бога. Автор Послания к евреям, имея в виду людей, угодных Богу, подобных Авелю и Еноху, пишет: "А без веры угодить Богу невозможно, ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает" (Евр. 11:6). Этими словами автор не хочет сказать, что приходящий к Богу будет отвергнут из-за недостатка веры, это означает, что нельзя даже пытаться приблизиться к Богу без веры в Него.

Вера в Божественность Иисуса Христа также крайне важна для этих отношений. Когда Иисус спросил учеников, что люди думают о Нем, Он задал и другой вопрос: "А вы за кого почитаете Меня?" Петр ответил: "Ты - Христос, Сын Бога Живого". Этот ответ удовлетворил Иисуса (Мф. 16:13-19). Тепло, положительного чувства к Иисусу недостаточно. Человек должен обладать правильным пониманием и верой. Равным образом, важно и понимание человечности Иисуса. Иоанн восстал против тех, кто заявлял, что Иисус не стал настоящим человеком. Эти "докетики" утверждали, что Иисус лишь казался человеком, что Его человечность была только внешней. Иоанн же отстаивал важность веры в человечность Иисуса Христа: "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" (1 Ин. 4:2-3). Наконец, в Рим. 10:9-10 Павел напрямую связывает веру в воскресение Христа (которое, следует отметить, является как историческим событием, так и догматом) со спасением: "Ибо, если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься; потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению". Это всего лишь некоторые примеры, показывающие, насколько важно сохранять истинную веру. Поэтому богословие, определяющее и устанавливающее истинную веру, имеет очень большое значение.

2. Богословие необходимо, поскольку истина и опыт взаимосвязаны. Кое-кто может отрицать эту взаимосвязь или, по крайней мере, ставить ее под вопрос, но в долгосрочном плане она так или иначе даст о себе знать. Отпавший человек может кричать перед каждым окном на своем пути: "Я хороший", - и даже думать о себе так, но в конечном счете конкретные факты приведут его к осознанию реальности. Мы можем вести счастливую жизнь часами или днями, не зная, что любимый нами человек умер, но истина все равно предстанет перед нами. Наш опыт в конечном счете предопределяется истинами христианской веры, поэтому нам надо научиться тому, как держаться за них.

3. Богословие необходимо, поскольку в наше время существует множество его заменителей. Есть много мирских суррогатов, в том числе гуманизм, представляющий человека высшей ценностью, есть и научный метод, пытающийся найти истину без божественного откровения. Марксизм во множестве своих проявлений и со своими поправками удовлетворения наиболее насущных человеческих потребностей открыто противостоит

христианскому мировоззрению. Когда-то казавшуюся незыблемой западную цивилизацию подрывают теперь и другие религии. Речь уже идет не только об экспорте с Востока в США автомобилей, электроники и других товаров. Восточные религии начинают захватывать то, что раньше казалось исключительным владением христианства. Ислам тоже подрывает веру западных людей. Поднимают голову и многие квазирелигии. Появляются бесчисленные системы психологической помощи. Разновидности культов уже не ограничиваются известными названиями (свидетели Иеговы, мормоны и т.д.). Появились группы, которые буквально воздействуют на психику и промывают мозги, привлекая последователей для борьбы с христианством. Наконец, разногласия и противоречия существуют и в самом христианстве.

Решение этого вопроса состоит не просто в определении того, какие взгляды являются ложными и как с ними бороться. Государственное казначейство учит своих сотрудников распознавать поддельные банкноты, не заставляя их изучать фальшивки, а предоставляя им возможность работать лишь с настоящими деньгами. Кассиры смотрят на них, изучают их, ощупывают их. И когда им попадается фальшивка, они сразу же видят ее.

Точно так же правильное понимание основополагающих учений христианства помогает разобраться в путанице, создаваемой людьми, просто декларирующими свою веру.

Исходный пункт богословия

Богослов, ставящий перед собой задачу систематического анализа христианского богословия, очень скоро сталкивается с дилеммой, относящейся к исходному пункту богословия. Начинается ли оно с определения представления о Боге или с изучения природы и способов нашего познания Его? Применительно к нашей задаче вопрос звучит так: с чего следует начинать - с догмата о Боге или с догмата о Писании? С одной стороны, если мы начинаем с Бога, встает вопрос: как мы можем сказать о Нем что-либо определенное, не рассмотрев природу откровения о Нем? С другой стороны, если мы начинаем с Библии или с другого источника откровения, то это заведомо предполагает существование Бога и подрывает ее значение как откровения. Дилемма, с которой сталкивается богословие, не отличается, в сущности, от философской проблемы приоритета метафизики или эпистемологии. С одной стороны, нельзя проводить исследование предмета, не определив метод познания. С другой стороны, метод познания в значительной степени зависит от природы изучаемого объекта.

Первого варианта - начинать исследование с Бога, а не с Писания - придерживаются многие традиционные богословские течения. Некоторые из них начинают с того, что просто используют Писание для определения сущности Бога, не формулируя учения о самом Писании. Возникающие при этом проблемы вполне очевидны. Более распространенный подход заключается в установлении бытия Бога на основе небиблейских источников. Классический пример тому - систематическое богословие Огастаса Хопкинса Стронга (33). Свое богословие он начинает с Бога, но не представляет доказательств Его существования. Вместо этого он выдвигает идею, что Бог есть изначальная истина. Понимание этого - рациональная интуиция. Это не знание, записанное в душе, а допущение, причем

настолько сильное, что все остальное знание основывается на нем. Оно проникает в сознание в результате чувственного восприятия, но не исходит от этого восприятия. Оно есть у каждого человека, его невозможно опровергнуть, его нельзя осознать или доказать с помощью каких-то доводов. В других своих проявлениях этот подход использует более эмпирические формы натурбогословия. Фома Аквинский утверждал, что существование Бога может быть доказано чистым разумом без помощи какого-то внешнего авторитета. На основе своих наблюдений он сформулировал пять доказательств бытия Бога (например, доказательство, основывающееся на движении и изменении, доказательство, исходящее из наличия порядка во вселенной и т.д.). Эти доказательства были сформулированы независимо от библейского откровения и не основывались на нем (34).

Обе разновидности этого подхода - рациональная и эмпирическая - следуют обычно такой схеме:

1. Бог существует (этот факт либо принимается как изначальная истина, либо устанавливается эмпирическими доказательствами).
2. Бог особым образом раскрыл Себя в Библии.
3. Это особое откровение можно исследовать для познания того, что раскрыл Бог.

Но такой подход связан с некоторыми проблемами. Прежде всего, второе утверждение не обязательно вытекает из первого. Должны ли мы верить, что Бог, в Чьем существовании мы убеждены, раскрыл Себя? Деисты так не думали. Настоящим аргументом может быть не просто бытие Бога само по себе, но и то, что Он обладает такими чертами, которые дают нам полное основание ожидать от Него откровения о Себе.

Другая проблема относится к личности этого Бога, существование Которого установлено. Считается, что это тот самый Бог, раскрывший Себя в Писании. Но так ли это? Многие другие религии заявляют, что бог, существование которого устанавливается таким образом, это бог, раскрывший себя в их священных писаниях. Кто прав? Бог, бытие которого определено в пяти доказательствах Фомы Аквинского, - тот же самый, что Бог Авраама, Исаака и Иакова, или нет? Ведь у Последнего налицо ряд качеств и черт, которыми первый не обязательно обладает. Разве не очевидна необходимость еще одного доказательства, а именно, что бог, бытие которого установлено, и Бог Библии - одна и та же личность? И кроме того, является ли бог, чье существование доказывается различными аргументами, одним и тем же существом? Может быть, пять доказательств Фомы Аквинского относятся не к одному богу, может быть, каждое из этих доказательств относится к разным богам - творцу, конструктору, движителю истории и т.д. Таким образом, при обычной схеме, когда сначала устанавливается бытие Бога, а затем представляются доказательства сверхъестественного характера Библии, возникает логический разрыв.

Альтернативный подход заключается в рассмотрении сначала особого откровения - Библии. Сторонники этого подхода обычно скептически относятся к возможности любого другого познания Бога, кроме как через Библию и явление

Христа: без особого откровения человек не может знать, что Бог существует, и понять, каков Он. Так, Карл Барт отвергал любой тип натурбогословия. Свою "Церковную догматику" сразу после предисловия он начинает с рассмотрения Слова Божьего, а не с догмата о Боге. В первую очередь его занимает вопрос, что есть Слово Божье, и лишь затем, - как познается Бог в свете этого откровения. Он начинает не с Бога и не относит откровение, обусловленное Его природой, на второй план (35). Современный пример такого подхода можно найти в книге Дейла Моуди "Слово истины". Введение в основном представляет собой исторический обзор богословия. Значительная часть книги посвящена откровению. Определив природу откровения, Моуди рассматривает вопрос о том, каким раскрыл Себя Бог (36).

При таком подходе проблема заключается в трудности определения сути откровения без предварительного определения сущности Бога. Откровение трансцендентного Бога может значительно отличаться от откровения имманентного Бога, действующего в мире через "естественные" процессы. Если Бог - верховное существо, держащее все под Своим контролем, Его откровение будет иным по сравнению с тем случаем, если Он допускает определенную степень человеческой свободы. В первом случае каждое слово Писания надо рассматривать как абсолютную Божью волю, во втором же случае все можно воспринимать не столь буквально. Иными словами, истолкование Библии может строиться на понимании Бога.

Следующая проблема этого подхода - можно ли вообще рассматривать Писание как откровение? Если мы еще не определили сущность Бога, есть ли у нас основания считать Библию чем-то более высоким по сравнению с обычной религиозной литературой? Если мы так или иначе не доказали сверхъестественное происхождение Библии, ее можно рассматривать просто как сборник религиозных воззрений различных авторов. Ведь вполне возможно построить целую науку на вымышленных мирах или лицах. Можно, например, заняться детальным изучением Страны Чудес Льюиса Кэрролла. Но существуют ли реально такие места и такие люди? Можно предпринять и глубокое исследование единорогов на основании существующей литературы о них. Но вопрос в том, есть ли вообще такие существа. То же относится к богословию, которое, не установив предварительно существования Бога, начинает изучать то, что Библия говорит о Нем, и рассматривать другие богословские вопросы. У этих вопросов может не быть никаких объективных оснований и никакой реальности за пределами данной литературы (Библии), в которой одной они и обсуждаются. Систематическое богословие в данном плане ничем не отличается от систематического исследования единорогов.

Есть ли выход из этого тупика? Мне кажется, что есть. Надо начинать не с Бога или Библии, не с объекта познания или средства познания, надо начинать сразу с того и другого. Надо не пытаться доказывать поочередно одно или другое, надо сразу принять оба основополагающие положения, а затем разрабатывать вытекающие из них знания и устанавливать истину.

На этой основе Бог и Его откровение становятся неразрывными, - то есть самораскрытие Бога принимается как исходное допущение. Такого подхода придерживается ряд консервативных исследователей, рассматривающих

намеренное или достаточное Божье откровение, не строя предварительно натурбогословских доказательств Его бытия. Итак, исходным пунктом может быть нечто вроде этого: "Существует любящий, всемогущий, святой, всеведущий триединый Бог, раскрывший Себя в природе, истории, человеческой личности и в тех словах и делах, которые записаны в каноническом Писании Ветхого и Нового Заветов" (37). Исходя из этого постулата, мы можем начать разработку целой богословской системы, основываясь на содержании Писания. И эта система в свою очередь станет фундаментом мировоззрения, которое, как и все другие, должно пройти испытание истиной. Даже если отдельные ее части нельзя доказать безотносительно ко всему остальному, система в целом может быть испытана и проверена.

Богословие как наука

Можно ли богословие считать наукой, и если да, то что это за наука? Иными словами, относится ли богословие к сфере знаний и в каком смысле?

До XIII века слово *наука* на богословие не распространялось. Термину *scientia* (наука) Августин предпочитал термин *sapientia* (мудрость). Науки рассматривают мирские понятия, мудрость же относится к вечности, прежде всего к Богу как к высшему ее проявлению. Наука и знание могут вести к мудрости. Но для этого истины, приобретенные какой-либо наукой, должны соответствовать высшей цели. Таким образом, мудрость, в том числе философская или богословская, служит организующим началом для приобретения знания (38).

Благодаря Фоме Аквинскому богословие начали рассматривать как царицу наук. Сам он утверждал, что это производная наука. Есть науки, основывающиеся на принципах, постигаемых природным умом, например математические дисциплины. Есть также науки, основывающиеся на более высоких принципах. Сочинение музыки, например, имеет в своем основании простые арифметические принципы. В силу того же критерия богословие - это наука, поскольку оно основывается на принципах, раскрытых Богом (39). Но оно выше других наук. Обычная наука носит частично умозрительный и частично прикладной характер. Богословие превосходит другие науки своей большей надежностью, поскольку оно основывается на свете божественного знания, которое нельзя затуманить, в то время как другие науки исходят из природного человеческого разума, склонного к заблуждениям. Его суть относится к вещам, превосходящим человеческое понимание, поэтому оно стоит выше всех других умозрительных наук, рассматривающих вопросы, доступные человеческому уму. Оно выше всех практических наук, поскольку ведет к вечному счастью, к которому ни одна из других наук не может даже приблизиться (40).

По мере развития того, что мы называем естественными науками, стало постепенно видоизменяться и само понимание науки - для возведения какой-либо дисциплины в ранг науки стали применяться более строгие критерии. В частности, наука теперь сводится к изучению объектов, доступных разумному познанию, с применением "научного метода", который подразумевает экспериментальную проверку чисто индуктивной логики наблюдением и опытом. В таком понимании богословие вряд ли может считаться наукой, поскольку имеет дело с сверхчувственными понятиями (41). Но в таком же положении находятся и

многие другие науки. Психоанализ Зигмунда Фрейда ненаучен, поскольку никто не может оценить или измерить такие понятия, как "я" или "оно". Пытаясь выглядеть научными, многие гуманитарные дисциплины стремятся стать бихевиористскими, основывая свои методы, цели и выводы на наблюдениях, оценке и опыте, а не на интроспективном познании. От всех научных дисциплин ожидают подчинения таким нормам.

Таким образом, перед богословием стоит дилемма. Ему надо либо совершить переоценку, чтобы соответствовать критериям науки, либо заявить о своей уникальности, не отвечающей научным нормам, тем самым отказавшись от претензий на научность и практически от претензий на обладание знанием объективной реальности (то есть реальности, существующей независимо от исследователя).

Карл Барт твердо выступал за автономию богословия. Он указывал на шесть критериев Генриха Шольца, которым должно отвечать богословие, чтобы быть *Wissenschaft* (42). 1) Богословие должно быть свободным от внутренних противоречий; 2) в его тезисах должны быть четкость и единство; 3) его положения должны быть проверяемыми; 4) в нем не должно быть ничего, противоречащего физическим и биологическим законам; 5) оно должно быть свободным от пристрастий; 6) его положения должны поддаваться разбивке на аксиомы и теоремы и доказываться на этой основе. Первый из этих критериев Барт принимал частично, остальные же просто отвергал. Он писал: "Нельзя отступить ни на йоту, не предав богословие". Но оно все равно должно называться "наукой", поскольку, как и все науки, богословие: 1) представляет собой человеческое усилие по достижению знания; 2) следует определенному поступательному пути к знанию; 3) объяснимо и понятно для всех, кто делает усилие по его изучению и готов следовать этому пути (43).

"Что же нам сказать о богословии как науке? Во-первых, следует отметить, что определение, сводящее науку практически только к естественным дисциплинам и ограничивающее знание наукой, выглядит слишком узким.

Во-вторых, если мы принимаем традиционные взгляды на природу познания, богословие выглядит вполне научным. 1) У богословия есть определенная область изысканий - прежде всего откровение Бога о Себе. 2) Богословие занимается вполне объективными вопросами. Оно не просто выражает субъективные чувства богослова или христианина. 3) У него есть определенная методология исследования своей темы. 4) У него есть метод проверки своих предположений. 5) Между отдельными его положениями существует взаимосвязь.

В-третьих, богословие в определенной мере исповедует те же принципы, что и другие науки. 1) Богословие основывается на определенных принципиальных положениях или аксиомах. В частности, оно принимает те же каноны логики, что и другие дисциплины. 2) Оно подразумевает взаимопонимание между учеными. Мысли, наблюдения и исследования одного богослова воспринимаются другими. 3) Богословие, во всяком случае в определенной мере, использует методы других наук. По своей методологии оно особенно схоже с исторической наукой, поскольку рассматривает исторические события, и с философией, поскольку связано с метафизикой. 4) Его тематика перекликается с объектами исследования

других дисциплин. Следовательно, те или иные его положения могут быть подтверждены или опровергнуты естественными, бихевиоральными или историческими науками.

В то же время у богословия свое неповторимое положение. Оно занимается уникальными исследованиями или исследованиями обычных вещей, но уникальным образом. Как и у многих других наук, предмет его исследования - человек, но оно смотрит на человека совершенно в ином свете. Оно рассматривает Божье откровение о человеке, это его собственная тема. Оно изучает также человека во взаимосвязи с Богом, то есть в тех рамках, в которых этим не занимается ни одна другая наука.

Почему Библия?

Следует, однако, задаться вопросом, почему Библия должна быть первоисточником и критерием нашего понимания христианского богословия или даже самого христианства. Для этого надо глубже рассмотреть природу христианства.

Любая организация или ассоциация имеет свои цели, задачи и основополагающие принципы. Обычно они формулируются в уставе или ином подобном документе, регламентирующем форму и функции организации и устанавливающим требования к ее членам. Если речь идет о юридически зарегистрированной организации, эти нормы действуют до тех пор, пока они не изменяются людьми, имеющими для этого права и полномочия.

Христианство - не организация как таковая. Хотя оно принимает организационные формы, движение, известное под названием христианства, остается все же движением, а не организацией. Поэтому, хотя местные церкви могут устанавливать требования для своих членов, вселенская церковь должна следовать другим принципам.

Из самого названия явствует, что христианство - движение последователей Иисуса Христа. Таким образом, по логике, для установления, во что верить и что делать, - иными словами, что значит быть христианином, нам надо обратиться к Нему. Но, кроме Библии, у нас очень мало другой информации относительно того, чему Иисус учил и что Он делал. Исходя из предположения о надежности Евангелий как источника исторической информации (об этом мы поговорим позже), сведения о жизни Иисуса и Его учении мы должны черпать из них. Книги, которые Иисус признавал (те книги, которые мы называем Ветхим Заветом), следует рассматривать как еще один источник верных сведений. Если Иисус учил, что истина будет продолжать раскрываться, это также надо принимать во внимание. Если Иисус называл Себя Богом и если это так, то, разумеется, ни один человек не обладает властью отменить или изменить Его учение. Определяющими для нас являются положения, выдвинутые Самим Иисусом при основании движения, а не то, что говорят или чему учат другие люди, пусть даже называющие себя христианами.

Это относится и к другим учениям. Хотя могут быть отдельные переистолкования или переосмысления концепций основателя какой-либо школы, все же есть

границы, за которые эти изменения не могут выходить, не теряя права носить то же имя. Например, томисты - это те, кто в целом придерживается учения Фомы Аквинского. Но когда в это учение вносится слишком много изменений, то такие взгляды называются уже *неотомизмом*. Обычно эти движения "нео" не выходят за пределы основного течения и духа вероучения основателя, но вносят в него значительные коррективы. На определенной стадии изменения могут стать настолько сильными, что движение уже нельзя рассматривать даже как "нео"-вариант оригинала. Посмотрите на споры марксистов о том, кто из них - подлинный марксист, а кто - ревизионисты. После Реформации в лютеранстве произошел раскол между собственно лютеранами и последователями Филиппа Меланхтона.

Этим мы не хотим сказать, что учения должны поддерживаться в тех же самых формах выражения, в каких они излагались в библейские времена. Верность Библии не означает, что надо просто повторять слова Писания точно так, как они были записаны. Более того, даже точное повторение слов Писания может сделать послание небиблейским. Библейская проповедь должна состоять не просто из набора цитат Писания. Она должна истолковывать, пересказывать, анализировать и синтезировать материалы применительно к конкретной ситуации. При донесении библейского послания надо показывать, что Иисус (Павел и т.д.) сказали бы сегодня в этой ситуации. Ведь и сами Павел и Иисус не всегда передавали свое послание одинаково. Они учитывали характер аудитории и вносили небольшие изменения. Пример тому находим в посланиях Павла к римлянам и галатам, посвященных по сути одной теме, но написанных несколько по-разному.

Рассматривая Библию как главный и высший источник знания, мы тем самым не исключаем другие источники. В частности, Бог раскрыл Себя также в таких сферах, как природа и история (о чем учит сама Библия), поэтому мы с большой пользой можем исследовать и их для лучшего понимания основного откровения. Но по отношению к Библии это вторичные источники.

2. Богословие и философия

Среди всех научных дисциплин философия, пожалуй, была более других связана с богословием за все годы церковной истории. Богослов и философ часто становятся партнерами по диалогу. Для этого есть ряд причин, но основная, по-видимому, заключается в их сходстве. Например, совпадают некоторые сферы их интереса. Они изучают невидимые, или трансэмпирические объекты, по крайней мере в традиционном понимании философии. Их исследования носят оценочный характер. Во всяком случае, их внимание частично направлено на человека.

Это сходство было особенно заметным на ранних этапах истории философии, когда от нее еще не отделились многие ее отпрыски. Ведь когда-то многие вопросы, которыми теперь занимаются другие дисциплины, являлись частью философии. В частности, мы видим это на примере разнообразия тематики в собраниях работ Аристотеля: математика, психология, политические науки и так далее. Но когда эти дети выросли, они один за другим покинули отчий дом и создали свои семьи. В то же время, хотя психология, социология и другие

бихевиоральные науки давно вылетели из философского гнезда, они все равно продолжают изучать ключевые философские и богословские вопросы, относящиеся к природе и цели существования человека, во всяком случае в связи с этикой. Кроме того, как философия, так и богословие пытаются найти целостный подход к реальности и пониманию смысла жизни. А коль скоро программа совпадает хотя бы частично, неизбежно происходит взаимообмен.

Формы взаимосвязи между богословием и философией

1. Взаимосвязь между богословием и философией принимала различные формы. Первая форма - отрицание вообще какой-либо взаимосвязи между ними, когда богословие полностью отделялось от философии. Этот подход выразил еще Тертуллиан (ок. 160 - 230 гг. по Р.Х.). Обратите внимание на эти известные строки:

Что общего между Афинами и Иерусалимом? Что общего у Академии и Церкви? Что общего у еретиков и христиан? (44)

Такой подход подразумевает, что философия не может внести никакого вклада в развитие христианского богословия. Более того, цели их настолько различаются, что христианину советуют полностью избегать контактов и диалога с философами. Вера возникает не благодаря философии или другим наукам, а фактически вопреки им. Такая точка зрения проявлялась и в средние века, в частности в воззрениях аверроистов, которые практически проповедовали теорию о двойственной истине: истина богословия и истина философии - совершенно различные и самостоятельные вещи (45). Мартин Лютер, выступая против схоластической католической философии Фомы Аквинского, по сути отрицал и философию в целом. В "Беседах за столом" Лютер писал: "Пусть философия остается в своих рамках, как это установлено Богом, давайте смотреть на нее как на персонаж комедии" (46).

2. Следующая точка зрения была высказана Августином, который считал, что философия может сделать богословие более ясным. Он подчеркивал приоритет веры и незыблемость признания библейского откровения, но также полагал, что философия помогает нам лучше понять христианское богословие. Он принял философию Платона, которую, по его мнению, можно использовать как средство выражения богословия. Августин считал, например, что образ Платона о разделительной полосе у входа в пещеру помогает лучше понять христианскую метафизику с ее концепцией о сверхъестественном мире Бога и сотворенном мире, который исходит и зависит от этого сверхъестественного мира. С одной стороны расположены невидимые Идеи, они более реальны, чем осязаемые вещи на другой стороне. Осязаемые вещи - всего лишь тень, отбрасываемая этими Идеями (47). Платоновская теория о знании также была принята богословием Августина. Платон учил, что все наши знания исходят от Идей, или чистых Форм. В своем предсуществовании душа находилась в контакте с этими Идеями (чистота, истина, образы предметов и т.д.), что позволяет нам распознавать их в эмпирических частностях современного бытия (48). Эту часть философии Платона Августин приспособил к своему учению об освещении: свет, просвещающий человека, входящего в мир (Ин. 1:9), - это способ, которым Бог помещает Формы в человеческий разум (49).

3. Богословие иногда обосновывается философией. Когда христианское богословие начало сталкиваться с язычеством и нехристианскими религиями, появилась необходимость в независимом теоретическом базисе, подтверждающем истинность послания. Фома Аквинский нашел этот базис в аргументах Аристотеля в пользу бытия Бога (50). В этом случае философия смогла придать богословию больше основательности. Кроме того, метафизика Аристотеля, основанная на категориях субстанции и акциденции, стала основой для формулировки некоторых ключевых учений, например о действительном присутствии Христа в вечере Господней.

4. Философия может также давать оценку богословию. Из предпосылки, что богословие можно логически вывести посредством философии, последовал логический вывод, что богословие, дабы быть принятым, должно быть доказано философией. Деизм принимает только те догматы религии, которые можно проверить и доказать разумом (61).

5. В некоторых случаях философия вкладывает даже в богословие свое содержание. Георг Гегель, например, рассматривал христианство в свете своей идеалистической философии. Результатом стал полностью рационализированный вариант христианства. В истинах христианства он видел лишь примеры универсальной истины, диалектическую схему, которой следует история. Возьмем, например, Троицу. Как чисто абстрактное понятие, Бог - это Отец, а как вечно выходящий в мир - Сын, а как возвращающийся из мира и обогащенный этим опытом - Святой Дух. Тем, что учение христианства вписывается в общую триаду истории (тезис, антитезис и синтез), его истины принимаются и удостоверяются, но как универсальные истины, а не конкретные факты. Таким образом, понимание христианства меняется, поскольку его содержание приспособливается к философии, считающейся истинной (52).

Некоторые философские течения XX века

На этом этапе исследования нам следует кратко рассмотреть некоторые из основных философских движений XX века. Их идеи могут в определенной степени воздействовать на наше мышление, пусть даже на уровне подсознания, поэтому нам надо уметь различать и оценивать их позитивные и негативные стороны.

Прагматизм

Прагматизм, пожалуй, - чисто американское философское направление. В первой четверти XX века он стал самым распространенным философским течением в США (53). Благодаря влиянию Джона Дьюи на философию воспитания он приобрел большую популярность, чем этого можно было ожидать из анализа его формального содержания. Это влияние не прекращается до сих пор, оно определяет американский образ жизни, хотя само движение в организованном виде уже не пользуется такой известностью.

Приверженцы прагматизма утверждают, что истоки его восходят к мыслям таких людей, как Джон Стюарт Милл (54), но по сути импульс ему дал "Метафизический клуб", созданный Чарльзом Сандерсом Пирсом и Уильямом

Джеймсом в Кембридже, штат Массачусетс, в 70-х годах прошлого века. Интересно отметить, что как Пирс, так и Джеймс пришли к философии обходными путями. Пирс был астрономом и физиком, а Джеймс занимался медициной и психологией. Идеи были общими, но первым ярким событием стала публикация Пирса "Как сделать наши идеи ясными" (55). Однако популяризатором прагматизма стал Джеймс, внесший значительные изменения в формулировки Пирса.

Общим знаменателем в различных вариациях прагматизма является его отношение к истине. Традиционная философия занимается поиском абсолютной реальности как таковой. Наука преследует те же цели, используя иные методы (56). Прагматизм же делает упор на том, что абсолютной истины не существует, смысл любой идеи заключается только в ее практических результатах. Пирс сосредоточил свое внимание на повторяемых опытах ученых. Джеймс, со своей стороны, занимался изучением поведения отдельных людей просто как человеческих существ, а не как исследователей (57).

Цель, следовательно - не метафизическая истина, не поиск природы конечной реальности. Смысл (по Пирсу) или истина (по Джеймсу) - это познаваемые на опыте последствия. В качестве примера Пирс использовал учение о пресуществлении, которое долго было предметом споров и несогласий между католиками и протестантами. Он отмечал, что между этими двумя точками зрения в сущности нет различия. Ибо, хотя приверженцы этих двух концепций утверждают, что имеют в виду разные метафизические понятия, их объединяют конечные результаты (58). Используя тот же подход, Джеймс, со своей стороны, не считал, что между представлениями о сотворении мира чисто материальными силами или Богом существует большая разница, ибо вопрос относится к прошлому (59). Мир ведь таков, как есть, независимо от способов его сотворения. Натуралисты и креационисты могут утверждать все что угодно о своих убеждениях, но практически между ними нет никакой разницы.

Благодаря Джону Дьюи прагматизм совершил еще один поворот. По мнению Дьюи, логику и истину следует понимать в категориях способности решать встающие проблемы и в связи с их воздействием на систему ценностей и моральное поведение людей. В его понимании, религия - инструмент соединения людей в одно целое, приведения их к общей жизни и к общему опыту (60). Религию, которая не способствует этому единению, в частности формальную и конфессиональную религию, следует отвергать. В прагматическом смысле это не истинная религия, ибо она не помогает людям развивать истинные ценности на индивидуальном или групповом уровне. Характеризуя "истинную" религию, Джеймс однажды сказал: "Если гипотеза о Боге удовлетворительно работает в самом широком смысле слова на прагматических принципах, она "верна" (61).

Истину и принципы прагматизма установить трудно, ибо определения Пирса, Джеймса, Дьюи и других значительно разнятся между собой. Более того, современные формы прагматизма выглядят еще более расплывчатыми. Прагматизм даже в христианских кругах принимает вид нетерпимости по отношению к делам, из которых нельзя извлечь немедленного результата. Заслуга этого движения состоит в том, что оно привлекло внимание к взаимосвязи между

идеями и делами. Но следует также обратить внимание на некоторые недостатки и неясности:

1. Что такое "результат"? Разве не требуются какие-то критерии, с помощью которых можно было бы оценивать идеи и дела? Слова Джеймса, что "истина - единственный показатель для оценки нашего мышления, а справедливость - единственный показатель для оценки нашего поведения" (62), не решают вопроса. Если бы Гитлер победил во Второй мировой войне, считалось бы его отношение к евреям справедливым? У него один критерий, а у евреев другой.
2. Тезис "X реально существует" Джеймс фактически сводит к определению: "Полезно верить, что X существует". Но на практике мы эти вещи разделяем. Кроме того, многие вопросы, например касающиеся прошлого, по его мнению, так или иначе не имеют смысла или пользы. Таким образом, область истины необоснованно сокращается.
3. Как оценивать идеи во временном плане? Настоящая идея та, которая дает эффект немедленно? А если она дает эффект через год? Через десять лет? Через сто? С точки зрения практического прагматизма, критерий - немедленная отдача. Но кратковременная польза нередко оборачивается вредом в долгосрочном плане.

Экзистенциализм

Серен Кьеркегор (1813 - 1855) хотя и не стал основателем экзистенциализма, но во всяком случае предвосхитил его. Кьеркегор противился двум основным влияниям, воздействовавшим на его жизнь. Первым из них было гегельянство, согласно которому все реальное рационально. Различные понятия и факты можно свести в одну логическую систему, в которой личность не имеет никакого значения. Второе воздействие на Кьеркегора оказывала холодная и формалистская государственная церковь родной Дании, где нормой считалась бесстрастность. Зарождению экзистенциализма, главной струной которого стал субъективизм, способствовал также Фридрих Ницше (1844 - 1900) с его атеистическим упором на человеческую волю. В XX веке основными выразителями этого движения стали Мартин Хайдеггер, Жан-Поль Сартр, Карл Ясперс и Габриель Марсель.

Если попытаться дать определение экзистенциализму одной фразой, то можно было бы сказать, что экзистенциализм - это философия, ставящая бытие выше сущности (63). То есть вопрос "есть ли это?" ("существует ли это?") важнее вопроса "что это такое?". Но это краткое и не совсем ясное определение не очень нам помогает. А потому мы рассмотрим основные учения и вопросы этой философии: 1) иррационализм, 2) индивидуальность, 3) свобода, 4) субъективность.

1. У понятия иррационализма много аспектов и измерений. По сути своей это взгляд, согласно которому реальность невозможно постичь в рамках интеллектуальных концепций или заключить в них. Она выходит за рамки, вырывается из них. Далее, идеи невозможно свести в какую-то логическую систему (64). Любые такие попытки ведут к искажению составных частей. Истину нельзя просто уложить в аккуратную упаковку последовательных идей.

Когда на реальность смотрят с точки зрения интеллекта, неизбежно возникают парадоксы и противоречия. Не существует видимого смысла, доступного человеку. Реальность познается только собственным свободным выбором (65) .

2. Индивидуальность имеет первостепенное значение. Частично это подразумевает уникальность человеческой личности. Индивидуума невозможно классифицировать на основе общепринятых категорий или систем. Я не просто отношусь к какому-то разряду людей по признаку цвета кожи, пола, национальности, цвета глаз и т.д. Даже если к этим характеристикам добавить и другие, в том числе вопросы, которые задаются в Центре оценки личности в Миннесоте, все равно это буду не я. В лучшем случае это будут сведения для полицейской картотеки. Помимо упора на индивидуальность, для экзистенциализма характерно также внимание к определенным событиям или фактам. Но любая попытка извлечь из этих событий или фактов какую-то основополагающую истину неизбежно приводит к абстракциям, не имеющим отношения к реальности или жизни и показывающим лишь их внешнюю оболочку (66) .

3. Следующая аксиома экзистенциализма - человеческая свобода. Я свободен. Ничто не может воспрепятствовать моему выбору, собственному решению своей судьбы, собственному пониманию мира (67) . Атеизм Сартра в значительной степени основывается именно на этом понимании свободы. Если бы верховный Бог существовал, Он бы ограничивал свободу. А раз свободен, то, значит, Его нет. Просто не может быть.

Со свободой связана ответственность. Свою свободу и индивидуальность я не должен отдавать на откуп толпе с ее пристрастиями. Это было бы "искажением" (inauthenticity) (68) . Человек должен делать свое дело, придерживаться своих взглядов и "оставаться самим собой", как говорят в народе. Другой формой искаженности является отрицание собственной свободы на основе детерминизма. Любая форма искаженности исходит из нежелания взять на себя ответственность за свое поведение. Человек не только обладает свободой, он должен принять ее, провозгласить ее и пользоваться ею (69) .

4. Последний догмат экзистенциализма - субъективность. В целом экзистенциализм рассматривает истину в двух планах. Объективная истина проявляется, когда какая-то идея точно соответствует рассматриваемой теме. Объективная истина относится к научному методу. Со своей стороны, субъективная истина связана не с известным предметом исследования, а с тем влиянием, которое этот предмет или идея оказывает на субъекта. Когда объект вызывает великую внутреннюю страсть или прилив субъективного восприятия, тогда постигается истина (70) . Истина именно в этом - в познании личностей, а не вещей.

Среди всех философских течений экзистенциализм, пожалуй, в наибольшей степени использовался богословами XX века и даже принимался ими, особенно в период 1920-х - 1950-х (или 1960-х) годов. Влияние Серена Кьеркегора проявилось в основном не при жизни, а через два-три поколения. Карл Барт, например, признавал, что его первая попытка изложения догматики отмечена идеями Кьеркегора (71) , и, хотя в дальнейшем он постарался избавиться от них,

нельзя сказать, что это ему полностью удалось. Равным образом не вызывает сомнений влияние экзистенциализма на Эмиля Брукнера и Рейнхольда Нибура, а также экзистенциалистский фундамент мышления Пауля Тиллиха и Рудольфа Бультмана.

Экзистенциализация богословия имела несколько последствий. Первое из них - субъективизация истины. Истина есть истина, если это истина для меня. Ее следует рассматривать не как набор объективных фактов: чтобы она стала истиной, человек должен воспринять ее (72). Второе последствие - отделение религиозной истины от объективных истин в целом. В отличие от других истин, откровение приходит не через общую культуру (73). Третьим результатом экзистенциализации богословия стал несубстанциальный или несущностный взгляд на религиозную реальность. Истина, грех и спасение - не какие-то застывшие субстанции, "блоки реальности" или неизменные состояния. Это динамические явления (74).

В экзистенциализме есть темы, созвучные библейскому христианству, и он рассматривает вопросы, которым не уделялось достаточного внимания. Среди этих тем - сущность христианской веры и истины к субъективному пониманию и проявлению, свобода и необходимость выбора, значение и уникальность личности и, как это ни кажется парадоксальным, состояние абсурда и отчаяния, к которому приходит человек, если не видит в жизни ясной рациональной схемы.

Но в экзистенциализме есть и несообразности:

1. Экзистенциалистское разделение объективного основания истинности учения и субъективного чувственного начала само по себе ничего не значит, но это чувство часто выражается просто в беспокойстве по поводу своего ненадежного положения, и его нельзя отождествлять со стремлением к самоотдаче, составляющим суть христианской веры. На практике уверенность в истинности ведет не к меньшей, а к большей самоотдаче и преданности.
2. Экзистенциализм испытывает трудности в определении конкретного объекта, на который можно положиться с верой. В нем нет критериев для выбора того или иного объекта, он проповедует субъективизм, в котором субъективный опыт становится целью в себе.
3. У экзистенциализма нет достаточно прочной базы для оправдания своих ценностей и этических оценок. Если все зависит от собственного выбора, не попадают ли добро и справедливость в зависимость от этого выбора? С точки зрения экзистенциализма, одинаково справедливыми могут считаться самые разные действия - помочь старой женщине перейти улицу, ударить ее по голове или ограбить. Обратите внимание на несообразность позиции Сартра, когда он подписывал Алжирский манифест. Он встал в позу нравственности, к которой призывал других, как будто это было объективно справедливым, но с его собственных экзистенциалистских позиций для этого не было никаких оснований (75).

Аналитическая философия

В философии всегда было направление, стремящееся придать ясный смысл языку, концепциям, проанализировать, что и как говорится. Этим стремлением отличался еще Сократ. Он рассматривал себя как повивальную бабку. Сам он не выдвигал никаких идей. Но он вел людей к истине, помогая им разобраться в ней.

В XX веке эта задача была поставлена на серьезную и систематическую основу. В частности, Бертран Рассел и Мур стали первыми практиками анализа в современном смысле (76). Философы прошлого пытались дать ответ на множество вопросов: что справедливо, что правильно, что прекрасно. Но в наши времена философы ставят перед собой гораздо более скромные цели. Частично это объясняется тем, что многие конкретные вопросы стали предметом изучения отдельных наук. Теперь философы концентрируют свое внимание, скорее, на значении слов. Уяснение и разъяснение языковых средств и целей, которые ими выражаются, становится задачей философии. У философии уже нет своей собственной темы, она теперь занимается вопросами других дисциплин, но особым образом. Она объясняет язык этики, науки и религии, рассматривая, как он функционирует и что он означает.

Философия теперь отвечает на вопросы "что это значит?" и "что это за теория?" (77).

Это означает, что философия понимается просто как занятие, а не как теория или свод знаний. Людвиг Витгенштейн выразил это так: "Цель философии заключается не в выдвижении "философских концепций", а в том, чтобы сделать их понятными" (78).

В XX веке было два этапа развития аналитической философии. Первый этап был воинствующим, агрессивным и даже догматическим. Он нес на себе отпечаток "логического позитивизма" - движения, выросшего из семинаров, проводившихся Морицем Шликом в Венском университете в 1923 году. С этим движением связаны такие имена, как Эйер, Рудольф Карнап, Герберт Фейгл и ранний Витгенштейн. Движение выработало достаточно твердые нормы. Согласно им, существует только два типа значимого языка: 1) математические и логические истины, в которых суть заложена уже в самом высказывании, например: "сумма углов треугольника равняется 180 градусам"; 2) эмпирические истины такого рода: "книга лежит на столе". Эмпирические истины проверяются чувственным восприятием. Только эти языковые средства являются смысловыми. Все другие утверждения, то есть не математического типа и не эмпирические или не научные, не поддающиеся проверке опытом, представляют собой "бессмыслицу" и не имеют значения. Фактически это псевдоутверждения. Они относятся к категории экспрессивного языка и, подобно произведениям искусства, выражают эмоции говорящего или пишущего. Заявления типа "мир духовен, а не материален" больше похожи на восклицания вроде "ух!" или "ура!", чем на утверждение "книга лежит на столе". Язык метафизики, этики, богословия и многих других существовавших веками дисциплин сводится логическим позитивизмом к этому типу (79).

Из этого краткого обзора видно, что логический позитивизм подводил под язык определенные нормы или критерии. Это вело к разработке "философии идеального языка", устанавливавшей язык науки в качестве парадигмы, которой должны соответствовать все информативные языки. Предписывалось и разъяснялось, как должен работать язык.

На втором этапе развития современной аналитической философии подход стал иным. Философия делает уже упор не на то, как язык должен функционировать, чтобы иметь смысл, а на то, как он функционирует фактически. Она теперь задается вопросами, а не предписывает. Признавая узость прежнего подхода, философы второго этапа изучают обыденный язык людей в повседневном общении, а также специальную терминологию. Они уже не утверждают, что для обретения смысла язык должен функционировать особым образом, они исследуют различные функции языка и типы значимости, присущие каждой из них. Этот подход называют "философией обыденного языка" или "функциональным анализом". Его цель - прояснение, стремление устранить путаницу, выделяя алогизмы и ошибки в использовании языка (80).

С точки зрения богословия, аналитическая философия - не конкурент в смысле выдвижения альтернативных взглядов на реальность или на систему ценностей. Философ - не проповедник, вещающий со своей собственной кафедры. А на своем последнем этапе аналитическая философия - и не оппонент, лишаящий богословие права голоса. Она, скорее, помогает богословам правильно выбирать слова и избегать неточностей в языковых выражениях. Следовательно, аналитическая философия приносит богословию конкретную и очевидную пользу. Поскольку первоочередной задачей христианства является донесение послания и поскольку объяснение абстрактных концепций богословия связано с немалыми трудностями, любая помощь в выборе языковых средств может только приветствоваться.

Но аналитическая философия ставит и ряд проблем:

1. Аналитическая философия носит все же не чисто описательный характер, она как бы исподволь предписывает. Правда, ее предписания не категоричны ("вам надо использовать язык так-то и так-то"), а, скорее, рекомендательны ("если вы хотите избежать путаницы, не говорите так-то и так-то"). Но критерии путаницы и ясности основываются на пристрастиях. Порой этого просто не замечают.
2. Аналитическая философия проявляет склонность к слишком резкому разграничению различных функций языка. Но ведь определенный язык, например богословский, может использоваться в различных функциях. В частности, такое заявление, как "Иисус Христос - воскресший Господь церкви", может одновременно иметь историческую, метафизическую, этическую и экспрессивную функцию.
3. Аналитическая философия - по сути, не нейтральный инструмент, ибо она не застрахована от натуралистических предрасположенностей; в особенности это относится к ее концепции природы языка. Ей не следует лишать язык возможности обозначать надэмпирические реалии.

4. Есть сферы, в которых мы не можем довольствоваться описательными, ненормативными методами. Это особенно относится к области этики. Если философия не вырабатывает здесь каких-то убедительных нормативов, то кто или какая другая дисциплина может сделать это? Поэтому в последние годы философия, дабы оправдать свое существование, начала предлагать больше нормативных суждений, чем она это делала раньше. Современное общество не может позволить себе роскошь заниматься просто описанием и анализом, и даже философам-аналитикам приходится изменяться, чтобы не оказаться за бортом современной жизни.

Философия процесса

Не прекращаются споры относительно того, изменяется ли реальность или остается раз и навсегда установленной. Гераклит утверждал, что изменение составляет саму сущность реальности, а Парменид делал упор на постоянстве. Большинство философов признают как изменения, так и постоянство в мире. Те, кто придерживаются субстанциалистских взглядов, подчеркивают неизменность, рассматривая изменения просто как необходимые переходные состояния. Другие, подобно Альфреду Норту Уайтхеду, видят в изменениях ключ к пониманию реальности. Уайтхед - отец современной философии процесса, хотя позднейшие философы и богословы, такие как Чарльз Хартшорн, Джон Кобб-мл. и Норман Питтингер придали ей большую ясность.

В отличие от трех других философских направлений, рассмотренных нами, философия процесса - откровенно метафизическая. Сознвая неудовлетворенность метафизикой многих современных философов, апологеты философии процесса в то же время полагают, что их метафизика не столь уязвима, как субстанциальные, сущностные или идеалистические взгляды. Ее кредо заключается в том, что изменение - ключ к пониманию реальности, фактически изменение и *есть* реальность. В основе своей мир создан не из субстанций, изменяющихся одна в другую. Он создан как динамичный процесс (81). Обращать внимание нам надо не столько на вещи, сколько на события.

Божественная реальность тоже участвует в ходе событий. Следовательно, она (или Он) - не просто неизменный статист или неизменная сущность. Это живое, активное, творческое начало. Это положение составляет основополагающую доктрину философии процесса: реальность по сути своей относится к одному типу. Здесь нет дуализма, материального или духовного, естественного или сверхъестественного, феноменального или ноуменального, изменяющегося или неизменного. Истина всей реальности относится к каждой ее части. Поэтому черты Бога те же самые, что и у всей остальной реальности.

Отдельные части реальности Уайтхед рассматривал не как кусочки мозаики материи, а как составляющие опыта. Человек получает опыт, когда что-то испытывает (82). Между всеми моментами получения опыта существует взаимосвязь. Следовательно, каждый момент функционально связан с другими. Даже история представляется в таких категориях. Она не просто запись событий. Это переживание прошлого в настоящем. Иными словами, это события прошлого, связанные с настоящим. В определенном смысле ничто никогда не теряется. Все сохраняется и проявляется в настоящем (83).

Коль скоро конечными единицами реальности являются не люди и не субстанции, а преходящие состояния или переживания (84), я каждую долю секунды могу рассматривать себя как новую конкретную реальность. Мое "я" в настоящий момент может чувствовать связь с тем "я", которым я стану через год. Равным образом, мое настоящее "я" может соотноситься в будущем с другими сущностями, не относящимися ко мне (85). Таким образом, реальность - не застывшая субстанция, и она не изолирована. Существует органическая взаимосвязь между прошлым, настоящим и будущим, а также между различными событиями и людьми.

Философия процесса всегда оказывала на христианство определенное воздействие или влияние. Христианская вера не понимается как застывшая и неизменная сущность. Это не то, что всегда было, есть и будет одинаковым. Это то, что начало быть и будет. То же относится к природе Бога. У Него нет раз и навсегда определенной и окончательной природы. Его природа проявляется в том, что Он делает, Кем становится. В этом становлении весь Бог. Он не изолирован, способен соединиться с небожественным, чувствовать, что с нами происходит.

Внимание к изменениям и к их результатам приносит большую пользу. Сохранение статус-кво христианам кажется порой добродетелью в себе. Как следствие, они противятся изменениям, а для внешних христианство начинает выглядеть просто неуместным и устаревшим. Оно как будто бы относится к прошлому и занимается вопросами, которые имели смысл много лет назад. Но если христианство истинно, то это вера для всех времен. Сострадание, а не бесстрастность Бога - тоже библейское учение, имеющее большую практическую ценность.

Как и у других рассмотренных нами философских течений, у философии процесса есть ряд проблем:

1. Что лежит в основе личности? Если связь между моим вчерашним, сегодняшним и завтрашним "я" выражается не в субстанции и не в личности, то в чем же тогда? Видимо, должно быть какое-то основание для разделения того, что Хартшорн называет одним "персональным рядом" в отличие от другого. Но какое?
2. На чем основывается оценка изменений? Согласно этой философии изменение хорошо уже само по себе. Но всегда ли оно идет на пользу? Ведь изменения бывают не в лучшую, а в худшую сторону. На какой критерий опирается это суждение? Следует, кстати, отметить, что сторонники философии процесса не считают, что изменяется все. Ценности, например, не меняются. Но какова их природа, каково их происхождение, место, основание и оправдание? На этот вопрос нет четкого ответа. Иными словами, чем эти ценности отличаются от вещей, которые меняются постоянно?
3. Нельзя ли найти компромисс между упором на изменении как на основополагающей реальности и статической неизменной субстанцией? Такие альтернативы нередко выдвигаются как практические варианты. Не имеет значения, что классическая ортодоксия не всегда моделируется по Аристотелевым меркам. Библейский Бог представляется, скорее, Существом, природа Которого

не меняется, но Которое постоянно экспериментирует, вторгается в сотворенный Им мир и воздействует на него.

4. Как долго длится тот или иной момент? Хартшорн утверждает, что через доли секунды мы уже отличаемся от прежней личности. Но как долго длятся эти доли? Сколько их в одном часе? Не бесконечно ли их число даже в определенном промежутке времени? Можно ли о них вообще говорить как о каких-то единицах? Пусть это даже выглядит как *reductio ad absurdum* (сведение к нелепости), все равно это показывает некоторое отсутствие четкости в мышлении философов процесса.

Использование философии в богословии

В начале этой главы мы отмечали разнообразие форм взаимосвязи между богословием и философией. Какими же должны быть роль и место философии в нашем богословии? Я предлагаю два основных принципа.

Во-первых, если мы остаемся верными своим убеждениям, то содержание богословию придает откровение, а не философия. Иначе говоря, откровение предлагает нам основные учения для понимания реальности. Тем самым мы получаем четкие рамки для философских изысканий. Следовательно, наше восприятие философии должно располагаться где-то между первой и второй позициями, описанными выше. И когда философия применяется, нельзя допускать приверженности к какой-то одной философской системе. Упор надо делать на автономию богословия, чтобы объяснение раскрытого содержания не требовало привязки к какой-либо определенной философской системе.

У христианского богословия есть свое четкое мировоззрение (86). Библия ясно выражает теистическое, а более конкретно - монотеистическое, понимание реальности. Высшая реальность - личный, всемогущий, всеведущий, любящий и святой Бог. Он сотворил все остальное, но не эманацией от Своего существа, а созданием всего сущего без использования каких-то исходных материалов. Таким образом, христианская метафизика дуалистична, в ней два типа или уровня реальности - сверхъестественное и естественное, все, что не есть Бог, вызвано к жизни Им. Бог поддерживает существование всего творения и контролирует все происходящее по мере продвижения истории к намеченной цели. Все зависит от Него. Человек, высшее Божье творение, обладает, как и Он, качествами личности и способностью к общению с другими человеческими существами и с Богом. Природа - не просто нейтральная данность. Она находится под Божьим контролем, и хотя в обычных условиях она подчиняется установленным Им постоянным и предсказуемым законам, Он может вмешиваться и нарушать обычный ход вещей (происходят чудеса).

Взяв это за исходную точку, христианский богослов должен затем использовать данную ему Богом способность к логическому анализу для определения последствий раскрытой истины. Иными словами, его философия должна строиться на божественном откровении. В этом отношении мои взгляды близки к позиции Карла Генри, согласно которой библейское мировоззрение - исходный пункт и рамки для любого интеллектуального построения (87). Они схожи также

с точкой зрения Эдвина Рэмсделла (88) и Артура Холмса (89), что христианское богословие основывается на широкой перспективе.

Принятие библейских концепций в качестве основы для понимания реальности значительно сужает область приемлемых философских мировоззрений.

Натуралистическое мировоззрение, например, вообще исключается, поскольку оно сводит реальность к системе наблюдений над природой и поскольку в этой системе принимается только то, что соответствует ее неизменным законам.

Материализм еще более несовместим с библейским откровением. Равным образом исключается и большинство течений идеализма, отрицающих реальность материального мира и трансцендентность Бога. Шеффилд Брайтман писал о четырех основных видах идеализма:

1. Идеализм Платона: система ценностей объективна; ее происхождение и смысл не от человека.
2. Идеализм Беркли: реальность зависит от восприятия; материальные предметы существуют не самостоятельно, а как мысленные восприятия.
3. Идеализм Гегеля: реальность органична, то есть целое обладает качествами, которых нет у составляющих частей; конечная реальность - не что иное, как проявление разума.
4. Идеализм Лотце (или Лейбница): реальность индивидуальна; реальны только личности (90).

Как представляется, первый вид идеализма может быть принят христианским богословием, а четвертый признан с некоторыми оговорками. Второй же и третий кажутся несовместимыми с изложенными выше догматами христианского теизма. Возможно, наиболее приемлемый тип метафизики заключается в некоей форме реализма при условии, что он подразумевает сверхъестественное измерение, а не ограничивается только природой.

В данной книге предлагается мировоззрение объективизма. Оно предполагает, что существуют объективные критерии истинности, добра и справедливости. В центре этого мировоззрения стоит Бог, раскрытый в Писании, способный к проявлению эмоций и активно действующий. Он полностью совершенен и в определенном смысле неизменен. Есть также неизменные нормы и ценности. Любовь, истина и честность - раз и навсегда установленные добродетели, поскольку они соответствуют неизменной природе Бога. Поэтому философия процесса не представляется приемлемой альтернативой.

Предлагаемое здесь мировоззрение рассматривает истину как единое целое. Не существует одной (объективной) истины, относящейся к научным вопросам, а другой (субъективной) - к религиозным: истина едина во всех областях. Истина присутствует во всех заявлениях и утверждениях, согласующихся с существующим порядком вещей. Даже такой прагматик, как Уильям Джеймс, дает следующее определение истине: "Истина, как это видно из любого словаря, представляет собой отличительную черту определенных идей. Она отражает согласие с реальностью, как ложь - несогласие с ней. Прагматики и

интеллектуалы принимают это определение как само собой разумеющееся" (91) . Бог и реальность не зависят от чьего-то восприятия, понимания или от чьей-то оценки их. Реакция исследователя важна, но истина от этой реакции не зависит. Таким образом, следует отвергать любой тип субъективного идеализма и многие проявления экзистенциализма.

Логика применима к любой истине. Хотя некоторые вопросы остаются покрытыми тайной и не во всем поддаются пониманию, ни в одном из них нет внутренних противоречий. Научный анализ или, по крайней мере, любое общение строятся на этой предпосылке. Истина представляет собой суть всех предметов, а не то, что происходит с ними в результате нашего отношения к ним или использования их. Следовательно, радикальный функционализм тоже представляется неприемлемым.

Наш второй принцип заключается в том, что философию следует рассматривать не как набор истин, а прежде всего как метод обоснования. Потенциально ее можно использовать для выражения любых точек зрения с любыми исходными данными. Поэтому она может быть богословским инструментом. Философия, известная под названием аналитической, проясняет и устанавливает терминологию, концепции и аргументы богословия. Мы будем постоянно ссылаться на эту дисциплину и особое внимание уделим ей в главе 6. Далее, философия феноменологии предлагает нам метод выделения опыта, прояснения его и тем самым определения его подлинной природы. Пример применения феноменологии можно видеть в исследовании природы религии в начале главы 1. Оба эти направления могут быть полезными для богословия в том смысле, что они описательны и аналитичны. К любым же проявлениям предписывающего и нормативного характера надо относиться осторожно, давая им оценку исходя из их целей.

Философия помогает нам прежде всего развивать и использовать практические способности в различных областях (в особенности это относится к интеллектуальным изысканиям); эти способности соответствующим образом можно применять и к богословским вопросам.

1. Философия обостряет понимание различных концепций. Какой бы ни была принимаемая теория, нам надо четко определить, что мы хотим ей выразить, во что мы верим и что мы говорим. Процесс установления истины предполагает точное знание того, что мы под ней подразумеваем. Далее, критерий коммуникабельности подразумевает возможность передачи другим того, что мы хотим им сообщить. Мы никогда не сможем сделать ясным для других то, что нам самим не ясно.

2. Философия помогает выявить основание, на котором строится та или иная концепция или система. Например, если мы видим комбинацию двух или трех идей с несовместимыми основаниями, результатом неизбежно будет внутреннее противоречие независимо от того, какими бы привлекательными эти идеи ни были. Философия помогает решить вопрос, давая оценку и определение этим основаниям. Нам надо также сознавать, что не существует такой вещи, как нейтральный анализ или нейтральная оценка. Любая критика исходит из чего-то определенного. И при оценке этой критики следует принимать в расчет

обоснованность точки зрения, которую она представляет. Мы вполне можем считать определенную точку зрения проявлением силлогизма и попытаться найти истоки этого силлогизма. В других случаях мы видим, что имеем дело с предрассудком, пусть даже с не совсем предосудительным, который пытаются незаметно проташить, не раскрывая его сути.

Осознание своих предрасположенностей делает нас более объективными. Предрасположенность отражается на нашем понимании реальности, мы даже порой ее не замечаем. С другой стороны, если мы знаем, что она в нас есть и определенным образом воздействует на нас, мы можем как-то нейтрализовать ее. Это похоже на то, как рыбак бьет острогу в то место, где его глаза видят рыбу. Но разум подсказывает ему, что из-за преломления света между одной средой (водой) и другой (воздухом) рыба видится ему не там, где она есть на самом деле. Поэтому рыбак с полным знанием дела направляет острогу в то место, где рыбы вроде бы нет. Точно так же охотник "ведет" движущуюся цель, учитывая, где она будет находиться к моменту, когда пуля пролетит соответствующее расстояние. Понимание собственных предрассудков означает, что мы сознательно регулируем свое восприятие. Это относится как к общему анализу, так и к частностям. Я, например, по своему происхождению баптист, и это вроде бы должно вести меня к большему акценту на баптистских представлениях в таких областях, как учение о церкви. Следовательно, я должен всегда осторожно относиться ко всем представлениям, в которых слишком очевидно сказываются мои пристрастия.

3. Философия помогает нам раскрыть внутренний смысл выдвигаемых идей. Нередко бывает трудно оценить истинность какой-то концепции самой по себе. Но можно определить вытекающие из нее последствия. Эти последствия нередко противоречат самой идее. И если последствия оказываются несоответствующими, само основание (или основания), из которых они проистекают, следует также признать негодными при наличии соответствующих аргументов. Одним из методов определения последствий можно считать просто логический анализ выдвигаемых идей. Другой заключается в историческом исследовании процессов, когда выдвигались подобного рода концепции.

4. Философия помогает нам понять необходимость проверки истины. Провозглашения истины самого по себе недостаточно для ее принятия, ее надо доказать. Это подразумевает определение оснований, которые выдвигаются в ее пользу или против нее, а также доказательств, которые можно считать достаточными. Необходимы также обоснования логической структуры каждого аргумента, показывающие, действительно ли каждый из них строится на том фундаменте, который подразумевается (92).

В богословских вопросах нельзя рассчитывать на получение полных и окончательных доказательств. Надеяться можно в лучшем случае на вероятностный результат. Но все равно нельзя довольствоваться демонстрацией лишь допустимости той или иной концепции. Надо стараться показать, что эта концепция предпочтительнее других. Равным образом, при критическом анализе недостаточно лишь выискивать слабые стороны рассматриваемого суждения. Всегда надо ставить вопросы: какая есть альтернатива? и меньше ли в этой альтернативе изъянов? Джон Бейлли рассказывает, как однажды он написал

доклад с резкой критикой определенной теории. Его профессор прокомментировал это так: "У каждой теории есть свои слабости, но вы не показали, существует ли какая-либо другая теория, в которой меньше слабостей" (93).

Когда мы критикуем какие-то взгляды, отличающиеся от наших, нам надо использовать обоснованные объективные критерии. Они могут быть двух типов: критерии, которые устанавливаются самими этими взглядами, и критерии, которым должны отвечать любые взгляды (т.е. универсальные критерии). Демонстрация различий между нашей позицией и позицией оппонента - не пустое критиканство. Критика часто заключается именно в показе, что А отличается от Б. Но такая критика имеет смысл только в том случае, если уже установлено, что Б - правильный взгляд, или если А претендует на выражение взглядов Б. В качестве иллюстрации приведем пример из совершенно другой области. Допустим, что футбольная команда строит свою стратегию на наступательной игре. Если эта команда выигрывает матч со счетом 40:35, критика слабой игры в обороне выглядит необоснованной. С другой стороны, если команда выигрывает со счетом 7:6, вполне оправданно обратить ее внимание на слабую результативность, поскольку игра команды в данном случае не отвечает собственным критериям. А если она проигрывает со счетом 49:52, появляются все основания для критики с точки зрения универсальных критериев, ибо любая команда, независимо от исповедуемого стиля игры, ставит целью победу над противником.

В главе о религиозном языке мы подробнее остановимся на критериях оценки взглядов и систем. На данном этапе достаточно отметить, что обычный критерий - внутренняя последовательность и связность идей или систем идей и способность правильно излагать и учитывать все относящиеся к делу фактические данные.

3. Богословский метод

Современная богословская панорама

Богословие, как и любое другое человеческое занятие, развивается в определенном контексте. Любой богослов или любой человек, изучающий богословие, живет не во вневременном вакууме, а в конкретных исторических условиях, и богословские исследования проводятся именно в рамках этих условий. В каждой ситуации есть как богословские, так и небогословские (или культурные) факторы. Прежде чем двигаться дальше, нам следует рассмотреть некоторые особенности современной богословской панорамы.

1. Первая важная и в какой-то мере уникальная особенность нынешнего периода заключается в тенденции к быстрой смене богословских теорий. Эта тенденция развивалась постепенно. На ранних этапах та или иная форма богословского учения жила десятилетиями или даже веками, но сейчас дело обстоит уже не так. В V веке Августин разработал синтез платоновской философии и богословия (в "Граде Божьем"), который во многих отношениях господствовал в богословии свыше восьмисот лет. Затем Фома Аквинский соединил католическое богословие с философией Аристотеля ("Сумма теологии") и тем самым дал богословию фундамент, на котором оно стояло до Реформации, то есть около трехсот лет.

Реформаторы разработали собственное богословие, независимое от предшествующих католических изысканий, и наиболее полной формулировкой нового понимания христианства стало сочинение Кальвина "Наставления в христианской вере". И хотя время от времени появлялись еретические движения, а в работах Джона Весли высказывалось несколько иное понимание евангельского богословия, тем не менее в течение свыше 250 лет не было богословской фигуры или богословского сочинения, которые могли бы соперничать по своему влиянию с Кальвином.

Затем Фридрих Шлейермахер положил начало либеральному богословию, которое стало не вызовом ортодоксии извне, как в случае с деизмом, а конкурентом внутри церкви. Работа Шлейермахера "Речи о религии к образованным людям, ее презирающим" была первым указанием на появление нового типа богословия (94). Либерализм в своих различных проявлениях в европейском богословии господствовал в течение всего XIX века и в начале XX века, а до Северной Америки дошел несколько позже. Если для Карла Барта XIX век закончился в августе 1914 года (95), то для остальной части богословского мира это стало ясным в 1919 году с выходом его работы *Der Romerbrief* ("Послание к римлянам") (96). Наступил конец всевластию либерального богословия, и доминирующее положение начало занимать то, что станет известным как неоортодоксия. Но и ее влияние продолжалось не так долго, как влияние предшествовавших ей богословских учений. В 1941 году работа Рудольфа Бультмана "Новый Завет и мифология" провозгласила начало движения (или даже программу) демифологизации (97). Она явила собой кратковременную, но искреннюю попытку переоценки неоортодоксальных взглядов. В 1954 году Эрнст Кеземан написал статью, в которой призвал искать исторического Иисуса и поставил под сомнение взгляды Бультмана (98). Но это все же не стало началом новой системы. Это прежде всего означало конец доминирующей системы как таковой.

Давайте посмотрим, что же происходит сейчас. Первые крупные богословские системы, упомянутые выше, оказывали влияние столетиями, причем период главенства каждой последующей был меньше, чем у предыдущей. Жизнь каждого богословского учения становится все короче. Таким образом, любое богословское учение, слишком связывающее себя с нынешними условиями интеллектуального мира, обрекает себя на скорое исчезновение. Особенно ярко это видно на примере богословия смерти Бога, которое на короткое время, в середине 60-х годов, привлекло всеобщее внимание, а затем исчезло из вида так же быстро, как и появилось. Пользуясь современной терминологией, можно сказать, что период полураспада новых богословских учений очень короткий.

2. Другое характерное для современности явление выражается в отмирании крупных богословских школ. Под ними мы имеем в виду не учебные заведения, а определенные движения или группы, объединяющиеся вокруг того или иного учения. Богословие теперь становится индивидуальным занятием отдельных богословов. Хотя это утверждение нельзя считать абсолютно верным, в нем все же есть значительная доля истины. Когда в 1959 году я начинал богословские исследования для получения докторской степени, классификация богословов была очень простой. Были ортодоксы, неоортодоксы, неолибералы, демифологизаторы и другие группы. Лишь отдельные личности, такие как Пауль

Тиллих, не поддавались классификации и выпадали из любой конкретной группы. Католическое богословие считалось, во всяком случае внешне, монолитным: все католические богословы были томистами.

Сейчас дело обстоит совершенно иначе. Приведем сравнение из области спорта: если раньше игровое поле занимали несколько команд, которые можно было легко различить по их форме, то сейчас каждый игрок носит свою форму. Разумеется, существуют определенные богословские учения, например, богословие надежды или богословие процесса. Но в них нет внутренней связности и полного набора вероучительных концепций, характерных для богословских систем, построенных на одной всеобъемлющей теме или идее. Такие движения, как богословие освобождения, черное богословие, феминистское богословие и различные секулярные богословия, служат лишь выражением определенных социологических представлений. Ни одно из них не заслуживает звания богословской системы.

Все это означает, что теперь уже невозможно принять какое-то богословие, вступив в определенную систему. Если раньше существовали определенные богословские школы, разрабатывавшие свои собственные взгляды практически на любую тему и способные дать конкретный ответ на любой частный вопрос, то теперь дело обстоит не так. В богословии есть лишь общие наброски, а не детальные схемы.

3. С этим связан и факт, что сейчас мы не видим гигантов богословия, которые были еще в прошлом поколении. Первая половина XX века выдвинула великих мыслителей, сформулировавших всесторонние и тщательно проработанные богословские системы: Карла Барта, Эмиля Брукнера, Пауля Тиллиха, Рудольфа Бультмана. В консервативных кругах лидерами считались такие люди, как Берковер в Нидерландах и Эдвард Карнелл и Карл Генри в США. Сейчас большинство из них сошли с активной богословской сцены и на смену им не пришло мыслителей, которые возвышались бы, как они, над богословским ландшафтом. Определенных результатов добились два человека, Вольфганг Панненберг и Юрген Мольтман, но у них нет достаточно многочисленных последователей. Таким образом, сейчас значительно больше влиятельных богословов, но никто из них не пользуется таким авторитетом, как перечисленные выше мыслители.

Богословские изыскания сейчас проводятся в условиях, характеризующихся, среди прочего, "взрывом знаний". Поток информации растет так быстро, что владеть ей в полном объеме в какой-либо широкой сфере деятельности становится все трудней. Это особенно относится к технологическим областям, но и библейские, и богословские познания сейчас гораздо шире, чем были раньше. Результатом становится гораздо более высокая степень специализации по сравнению с прошлым. Например, исследователи Нового Завета специализируются на изучении Евангелий или посланий Павла. Историки церкви специализируются на каком-либо определенном периоде, например Реформации. Вследствие этого исследования и публикации часто отличаются более узким кругом рассматриваемых вопросов, но большей глубиной.

Это означает, что богослову-систематику становится все трудней охватить весь спектр учений. Создание глубокой и всесторонней богословской системы, к чему стремился Карл Барт в своей капитальной "Церковной догматике", занимает теперь всю жизнь (сам Барт умер, не завершив работу). Систематическое же богословие доставляет еще больше хлопот, потому что оно требует знания всего Писания и развития богословской мысли в течение всей церковной истории. Более того, когда речь идет о новой информации, систематическое богословие должны интересовать не только последние открытия в таких областях, как, например, древнееврейская филология, но и достижения в таких "мирских" науках, как социология, биология и другие.

Эту работу надо проводить, и проводить на различных уровнях, в том числе на элементарном и вводном.

В последние десятилетия сложилась достаточно неблагоприятная для систематического богословия интеллектуальная атмосфера. Частично это явилось результатом атомистического (а не холистического) подхода к знаниям. Сознание необходимости изучения огромного количества деталей породило чувство, что отдельные куски и части информации невозможно действенным образом сложить в какое-либо значимое целое. Панорамное видение всего поля систематического богословия стало считаться нереальным.

Другим фактором, оказывающим негативное воздействие на систематическое богословие, явилось представление об откровении как об исторических событиях. Согласно этой точке зрения, откровение всегда давалось в конкретных исторических ситуациях. Следовательно, откровение ограничивалось определенным местом и временем. Послание относилось к частностям, а не к вещам, имеющим всеохватывающий характер. Порой высказывалось мнение, что все это множество отдельных деталей невозможно свести в какое-то гармоничное целое. Следует отметить, что такое представление основывалось на подспудном допущении об отсутствии в реальности внутренней взаимосвязи. Следовательно, любая попытка упорядочения или систематизации неизбежно ведет к искажению этой самой реальности.

Результатом всего этого стало представление о самодостаточности библейского богословия и ненужности систематического богословия. Фактически систематическое богословие подменялось библейским богословием (99). Это привело к двум последствиям. Во-первых, суживались цели и задачи богословских исследований. Теперь стало возможным ограничиться, например, антропологией Павла или христологией Матфея. Такая задача гораздо легче изучения всей Библии в части, касающейся этих вопросов. Во-вторых, богословие стало описательным, а не нормативным. Уже не ставился вопрос: что вы думаете о грехе? Вопрос теперь звучал так: как вы думаете, что Павел говорил о грехе? Затем можно было заняться изучением взглядов Луки, Исаяи и других библейских авторов, которые писали о грехе. Когда признается допустимым считать противоречивыми взгляды этих авторов, библейское богословие вряд ли может быть нормативным.

Все эти годы систематическое богословие находилось в обороне. Оно занималось интроспективным анализом своей природы. Оправданно ли вообще его

существование? Как его развивать? Относительно мало делалось в плане всесторонних и всеобъемлющих богословских исследований. Публиковались работы по отдельным богословским вопросам, но не было синоптических системных построений, традиционно отличающих эту дисциплину. Но сейчас положение меняется. Появились новые учебники по систематическому богословию, другие находятся в стадии подготовки (100). Те-перь уже библейское богословие не только не подменяет систематическое богословие, но само вынуждено пересматривать свое содержание. Высказывается, в частности, поистине пророческая мысль, что библейское богословие должно развиваться таким образом, чтобы больше походить на систематическое богословие (101). Есть признаки, указывающие на отход от чрезмерного увлечения непосредственным опытом, внесшим свой вклад в дискредитацию систематического богословия (102). Рост культов и других религий, многие из которых доходят до крайностей в контроле над своими последователями и в своих практических действиях, напоминает нам, что религии необходима оценочная и критическая составляющая. Кроме того, все больше осознается факт (в какой-то мере благодаря появлению "новой герменевтики"), что невозможно формулировать богословие только на основе Библии. Надо учитывать такие вопросы, как понимание Библии и ее истолкование (103). Таким образом, приходится заниматься гораздо более широким кругом вопросов по сравнению с тем, что традиционно относили к систематическому богословию.

Первый урок, который мы можем извлечь из этого краткого обзора современного состояния богословия, заключается в том, что не следует слишком привязывать себя к каким-либо модным на сегодняшний день культурным течениям. Быстрые изменения в богословии - всего лишь отражение изменений в общей культурной среде. Во времена таких быстрых изменений не стоит, пожалуй, слишком тесно соединять богословие с миром, в котором оно выражается. В главе 5 мы обсудим вопрос о современном понимании христианского послания, тем не менее можно сказать, что в настоящее время представляется вполне разумным отойти на позиции вневременного понимания христианской истины и не принимать ультрасовременных формулировок ее. На ум приходят две аналогии, одна из области спорта, другая из области механики. Защитник в футболе или игрок задней линии в баскетболе не должен слишком приближаться к атакующему игроку - если его обойдут, он уже не сможет догнать. Он должен стараться перехватить мяч или отразить удар. Точно так же в механических устройствах должны быть определенные зазоры. Если они слишком большие, это приводит к преждевременному износу. Но если части механизма пригнаны слишком сильно и это мешает их нормальному движению, то все устройство может просто сломаться.

Богословие этой книги имеет целью установление определенного равновесия между вневременной сущностью учений и их формулировками, доступными современной аудитории. Что касается первой части уравнения, то основание здесь - нормативные положения Библии. В этой связи следует отметить, что ортодоксальное богословие - не богословие какого-то определенного периода, в том числе современного. Ошибочный взгляд в этом вопросе как будто разделяет Бревард Чайлдз, назвавший "Систематическое богословие" Луи Беркхофа "воспроизведением догматики XVIII века" (104). Кое-кто, возможно, так же расценит и эту книгу. Действительно, использование и повторение аргументов

ортодоксального богословия XVII века может послужить поводом для критики такого рода. Но богословское учение нельзя рассматривать как повторение каких-то более ранних теорий просто на том основании, что оно находится в согласии с ними. Эти богословские учения могут быть различными вариантами единой традиционной христианской позиции. В предисловии мы уже упомянули о замечании Кирсоппа Лейка:

Образованные люди, у которых порой не хватает знаний в области исторического богословия, часто совершают ошибку, полагая, будто фундаментализм - новая и необычная форма мышления. Ничего подобного, это частично сохранившееся и элементарное богословие, которого когда-то придерживались все христиане. Например, многие ли в христианских церквях XVIII века сомневались в богодухновенности всего Писания? Такие люди, вероятно, были, но в очень небольшом числе. Да, фундаменталисты могут ошибаться, и я даже думаю, что они ошибаются. Но от предания отошли мы, а не они, и мне жаль тех, кто пытается спорить с фундаменталистами с позиции авторитета. *Библия* и богословский корпус Церкви на стороне фундаменталистов (105) [курсив мой].

Второй урок, который мы должны извлечь из обозрения современной богословской панорамы, заключается в том, что возможна и желательна определенная степень эклектики. Тем самым мы отнюдь не предлагаем объединить различные идеи широкого спектра концептуальных воззрений, строящихся на взаимоисключающих основаниях. Следует отметить, что сейчас вопросы обычно рассматриваются с менее идеологизированных позиций. Поэтому замкнутые системы уже, как правило, не создаются. Наши вероучительные формулировки должны быть достаточно гибкими, чтобы у нас была возможность выделять обоснованные положения в теориях, с которыми мы в целом не согласны, и использовать их. Нам надо систематизировать и соединять библейскую информацию, но не следует делать этого на слишком узком основании.

Третий урок, извлекаемый из изучения нынешней ситуации, - важность сохранения определенного уровня независимости в богословских исследованиях. В отношении к взглядам корифеев богословия обычно проявляется тенденция просто принимать их точки зрения по тем или иным вопросам. Возникает чувство, что их концепции невозможно развить или усовершенствовать. Именно такое чувство испытал, например, Юрген Мольтман после прочтения "Церковной догматики" Карла Барта - Барт сказал все, и к этому нечего добавить (106). Но когда человек безоговорочно принимает чью-то систему мышления, он становится учеником в худшем смысле этого слова, просто повторяя услышанное от учителя. Прекращается творческий, критический и самостоятельный мыслительный процесс. Тот факт, что сейчас не существует неоспоримых корифеев или, по крайней мере, их очень мало, должен побуждать нас, с одной стороны, критически относиться ко всем теориям, которые мы читаем или слышим, и, с другой стороны, быть готовыми к их пересмотру в любой момент, когда нам кажется, что мы можем поднять их на более высокий уровень.

Богословский процесс

Обратимся теперь к конкретным вопросам проведения богословских исследований. В определенном смысле богословие - одновременно искусство и наука, поэтому его нельзя заключить в какую-то жесткую схему. Тем не менее следует выделить основные этапы процесса. Их не обязательно придерживаться в такой последовательности, но в любом случае в развитии процесса должен сохраняться логический порядок. Читатель заметит, что в этом процессе библейское богословие, в "подлинном" и "чистом" смысле, предшествует систематическому богословию. Последовательность здесь следующая: экзегетика - библейское богословие - систематическое богословие. Мы не переходим сразу от экзегетики к систематическому богословию.

1. Сбор библейских материалов

Первый этап нашего богословского метода заключается в подборке всех библейских мест, относящихся к рассматриваемому учению. На этом этапе подразумевается также последовательное и полное использование наиболее подходящих и надежных материалов и методов определения смысла этих отрывков.

Но прежде чем приступать к определению смысла библейских текстов, следует обратиться к методике экзегетики. Существует представление, что мы пользуемся какими-то нейтральными методами. На деле же уже в самой методологии заложены истолковательные факторы, поэтому требуется тщательное и постоянное изучение и осмысление методологии. Мы уже отмечали, какое значение в богословских исследованиях имеет знание всей окружающей философской среды. То же относится к экзегетике, экзегет должен быть уверен, что фундамент, на котором строятся используемые им материалы и методы, соответствует его собственным представлениям. Экзегетика подразумевает, среди прочего, использование языковых справочников и словарей. Их тоже надо внимательно анализировать. Пример - капитальное и престижное издание "Богословский словарь Нового Завета" (который часто называют просто "Киттель") (107). Каждый из составителей этого словаря основывается на своей традиции и на своих взглядах. На это указал Джеймс Барр, и сам Киттель признал, что этот справочник построен на пристрастных мнениях (108). Важной частью предварительной работы богослов должен считать изучение предпосылок авторов, к которым он обращается, или, по крайней мере, определение факторов, влияющих на то, что они говорят. В случае с некоторыми авторами, такими как Рудольф Бультман, который открыто провозглашает свои философские пристрастия, это сделать очень легко. В других же случаях все может быть не столь определенным. Тем не менее экзегет должен тщательно исследовать интеллектуальную биографию даже таких авторов, чтобы быть готовым к возможной встрече с предпосылками, которые он не разделяет.

Тщательной проверке следует подвергать не только материалы, но и методы экзегетики. Здесь надо подчеркнуть, что метод может сделать возможным любое истолкование документа, во всяком случае при его поверхностном рассмотрении. Библия сообщает о чудесах, но если методология основывается на том, что все можно объяснить, не прибегая к сверхъестественным концепциям и причинным

связям, то это в результате приведет к истолкованию, входящему в противоречие с содержанием Библии. Это относится не только к событиям, о которых сообщается в Библии, но и к самому процессу создания Библии. Если предполагается, что эти документы можно объяснить, просто проследив историю формирования предания, тогда исключается любая возможность прямого откровения или сообщения от Бога.

Может возникнуть и прямо противоположная проблема. Возможен наднатуралистический подход, при котором Библия занимает настолько уникальное место, что в ее истолковании и оценке отвергаются любые критерии и методы, используемые при истолковании и оценке других исторических документов. В таком случае Библия практически выводится из разряда исторических материалов. Если первый подход слишком подчеркивает человеческий характер Библии, то второй делает чрезмерно большой упор на ее божественном характере.

Этим мы хотим сказать, что подход должен быть открытым для различных возможностей. Так, не следует заранее предполагать, что самое сверхъестественное объяснение и есть верное или, наоборот, неверное. Исходить надо из того, что оно может быть верным, а может быть и неверным, цель же должна состоять в определении того, что есть на самом деле. В частности, надо серьезно относиться к тому, что заявляется в библейских текстах, и внимательно рассматривать эти заявления. Именно это имеет в виду Ганс-Георг Гадамер, когда говорит о необходимости для истолкователя уловить смысл сказанного с большого временного расстояния (109). То есть истолкователь должен просто стараться понять, что на самом деле сказано, что имел в виду автор и как древнее послание воспринималось читателями или слушателями.

Можно просто некритически принять чью-то методологию, не задаваясь вопросом, действительно ли она соотносится с исследуемым материалом или с нашими собственными взглядами. В таком случае мы до определенной степени заранее предопределяем свои выводы. Истолкование во многом схоже с воздушной или морской навигацией. В расчетах курса штурман основывается на исходном положении самолета или корабля, который движется в определенном направлении на определенной скорости в течение определенного времени. Даже если скорость и направление ветра и скорость корабля или самолета установлены абсолютно правильно, точность соблюдения курса зависит от точности показаний компаса (или, вернее, от знания штурманом особенностей компаса, так как все они допускают небольшие отклонения). Если показания компаса отклоняются всего на один градус, то через сто миль корабль собьется с курса почти на две мили. Чем больше ошибка, тем больше отклонение от курса. Равным образом, небольшая ошибка в исходных данных методологии неизбежно скажется на результатах. Этим мы хотим предостеречь от слепого использования каких-либо основополагающих принципов; богослову следует осознанно исследовать свою методологию и тщательно определять свой исходный пункт.

Точно определив свою методологию, богослов должен затем провести как можно более широкое исследование вероучительного содержания. В это входит тщательное лексическое изучение терминов, относящихся к рассматриваемому вопросу. Например, правильное понимание веры основывается на внимательном

изучении многочисленных случаев употребления слова *pistis* в Новом Завете. Основой вероучительного исследования часто бывает изучение лексики.

Следует также внимательно рассмотреть, что по данному вопросу говорится в назидательных разделах Писания. Изучение лексики дает нам понимание смысловых строительных блоков, в то же время места Писания, где, например, Павел наставляет о вере, приводят нас к более глубокому осознанию конкретного значения понятия. Особое значение следует придавать тем отрывкам, которые содержат не просто ссылки на данную тему, а ее всестороннее и систематическое рассмотрение.

Внимание надо уделять и описательным местам. Они не так легко поддаются анализу, как назидательные, тем не менее они часто проливают особый свет на рассматриваемый вопрос, не столько раскрывая или объясняя понятие, сколько иллюстрируя и тем самым проясняя его. Здесь мы видим вероучительную истину в действии. Иногда рассматриваемый термин в отрывке даже не встречается. Например, в Быт. 22 показывается испытание Авраама, он должен был принести своего сына Исаака в жертву всеожжания Богу. Слово *вера* в этом отрывке не встречается, тем не менее он содержит настолько мощное описание динамики веры, что автор Послания к евреям в известной главе о вере оценивает готовность Авраама принести своего сына в жертву как акт веры (Евр. 11:17-19).

При изучении библейских материалов важно рассматривать их в историческом и культурном контексте своего времени. Нам надо остерегаться модернизации Библии. Библии надо позволить обращаться прежде всего к читателям и слушателям своего времени, и не надо строить домыслов о том, что, по нашему мнению, она говорила им или что говорит нам. Для этого есть свое время и место, но не на этом этапе.

2. Соединение библейских материалов

Далее надо заняться работой по сведению в целое отдельных деталей рассматриваемого вероучительного вопроса. Получив представление о взглядах Павла, Луки или Иоанна на определенную тему, нам надо попытаться, при всей их индивидуальности, объединить все в единое, связанное целое.

Это означает, что мы исходим из единства и взаимосвязи различных книг и авторов. Далее, нам надо выделить схожие места в синоптических Евангелиях и все остальное рассматривать в этом свете. Тогда любое внешнее расхождение мы будем считать дополняющим истолкованием, а не противоречием. Если мы желаем гармонии, мы найдем ее даже без излишних усилий при условии, что не будем стремиться к парадоксам.

Следует отметить, что именно по такой схеме проводятся исследования и в других областях. Обычно при изучении трудов по определенному вопросу какого-то автора, какой-то школы или просто ее последователей исследователь начинает с того, что пытается найти общее основание. Он старается определить, нет ли в каких-то местах связи, а не разногласий. Мы здесь не отстаиваем какой-то вынужденный подход, стремящийся к соглашению любой ценой. Но мы считаем, что богослов должен искать точки согласия, а не разногласия.

Пользуясь терминологией Реформации, можно сказать, что в истолковании надо следовать *analogia fidei*, или аналогии веры. При истолковании Писания надо учитывать всю Библию. Ветхий Завет и Новый Завет надо рассматривать в единстве. Как сказал один студент, "моя жизнь - вся Библия". Именно это и есть библейское богословие Габлера в "чистом" смысле.

3. Анализ смысла библейских учений

Соединив вероучительные материалы в связное целое, надо поставить вопрос, что они *по сути* означают. Когда мы имеем дело со знакомой нам богословской терминологией, мы обычно обращаем внимание лишь на смысловые оттенки слов, игнорируя их точный смысл. В качестве примера можно привести упоминания о церкви как о теле Христовом и заявление Иисуса: "Должно вам родиться свыше" (Ин. 3:7). На ум приходят и многие другие библейские термины и понятия. Что они по сути означают? В привычном сочетании они являются как бы сигналами, вызывающими определенную реакцию при условном рефлексе. Но за пределами этого замкнутого круга определение значения этих терминов становится затруднительным. Восприятие у людей может быть разным. Нам порой бывает трудно точно выразить то, что мы хотим сказать. Это обычно свидетельствует о недостаточном понимании вопроса нами самими. Очень трудно сделать ясным для других то, что не ясно самому говорящему.

На этом этапе мы по-прежнему рассматриваем значение библейских понятий именно как библейских понятий. Богослову надо беспрестанно задавать вопрос: что это по сути означает? Для придания библейским понятиям современной формы крайне важно тщательно проанализировать их библейскую форму. Если мы не делаем этого, на последующих этапах неточность будет усиливаться по мере распространения двусмысленности. Если мы сами точно не знаем того, что хотим передать, задача усложняется с самого начала, хотя мы можем и не сознавать этого.

4. Исследование исторических подходов

Исторические исследования можно проводить на любом этапе методологического процесса, но на этом они особенно важны. В первой главе мы уже обсуждали значение исторического богословия для систематического богословия. (Следует отметить, что мы не изучаем более ранние формулировки вне связи с авторитетом предания.) Оно играет важную роль, помогая выделить суть рассматриваемого учения (следующий этап нашего методологического процесса). Благодаря ему мы можем обнаружить, что некоторые выражения вероучения, кажущиеся столь очевидными, представляют собой не единственную возможность, а одну из многих. Это относится также к истолкованию того или иного библейского текста. Изучение других возможностей, как минимум, придаст приверженности нашим собственным взглядам определенную дозу скромности и осознания их относительности. В различных вариантах мы можем также выделить общий элемент, составляющий суть вероучения, хотя и не следует заранее предполагать, что самый общий знаменатель обязательно является сутью дела.

Историческое богословие может оказать непосредственную помощь при создании собственных богословских построений. При изучении периода, похожего на наш,

мы можем найти модели, пригодные для использования в современных вероучительных формулировках. Или же мы можем обнаружить, что некоторые современные формулировки - всего лишь варианты более ранних представлений и что построены они на одном фундаменте. В этом случае мы можем проследить их значение, во всяком случае в плане исторических последствий. Мы можем извлекать уроки из той судьбы, которая постигала современные формулировки в прошлом.

5. Определение сути вероучения

Нам следует отличать постоянное и неизменное содержание вероучения от его средства выражения в рамках культуры. Дело не в том, чтобы "отбросить культурный багаж", как некоторые об этом говорят. Дело, скорее, в том, чтобы отделить, например, послание к коринфянам как к христианам I века, жившим в Коринфе, от послания к ним просто как к христианам. В последнем случае мы получаем неизменную истину послания Павла, которое в соответствующей форме выражения относится ко всем христианам во все времена и во всех странах, а не только к той конкретной ситуации. Это и есть "чистое" библейское богословие Габлера.

В Библии неизменные истины часто выражаются применительно к определенной ситуации. Пример тому - вопрос о жертвоприношениях. В Ветхом Завете жертвоприношения рассматривались как средство очищения. Нам надо задаться вопросом, является ли система жертвоприношений (всесожжение агнцев, голубей и т.д.) сутью учения или просто выражением в определенное время неизменной истины, заключающейся в необходимости заместительной жертвы за грехи человечества. Вопрос об отделении неизменной истины от ее временных форм настолько важен, что мы посвятим ему целую главу (пятую).

6. Использование небиблейских источников

Библия - основной, но не единственный источник систематического богословия. Использование других источников должно быть строго ограниченным, тем не менее это существенная часть всего процесса. В ответ на одну крайность, до которой доходит натурбогословие, строящее богословие без учета Библии, некоторые евангельские христиане впадают в противоположную крайность, вообще игнорируя общее откровение. Но если Бог раскрыл Себя в двух взаимодополняющих и составляющих единое целое откровениях, из изучения Божьего творения, хотя бы теоретически, можно извлечь определенные знания. Общее откровение имеет свою ценность, проливая свет на особое откровение и дополняя его в тех вопросах, о которых оно умалчивает.

Например, если, как учит Библия, Бог сотворил человека по Своему образу, то что собой представляет Божий образ? Библия по этому поводу говорит мало, но ясно показывает, что образ Божий заключен в том, что отличает человека от других творений. (Сказано, что Бог сотворил человека "по образу Своему", а других животных "по роду их".) Коль скоро Библия и бихевиоральные науки пересекаются в этой точке общего интереса, эти науки могут помочь нам определить, что есть в человеке уникального, и тем самым получить хотя бы частичное представление об образе Божьем. Разумеется, к выкладкам

бихевиоральных наук следует относиться критически, чтобы быть уверенным, что их предпосылки не входят в противоречие с результатами наших библейских исследований. Если же предпосылки совпадают, бихевиоральные науки могут стать еще одним методом познания истины о Божьих делах.

Полезными могут быть изыскания и в других областях. Поскольку Божье творение охватывает всю вселенную, живой и неживой мир, естественные науки помогают нам понять его. Спасение (в особенности такие его стороны, как обращение, возрождение и освящение) затрагивают психологический мир человека. Следовательно, психология, особенно психология религии, проясняет эту божественную работу. Если, как мы полагаем, Бог действует в истории, то исторические исследования повышают уровень нашего понимания особых проявлений Его провидения.

Следует отметить, что в истории бывали случаи, когда небиблейские дисциплины фактически вносили вклад в развитие богословских знаний, порой даже против воли экзегетов и богословов. Например, отнюдь не экзегетические соображения подтолкнули богословов к мысли, что при истолковании рассказа о творении многозначное еврейское слово **יָמִים** (*yom*) предпочтительнее понимать в смысле периода времени, а не двадцати четырех часов в его буквальном и традиционном значении.

И все же нам надо проявлять осторожность, когда мы связываем богословие с другими дисциплинами. Особое откровение (данное нам в Библии) и общее откровение находятся в гармонии, но эта гармония проявляется только тогда, когда каждое из них полностью понимается и правильно истолковывается. Но практически у нас нет полного понимания ни одного из этих источников Божьей истины, поэтому между ними и возникают некоторые трения.

7. Современное выражение вероучения

После определения сути вероучения встает следующая задача - придать вневременной истине современное выражение и соответствующую форму. Для этого есть разные способы, один из которых заключается в нахождении современной формы вопросов, на которые конкретное вероучение предлагает ответы. Это похоже на метод корреляции, развитый Паулем Тиллихом.

Тиллих называл свое богословие апологетическим и дающим ответы (110). В его представлении богослов движется между двумя полюсами. Один полюс - богословское основание, источник, из которого черпается богословие. В нашем случае это Библия. Этот полюс необходим для придания богословию авторитетности. Второй полюс - то, что Тиллих называет ситуацией. Под этим он не имеет в виду определенную категорию людей или преходящие увлечения нынешнего времени. (В проповеднической деятельности и благовестнической работе этим вопросам можно уделять внимание. Они могут быть материалом для популярных христианских книг, о которых, правда, через десять лет уже никто не вспомнит.) Он, скорее, имеет в виду искусство, музыку, политику определенной культуры, - короче, выражение умонастроений или взглядов общества. Анализ конкретной ситуации показывает, какие вопросы ставятся культурой прямо или

косвенно. Такой анализ, по мнению Тиллиха, является в значительной степени задачей философии.

При таком диалогическом подходе (вопрос - ответ) к богословию его основанием обуславливается и его содержание. Но его выражение определяется корреляцией ответов, предлагаемых Библией, с вопросами, задаваемыми культурой. Таким образом, послание провозглашается с учетом ситуации, в которой находится слушатель. Оно провозглашается не каким-то идеологом, вопиющим на улицах: "Я знаю ответы! Я знаю ответы! У кого есть вопросы?" Именно анализ ситуации, то есть анализ вопросов, придает посланию общее направление и ориентацию.

Следует еще раз подчеркнуть, что вопросы оказывают влияние только на форму ответа, но не на содержание. Одна из проблем модернизма в США в начале XX века заключалась в том, что он слишком замкнулся на конкретной ситуации и не смог приспособиться к изменившейся ситуации. Еще больше усугубил проблему факт, что модернизм пытался на основании конкретной ситуации определить не только свою форму, но и содержание. То есть он не просто видоизменял ответы, он создавал их заново. Он не предлагал неизменного ответа в новой форме, он давал новый, совершенно иной ответ.

Следует проводить тщательный и всесторонний анализ культурной среды. Поверхностный подход часто заводит в тупик, ибо внешние формы ситуации могут дать неверное представление о задаваемых вопросах. Можно привести два примера людей с совершенно разными взглядами. Фрэнсис Шеффер в своем анализе западной культуры середины XX века отметил, что на поверхности наблюдается отвержение рационального и ярко выраженное стремление к иррациональному. По общепринятому представлению, смысл вещей не раскрывается, а создается волей. Это особенно относится к экзистенциализму. Но фактически, по словам Шеффера, общество остро нуждается в рациональном объяснении действительности и стремится к нему (111). С другой стороны, Лэнгдон Джилки указал, что на поверхности современный секуляризм представляет философию, в которой человек полностью всем управляет и не имеет никакой потребности в тайне или помощи извне. В действительности же, утверждает Джилки, в современном секулярном человеке есть "чувство собственной ограниченности", к которому и должно взывать христианское послание (112).

Богословские учения, обращающиеся непосредственно к умонастроениям своего времени, обычно какое-то время пользуются популярностью, а затем быстро приходят в упадок. Примером попытки прямого ответа на сложившуюся ситуацию может служить богословие смерти Бога, привлечшее к себе внимание и даже последователей в середине 60-х годов. Это движение восприняло секулярные взгляды и попыталось построить богословие на секулярной основе. Но критика "дешевой благодати" Дитрихом Бонхеффером оказалась поистине пророческой. Он понял, что попытка приспособиться к умонастроениям времени через преувеличенное внимание к благодати и осуждение формализма выльется просто в поверхностную религию (113).

Тезис этого раздела можно изложить по-иному: нам надо стремиться найти модель, делающую вероучение понятным в современном контексте. Модель - это

аналогия или образ для выражения или прояснения рассматриваемой или сообщаемой истины. Поиск современных моделей составляет важную часть систематического богословия (в отличие от библейского богословия, ограничивающегося библейскими моделями). Мы здесь говорим, скорее, о синтетических, а не аналитических моделях. Последние - средства понимания, а первые - средства выражения. Синтетическая модель должна быть легко заменяемой на другие более подходящие и понятные модели.

Мы призываем здесь не к тому, чтобы сделать послание приемлемым для всех, в частности для тех, кто погряз в секулярных пристрастиях нашего времени. В послании Иисуса Христа есть элемент, который, по словам Павла, всегда будет выглядеть как "соблазн" или "безумие" (1 Кор. 1:23). Евангелие, например, требует отказа от самостоятельности, за которую мы так упорно цепляемся, в каком бы веке мы ни жили. Цель, следовательно, заключается не в том, чтобы сделать послание приемлемым, а в том, чтобы убедиться, насколько это возможно, что послание хотя бы понято.

При поиске того, как по-современному изложить послание, полезно обратиться к целому ряду вопросов. Хотя внешне наше время все больше характеризуется обезличиванием и отчужденностью, все же есть признаки, указывающие на стремление к поиску личного измерения жизни, и именно с этим можно связать учение о Боге, Который знает каждого и заботится о каждом. И хотя распространилась уверенность, что современная технология может решить все проблемы мира, мы видим все больше указаний на факт, что проблемы гораздо больше и гораздо серьезнее, чем казалось раньше, и что самую большую проблему для человека представляет он сам.

На этом фоне сила и провидение Бога обретают новый смысл. Кроме того, придавая богословию иной оттенок, мы можем указать миру на вопросы, которые он не хочет, но должен задавать.

Сейчас многие говорят о "контекстуализации" послания (114). Поскольку изначально послание было выражено в контекстуализированной форме, его сначала надо "деконтекстуализировать" (выделить суть учения). Затем его нужно вновь контекстуализировать в трех измерениях. Первое относится к временному расстоянию - переводу из условий I века (или более раннего периода) к условиям XX века. Об этом мы уже упоминали.

Второе измерение можно назвать широтой охвата. В определенный период времени существует много разных культур. Стало уже привычным указывать на различие между Востоком и Западом, на различные формы выражения, которые христианство, сохраняя в целом свою сущность, может принимать в различных культурных условиях. Некоторые организации пренебрегают этим, и результатом становится бездумный экспорт западных обычаев: например, на Востоке для христианского поклонения иногда строят привычные на Западе небольшие белые часовни со шпилями. Как церковная архитектура, так и вероучение могут принимать формы, отличающиеся от распространенных в той или иной части света. По мере выдвижения стран Третьего мира мы начинаем все больше сознавать, что главное культурное различие проходит уже не между Востоком и Западом, а, скорее, между Севером и Югом. Для христианства это имеет особое

значение, учитывая его быстрый рост в таких местах, как Африка, смещающий центр тяжести из традиционных стран Северной Америки и Европы. Миссионеры и ученые, занимающиеся сравнительным культурным анализом, хорошо знают об этой стороне процесса контекстуализации (115).

Есть также измерение высоты. Богословие может располагаться на различных уровнях абстракции или сложности. Это можно представить себе в виде лестницы, ведущей снизу вверх. На верхнем уровне - корифеи богословия, выдающиеся мыслители, совершившие глубокие и новаторские прорывы в богословии. Там мы видим Августинов, Кальвинов, Шлейермахеров и Бартов. В некоторых случаях они не разрабатывают до конца все детали открытой ими богословской системы, а лишь начинают процесс. Их труды непременно изучаются профессиональными богословами, стоящими на ступеньку ниже. Обычные богословы восхищаются корифеями и стремятся присоединиться к ним, но большинство из них так и не становятся членами этой группы избранных. Еще ниже стоят студенты богословских школ и люди, занятые служением. Они изучают богословие со знанием дела, но это лишь часть их призвания. Поэтому понимание богословия у них не такое широкое и глубокое, как у тех, кто посвящает ему все свое время.

На нижних ступенях лестницы стоят миряне, не занимающиеся специально изучением богословия. Здесь могут быть несколько уровней богословской грамотности. Влияние оказывают разные факторы - объем библейских знаний (полученных в церкви и/или воскресной школе), возраст или зрелость, образование. Подлинная контекстуализация послания предполагает, что его можно выразить на каждом из этих уровней. Служители призваны истолковывать послание людям, стоящим на ступеньку ниже, в то же время, чтобы оставаться интеллектуально восприимчивыми и продолжать расти, им надо стремиться к богословским знаниям, расположенным хотя бы на ступеньку выше их собственного положения.

8. Развитие основной истолковательной темы

Каждому богослову необходимо выделить такую главную тему. Это придаст системе целостность и сделает ее более легкой для восприятия. В лекции, посвященной приемам ораторского искусства, приводился такой пример: как у корзины должна быть ручка, чтобы ее можно было ухватить, так и в выступлении должен быть центральный мотив или тезис, с помощью которого можно легче уяснить и понять целое. Это сравнение применимо и к богословию. Кроме того, главный мотив придает смысл и направленность служению богослова.

Каждому богослову надо выбрать конкретную тему, которую он считает самой значимой и полезной для себя в подходе к богословию в целом. Среди ведущих мыслителей наблюдаются существенные различия в выделении главного постулата, характеризующего их подход к богословию. Например, многие считают, что богословие Лютера строится на концепции спасения благодатью через веру. Кальвин в центр своего богословия поставил верховную власть Бога. Карл Барт делал упор на Слово Божье, под которым он подразумевал живое Слово, Иисуса Христа; поэтому некоторые называют даже его богословие христомонизмом. Пауль Тиллих большое внимание уделял основе бытия. Нельс

Ферре и лунденская школа таких шведских мыслителей, как Андерс Нигрен и Густав Аулен, во главу угла ставили Божью любовь. Оскар Кульман особенно подчеркивал "уже, а не еще".

Основную тему можно сравнить с точкой, с которой обзревается вся богословская информация. Эта точка не изменяет саму информацию, но создает определенный угол зрения при ее рассмотрении. Как наблюдение с возвышенного места дает возможность точнее разглядеть пейзаж, точно так же соответствующая интегрирующая тема дает более точное понимание богословской информации.

Могут возразить, что у любой целостной богословской системы есть интегрирующая тема. Могут также возразить, что бывают несколько таких тем и что они могут даже в чем-то противоречить друг другу. Но мы здесь лишь имеем в виду, что выбор и использование интегрирующей темы должны быть сознательными и осмысленными.

Надо проявлять осторожность, чтобы из фактора, содействующего исследованиям, основная тема не превратилась в препятствие. Она не должна предопределять истолкование мест, к которым не имеет отношения. Иначе это уже будет эйзегетика, а не экзегетика. Даже если мы придерживаемся взгляда, что "уже, а не еще" составляет ключ к пониманию христианского учения, нам не следует любой отрывок Писания рассматривать с эсхатологических позиций и искать эсхатологию "под каждым кустом" Нового Завета. В то же время возможная опасность злоупотребления основной темой не должна мешать нам правильно использовать ее.

Интегрирующая тема должна рассматриваться как составная часть контекстуализации богословского учения. Может получиться так, что в иное время или в иных культурных и географических условиях богословское учение надо будет строить на несколько иной основе. Это происходит, когда основная часть культурной среды требует иной ориентации. Например, в антиномической атмосфере богословское учение следует строить несколько иначе, нежели в законнической.

Если наша главная тема основывается на самом широком круге библейских материалов, а не на каких-то отдельных отрывках, мы можем быть уверены, что эта тема не исказит нашего богословия. Такая тема может показаться слишком широкой и общей, зато у нас не будет сомнений в ее исчерпывающем характере. Другой важный принцип - всегда быть готовым к пересмотру темы. Это не значит, что надо беспрестанно менять одну тему на другую, это значит, что тему можно расширять, сужать, видоизменять и даже при необходимости заменять, чтобы она соответствовала всему кругу связанной с ней информации.

В этой книге основная тема, вокруг которой строится богословие, - *величие Бога*. Под этим подразумевается величие Бога как в плане Его силы, знания и других традиционных "естественных свойств", так и в плане великолепия Его этической природы. В центре богословия, как и жизни, должен стоять великий живой Бог, а не Его творение - человек. Поскольку Он - Альфа и Омега, начало и конец, богословие надо строить на Его величии и благодати как отправной точке. Свежо и живо ощущаемое величие Господа всего мира - источник энергии, которая

должна пронизывать всю христианскую жизнь. (В понятие величия здесь вкладывается все, что традиционно связывается с выражением "слава Божья", но без подтекста эгоцентричности, которым оно иногда сопровождается.)

9. Распределение вопросов

Последний этап богословской методологии - распределение тем на основе их сравнительной важности. Нам надо составить схему своего богословия, отметив наиболее важные темы римскими цифрами, подтемы прописными буквами, еще более мелкие темы арабскими цифрами и т.д. Нам надо знать свои главные темы. Нам надо знать, к чему можно относиться как к подтемам, то есть как к достаточно важным, но не имеющим решающего и принципиального значения вопросам. Например, эсхатология - важнейшая область вероучительных исследований. В ее рамках второе пришествие - важнейший догмат. Гораздо меньшее значение имеет вопрос (который и в Писании освещен гораздо менее ясно), будет ли церковь взята из мира до или после великой скорби. Распределение этих тем в зависимости от их важности поможет нам не тратить лишнего времени и лишней энергии на решение второстепенных (или даже третьестепенных) вопросов.

Сделав это, нам надо также провести оценку тем, поставленных в схеме на один уровень значимости. При равном статусе одни из них имеют все же более фундаментальное значение по сравнению с другими. Например, учение о Писании отражается на всех других учениях, поскольку все они исходят из Писания. Учение о Боге заслуживает особого внимания, поскольку оно как бы образует рамки, в которых развиваются все другие учения. Любое изменение в нем неизбежно вызовет значительные изменения в формулировках других учений.

Наконец, следует отметить, что в какое-то время одно учение может требовать к себе больше внимания, чем другое. Поэтому мы, не устанавливая его приоритета в абсолютном смысле, можем решить, что в данный конкретный период времени оно имеет более важное значение для всего богословского предприятия, а следовательно, заслуживает большего внимания.

Степень авторитетности богословских формулировок

Богословие состоит из различных типов богословских формулировок, которые можно классифицировать на основе их происхождения. Каждому виду заявлений или формулировок важно придавать соответствующую степень авторитетности,

1. Наибольшим весом должны пользоваться прямые заявления Писания. При условии, что они точно отражают учение Библии, их можно рассматривать как прямое слово от Бога. Разумеется, надо проявлять осторожность и тщательно следить, чтобы мы имели дело с учением Писания, а не с его истолкованием.

2. Приоритетом должны также пользоваться прямые импликации Писания. Тем не менее их следует рассматривать как чуть менее авторитетные по сравнению с прямыми заявлениями Писания, поскольку наличие добавочного промежуточного звена (логического заключения) несет в себе возможность истолковательной ошибки.

3. Вероятные импликации Писания, то есть выводы, которые делаются, когда одна из предпосылок носит всего лишь вероятностный характер, менее авторитетны по сравнению с прямыми импликациями. Хотя такие попытки заслуживают уважения, их все же надо рассматривать как достаточно экспериментальные.

4. Индуктивные выводы из Писания имеют различную степень авторитетности. Индуктивное исследование, естественно, показывает только вероятность. Степень достоверности его выводов возрастает по мере возрастания соответствия между количеством фактически рассмотренных вопросов и общим количеством относящихся к теме вопросов, которые можно было бы рассмотреть.

5. Выводы, сделанные на основе общего откровения, менее конкретного и менее определенного по сравнению с особым откровением, следует сопоставлять с более ясными и определенными заявлениями Библии.

6. Умозрительные построения или гипотезы, основанные на каком-то единичном высказывании или намеке в Писании или вытекающие из какого-то неясного или нечеткого места Библии, также могут развиваться и использоваться богословами. В этом нет никакого вреда, если богослов сам сознает, что он делает, и предупреждает об этом читателя или слушателя. Серьезная проблема возникает в том случае, когда таким спекуляциям придается та же степень авторитетности, что и вышперечисленным формулировкам.

Богослову надо использовать все доступные материалы, приписывая им ту степень достоверности, которая вытекает из характера источников.

4. Богословие и критическое изучение Библии

Среди многих факторов, ознаменовавших переход к современному периоду богословия, самым значительным можно, пожалуй, считать принятие критического метода в изучении Библии. Долгое время основная задача экзегета мыслилась просто как объяснение очевидного смысла Библии. Считалось, что различные книги Библии были написаны теми людьми, которым они традиционно приписывались, и в те сроки, которые были раз и навсегда установлены. Большинство христиан верило, что Библия описывает события в точности так, как они на самом деле происходили. Полагали, что можно составить хронологию Библии, что и сделал архиепископ Джеймс Ашер, установивший 4004 г. до Р.Х. как дату сотворения мира. Были разработаны согласования Евангелий, показывающие нечто вроде биографии Иисуса.

Но постепенно подход к изучению Библии менялся (116). Историография развивала новые методологии. Одной из них стала историческая критика, которая, среди прочего, пыталась доказать подлинность или сфальсифицированность отдельных документов. Этот метод использовался еще во времена Лоренцо Валлы, который в 1440 году установил правильность утверждений Николая Кузанского о подложности "Константинова дара". Этот документ, который Константин Великий якобы вручил папе Сильвестру I, использовался римской католической церковью для утверждения своего господства над центральной

Италий. Однако критическое исследование Валлы и независимо от него Реджинальда Пекока в 1450 году, равно как и многие другие исследования, проведенные позже, установили подложность документа.

Коль скоро такой метод оказался хорош при определении подлинности или подложности "Константинова дара", многие решили, что его можно применять и к книгам Библии. Действительно ли Моисей написал пять книг, традиционно приписываемых ему? Действительно ли события происходили так, как они там описываются? Метод исторической критики применили к Пятикнижию, и к середине XIX века "документальная гипотеза" приняла окончательную форму. Она провозглашала:

1. Пятикнижие - компиляция различных документов. Их обычно называют J, E, D и P. В качестве доказательства существования разных источников приводился факт использования разных имен Бога, наличие повторов или сходных рассказов, а также некоторые несоответствия в языке и стиле изложения.
2. Пятикнижие написано после времени Моисея.
3. Исторические рассказы во многих случаях неточны. Многие места фактически просто вымышлены или основываются на легендах.
4. В соответствии с некоторыми вариантами этой теории, последние части Пятикнижия следует отличать от предыдущих исходя из предполагаемого эволюционного развития религии.

Если такая гипотеза даже в какой-то степени верна, Библию нельзя рассматривать в прямом смысле и цитировать как заслуживающий доверия источник. Ее надо просеивать, определяя, что в ней верно, а что нет. С самого начала критический подход к Библии стал крайне изощренной процедурой, и теперь в ней используются даже компьютеры. К настоящему моменту появилось несколько типов критики.

1. Текстологическая критика (раньше ее иногда называли низкой критикой), то есть попытка определить изначальный смысл библейских книг. Это делается путем сравнения сохранившихся рукописей. Консерваторы нередко оказываются во главе таких исследований.
2. Литературная критика, то есть определение литературных источников, на которых основываются книги Библии или из которых они заимствовали материал.
3. Критика формы ставит целью связать письменные источники Библии с устным преданием и выделить устное предание, вошедшее в письменные источники. Когда этот метод ограничивается изучением истории предания, его называют критическим исследованием предания.
4. Редакционная критика есть изучение изложения, видоизменения или даже самостоятельного создания материалов библейскими авторами.

5. Историческая критика в определенном смысле использует все эти методы, но кроме того она основывается на археологических исследованиях и на мирских исторических источниках. Она ставит целью определение авторства и времени написания библейских книг, а также возможно более точное описание и истолкование исторических событий.
6. Сравнительно-религиозная критика предполагает, что все религии развиваются по одному образцу. И именно в рамках этого эталона она рассматривает историю иудео-христианской веры. При таком подходе само собой разумеется, что всякая религия движется от политеизма к монотеизму.
7. Структурная критика рассматривает взаимоотношение между поверхностной структурой Писаний и более глубокими внутренними структурами литературы как таковой. Эти внутренние структуры представляют собой формальные литературные рамки, в которых работает автор.

Точка зрения на веру и на побудительные мотивы, которая отстаивается в этой книге, сама по себе не решает вопроса о взаимосвязи между содержанием Библии и историческими фактами, которые следует игнорировать или принимать. Поэтому надо как-то использовать критические методы. Но эти методы порой вызывают резкие разногласия. Безоговорочные сторонники этих методов считают своих противников наивными людьми. Те же, в свою очередь, выставляют критиков как разрушителей, порой даже не верящих в Библию. Позиция по этому вопросу и методологические предпосылки оказывают огромное влияние на богословские выводы. Поэтому надо тщательно и критически оценивать сам метод библейской критики.

Многообразие и сложность критического метода обуславливают необходимость отбора вопросов для рассмотрения. Мы решили ограничиться Новым Заветом, в частности Евангелиями, и двумя типами критики - критикой формы и редакционной критикой, поскольку подробное рассмотрение всей критики Ветхого и Нового Заветов заняло бы несколько томов. Надеюсь, что из этой главы станут ясными хотя бы общие представления консервативных богословов в отношении современной критической методологии. Разумеется, на этих страницах невозможно изложить весь процесс истолкования каждого приведенного текста, тем не менее это краткое обозрение может помочь пониманию принципов именно такого библейского исследования.

Критика формы

Критика формы во многих отношениях стала логическим результатом критического отношения к источникам, когда библеисты начали искать долитературные или устные источники записанных материалов. Если раньше упор делался на синоптических Евангелиях, то теперь внимание перенеслось и на другие части Нового Завета, а также на Ветхий Завет.

Предпосылки

К 1900 году исследователи источников достигли определенного согласия в отношении Евангелий. Традиционное представление, что самым ранним

Евангелием было Евангелие от Матфея, сменилось единодушным мнением о хронологическом приоритете Евангелия от Марка. Стали считать, что первое Евангелие написал Марк, а Матфей и Лука основывались на нем и еще на одном источнике, названном "Q" (от немецкого слова *quelle*, означающего "источник"). Полагали, что этот источник в значительной степени основывается на высказываниях Иисуса. Кроме того, считалось, что Матфей и Лука использовали свои независимые источники, которые назывались "особыми" Евангелиями от Матфея и Луки. Эти независимые источники якобы дали уникальный материал каждому Евангелию. "Особое" Евангелие от Луки, например, было источником притчей о добром самарянине и о блудном сыне.

В то же время росло убеждение, что эти записанные документы основываются на устном предании. Критика формы представляет собой попытку придать этим устным преданиям обличье и проследить их историческое развитие. Эта методология была названа *Formgeschichte*, или историей форм (117). Основная предпосылка состояла в том, что содержание любых других литературных источников применимо к анализу библейских повествований. Изучение законов развития устных преданий в других культурах может помочь пониманию содержания Библии.

Аксиомы

1. Рассказы об Иисусе и Его изречения поначалу распространялись в виде небольших отдельных фрагментов (118). При внимательном рассмотрении хронологическая и географическая взаимосвязь между различными событиями, записанными в Евангелиях, выглядит довольно туманной. Эти не вполне ясные переходы объясняются работой редактора, старавшегося объединить отдельные куски в единое целое. Особенно заметными и резкими они представляются у Марка, в том числе из-за частого повторения слова *εὐθεὺς* ("тотчас", "немедленно"). Матфей и Лука составили свои Евангелия более умело, затушевав резкие переходы, столь очевидные у Марка.

Следует также отметить, что некоторые события в разных Евангелиях происходят в разных местах. Это приводит к мысли, что все эти истории лежали перед евангелистами, "как груда ненанизанных бусинок". Марк взял эти бусинки и нанализал их так, как ему казалось разумным.

2. Эти самостоятельные фрагменты или части Евангелий можно классифицировать исходя из их литературной формы (119). Этот тезис основывается на факте, что устные традиции и литературные произведения примитивных культур следуют относительно неизменным схемам и выражаются в определенных формах. Во-первых, есть поучения, состоящие из нескольких подтипов: всякого рода иносказания, притчи, встречающиеся в литературе мудрости (например, в еврейской, греческой или египетской), пророческие или апокалиптические высказывания, предписания (в том числе касающиеся правил поведения в обществе), высказывания, начинающиеся с местоимения "я" (например, "Я пришел не нарушить закон, но исполнить его"). Кроме того, есть рассказы, которые тоже подразделяются на несколько подтипов. А) Наставительные "рассказы-апофегмы" (которые Мартин Дибелиус назвал "рассказами-парадигмами") помещают высказывания и поучения Иисуса в

исторический контекст. Б) Рассказы о чудесах обычно представляют собой описание исторической ситуации, содержат слова Иисуса, сказанные в это время, и кратко сообщают о последствиях чуда. В) Легенды представляют собой рассказы или фрагменты рассказов о жизни святых людей как в христианском, так и нехристианском предании. Здесь преобладает биографический интерес. Пример - рассказ о пении петуха после отречения Петра от Иисуса. Г) Мифы - это литературные приемы для придания земной формы сверхъестественной или трансцендентной истине. Отличить их от легенд не очень просто. Они обычно показывают слова и дела божественного существа (120) .

3. После классификации различные фрагменты Евангелий можно распределить по возрасту (121) . На этом основании можно определить историческую ценность различных частей Евангелия. Чем старше материал по возрасту, тем более надежным и достоверным его можно считать.

Предполагаем, что процесс передачи церковью евангельских материалов следовал тем же правилам, которые действуют при передаче других устных материалов, в том числе народных сказок. Если мы знаем общие правила и схемы развития устных преданий, становится возможным проследить, на каком этапе появился тот или иной элемент. Задача еще более облегчается, если мы знаем, в какой период времени в обществе проявлялись особые тенденции к сохранению и передаче предания. В таких условиях довольно просто выделить более ранний и чистый "пласт предания".

На страничке юмора одной студенческой газеты была помещена такая история. На первой картинке один студент говорит другому: "Ректор сегодня завязал красный галстук". На следующей картинке второй студент говорит третьему: "Ректор повязал на себе что-то красное". Затем третий студент говорит четвертому: "Ты не поверишь, но наш ректор связался с красными". Наконец, изумленный пятый студент услышал: "Наш ректор - фанатик-коммунист". Если бы у нас в распоряжении были только вторая и четвертая картинки, мы, вероятно, могли бы определить, что произошло в начале и с достаточной степенью точности восстановить первую и третью картинки. Как и этот слух, устное предание следует определенной схеме развития.

В отношении евангельских материалов можно сделать некоторые выводы. Например, объяснения притчей нельзя считать самими притчами, а нравоучительные толкования, которые их часто сопровождают, - это дополнительные вставки (122) . Притчи, скорее, надо связывать с высказываниями Самого Иисуса, а не с объяснениями и нравоучительными толкованиями, которые, по всей видимости, являются делом церкви, выступившей в качестве истолкователя (123) . Чудеса тоже можно распределить по времени. Некоторые чудеса - типично "иудейские" (исцеления и изгнания бесов); предполагается, что эти рассказы появились раньше, когда церковь находилась почти исключительно под иудейским влиянием. Другие чудеса - "эллинские". Так называемые природные чудеса, такие как укрощение бури или проклятие смоковницы отражают эллинистические умонастроения. Следовательно, они появились позднее, когда церковь стала испытывать греческое влияние. Поскольку рассказы о чудесах исцеления старше, они представляются более достоверными по сравнению с природными чудесами.

4. Можно определить условия жизни или ситуацию (*Sitz im Leben*) ранней церкви (124). Внимательное изучение Евангелий показывает, какие проблемы стояли перед ранней церковью, ибо эти проблемы оказывали влияние на форму предания. Для удовлетворения нужд церкви сохранялись определенные слова Иисуса. В некоторых случаях для этой цели какие-то высказывания могли даже создаваться и приписываться Ему. Поэтому в Евангелиях мы видим не столько то, что Иисус говорил и делал, сколько то, что церковь проповедовала о Нем (керигму). Почему церковь так поступала? Потому что она действовала в конкретной ситуации. Даже сегодня, изучая тексты проповедей, в том числе посвященных учению Иисуса, мы нередко можем определить, с какими проблемами сталкивается пастор местной церкви в тот или иной момент своего служения. То же относится к ранней церкви. Она проповедовала то, что отвечало ее нуждам; по представлениям критики формы, дело здесь не просто в форме, но и в содержании. Церковь не просто отбирала послание, она создавала его, чтобы оно служило нуждам ее конкретной *Sitz im Leben*.

Выводы критиков формы неоднозначны. Некоторые критики, например, Рудольф Бультман, скептически относятся к возможности познать, что в действительности происходило в жизни и служении Иисуса. Бультман однажды писал: "Следует признать, что невозможно доказать подлинность ни одного слова Иисуса". Но, по словам Бультмана, из-за этого не стоит впадать в полный скептицизм: "В самом старом пласте предания есть целый ряд высказываний, которые дают нам логичное представление об историческом послании Иисуса" (125).

Другие критики делают гораздо более определенные выводы относительно историчности евангельских рассказов, и с 50-х годов исследователи начали даже с новой энергией искать исторического Иисуса с учетом результатов и выводов критики формы. Трудность, однако, заключается в том, что если исследователь принимает методологию такой критики, он не может использовать материалы Евангелий как обязательное отражение действительных слов или событий. По мнению многих критиков, высказывания Иисуса могут быть подлинными, а вот относительно обрамления рассказов возникают серьезные сомнения. Была утеряна вся информация о действительных обстоятельствах, при которых были сказаны те или иные слова. А поскольку они не должны были просто повисать в воздухе, для них создавались конкретные ситуации (126). Кроме того, об Иисусе писали не с точки зрения беспристрастного наблюдателя, а с позиции веры. Авторы Евангелий были преданы Христу и поэтому писали исходя из веры и стремления побудить других к вере в Иисуса (127). Если позиция большинства критиков формы верна, то Евангелия надо рассматривать скорее как рекламную литературу, выпущенную производителем товаров или торговцем, а не как тщательно выверенный бюллетень, выпущенный независимой научной лабораторией. Вопрос, разумеется, заключается в том, насколько надежными можно считать эти материалы, но его сопровождает и даже логически ему предшествует другой вопрос: до какой степени метод определения достоверности сам по себе надежен и объективен.

Достоинства критики формы

Нельзя не отметить положительный вклад критики формы. Его порой просто игнорируют. Частично это обуславливается реакцией на изыскания некоторых

ранних практиков критики формы, в крайних своих проявлениях отвергавших историчность Евангелий. Эти ранние критики были довольно самоуверенными в оценке действенности своего метода. Вследствие этого негативное восприятие метода основывалось как на содержании выводов, так и на степени догматических пристрастий, на которых эти выводы строились. На первых порах реакция на критику формы тоже иногда доходила до крайностей - ее рассматривали как совершенно непригодный и эфемерный метод. У некоторых такая реакция объяснялась отождествлением критики формы с определенной богословской школой. По крайней мере теоретически, критикой формы могут пользоваться люди, придерживающиеся различных богословских взглядов. Но поскольку Рудольф Бультман так явно связал формально-критический метод со своей теорией демифологизации, в глазах многих эти понятия стали если не синонимичными, то, во всяком случае, неразрывными, и возражения в адрес одного из них распространяются и на другое. Но несмотря на это, мы должны отметить целый ряд положительных моментов, связанных с использованием этого метода.

1. Критика формы указала на жизненно важную связь между, с одной стороны, включенными в евангельские повествования словами и делами Иисуса и, с другой стороны, верой и жизнью Его последователей (128). Возможно, яснее всех это выразил Иоанн: "Сие же написано, чтобы вы уверовали" (Ин. 20:31). Это писал не нейтральный наблюдатель, пытавшийся просто выполнить свой долг ученого по передаче информации. Евангелие от Иоанна написано человеком, убежденным в величии Того, в Кого он уверовал, и старавшимся передать эту веру другим. Недостаточно было просто знать, что делал и говорил Иисус, или даже верить, что Он это действительно делал и что Его слова истинны, а Его дела велики. Еще важнее *повиноваться* словам Иисуса.

Очевидно также, что авторы Евангелий не особенно останавливались на тех сторонах личности Иисуса, которые не имели прямого отношения к вере. Например, нам ничего не сказано о внешности Иисуса (хотя, разумеется, мы должны предполагать, что у Него был идеальный вес!). Нам ничего не известно о цвете Его глаз или волос, хотя мы можем делать определенные предположения исходя из Его национальности. Нам ничего не говорится ни о качествах Его голоса, высоте или тембре, ни о том, говорил Он медленно или быстро. Ничего подобного мы не знаем. Ничего не сообщается и о том, как Он жестикулировал, когда учил или проповедовал. Объясняется это тем, что такие детали не имеют ничего общего с целью написания Евангелий. Вера человека не зависит от того, медленно или быстро ему сообщается послание. Значение имеют содержание и смысл, а не то, как они передаются.

Совершенно очевидно, что факты отбирались из всех слов и дел Иисуса. Иоанн пишет об этом совершенно четко (Ин. 21:25). Отбор, сделанный Иоанном, отражает ясно выраженную цель его Евангелия: чтобы все слушатели и читатели могли прийти к вере. Чисто биографические подробности опускаются. Вот почему трудно написать статью о человеческих чертах Иисуса. Вопросы, относящиеся к чисто человеческим делам, в книгах Библии обычно не освещаются.

2. Критика формы показывает, что Евангелия написаны *группой* верующих. Это не должно вести к негативному восприятию или даже скептицизму, наоборот (129). Если бы Евангелия были написаны самостоятельно отдельными людьми, то в них должно быть личное истолкование, как это всегда случается, когда человек живет один и не имеет возможности поделиться своими мыслями с другими и узнать их мнение. В таких случаях понимание обычно бывает ограниченным или даже искаженным. Но поскольку предание принадлежало церкви, Евангелия отражают общее суждение, которое возможно только в том случае, когда мысли одного человека подвергаются проверке со стороны остальных. Личные пристрастия уравниваются мнением и видением группы в целом.

3. Критика формы показывает, что мы можем очень много узнать о ранней церкви и о ситуациях, с которыми она сталкивалась, из материалов, включенных авторами в Евангелие, и из материалов, на которых делался особый акцент (130). Разумеется, можно было включить гораздо больше. Использовались разные критерии, и, разумеется, Святой Дух вдохновлял запись материалов, которые будут иметь значение для церкви в ходе ее истории или, по крайней мере, просто в будущем. Тем не менее, поскольку откровение пришло в форме, которую впоследствии назовут антропической, оно соотносится с ситуацией, в которой находилась церковь. Следовательно, история ранней церкви в определенной мере предопределяется содержанием Евангелий.

4. Критика формы в той мере, в какой ее предпосылки не противоречат взглядам и позициям библейских авторов, помогает утверждению некоторых основополагающих библейских понятий. Здесь опять же решающее значение имеет вопрос о вероучительных предрасположенностях. На определенном этапе развития метода приверженцы критики формы полагали, что в самом раннем пласте предания будет обнаружен не сверхъестественный Иисус, а, скорее, тип личности, которую, как считал Адольф фон Гарнак, он уже нашел, - тот Иисус, Который призывал людей верить вместе с Ним, а не в Него, тот Иисус, Который возвещал слова прежде всего Отца, а не Свои. Но эти ожидания оказались иллюзорными. Ибо в том, что считается ранними пластами, такого Иисуса мы не видим (131). Таким образом, это стало еще одним подтверждением сверхъестественности Иисуса. Исследования, проведенные на основе метода критики формы, показали подлинность и других сторон высказываний и повествований.

Критика критики формы

И все же в целом ряде вопросов, связанных как с предпосылками, так и с практическим применением метода критики формы следует проявлять осторожность. Совершенно очевидно, что эффективное использование этого метода встречается с серьезными затруднениями. Нам надо стремиться к достижению равновесия между не критическим использованием критического метода и простым его отрицанием из-за крайностей, которые он допускает.

1. Подразумевается, что ранние христиане, сохранившие предание и изложившие его в письменном виде, по сути не очень интересовались историей. Следует, однако, отметить, что для этих людей исторические события представляли

исключительную важность (132) . Сама керигма указывает на важность различных событий. Распятие и воскресение, например, занимали значительное место в проповеди Петра (Деян. 2:22-36) и в писаниях Павла (1 Кор. 15).

Далее, ранние христиане вышли из среды, в которой чрезвычайно большое значение имело представление о Божьих делах в истории. Пасха, в частности, рассматривалась как крайне важное событие, поскольку в это время Бог особым образом вмешался в ход истории. Закону тоже придавалось большое значение, так как в нем Бог раскрывал Свою волю в определенные моменты истории. Ранние христиане верили, что все это - часть великой Божьей искупительной работы в истории и что события, происходившие при их жизни, - ее продолжение и завершение.

Стивен Нейл поднял вопрос, почему церковь первого поколения так мало интересовалась делами Иисуса и историческим контекстом, в котором распространялось Его учение (133) . Почему ее должны были гораздо больше заботить слова, чем дела? И почему вдруг второе поколение стало проявлять такой интерес к историческим событиям? Возможное объяснение - число очевидцев событий стало сокращаться. Но разве не разумно предположить, что эти очевидцы передавали информацию не только о словах, но и об условиях и контексте, в которых они произносились.

2. Критика формы исходит из предпосылки, что авторы Евангелий не были особо компетентными и надежными людьми в исторических вопросах. Но обоснованна ли такая предпосылка? Критика формы порождает впечатление, что исторический контекст создавался искусственно как рамки, в которые помещались высказывания Иисуса, а при таком подходе возникает несколько проблем. Во-первых, подразумевается, что сведений о подлинных событиях не было. Но тогда не учитывается существование очевидцев, которые помогли сформировать и сохранить предание (134) . Следует также отметить, что это были люди, придававшие большое значение правдивости. Джеймс Прайс замечает, что в их среде предание играло очень большую роль. Кроме того, он указывает, что, будучи евреями, они отличались консервативным складом ума. Они были очень осторожными и осмотрительными в своих верованиях. Их просто нельзя сравнивать с наивными и доверчивыми сказочниками многих примитивных обществ. Нельзя забывать и о силе восточной памяти. Более того, учитывая проявленную ими готовность жертвовать собой и страдать за то, что они провозглашали, сознательная фальсификация представляется просто невозможной (135) .

Все это, разумеется, относится к устной передаче предания. Роберт Грант указывает на два типа устной передачи по классификации Фредерика Бартлета (136) . С одной стороны, бывает "повторяемое распространение", когда человек многократно повторяет услышанное или увиденное. Это, по-видимому, и происходило в ранней церкви. Бывает также "последовательная передача", когда предание передается по цепочке от человека к человеку. В Новом Завете мы видим прежде всего первый тип. При таком типе устной передачи точность сохраняется в большей степени, чем при втором.

При каждом новом повторе факты все прочнее закрепляются в памяти рассказчика, особенно если он посвятил себя этой задаче. В наши дни в обществах без письменной грамотности есть сказители, которые могут повторять по памяти различные истории в течение нескольких дней подряд (137). Таким образом, если даже было довольно много предварительных устных передач, по сути своей точное изложение евангельских рассказов вполне возможно. И даже если происходила "последовательная передача" устного предания, сохранились живые свидетели, которые могли оценить их точность. Некоторые приверженцы критики формы не принимают в расчет того факта, что между самими событиями и их описанием прошло относительно немного времени, в отдельных случаях всего двадцать лет (или даже меньше, если принять теорию, согласно которой Послание к галатам было написано церквям провинциальной, а не географической Галатии).

3. Попытки выделить пласты форм не всегда бывают состоятельными. На этом строится вся система, но есть формы, которые не поддаются такому анализу, а в других случаях подход выглядит в значительной степени искусственным (138). Распределение пластов на иудейские, а следовательно, ранние, и на эллинские, а следовательно, более поздние, подразумевает, что схожесть стиля указывает на общее происхождение. Но нет ли в этом субъективности? Один и тот же автор, находясь в разных ситуациях или раскрывая разные темы, может писать по-разному. Другой аспект той же проблемы - представление о коренном различии между иудейским и эллинским складами ума, некоторые критики говорят даже о полном искажении предания в греческой церкви. Тем не менее во всем синоптическом предании мы видим преобладание семитского влияния.

Некоторые положения критики формы требуют дальнейших исследований, например гипотеза о том, что рассказы о чудесах - в значительной степени позднейшие вставки или что христология как таковая берет начало в церкви, а не в учении Христа; эти гипотезы могут быть и верными, но недостаточных оснований для той роли, которую они играют в этом методе, пока нет.

4. *Sitz im Leben* рассматривается как основание для включения или даже создания многих тем. (Временами игнорируется даже коренное различие между включением переданного рассказа и его созданием.) Но если мы сравним Евангелия с тем, что нам известно о *Sitz im Leben* церкви в определенные моменты раннего периода, мы обнаружим любопытные факты. С одной стороны, нет упоминания о вопросах, к которым Иисус вполне мог бы обращаться. Например, было бы неудивительно встретить ссылки на вопросы, которых касался Павел в ходе своего служения, таких как говорение на языках, обрезание, отношения между иудеями и язычниками или приношения идолам. Нет сомнения, церкви было бы очень полезно располагать словами Иисуса на эти темы, тем не менее евангельские рассказы почему-то о них молчат. С другой стороны, в них есть вопросы, включения которых вряд ли можно было ожидать от церкви. В период, когда устанавливался апостольский авторитет, непонятным выглядит включение мест, выставляющих лидеров ранней церкви в неблагоприятном свете. Тем не менее приводятся эпизоды, компрометирующие положение некоторых из них. В частности, в Мк. 8:32-33 показано, как Иисус выговаривает Петру: "Отойди от Меня, сатана, потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое". В Мк. 9:19 говорится об отсутствии у учеников веры, а следовательно, силы. В

Мк. 9:34 сообщается о споре, кто из них больше. В Мк. 14:26-72 показаны неспособность учеников бодрствовать и молиться и трусливое отречение Петра. Таких рассказов трудно ожидать, если главный фактор при отборе - *Sitz im Leben* (139). Но есть и другая возможность: критерием включения или невключения служила забота авторов о передаче предания в виде достоверного и исторически точного рассказа, а не *Sitz im Leben*.

5. Критерий достоверности в критике формы - уникальность. Высказывание не может считаться подлинными словами Иисуса, если есть аналогии в раввинистических записях или в жизни ранней церкви. Бультман отрицал подлинность даже при наличии аналогий с гностицизмом или эллинизмом. На этом основании подлинными словами Иисуса принимаются только те, у которых нет аналогий. Но Ф. Брюс отметил, что такой стандарт подлинности "не согласуется с представлениями критиков, работающих в других областях исторических исследований" (140).

6. Критика формы оставляет мало места для богодухновенности. Она не оставляет места для активного водительства Святого Духа в процессе формирования устного предания. Процесс управляется имманентными законами, общими для всех устных преданий, и автор ограничен имеющимся перед ним материалами. Возможность такого сверхъестественного водительства Святого Духа, при котором материалы предания могут дополняться или изменяться, в расчет критиками формы не принимается.

7. Наконец, игнорируется возможность, что сами очевидцы могли записывать увиденное ими. А как, например, насчет мытаря Матфея? Он ведь привык вести записи. Эдгар Гудспид обсудил такую возможность в книге "Матфей, апостол и евангелист" (141). Не кажется ли странным, что никто из двенадцати учеников не вел дневника в той или иной форме?

Критика формы внесла определенный вклад в прояснение библейских рассказов, тем не менее при рассмотрении ее способности давать оценку историчности материалов следует иметь в виду изложенные здесь соображения.

Редакционная критика

Развитие и природа дисциплины

Редакционная критика представляет собой следующий этап в попытках постижения Писания. Этот метод применяется и к другим частям Библии, но наиболее ясно и полно свои возможности он продемонстрировал в отношении Евангелий. По поводу взаимосвязи между критикой формы, критикой предания и редакционной критикой высказываются разные мнения. По мнению Нормана Перрина, критика формы включает в себя редакционную критику (142). Грант Осборн в одном случае называет критику предания и редакционную критику пасынками критики формы (143), а в другом пишет о критике предания как о критической стороне редакционного исследования (144). Мы здесь будем рассматривать критику предания как часть критики формы.

Чтобы быть точным, термин *критика формы* следует, по-видимому, применять к изучению форм до того уровня, на котором проводится их классификация и разбивка на пласты и на котором начинается критика предания. Редакционную критику мы будем рассматривать как попытку выйти за рамки изысканий в области литературных источников, формы и критики предания, но с использованием данных, полученных благодаря этим исследованиям. В то время как критика формы пытается выйти на уровень, предшествующий первым записанным источникам, редакционная критика занимается, как и критика литературных источников, определением связи авторов с записанными источниками. Критика литературных источников рассматривает авторов как в целом пассивных компиляторов, занимающихся сведением записанных источников в единое целое. Редакционная критика представляет их работу гораздо более творческой. Отмечая различия в изложении синоптическими Евангелиями одних и тех же эпизодов, редакционная критика обращает внимание на активную роль евангелистов, создающих евангельские рассказы. Редакционная критика рассматривает их как подлинных авторов, а не просто как в одних случаях беспристрастных репортеров или летописцев, а в других как литературных редакторов. Она исходит из предпосылки, что у каждого из евангелистов был *богословский* побудительный мотив. Эти люди были, скорее, в подлинном смысле слова богословами, чем историками.

Дисциплина, известная как редакционная критика, возникла и получила распространение после Второй мировой войны. Хотя некоторые из ее методов использовались критиками и раньше, в полной мере впервые она была применена тремя известными исследователями Нового Завета. Независимо друг от друга, каждый из них обратился к разным Евангелиям - Гюнтер Борнкам к Матфею (145), Ганс Концельман к Луке (146), а Вилли Марксен к Марку (147). Именно Марксен дал методу название *Redaktionsgeschichte*. Но наибольшее воздействие на библейское богословие оказали все же труды Концельмана. Это во многом объясняется положением и значением книг Луки.

Считалось почти общепризнанным, что среди всех авторов Нового Завета Лука - эталон точности и компетентности в исторических вопросах. Абсолютная точность при упоминаниях должностных лиц Римской империи, очевидное знание обычаев и жизни империи и яркость рассказа в Деяниях - все это привело ученых к представлению о нем как о первом церковном историке. В некоторых отношениях его считали более надежным по сравнению с теми, кто последовал за ним. Но благодаря исследованиям Концельмана проявилась другая сторона Луки. Он предстал как уверенный в себе богослов, изменявший предание в соответствии со своими богословскими взглядами. Например, Лука описывает явления Иисуса после воскресения в Иерусалиме, тогда как другие новозаветные свидетельства относят это в основном к Галилее. Следовательно, в своих писаниях Лука руководствовался не стремлением к исторической точности, а богословскими концепциями, связанными с ролью Иерусалима.

Методика Концельмана состояла в тщательном сравнении текстов Луки с источниками, прежде всего с Марком, и выявила редакторскую сторону работы Луки. Применительно к другим синоптикам этот анализ также показывает, что они были сознательными богословами, включавшими, расширявшими, сокращавшими, исключавшими и даже создававшими материалы в соответствии

со своими богословскими целями. В определенном смысле такой взгляд делает автора просто последней ступенью в процессе развития предания. Таким образом, стало привычным говорить о трех *Sitze im Leben*:

- 1) изначальной ситуации, в которой говорил и действовал Иисус;
- 2) ситуации, с которой столкнулась ранняя церковь в своем служении;
- 3) ситуации, в которой находился автор Евангелия в процессе работы и достижения своей цели (148) .

Ориентация и акцент редакционной критики несколько отличаются от критики формы. Критику формы больше занимают самостоятельные блоки материалов, выделенные из общей структуры. Она пытается понять их в самой изначальной и фундаментальной форме. Редакционная же критика больше внимания обращает на структуру в целом с более поздними формами предания и с материалом евангелиста на последнем этапе.

Многие редакционные критики исходят из той же предпосылки, что и наиболее радикальные критики формы, утверждая, что евангелистов не особенно заботили реальные слова и дела Иисуса. На этом основании считается, что авторы Евангелий говорили то, что отвечало их целям. В частности, Норман Перрин пишет, что многие материалы Евангелий можно приписать богословским мотивациям евангелистов... За исходную точку надо принять допущение, что Евангелия дают нам информацию о богословских взглядах ранней церкви, а не об учении исторического Иисуса и что любую информацию об Иисусе мы можем получить из них только в результате скрупулезного применения строгих критериев установления подлинности (149) .

Разумеется, при таком подходе не может быть презумпции подлинности слов, записанных как исходящих от Иисуса (то есть действительно произнесенных Им). Наоборот, человек, считающий их подлинными, должен доказать это. Обратите внимание на комментарий Эрнста Кеземана: "Мы должны исследовать и доказывать не вероятную неточность отдельных блоков материала, а, напротив, их подлинность" (150) . Перрин делает сходное заявление: "Природа синоптического предания такова, что в доказательствах нуждаются утверждения о подлинности" (151) .

Скептицизм, распространяемый наиболее радикальными редакционными критиками, мало чем отличается от скептицизма критики формы в ее крайних проявлениях. Ибо теперь многие высказывания, приписываемые Иисусу, следует понимать как слова евангелиста. Если критика формы утверждает, что Евангелия показывают нам, скорее, веру церкви, а не слова Иисуса, то редакционная критика утверждает, что Евангелия в значительной степени показывают нам богословские взгляды Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Вера становится верой не в Того Иисуса, Который был, а в Иисуса, в которого верили и веру в которого стремились передать нам евангелисты.

Постепенно составил список критериев для разграничения материалов предания и редакционных материалов. Уильям Уолкер разработал метод отделения

редакционных материалов от предания (152). Он исходит из предпосылки (достаточно консервативной), что материал принадлежит преданию, если нет веских оснований считать его редакционным. Его критерии включают функциональные и лингвистические факторы. К местам, которые можно считать редакционными на основании их функциональной роли, относятся: 1) объяснения, истолкования и другие комментарии материала; 2) сжатые изложения каких-либо сторон учения и проповеди Иисуса, Его дел по исцелению и демонстрация Его известности; 3) предвосхищение более поздних событий, о которых рассказывается в Евангелии; 4) вводные части к проповедям и рассказам; 5) краткие указания на время, место и сопутствующие обстоятельства. Значительные лингвистические отличия одного из Евангелий от других могут также указывать на редакторскую правку. Уолкер делает упор на отличии отредактированного материала от предания, но можно поступать и наоборот.

Критика редакционной критики

Р. Барбур хорошо показал недостатки редакционной критики (153).

1. Редакционная критика наделяет евангелистов необычайной способностью развития своих богословских целей и методов. Авторы проявляли крайнюю утонченность и уклончивость в построении и видоизменении материалов, придавая новый акцент старым словам и рассказам. Они как будто пользовались современными методами внушения. В этом отношении им практически нет равных в древнем и даже современном мире. Но маловероятно, что они обладали такой изощренностью и таким творческим потенциалом.
2. Принцип *Sitz im Leben* связан с пристрастием связывать все, что говорится в Евангелиях или даже во всем Новом Завете, с определенной аудиторией или с конкретным рассматриваемым вопросом. Но хотя к значительной части Нового Завета это в какой-то мере относится, его нельзя считать универсальным.
3. Значимость лингвистических или стилистических критериев неоднозначна. Возможно, имеет значение, что слово *тотѣ* ("тогда") в Евангелии от Матфея встречается девятью раз, у Марка шесть раз, у Луки четырнадцать, а у Иоанна десять. Но нельзя считать обоснованным заявление о редакционной правке на том основании, что какое-то слово у Луки использовано четыре раза, а в других Евангелиях ни разу.
4. Порой принимается на веру, что богословские взгляды автора можно определить исходя только из его редакторской правки. Но ведь и предание имеет такое же значение, коль скоро редактор решил воспользоваться им.
5. Редакционная критика как метод ограничивает себя исследованием ситуации, в которой находились евангелисты, и целей, которые они преследовали. Ее не интересуют вопросы историчности записанного ими материала. В редакционной критике просматривается тенденция следовать разграничению между *Geschichte* и *Historic*, свойственному критике формы. Предполагается, что авторов Евангелий занимала прежде всего значимость исторических событий, их влияние на жизнь и на церковь (*Geschichte*), а не сами по себе происходящие исторические события (*Historic*), Евангелистов мотивировала конкретная ситуация воскресения Господа.

Их взгляды на прошлое и надежды на будущее определялись пережитым в настоящем. По словам Перрина, Евангелия в определенном смысле подобны письмам к семи церквям в первых главах Откровения. Хотя Евангелия представляют собой рассказы о прошлом, а Откровение обращено в будущее, в обоих случаях значение имеет послание Иисуса к настоящему (154). А поскольку авторов Евангелий прошлое особенно не интересовало, то же относится к редакционной критике.

Достоинства редакционной критики

Мы уже видели, что у редакционной критики возникают проблемы при отделении редакционного материала от предания. Это особенно проявляется в тех случаях, когда предполагается, что ни один из рассматриваемых блоков материалов не может считаться подлинным без предварительного доказательства. Но разве нельзя использовать редакционную критику при условии, что критерии подлинности в определенной степени определены, а наиболее субъективные предпосылки устранены или сведены на нет?

Здесь следует отметить, что существуют по крайней мере два направления редакционной критики - в широком и узком смысле (155). В узком смысле она относится к немецкой школе, представители которой (не все, правда, немецкой национальности) считают себя последователями критики формы. В более широком смысле она включает исследователей, считающих евангелистов не простыми компиляторами, а авторами, имеющими собственные богословские взгляды. Именно в этом смысле редакционные критики оказывали влияние в ходе всей церковной истории даже до появления современных методов анализа. Они просто пытались показать, как разные авторы приспособливают и используют имеющийся у них материал. Работа этих критиков приносит пользу всем библеистам.

Многие евангельские библеисты указывают на необходимость сокращения сферы применения редакционной критики. Они обращают внимание, что Нед Стоунхаус из Вестминстерской семинарии использовал наиболее правомерные формы этого метода еще до появления школы редакционной критики. Они выступают за использование ее технических приемов, но на основе предпосылок, согласующихся с содержанием Библии. Редакционная критика рассматривается как средство прояснения смысла библейских стихов, а не как средство выражения негативных суждений относительно историчности, подлинности и тому подобного.

Грант Осборн выделяет три достоинства редакционной критики (156) :

1. Серьезная редакционная критика помогает противостоять разрушительному влиянию критических методов и подтверждать подлинность текста.
2. Метод редакционной критики помогает ученым определять особые сферы интереса евангелистов.
3. Использование редакционных методов помогает разрешать синоптические проблемы.

К ним я бы добавил и четвертое. Рассмотрение вопроса о том, как конкретный евангелист приспособлял и применял полученный материал, помогает нам понять, как послание Христа можно применять в новой ситуации, с которой мы сталкиваемся. Ведь библейские авторы по сути делали то же, что сегодня делают проповедник или учитель, доносящие послание до своей аудитории (157) .

Следовательно, работа евангелистов включала в себя истолкование. Они брали высказывания Иисуса, пересказывали, развивали и суммировали их. Но они оставались верными изначальному учению Иисуса. Сегодня разные проповедники или авторы рассматривают те или иные вопросы по-своему или излагают их в зависимости от характера аудитории, точно так же и евангелисты приспособлявали, но не искажали предание. Утверждение, что они сами создавали высказывания Иисуса, влагая в Его уста свои слова, следует категорически отвергнуть. Р. Т. Франс пишет:

Из всего этого мы делаем вывод, что, при неоспоримом факте приспособления, отбора и видоизменения доступных им материалов, нет оснований распространять эту "свободу" на включение *самостоятельных* слов, приписываемых Иисусу. Имеющиеся факты свидетельствуют об обратном, об уважении к словам Иисуса, которое не давало Его последователям возможности приписывать Ему свои взгляды (158) .

Мы имеем, следовательно, не *ipsisissima verba* (точные слова), а *ipsisissima vox* (точный голос). Мы имеем не точные слова, сказанные Иисусом, а их суть. Мы имеем то, что Иисус сказал бы, обращаясь к конкретной группе людей, с которой имел дело евангелист. Поэтому авторов Евангелий нельзя обвинять в неточной передаче или в неточном истолковании слов Иисуса. *Непогрешимость не требует*, чтобы слова Иисуса *содержали ipsisissima verba* (точные слова), она требует *только ipsisissima vox* (точного голоса)... Когда новозаветный автор цитирует слова Иисуса, не обязательно, чтобы это были Его точные слова. Разумеется, Новый Завет должен содержать точные слова Иисуса, но не в каждом стихе. Иногда Господь говорил Свои слова на арамейском языке, и их надо было перевести на греческий. Более того... у авторов Нового Завета не было тех языковых правил, которые есть у нас. Поэтому невозможно определить, какие из высказываний были прямой речью, а какие косвенной или просто пересказом. Какие высказывания Иисуса можно считать непогрешимыми, учитывая эти факты? Если слова, приписываемые авторами, в действительности говорил не Иисус или если фразы составлялись таким образом, что смысл их не мог исходить от Иисуса, то непогрешимость находится под угрозой (159) .

Консервативная разновидность редакционной критики отличается от ее более скептического варианта иным пониманием природы редакторской работы евангелиста. Можно по-разному относиться, например, к природе высказываний Иисуса, которые мы видим в одном из Евангелий, но которых нет в предании. Одна точка зрения может состоять в том, что, коль скоро автор полностью зависит от полученного предания, это высказывание являет собой его творение или даже его выдумку, основанную на его представлении об Иисусе (160) . Другая точка зрения заключается в том, что высказывание, которое есть в Библии, но которого нет в предании, может быть попыткой верующих рассказать о своей встрече с воскресшим Господом. То есть это может быть попыткой ранней церкви

связать свое понимание конкретной ситуации (*Sitz im Leben*) непосредственно с образом Иисуса (161). Третья возможность заключается в том, что во время Своего земного служения Иисус не говорил этих слов, тем не менее они были особым образом раскрыты евангелисту воскресшим и вознесшимся Господом (162). Четвертая возможность - эти слова были сказаны Иисусом во время земного служения, но не сохранились в предании. Автору Евангелия они стали известны независимо от предания. Он мог получить их из других источников, или они могли сохраниться у него в памяти или в записях, если он сам был свидетелем, или даже они могли исходить из прямого откровения от Бога (163). Вопрос об истинности Писания можно поднимать только в первых двух случаях. Если же Писание отражает материал предания, но в измененной форме, мы имеем дело не с искажением слов Иисуса, а, скорее, с "выражением дополнительных нюансов значения" этих слов (164).

Принципы оценки критических методов

Есть определенные принципы, помогающие нам избегать переоценки действительности и убедительности критических методов и использования их неадекватных форм.

1. Следует остерегаться предпосылок, строящихся на антисверхъестественном основании. Например, если чудеса (и в особенности воскресение Иисуса) рассматриваются как неисторические, поскольку они противоречат сегодняшнему опыту, мы можем не сомневаться, что имеем дело с одной из разновидностей "замкнутого континуума" Бульзмана, согласно которому между всеми событиями существует причинная связь.
2. Следует проявлять бдительность по отношению к мышлению по замкнутому кругу. Критики, использующие евангельские рассказы для реконструкции *Sitz im Leben* ранней церкви, а затем объясняющие те же самые рассказы на основании *Sitz im Leben*, строят свои рассуждения на этом принципе (165).
3. Следует проявлять бдительность в отношении необоснованных выводов. Схожесть мыслей нередко воспринимается как указание на общее происхождение или на причинную связь. Определив условия, в которых проповедовалась та или иная идея, критик порой исключает возможность, что эта же концепция могла проявляться и в других условиях. Предполагается, что слова, выражающие догматы церкви, никогда не говорились Иисусом. В этом вопросе действует строгая предпосылка: "Если какую-либо концепцию мы находим в учении церкви (или иудаизма), она не может быть частью учения Иисуса". Уникальность (которую Перрин называет "различием" (166), а Реджинальд Фуллер "отличительной чертой" (167)) рассматривается как критерий подлинности. Но эта предпосылка, раскрывающаяся в таком свете, начинает выглядеть крайне произвольной и даже неправдоподобной.
4. Следует остерегаться произвольности и субъективности. Например, редакционные критики считают достаточно убедительными свои реконструкции *Sitz im Leben*, свои объяснения причинных связей и происхождения материалов. Но эти выводы невозможно проверить с помощью каких-либо независимых методов исследования. Один из способов проверки надежности метода

заключается в применении его к какому-либо современному или недавнему тексту для подтверждения или опровержения сути анализа. К. С. Льюис жалуется, что в некоторых случаях анализ и объяснение его текстов просто не согласуются с фактическими данными. Если это относится к текстам Льюиса, что же тогда говорить об анализе источников составных частей Евангелий? Марк мертв. Выводы его критиков невозможно проверить (168) .

5. Внимательно надо относиться к допущениям, касающимся антитетической связи между верой и разумом. Перрин, например, отделяет представление, что проповедь ранних христиан строилась на исторических воспоминаниях, от "противоположного взгляда", согласно которому она была обоснованной с богословской точки зрения (169) . Такое отношение подразумевает противопоставление богословской мотивации (веры) историческим интересам и реальностям. Это противопоставление отражается в четком разграничении между *Historic* и *Geschichte*. А это в свою очередь возвращает нас к разграничению Серена Кьеркегора между объективным и субъективным мышлением: он утверждал, что суммарное количество внутренней страсти, или субъективности, обратно пропорционально суммарному количеству объективных данных, или очевидности (170) . Такой взгляд на веру и разум может быть правильным (хотя я так не думаю). Мы должны помнить, что это всего лишь допущение.

6. Не следует забывать, что во всех этих вопросах мы имеем дело с возможными, а не с очевидными вещами и что, когда одна вероятность налагается на другую, образуется кумулятивный эффект, отражающийся на конечном результате. Например, если мы исходим из одной предпосылки с вероятностью в 75 процентов, тогда возможность верного вывода составляет 75 процентов. Если же мы исходим из двух таких предпосылок, вероятность правильного вывода составляет уже всего 56 процентов, если из трех - 42 процента, из четырех - 32 процента. В редакционной критике есть множество таких предпосылок, причем каждая из последующих зависит от предыдущей, и все они вкуче сокращают вероятность конечного успеха. Об этом нельзя забывать при оценке возможностей редакционной критики.

Совершенно очевидно, что библейская критика не должна быть негативной в своих результатах. Когда метод формулируется на основе предпосылок, открытых для возможности сверхъестественных проявлений и основывающихся на подлинности материалов, и когда применяются критерии, не превосходящие по строгости те, которые используются в других областях исторических исследований, достигаются вполне позитивные результаты. Иоахим Иеремиас говорит, что язык и стиль синоптических Евангелий выражают "такую степень верности и такое уважение к передаче слов Иисуса, что из них вполне можно вывести следующий принципиальный вывод: в синоптическом предании надо доказывать не подлинность тех или иных слов Иисуса, а их сомнительность" (171) . Разумеется, этот вывод основывается на предположении о достоверности источников, но такое предположение, обоснованное фактами, выглядит более приемлемым по сравнению с его антитезой.

Таким образом, осмотрительная библейская критика, основанная на предпосылках, не противоречащих авторитетности Библии, может быть полезным источником дополнительного света на Писание. И хотя Библия не нуждается в

защите своей подлинности со стороны критики, тем не менее, если она отвечает ее нормам, это становится дополнительным подтверждением ее достоверности.

5. Христианское послание в современном изложении

Проблема архаизации

Предметом особой заботы богослова и, разумеется, всей христианской церкви предстает очевидное различие между библейским и современным миром. Резко отличаются не только язык и понятия, но и в некоторых вопросах вся система ценностей. Эту главу мы начнем с изложения крайнего взгляда на эти отличия.

Рудольф Бультман потряс богословский мир своей статьей "Новый Завет и мифология" (172). В ней он отметил, что Новый Завет отражает мифическое представление о мире. С наибольшей очевидностью это проявляется в его концепции космологии. По словам Бультмана, Новый Завет рассматривает мир как по сути своей трехэтажное строение: наверху небо с Богом и ангелами, посередине земля - обиталище человека, и внизу ад с дьяволом и бесами. Но даже на земле происходят не просто естественные события. Случаются чудеса. Происходят явления Бога, а Его ангелы передают послания и помогают человеку. Бесы из нижней сферы причиняют человеку страдания, посылают болезни и другие напасти и иногда даже вселяются в человека. Бог может вдохновлять мысли человека и направлять его дела. Он может давать ему небесные видения. Он может давать ему сверхъестественную силу Своего Духа. Мир - поле битвы, на котором происходит великое сражение между силами добра и зла. Но приближается время, и оно скоро наступит, когда все это закончится катаклизмом. Придут страдания конца времени, после чего с неба спустится Судья, мертвые восстанут, свершится последний суд, и все обретут свое окончательное состояние - вечного спасения или вечного проклятия (173).

По мнению Бультмана, такой мифологический взгляд на мир был характерен для времени, когда составлялась Библия. Он проявляется в иудейской апокалиптике и в гностических искупительных мифах. Иными словами, в библейской космологии нет ничего уникального. Библия просто отражает мышление первого века. Поэтому ее концепции по этим вопросам сегодня явно устарели (174).

Бультман утверждает, что представление о вселенной как о трехэтажном строении сегодня никого не может удовлетворить. После Коперника таких взглядов не может придерживаться ни один здравомыслящий человек. (Сейчас просто невозможно возродить представление о плоской Земле, что бы ни говорили члены Общества плоской Земли. Эти люди утверждают, что все снимки, сделанные якобы из космоса, на самом деле изготовлены в лаборатории, а фотографии Земли с Луны - фальшивки.) Для большинства живущих сегодня людей невозможно поддерживать старую концепцию о плоской земле с четырьмя углами. То же относится к представлению, что болезни вызываются одержимостью бесами. Современная медицина ясно показывает, что болезни вызываются бактериями и вирусами, а не одержимостью бесами. В свете нового представления о естественной причинной связи новозаветные чудеса уже не выглядят чудесами. Равным образом после отказа от концепции о трехэтажном

строении вселенной исчезает идея о вознесении Иисуса на небеса (175) . Мифическая библейская эсхатология также неприемлема, хотя бы по той причине, что второго пришествия Христа не происходит. Если мы ожидаем через какое-то время конца известного нам мира, мы, без сомнения, представляем себе это в виде какой-либо катастрофы, например всемирного ядерного пожара, а не в связи с мифическим событием возвращения Христа. Эти мифы нельзя воспринимать буквально. Бультман предлагает их переосмысление (176) .

Помимо логических возражений Бультмана против того, что он считает устаревшими мифами, есть еще и психологическая проблема. Средний христианин, даже регулярно посещающий церковь, живет в двух различных мирах. По воскресеньям с одиннадцати до полудня он живет в мире, в котором плавают топоры, останавливаются реки, ослицы говорят, люди ходят по воде, мертвые воскресают даже через несколько дней после смерти, а у матери-девушечки рождается ребенок. Но остальное время недели христианин пребывает в совершенно иной атмосфере, где нормой является применение технологических знаний и современных научных открытий. Из церкви домой он едет на современном автомобиле с автоматической коробкой передач, гидроусилителем руля и тормозов, стереоустановкой, кондиционером и другими приспособлениями. Дома его окружают такие же современные предметы и бытовые приборы. На практике эти два мира противоречат друг другу. В библейском мире христианина, когда человек заболевает, возносится молитва о божественном исцелении. В секулярном мире он идет к врачу или, если дело серьезней, ложится в больницу. Как долго может продолжаться такое шизофреническое состояние? Таковы проблемы в понимании Бультмана.

Неизменные элементы христианства

Бультман заявляет, что устаревшие представления можно и нужно изменить, не теряя, однако, при этом духа христианства. Христианство остается христианством. Но не отходит ли он тем самым от сути религии? Здесь нам надо поставить вопрос: что мы должны сохранить, чтобы христианство оставалось подлинным или чтобы мы оставались истинными христианами? Различные богословы и представители различных христианских кругов предлагают разные ответы на вопрос, что же считать неизменным элементом христианства: 1) организацию, 2) Божьи дела, 3) опыт, 4) вероучение, 5) образ жизни.

Организация

Первый ответ - неизменным элементом христианства является организация. В самом чистом виде этот ответ дает, пожалуй, традиционная римско-католическая церковь. Согласно такому взгляду, конечная истина была доверена Богом церкви. Откровение прекратилось со смертью последнего апостола. С этого времени церковь ничего не добавляла к содержанию откровения, но провозглашала и определяла то, что было раскрыто. Она добавляет новые догмы, но не новое откровение. Церковь как преемник апостолов, которые получили эту истину, имеет власть провозглашать эти новые догмы и излагать их. Она является также непогрешимым истолкователем этих догм после их провозглашения. Следовательно, церковь - постоянный фактор. Учение церкви представляет собой

истину, в которую надо верить. Догмы могут развиваться и меняться, но церковь остается неизменной (177) .

Божьи дела

В качестве другого ответа в последние годы выдвигается тезис, что неизменным элементом христианства следует считать некоторые уникальные исторические события или всемогущие Божьи дела. Такую позицию занимает "библейское богословие" или школа "Heilsgeschichte" (178) . Большинство библейских рассказов не обязательно следует воспринимать как точные или нормативные, поскольку в Библию включены не только эти главные дела. Библейская религия выражает собой реакцию людей на эти Божьи дела. Поэтому большинство рассказов представляют собой просто интерпретацию людьми того, что, по их мнению, совершил Бог. Великим событием и делом Божьим Ветхого Завета является исход. Запись событий, предшествовавших исходу, можно считать просто истолкованием евреями своего прошлого на основе веры, полученной при исходе. Это не столько буквальная запись дел Божьих, сколько выражение веры евреев. Этими повествованиями раскрываются основанные на опыте представления евреев о том, что совершил Бог. Равным образом, рассказы о событиях после исхода следует понимать как истолкование евреями последующих событий в свете веры, полученной при исходе. Евреи видели руку Божью при самых разных обстоятельствах.

По мнению представителей этой школы, было всего два великих Божьих дела: исход в Ветхом Завете и пришествие Христа в Новом. Поэтому Библия - изложение не столько дел Божьих, сколько представлений иудейской религии. Произошел незаметный сдвиг. Внимание с Бога как Действующего Лица Библии переместилось на религиозную веру евреев и на их умонастроения как действующих лиц в современных книгах, анализирующих смысл Библии. Как отметил Лэнгдон Джилки в своей классической статье, этот сдвиг маскируется использованием страдательного залога глаголов ("считалось", "понималось", то есть иудеями) (179) .

Исходя из этого неизменным и наиболее авторитетным элементом христианства считаются Божьи дела, а не библейские рассказы. Именно в этом вопросе различие между библейским богословием, то есть анализом верований иудеев, и систематическим богословием, то есть анализом наших верований, приобретает решающее значение. Этот подход Джилки рассматривает как наполовину либеральный и современный и, с другой стороны, как наполовину библейский и ортодоксальный (180) . Ибо его приверженцы говорят, что при разработке богословия или религии для наших дней нам надо сохранять нормативными главные Божьи дела. Это раз и навсегда установленные факты. С другой стороны, истолкование предшествовавших и последовавших событий может свободно принимать более приемлемые и соответствующие современному пониманию формы.

Опыт

Еще один ответ заключается в том, что имеющийся опыт - суть и неизменный фактор христианства. Догматические верования могут меняться, но люди во все

времена переживают тот же самый опыт. В качестве примера можно привести всеобщую надежду на бессмертие. Гарри Фосдик считает, что библейская мысль о воскресении тела была выражением надежды на бессмертие людей, живших в те времена. Если вспомнить о иудейском шеоле, то есть о месте под землей, где мертвые влечат пустое и бессмысленное существование, не удивительна надежда на восстановление, на выход из шеола (181). На это наложились и влияние зороастризма, ставшего во время плена матрицей, формировавшей представления евреев о загробной жизни. Таким образом, надежда, что смерть - не окончательная судьба, приняла привычную форму представления о промежуточном состоянии перед судным днем, о воскресении праведных и неправедных, о суде и приговоре тел или душ к пребыванию на небесах или в аду. Хотя Новый Завет внес некоторые изменения, основа остается той же (182).

Идею о телесном воскресении Фосдик считает крайне материалистической. По его мнению, это учение сохранять не обязательно. Но важно сохранить связанный с ним непреходящий опыт и те чаяния, которые оно отражает. Этот опыт - ожидание будущей жизни. Такое ожидание можно сохранить в иной "психологической структуре". Фосдик сознает, что он меняет вероучительное и концептуальное понимание (183). Но это Фосдика не смущает, поскольку в человеческой истории нет ничего более изменчивого, чем умонастроения людей. Они возникают и исчезают. Они всего лишь временные выражения неизменных убеждений и переживаний. Он считает, что надежду на бессмертие надо сохранить, придав иное вероучительное содержание идее о телесном воскресении. Предлагаемое им новое понимание - бессмертие души. Такую идею впервые выдвинул еще Ориген. Фосдик считает, что этой теорией он и его сторонники облегчают утрату, делают участь стариков более легкой, а стремление молодежи к успеху более осмысленным. Эта концепция помогает проявлению общего опыта иудеев прошлого и современных христиан (184).

Вероучения

Утверждают также, что постоянный и неизменный элемент христианства заключен в определенных вероучениях, существовавших еще в библейские времена и сохранившихся до наших дней. В отличие от Фосдика приверженцы этой теории полагают, что современные концепции не могут заменить библейские учения. Решительным сторонником этого взгляда был Грешем Мейчен. Особое внимание он обращал на попытки отделить этическое учение Иисуса от вытекавших из него вероучений. Например, утверждают, что ученики Иисуса, черпавшие веру из жизни и смерти Иисуса, затем вышли за рамки Его намерений. Согласно такому взгляду, Иисус просто провозгласил царство Божье, но Сам не хотел быть объектом поклонения. Он не считал Себя Мессией. Но такая теория показала свою несостоятельность (185). Уильям Врейде и Адольф фон Гарнак реконструировали Иисуса без мессианского самоосознания, но они сделали это на основании скрупулезного подбора текста. Но даже при самом тщательном отборе текста, даже при использовании только Нагорной проповеди, остается неразрешимая проблема. Ибо даже там, где Иисус больше говорит о поведении, характерном для граждан царства, проявляется особый подход. Пророки говорят: "Так говорит Господь", - тогда как Иисус провозглашает: "Я говорю вам". Он, несомненно, считал Себя стоящим над законом, и причем по Своей воле (186).

Давайте на минуту оставим эти рассуждения и посмотрим, что произойдет, если мы будем строить и практиковать христианство, в котором остаются только этические учения Иисуса. Предположим, мы занимаем такую позицию, что есть догматы, которым учил Иисус, но что мы не связаны ими. Мы можем смело игнорировать их (поскольку сейчас они уже неприемлемы) и применять только высокие этические учения Иисуса. К чему это приведет? Возьмем, например, "золотое правило", говорит Мейчен. Если бы все общество применяло это правило ("относитесь к ближним так, как вы хотите, чтобы они относились к вам"), решило бы это проблемы общества? В некоторых случаях "золотое правило" может работать не на добро, а на зло. Допустим, человек хочет избавиться от пристрастия к алкоголю. Но его бывшие друзья, если они следуют данному правилу, будут предлагать ему выпить, ибо хотят, чтобы так же относились и к ним. В таких случаях "золотое правило" становится мощной преградой на пути духовного роста. Но проблема здесь связана не с самим правилом, а с пониманием его цели. Как и вся Нагорная проповедь, "золотое правило" было обращено не ко всему миру. Иисус предназначал его ученикам, гражданам Божьего царства. (Здесь мы вступаем в область вероучения.) Это люди, претерпевшие нравственное и духовное преобразование. Когда они относятся к ближним так, как хотят, чтобы относились к ним, они совершают правильные и справедливые вещи, ибо таких же высоких и чистых вещей хотят для себя. Кроме этого, способность относиться к ближним так, как человек хочет, чтобы относились к нему, предполагает преобразование и получение духовной силы. Самого по себе этического учения недостаточно без осознания реальности, выраженной вероучением, на котором основывается "золотое правило". Если мы игнорируем или изменяем учение веры, этическое учение теряет значение (187). И в этом вопросе получение опыта, о котором так ярко говорит Фосдик, невозможно без осознания вероучительных истин, закрепляющих его.

Образ жизни

Последнее определение неизменного элемента связано с особым образом жизни или, другими словами, с особой этикой. Следуя в направлении, указанном Иммануилом Кантом и позднее Альбрехтом Ритчлем, сторонники этого взгляда суть религии видят в поведении, а не в вере. Вальтер Раушенбуш был ведущим представителем этого движения.

Давая определение подлинной природы и цели христианства, Раушенбуш отмечает, что мы должны видеть его в чистой и неискаженной форме, каким оно было в сердце Иисуса Христа. Но за века церковной истории оно претерпело значительные изменения. Понимание и определение Иисусом христианства можно выразить простыми словами - "правление Божье".

Это понятие находилось в центре Его притчей и пророчеств. Оно было фундаментом всего, что Он делал. Это первая и основная догма христианской веры. Правление Божье - утерянный социальный идеал христианства (Реформация XVI века была лишь возрождением богословия Павла). Раушенбуш призывает к обновлению духа и целей Самого Иисуса (188).

По мнению Раушенбуша, учение Иисуса о Божьем правлении в человеческих сердцах не было чем-то новым и беспримерным. Если бы это было так, оно не

вызвало бы такого положительного ответа. Оно, скорее, стало продолжением и развитием темы пророков о личной и социальной праведности (189). Иисус выступил против распространенных представлений в той части, в которой они противоречили этим идеалам. Он возвещал Божье царство на земле, Он никогда не связывал его с небом (190). Суть учения и практических дел Иисуса составляют праведность, справедливость, социальное равенство и демократия. Это должно быть и нашим идеалом.

Два подхода к осовремениванию богословия

Из анализа природы религии в первой главе должно быть ясным, что вероучительное содержание - один из главных компонентов христианства и что его, следовательно, надо сохранять. Исходя из целей этой книги, оно будет рассматриваться как самый важный неизменный элемент. Но если мы хотим сохранить логическую связность христианства, на этом этапе исследования нам надо обратить внимание еще на один вопрос: как придать богословию современное выражение.

Среди тех, кто считает христианские догматы важными, но нуждающимися в осовременивании, существует два подхода к проблеме. (В этом разделе мы не будем больше касаться взглядов людей, которые не придают особого значения догматам, а следовательно, довольно равнодушно относятся к их судьбе.) Здесь можно воспользоваться классификацией Уильяма Хордерна. Один из подходов он называет переводом, а другой - преобразованием (191). Сторонники перевода - богословы, которые видят необходимость выражения послания в более понятной форме, но при сохранении сути содержания, как при переводе текста с одного языка на другой. Преобразователи же, как показывает само название метода, готовы внести достаточно серьезные изменения в содержание послания для более тесной привязки его к современному миру. Сначала мы рассмотрим этот последний, более радикальный метод.

Преобразователи

Преобразователь убежден, что по сравнению с библейскими временами мир претерпел серьезные изменения. Обращая взгляд на технологическую революцию последних лет или на глубокие изменения, произошедшие в нашем столетии и раньше в фундаментальных науках, он повсюду видит, что современный мир уже не тот, в котором возникло и развивалось христианство. Более того, догматы христианства в том виде, в каком они существуют, настолько тесно связаны со старым мировоззрением, что независимо от него жить не могут. Иными словами, догматы - это зависимая переменная, а интеллектуальная среда - независимая постоянная. Принципиально невозможно сохранить догматы, просто переистолковывая или модернизируя их.

Такую позицию занимают либералы. И хотя некоторые из них предпочитают название *модернистов*, считая себя современными выразителями старых догматов, они не рассматривают суть христианства в привязке к конкретным верованиям, которых придерживались первые верующие. Следовательно, эти учения не обязательно надо сохранять и поддерживать.

Преобразователи полагают также, что с течением времени коренное изменение претерпел и человек. В определенный период послание было для него пригодным, полезным и приемлемым, но теперь он стал настолько иным, его природа настолько изменилась, что послание им не воспринимается или даже отвергается (192) .

Таким образом, современный человек становится критерием истины. Поскольку истина считается в значительной степени относительной, сегодняшний человек превращается в арбитра, отделяющего правильное от неправильного. Мысль о том, что откровение от Бога представляет собой источник и критерий истины, здесь в полном смысле слова отсутствует. Таким образом, кроме человеческого опыта, нет ничего нормативного, нет ничего, что могло бы дать оценку человеческим суждениям. И если что-то и должно измениться для согласования традиционного христианства с мышлением современного человека, так это христианское учение, а не человек. Ключевое значение придается приспособлению, а не авторитетности. Если христианское послание не воспринимается человеком, его при необходимости можно и нужно изменять. Поэтому источники, из которых черпается содержание христианства, значительно расширяются по сравнению с традиционным христианством. Для изложения христианского вероучения следует использовать не только священные документы с записью истины, но и широкий спектр литературы, в том числе философской и научной.

Яркий пример преобразовательного подхода - богословие смерти Бога, ненадолго, но эффектно проявившееся в середине 60-х годов. Это учение - чисто американское, хотя у него и были аналоги, в частности, в концепциях англичанина Джона Робинсона. Наиболее известными представителями этого движения были Томас Альтицер, Уильям Гамильтон и Пол ван Бурен. Само название движения показывает, насколько радикально эти люди стремились преобразовать христианское послание. Они при необходимости могли даже отказаться от традиционной веры в Бога. Но в христианстве нет более важного догмата, чем вера в Бога.

Эти богословы считали концепцию о Боге неприемлемой. По мысли некоторых из них, смерть Бога означает нереальность представления о Боге или слова *Бог*. Пол ван Бурен, следуя методу аналитической философии, пришел к выводу, что в эмпирически ориентированном мире это понятие смерти Бога к тому явлению, которое они рассматривали как провал неоортодоксальной концепции откровения (194) . Согласно неоортодоксальному взгляду, Бог познается не через природу или опыт, повсеместно и всегда доступный всем людям, а через Его личную встречу с человеком. Но, по мнению богословов смерти Бога, такой встречи, которой нельзя управлять и которую нельзя вызвать, больше не происходит. Наблюдается отсутствие присутствия Бога. Кроме того, многие современные люди лишились способности реально переживать встречу с Богом. Некоторые христиане привыкли находить Бога в определенных местах. Тихое святилище, цветные стекла, органная музыка у многих вызывает религиозные чувства просто в силу условного рефлекса на эти стимулы. Некоторые люди не могут слышать или петь "Как Ты велик", не испытывая религиозных чувств. Но у все большего числа современных людей такой реакции нет. У них никогда не было такого

переживания. Отсюда богословы смерти Бога делают вывод, что "чувство присутствия Бога" относится к области психологии, а не религии.

Все это также связано с проблемой, которую Дитрих Бонхеффер назвал "взрослением мира". В прошлые времена Бог был ответом на загадки и решением проблем. Все непонятное объяснялось вмешательством Бога. Родилось даже выражение "бог пробелов", то есть пробелов в человеческих знаниях. Но по мере роста знаний роль Бога как объяснительного принципа соответственно сокращалась. Он оставлял одну позицию за другой. Геология, биология и психология постепенно заменяли Бога. Другая привычная функция Бога, решение проблем, тоже отмирала. В библейские времена, если жена страдала бесплодием, молились Богу, чтобы Он "раскрыл чрево" для рождения ребенка. Сара и Анна - два известных библейских примера. В наши дни женщина идет к гинекологу, тот прописывает ей соответствующие препараты, и ребенок появляется на свет. В Библии, если наступала засуха, человек молился Богу о дожде, и шел дождь. Сегодня современный человек находит облако с определенной степенью влажности, распыляет в него йодистое серебро или что-нибудь еще в этом роде, и идет дождь. Бог остается без работы. Привычное место, которое Он занимал в человеческих делах, заполняется другими. Он уже не является необходимой частью мира, и, вследствие этого, понятие Бога теряет для человека смысл (195).

Но проблема еще глубже. Трудности человека заключаются не просто в отсутствии переживания встречи с Богом (196). Он чувствует отсутствие Бога. Проблема зла реальна и серьезна. Человек, верующий во всемогущее божественное Существо, испытывает смущение, когда видит проявление разрушительных сил природы. Но еще большее беспокойство вызывает проблема духовного зла. Жестокость и безразличие человека к своему ближнему выглядят просто пугающими. Если Бог - действительно Бог, если Он Всемогущий и Всемиловитый, Он должен стремиться не допускать таких проявлений зла в мире и у Него должны быть для этого возможности. Но продолжающееся засилье зла в обеих формах можно рассматривать как ясное и убедительное свидетельство не в пользу существования такого Бога.

В то время как ван Бурен и Гамильтон подходят к проблеме с точки зрения интеллектуальной аргументации, подход Альтицера более субъективный, почти мистический. Он подчеркивает не столько прекращение переживания встречи с Богом, сколько смерть изначального, или трансцендентного Бога. Этот Бог добровольно пережил превращение из существа вне мира, которое действует в нем время от времени, в существо, полностью вовлеченное в процессы этого мира. В ортодоксальной богословии воплощение рассматривается как Божий акт единения с человечеством, тогда как для Альтицера это просто символ, один из многих в целой серии таких пришествий. В истории Бог не раз приходил к человеку. Но теперь процесс завершен. В отличие от ортодоксального богословия, в котором Бог продолжает быть изначальным существом, здесь Он превращается из трансцендентного в имманентное существо. Он бесповоротно оставил изначальный характер Своей природы. Таким образом, смерть Бога - самоубийство изначального Бога и рождение имманентного (197).

Богословы смерти Бога возвестили строго секулярную веру. Вместо поиска Бога в трансцендентной сфере, в поклонении и молитве, это движение предлагало искать

Его в таких делах, как защита гражданских прав. Это новое секулярное христианство основывалось на мирских делах, надеясь найти Бога в светских движениях, стремясь приспособить Бога, но не испытывая в Нем особой нужды (198).

При таком мышлении современный человек - эталон, и приемлемо все, что кажется ему разумным. Никакого значения не придается слову от Бога, раскрывшего Себя вне мира. Понимание черпается из видения таких авторов, как Уильям Блейк и Фридрих Ницше (199). Истина исходит из этих видений, а не из видений иудейских пророков. Когда Альтицера однажды попросили показать основу его верований, он ответил: "Моби Дик". Уходящий навсегда под воду большой белый кит - вот наиболее полный образ Бога, входящего в мир.

Переводчики

С точки зрения переводчиков, преобразователи не просто дают новое выражение посланию, они подменяют его. Христианство без Бога или, по крайней мере, без трансцендентного Бога и без качественно уникального места Иисуса Христа вряд ли можно называть христианством. Переводчики, как и преобразователи, стремятся донести до современного мира свежие и понятные слова. Но они больше подчеркивают необходимость твердой уверенности в том, что передается подлинное послание. Одна из их целей заключается в сохранении содержания послания. В этом смысле переводчики консервативны. Другая их цель - придать посланию новую форму, говорить на понятном слушателю языке. Никому не придет в голову читать на библейском греческом языке проповедь людям, которые его не понимают, по этой же причине следует избавиться от древних и непривычных выражений, заменив их современными синонимами. Переводчики пытаются сказать то, что говорила бы Библия, если бы она составлялась в наши дни (201).

В консервативных христианских кругах проявляется стремление именно к такому подходу. Об осознании этой нужды свидетельствует и популярность пересказов Библии на современном языке. "Живая Библия", перевод Филлипса и даже перевод "Коттон Пэтч" стали событиями. Многие библеисты-переводчики и экзегеты считают эти переводы Библии просто несостоятельными (но они и не мыслились как переводы), тем не менее миряне наших дней считают их полезными и понятными. Успех пересказа наводит на мысль, что ученые-библеисты правильно делали, когда раскрывали смысл Библии в восприятии ее изначальных читателей, а не занимались попытками по-современному истолковать ее.

Переводчик убежден, что человек - не критерий истины. Истина исходит свыше, из более высокого источника. Бог говорит, а человек подлежит суду, и по-иному быть не может. Если что-то и требует преобразования, так это человек, а не послание. Переводчик стремится сделать послание понятным и вразумительным, но он не пытается приспособить его к современным человеческим условиям. В послании есть измерение, которое всегда будет казаться оскорбительным природному человеку. Следовательно, послание в определенном смысле антитетично и критично по отношению к современному пониманию реальности.

Послание бросает вызов современному менталитету, а не приспосабливается к нему (202) .

Напряженные отношения между Библией и современным человеком обусловлены не просто различием в догматике. Возможно, особенно неприемлемыми выглядят не столько догматы Библии, сколько ее этические учения. Они ставят под сомнение не просто верования человека, но и его конкретные дела и даже его сущность. Библейское послание создает напряженность как вероучительную, так и этическую по своей природе, и пытаться устранить ее не следует ни богословам, ни церкви.

Переводчик должен четко разделять послание и связанные с ним истолкования и предания, которые нередко начинают пользоваться таким же влиянием, как само послание. Практически многие не способны отделить истолкование от собственно послания. В глазах таких людей любая попытка пересказать послание представляется искажением, изменением или даже отказом от него. Но им надо помнить, что нехристианину какое-то определенное истолкование может показаться неприятным, и из-за этого он отвергнет послание. С точки зрения переводчика, не имеет смысла пытаться сохранять неизменным один и тот же способ выражения учения. Особые истолкования относятся к историческому богословию, то есть к тому, во что раньше верили, а не к систематическому богословию, то есть к тому, во что нам надо верить.

Современное изложение послания частично затрудняется тем, что библейское откровение привязано к определенной ситуации. То есть послание доносилось в конкретной форме. Вопрос в том, чтобы отделить верования и дела конкретной ситуации от догматов, имеющих универсальное значение. На ум сразу же приходят примеры: омовение ног - такой ли это важный для церкви обряд, как крещение или причастие, или это просто действие в определенной библейской ситуации? Имеет ли способ крещения такое же значение, как сам обряд, и должны ли мы строго следовать тому образцу, который использовался в библейские времена? А как дело обстоит с управлением церковью? Дает ли Новый Завет нормативные указания для всех времен или просто показывает пример, который мы можем в случае необходимости изменять?

Дополнительные трудности вытекают из факта, что Библия не полностью освещает вопросы, связанные с некоторыми учениями. Должны ли мы при переводе послания на современный язык ограничиваться тем, что в Писании конкретно заявлено, или можем предположить, что, если бы библейские авторы сталкивались с более сложными вопросами, которые стоят перед нами, они сказали бы больше? Пример - учение о Троице, о которой нигде в Писании прямо и открыто не говорится. Это не значит, что в библейские времена не было представления о Троице, это означает лишь, что осмысление и формулировка вероучения не дошли до уровня, делающего правомерным ее конкретное выражение в Писании. Поэтому в Библии это учение не разработано в такой степени, в какой Павел сформулировал, например, учение об оправдании.

Следующая трудность вызывается необходимостью связывать библейское откровение с нашим более полным современным пониманием общего откровения. Например, Павел совершенно ясно учил, что все люди - грешники (он подробно

рассмотрел вопрос о нашей испорченной, греховной природе и о нашей вине пред Богом). В определенном смысле он связывал это с Адамом и его грехом (Рим. 5:12-21). Сегодня биология, антропология, психология, социология и многие другие науки ставят новые вопросы о человеческой природе, душе (в том числе вопрос о ее существовании) и о базисе личных черт характера. Если мы хотим связать библейское откровение с современной культурой, нам надо обратиться к вопросам, которых Павел не касался. Если бы он по наитию начал их обсуждать, первые читатели не поняли бы его.

Далее, некоторые библейские истины выражены в форме, не имеющей смысла для живущих сегодня людей. Обратите внимание, мы говорим о форме выражения истины, а не о ее сути. Учение о Божьем провидении предполагает, что Бог наблюдает за всем и направляет все, что происходит. Для иллюстрации этой истины Библия сравнивает Бога с добрым пастырем, заботящимся о Своих овцах; отмечается также, что Бог опекает птиц небесных, кормит их и защищает от опасности. Многие современные люди, живущие в городах, редко видят птиц и, возможно, никогда не видели пастуха, пасущего овец. Чтобы донести до таких людей конкретное понимание провидения, надо найти совершенно иную образную фигуру. Как Божье провидение связано, например, с кибернетикой или ядерной войной?

Иногда говорят, что - если мы хотим сохранить основное содержание, но в то же время придать библейскому учению современное выражение - нам надо сделать две вещи: во-первых, мы должны определить, что оно значило в изначальном контексте, а затем сказать, что оно означает сегодня. Здесь подразумевается прямой перенос значения из прошлой ситуации в нынешнюю. Такой подход аналогичен методу изучения иностранного языка, с которым большинство из нас, по-видимому, сталкивалось.

При таком методе слово в одном языке приравнивается к слову в другом языке. Человек, изучающий немецкий язык, узнает, что *der Stuhl* = "стул". Он запоминает этот эквивалент. Если он хочет найти значение немецкого слова, он смотрит в словарь. Но значение слова *der Stuhl* - не "стул". Его истинное значение - "предмет с сиденьем, спинкой и четырьмя ножками". "Стул" - всего лишь конкретное выражение этого значения в языке, как *der Stuhl* в немецком, *la chaise* во французском, *la silla* в испанском и так далее. Здесь мы не пытаемся выступить в защиту платонизма. Мы не пытаемся доказать, что *der Stuhl* означает "идею стула". Мы имеем в виду конкретный предмет. Мы имеем в виду общность значения этого предмета во всех культурах. И мы не пытаемся выступить в защиту концептуально-динамичного вдохновения (в противоположность буквальному) (203). Проблема такого подхода к изучению языка заключается в том, что этот метод может срабатывать только в отношении одновременно двух конкретных языков. И когда в каком-то языке слово принимает иное значение, тождество при передаче истины теряется.

Есть и иной метод преподавания, которым можно пользоваться при обучении людей, говорящих на разных языках. В этом случае преподаватель не говорит: "*Der Stuhl* (или *la chaise*, или *la silla*) означает "стул". Он просто показывает на стул и говорит: "*Der Stuhl*". (По его интонации или жестам учащиеся обычно понимают, что надо повторить слово вслед за ним.) Он дотрагивается до стены и

говорит: "*Die Wand*". Значение глаголов можно показывать наглядными действиями. Абстрактные понятия, из которых в значительной мере состоит богословие, выразить труднее, но их тоже можно передать, когда уже известны значения базовых и конкретных слов.

Обсуждая вопросы богословской методологии, мы показали этот второй тип преподавания языка, чтобы подчеркнуть очень важную вещь. В процессе придания библейским истинам современного выражения нам надо ввести промежуточный этап между определением значения в изначальном и современном контексте. Первый тип преподавания языка для этого непригоден. Ибо нам надо найти основное значение, лежащее в основе всех частных выражений того или иного библейского учения. Если библейское учение говорит, что Бог высоко над землей, мы должны раскрыть его неизменное содержание, а именно, что Бог трансцендентен. Он не ограничен каким-то определенным местом в природе. Он вне природы. У Него не ограниченные знания, как у нас. Его любовь, милость и другие свойства намного выше всего, что мы видим в человеческих существах. Чтобы эта истина получила смысл сегодня, ей надо придать конкретное выражение, как это было сделано и в библейские времена. Мы не пытаемся найти "динамический эквивалент" библейских заявлений. Мы придаем новое конкретное выражение неизменной истине, которая в библейские времена доносилась с помощью принятых тогда слов и образов.

Критерии неизменности

Из вышеизложенного ясно, что важнейшая задача богослова заключается в выделении вневременной истины, сущности вероучения, и в отделении ее от конкретной временной формы, в которой она выражена, для создания новой формы. Как мы можем определить и выделить неизменный элемент, или суть? В некоторых случаях, когда вневременная истина изложена в форме универсального дидактического заявления, это очень просто. Таких примеров немало в псалмах. Один из них мы видим в Пс. 99:5: "Ибо благ Господь: милость Его вовек, и истина Его в род и род". В других случаях вневременную истину можно выделить из описательного отрывка или из учения, касающегося конкретного вопроса. Существует несколько критериев определения неизменных факторов, или сути вероучения: 1) постоянство в разных культурах, 2) универсальные принципы, 3) признанный постоянный фактор как основа, 4) неразрывная связь с переживанием, 5) конечное положение в прогрессивном откровении.

Постоянство в разных культурах

Мы отдаем себе отчет в разнообразии культур современного мира и в большом промежутке времени, отделяющем нас от библейского периода. Но мы иногда забываем, что библейский период не представлял собой однородного набора ситуаций. В канонических Писаниях мы видим значительные временные, географические, лингвистические и культурные различия. Между написанием первых книг Ветхого Завета и последних Нового прошло много веков. Географические и культурные ситуации разнятся от пасторальных картин Древней Палестины до имперского Рима. Есть также различия между еврейскими и греческими культурами и языками, которые хотя иногда и преувеличиваются, тем не менее вполне реальны. Следовательно, при наличии постоянства и

неизменности библейского учения в различных условиях мы имеем дело с подлинной культурной константой, или с сутью вероучения. Различные вариации можно рассматривать как относящиеся к форме вероучения.

В качестве иллюстрации постоянства в различных культурах можно привести принцип жертвенного Искупления и, как следствие, отвержение праведности от дел. Действие этого принципа мы видим в жертвенной системе Ветхого Завета. Мы видим его также в учении Нового Завета об искупительной смерти Христа. Другой пример - центральное положение веры в Иисуса Христа, устраняющей расхождение между иудеями и язычниками. Петр проповедовал это учение в Иерусалиме на Пятидесятницу иудеям из разных культурных слоев. Павел провозгласил его темничному стражу в Филиппах (Деян. 16:31).

Универсальные принципы

Следующий критерий определения сути вероучения - выделение элементов, выдвигаемых как универсальные принципы. О крещении говорится не просто в связи с конкретной ситуацией, а как об универсальном принципе Великого Поручения: "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). Есть несколько пунктов, на основании которых мы можем рассматривать это как универсальный принцип: 1) Заявление Иисуса, что Ему дана *всякая* власть, указывает, что при передаче ученикам Своих функций Он имел в виду задачу, которая имеет неограниченные рамки. 2) Слова "все народы" указывают на всеобщность в географическом и культурном отношении (ср. Поручение в Деян. 1:8 - "Будете Мне свидетелями... до края земли"). 3) Обещание оставаться с ними во все дни до скончания века указывает, что это тройное поручение должно выполняться постоянно. На основании этих соображений мы можем сделать вывод, что крещение - не изолированное или относящееся к определенному времени и месту явление. Это постоянный принцип.

С другой стороны, омовение ног в Ин. 13 не представлено как всеобщий или постоянный принцип. Иисус сказал: "И вы должны умывать ноги друг другу" (ст. 14), но ничего не сказано о продолжительности такого рода практики. Исходя из Его слов: "...Я дал вам пример, чтоб и вы делали то же, что Я сделал вам" (ст. 15), можно предположить, что этот пример не обязательно должен получить всеобщее распространение *именно в такой форме*. Он не сказал, что этот обряд должен соблюдаться постоянно. Основная причина, по которой Он сделал это, становится понятной из Его слов о том, что раб не больше господина своего (ст. 16). Он пытался привить Своим ученикам отношение слуги: смирение и готовность ставить ближнего выше себя. В той культурной среде такую позицию символизировало омовение ног. Но в других культурных условиях та же истина может точнее выражаться иными способами. В других местах Писания смирение проповедуется без привязки к омовению ног (Мф. 20:27; 23:10-12; Флп. 2:3), поэтому мы можем сделать вывод, что неизменным компонентом учения Христа является позиция смирения, а не конкретный акт омовения ног.

Признанный постоянный фактор как основа

Конкретное учение, основанное на признанном постоянном факторе, может быть неизменно само по себе. Например, Свое учение о постоянстве брака Иисус основывает на факте, что Бог сотворил людей как мужчину и женщину и провозгласил, что они будут одной плотью (Мф. 19:4-6 со ссылкой на Быт. 2:24). Этот пример рассматривается как раз и навсегда установленный образец. Из него выводится неизменная природа супружеских отношений. Равным образом, священство всех верующих основывается на факте, что наш великий Первосвященник раз и навсегда "прошел небеса". Поэтому мы можем "приступать с дерзновением к престолу благодати" (Евр. 4:14-16). Более того, поскольку у Иисуса непреходящее священство (Евр. 7:21, 24), спасаются все, приходящие через Него к Богу (ст. 25).

Неразрывная и первостепенная связь с переживанием

По мнению Рудольфа Бультмана, *Geschichte* воскресения (переживаемые нами обновление надежды и открытость будущему) не зависит от *Historie* (вопроса о том, действительно ли Иисус воскрес). Но Павел утверждает, что переживание и опыт основываются на воскресении Христа. Он говорит: "А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших" (1 Кор. 15:17). Если наше переживание воскресения реально и постоянно, воскресение Христа должно быть действительным, постоянным и универсальным. Любое изменение этого учения сопровождается соответствующим изменением в переживании. Если мы рассматриваем это переживание как основополагающее, отказ от его источника, заявленного в Библии, требует нахождения другой основы для объяснения результата. Наше знание, что зло будет побеждено, основывается на вере в сверхъестественную работу Бога, связанную со вторым пришествием. У Фосдика совершенно иное представление о победе над злом, основанное на вере в прогресс; оно подразумевает определенные человеческие усилия и связано с соответствующим уровнем незащищенности. Следовательно, его переживание строится на менее прочном основании и выглядит неустойчивым. С другой стороны, когда наше переживание и наш опыт реальны и постоянны, мы можем быть уверенными, что библейское учение, которому мы следуем, столь же постоянно.

Конечное положение в прогрессивном откровении

Последний критерий связан с вопросом о прогрессивном откровении. Если мы понимаем Божью работу как процесс достижения искупления человека с постепенным раскрытием Себя и Своего плана, то последующим событиям мы должны придавать более важное значение, чем предыдущим. В данном случае предполагается, что на ранних этапах мы принимаем переходные формы и только в конце обретаем окончательную форму. Если в этом утверждении заключено зерно истины, мы можем сделать вывод, что конечное состояние выражает суть вероучения, а более ранние проявления - его предвосхищение. Примером может стать жертвенное служение Христа. Ветхий Завет устанавливал постоянные жертвоприношения во внешней скинии, курение фимиама в ней дважды в день и ежегодные служения первосвященника внутри, во Святом-святых (Евр. 9:1-10). Христос довел этот процесс до конца и исполнил его (ст. 12). Приношение Его

крови стало окончательным. Кроме того, Иисус часто говорил: "Ибо сказано... Я говорю вам..." В этих случаях Иисус провозглашал суть вероучения, уточняя его предварительное истолкование.

Суть некоторых учений в библейские времена не находила прямого выражения. Например, положение женщины в обществе неоднократно подчеркивалось Иисусом. Павел уделял большое внимание положению рабов. Но ни те, ни другие не улучшили своего состояния. Поэтому для определения принципов отношения к этим категориям людей нам надо разобраться в сущности их реального или предполагаемого существования, а не изучать рассказы о том, как к ним относились в библейские времена.

Мы пытаемся дойти до сути послания исходя из того, что каждый пункт откровения имеет свое значение. Мы не стремимся отделить зерна от плевел в том смысле, в каком это делает Гарнак, пренебрегающий плевелами. Мы не имеем в виду и отказ от "культурного багажа", как это делают сейчас некоторые ориентированные на антропологический подход толкователи Библии. Мы пытаемся найти основополагающую духовную истину, соответствующую любому месту Писания, и затем применить ее к современному пониманию.

Обычно отмечается (вполне справедливо), что христиане редко обращаются к родословиям Писания, когда желают получить духовное назидание. Но и родословия могут иметь определенное значение. Попытка установления прямой взаимосвязи между родословием в "том смысле" и в "нынешнем" может оказаться тщетной. Вместо этого нам надо задаться вопросом: "Каковы заключенные в этом истины?" На ум приходят несколько возможностей: 1) у всех нас есть наследие, из которого мы вышли, 2) все мы, пройдя долгий процесс падения, принимаем жизнь от Бога, 3) Бог провиденциально действует в человеческой истории - этот факт мы особенно ярко сознаем, когда изучаем историю Божьих отношений с человеком. Эти истины относятся и к нашему сегодняшнему положению. Равным образом, ветхозаветные установления показывают нам Божью заботу о человеческом здоровье и о его благосостоянии и важность поддержания этого благосостояния. Контроль за чистотой окружающей среды и правильное питание - вот современные применения этой основополагающей истины. Некоторым экзегетам это покажется аллегорией. Но мы не ищем символы или скрытые духовные значения. Мы выступаем за то, чтобы каждый отвечал за подлинный смысл своих высказанных и записанных заявлений.

Но при этом мы должны помнить, что наше понимание или истолкование обуславливаются исторической ситуацией, иначе мы можем смешать форму библейского учения с его неизменной сутью. Если мы это игнорируем, мы абсолютизируем форму и оказываемся не в состоянии приспособить ее к изменившейся ситуации. Я однажды слышал выступление католического богослова, объяснявшего историю учения об откровении. Когда же он попытался обобщенно изложить непреходящую сторону вопроса, то суть этого учения прозвучала как взгляд экзистенциально ориентированного неортодокса XX века!

Важно отметить, что поиск неизменной сущности состоит не в изучении исторического богословия с целью определения общего знаменателя исходя из различных формулировок вероучения. Наоборот, историческое богословие

указывает, что все постбиблейские формулировки условны. Суть мы выводим из библейских заявлений, и именно они представляют собой критерий достоверности этой сути.

6. Богословие и язык

Церковь всегда проявляла заботу о своем языке, поскольку вопрос о передаче верований имеет жизненно важное значение. Еще Августин и даже более ранние богословы уделяли серьезное внимание вопросу о природе и функциональной роли богословского языка (204). Но в XX веке этот предмет приобрел новое измерение исключительной важности. Философия, столь часто выступающая как партнер богословия по диалогу, начала в XX веке уделять первостепенное, а во многих случаях практически исключительное внимание анализу языка.

Богословский язык и верификационный анализ: обвинение в отсутствии смысла

В начале XX века такие философы, как Дж. Э. Мур и Бертран Рассел, обратились к анализу языка (205). Частично это было ответвлением общего интереса к математике и символической логике. Но настоящим импульсом для интереса к языку послужило возникновение движения, известного как логический позитивизм. Логический позитивизм вышел из семинара, проводившегося Морицем Шликом в Венском университете в 1923 году (206).

Семинар стоял из двух групп людей: ученых-практиков, интересовавшихся философией науки, и философов, интересовавшихся наукой. Основное внимание они направляли на определение содержания, или смысла. Они отмечали, что существуют два основных типа когнитивного предложения. Первый тип - *априорно* аналитические заявления, такие как: "два плюс два равняется четырем". В таком сочетании символы "два" и "плюс" действительно означают "четыре". Предикат по определению содержится в субъекте высказывания. Такие заявления математического типа неизбежно верны, но они неинформативны в отношении эмпирического мира (207).

Второй тип выглядит более интересным. Это синтетические утверждения, в которых предикат несет определенный смысл, не заложенный в субъекте. "Все холостяки не женаты" - пример первого типа заявления. "Все холостяки высокие" - пример второго типа. Здесь уже нет тавтологии, ибо определение холостяка не содержит ничего, относящегося к росту. Истинность или ложность такого заявления можно установить только путем исследования реального мира. Ничто другое здесь не поможет.

Что же придает высказыванию смысл? Аналитические, *априорные* заявления имеют смысл, поскольку они устанавливают значение терминов. А как же быть с синтетическими, *апостериорными* (научного типа) заявлениями? Ответ логического позитивизма заключается в том, что такие заявления имеют смысл в той мере, в какой их можно проверить (или опровергнуть) опытным путем (208). Заявление "камень в моей левой руке тяжелее, чем в правой" имеет смысл, ибо его можно проверить экспериментально. Если я положу первый камень на левую

чашку весов, а второй на правую, то получу экспериментальное подтверждение, увидев, как левая чашка опускается вниз, а правая поднимается вверх. Утверждение "тяжелее" обретает смысл. И именно в этом заключается смысл заявления в целом.

Чтобы иметь смысл, утверждение не обязательно должно быть правильным. Оно может быть и ложным, но суть заключается в возможности точно взвесить все за и против его истинности. Кроме того, если заявление в принципе поддается проверке, не обязательно сразу же подкреплять его опытом. Например, утверждение "обратная сторона Луны покрыта сыром" имело смысл даже до начала космических полетов, позволивших увидеть обратную сторону Луны. Хотя и не было возможности исследовать обратную сторону Луны, тем не менее имелись вполне обоснованные предположения относительно того, что бы там увидели, будь это заявление истинным. Чисто технические трудности не лишали это заявление смысла, так же как отсутствие телескопа не лишало смысла гипотезы о кольцах Сатурна. С другой стороны, любое утверждение, заявляющее о себе как о синтетическом (т.е. несущем фактическую информацию), но в принципе поддающееся экспериментальной проверке, следует отвергать как не имеющее смысла (209).

Это означает, что бывают заявления, как будто бы отражающие реальные факты, но не имеющие смысла. Здесь решающее значение имеет их верификация или фальсификация. Этот принцип, известный как верификационный, стал крайне популярным среди философов. В результате на основании отсутствия смысла были отброшены многие в других отношениях значимые положения.

Уильям Хордерн как бы в шутку задает вопрос, есть ли какой-то смысл в утверждении: "в моих часах сидит волшебник" (210). Это заявление, со всей очевидностью, означает, что в моих часах сидит волшебник, который крутит их стрелки. Он даже издает звук "тик-так". Если бы меня спросили, откуда я знаю, что это утверждение правильно, я бы оказался в затруднительном положении. Означает ли оно, что, открыв заднюю стенку часов, я увидел бы сидящего там волшебника, делающего свое дело? Нет, это же невидимый волшебник. Означает ли оно, что я не увижу там обычных для часов двигающихся деталей? Нет, эти часы - обычный механизм, и этот волшебник действует имманентно через его работу. Тогда что же означает это заявление? Оно означает просто, что в часах сидит волшебник. Никто ничего не понял бы, поскольку я не мог бы указать на доводы ни за, ни против этого утверждения. Оно не поддается ни верификации, ни фальсификации, поэтому не имеет смысла.

С такой точки зрения теряют смысл гораздо более серьезные темы, традиционно рассматриваемые философией. Вопрос о том, духовна или материальна реальность, не имеет смысла, равно как и спор о построении ее из одного или двух основополагающих принципов. Эти проблемы, как и все другие, которые невозможно решить ни определениями или общим согласием, ни опытным путем, подтверждающим или опровергающим их, являются в сущности псевдопроблемами. Хотя они и кажутся достойными обсуждения и как будто строятся на различных позициях, решить их невозможно. Дело не в том, что одна из позиций неправильна. Суть в том, что обе они не имеют смысла.

Эта проблема относится и ко многим богословским концепциям. Пусть даже они принимают форму разумных синтетических заявлений, они все равно не имеют смысла. Что означают богословские заявления? Возьмем, к примеру, утверждения "Бог - любящий Отец" или "Бог любит нас так, как отец любит своих детей". Что это означает? Что подтверждает истинность этих заявлений? Или, и это не менее важно, что противоречит им?

Джон Маккуорри приводит пример человека, переходящего улицу, когда из-за угла выехал автобус и чуть не задел его: "Бог любит меня, - воскликнул он, - автобус не задел меня". В другой раз, когда на него наехал автобус, он сказал: "Бог любит меня, ведь я не погиб под автобусом". Затем автобус задавил его насмерть. Плакальщики философски заметили: "Бог любит его - Он взял его из этого несчастного и грешного мира". Все случившееся рассматривается как проявление Божьей отеческой любви. Никакие аргументы против нее не выдвигаются. Но ничто, по сути, не говорит и в пользу ее. При таком подходе утверждение "Бог - любящий Отец" не имеет смысла. Оно не имеет вообще никакого смысла (211).

Можно привести и другие примеры - скажем, утверждение "Бог отвечает на молитвы". Что это означает? Означает ли это, что если мы возьмем сравнительно однородную группу, разделим ее на две части и попросим одну из них молиться за свои важные дела, а другую просто сконцентрироваться в мыслях на таких делах, результат в большей степени скажется на первой группе? Здесь опять же ничто не говорит против этого предположения. Ведь если результат не достигается, христианин обычно говорит: "На то не было Божьей воли", - или: "Бог ответил отрицательно". Тогда какая же разница между этими представлениями и утверждением, что "в моих часах сидит волшебник"? И то, и другое бессмысленно.

Джон Уисдом очень четко выразил эту мысль в придуманной им истории (212). Два путешественника наткнулись в лесу на поляну, где было много цветов. Один из них сказал: "За этим участком, должно быть, ухаживает какой-то садовник". Второй не согласился. Они разбили палатку, стали наблюдать, но никого не увидели. Человек, верящий в садовника, высказал предположение, что он невидим. Они установили колючую проволоку, подвели к ней ток и начали за ней следить с собаками. Но никто не появился. "Нет никакого садовника", - сказал скептик. "Он невидим и неосязаем, - ответил верующий, - у него нет запаха, он не производит шума и ухаживает за поляной невидимо". Это еще один пример, когда невозможно доказать обратное. Энтони Флу отмечает: "Красивую и смелую гипотезу [веру в садовника или Бога] можно разбить только постепенно, преодолев тысячи оговорок" (213). Иными словами, позиция, выдвигающая постоянные оговорки, чтобы избежать фальсификации (фактически не поддающаяся фальсификации), не имеет смысла.

Такова ситуация с основными концепциями христианского богословия. Христиане и нехристиане имеют дело с одними и теми же фактами, но расходятся в их истолковании. И поскольку христианин, будь то богослов или нет, не может показать смысл своих утверждений (доказать обоснованность своего истолкования) экспериментальным путем, эти утверждения считаются не имеющими смысла.

Логический позитивизм - попытка установить определенный шаблон для измерения смысла любого языка. На этом основании смысловыми языками (которые логический позитивизм называет репрезентативными) считаются только язык математического типа, или тавтологический, и язык научного типа, отвечающий принципу верифицируемости. Но как быть со всеми другими утверждениями, составляющими христианское богословие? Каково их положение?

Логический позитивизм допускает использование не только репрезентативного языка. Но это уже экспрессивный или эмоциональный язык. Он не описывает и не определяет, а просто выражает чувства говорящего. Хотя такие фразы имеют правильную грамматическую форму и выглядят логически сформулированными, они отражают лишь чувства, настроение, отношение говорящего. Они больше похожи на восклицания типа "ну и ну!", "ура!", "ух!" и им подобные. Они не поддаются верификации и фальсификации. Большая часть истории философии выглядит как непрекращающаяся серия вздохов и ворчаний, принимавших крайне изощренные формы (214) .

То же относится к богословским заявлениям. Коль скоро они не отвечают требованиям репрезентативного языка, они просто экспрессивны. Богослов думает, что он сообщает нечто реальное, но на самом деле он просто дает выход своим чувствам. Утверждение "Бог заботится о нас, как любящий отец заботится о своих детях" как будто бы описывает Бога. На самом деле оно выражает теплые и позитивные чувства к мирозданию. В использовании такого языка нет ничего плохого, если людей не приучают к мысли, что он отражает конкретные факты. Он может оказывать очистительное воздействие на проповедника и терапевтическое на его слушателей (215) . Такое определение религиозного и богословского языка может показаться удивительным и неприятным для богословов, проповедников и простых верующих. Ведь они считают, что говорят о чем-то реальном. Но если согласиться с предпосылками логического позитивизма, они лишь выражают свои эмоции.

У многих философов отношение к логическому позитивизму становится все более скептическим. В этом подходе, позволяющем классифицировать все утверждения по категориям, есть определенная стройность. Но как раз сама эта стройность выглядит искусственной. Со счетов сбрасываются многие традиционные формы употребления языка, хотя люди, использовавшие язык этики и религии, находили его крайне полезным и содержательным. Произвольно устанавливаются собственные нормы для языка и при этом, к сожалению, используется не такая уж четко описательная и репрезентативная терминология, как хотелось бы. Ведь такие термины, как *смысловой* и *эмоциональный*, сами несут в себе эмоциональную окраску (216) .

Есть еще одна существенная и серьезная проблема. Она касается статуса принципа верифицируемости. Аналитическое ли это утверждение? Если да, то это просто определение и его можно отвергнуть, заявив: "Критерий смысла я определяю не так". С другой стороны, если это синтетическое заявление, показывающее нам нечто не заложенное в определении, то оно должно отвечать собственным критериям смысла. Какими экспериментальными способами можно

подтвердить или опровергнуть это заявление? Поскольку таковых не существует, его можно считать не имеющим смысла и внутренне противоречивым.

Сторонники логического позитивизма сознавали эту проблему и пытались решить ее. Людвиг Витгенштейн, например, высказал мысль, что положения его философии носят чисто пояснительный характер. Бессмысленными их можно признать, только пройдя через них и поднявшись над ними. "Поднявшись над ними, надо, так сказать, отбросить лестницу" (217). Эти положения надо сначала использовать, а затем превзойти их. Но это выглядит не очень убедительно. Рудольф Карнап утверждал, что многие из этих положений имеют смысл, но не уточнял, каким образом (218). А. Дж. Эйер заявлял, что принцип верифицируемости - это определение (219). Но в таком случае возникает указанная выше проблема. Это решение не более убедительно, чем остальные, и в результате пришлось либо вообще отказаться от логического позитивизма в изначальной форме, либо значительно видоизменить его.

Богословский язык и функциональный анализ

Таким образом, аналитическая философия перешла на следующую ступень. Ранняя форма, которую Фредерик Ферре назвал "верификационным анализом", пыталась дать *предписания* об использовании языка. Следующая форма, названная им "функциональным анализом", занялась *описанием* фактического употребления языка (220). В использовании языковых форм наблюдается очень большое разнообразие. При исследовании этого разнообразия подход заключается в определении, как появился и развивался тот или иной вид языка. У философа-лингвиста та же методология, что и у биолога, ставящего перед собой цель наблюдения и классификации. При этом подходе догматические установки логического позитивизма заменяются вопросом: какова логика таких заявлений? Иными словами, философов, ориентированных на функциональный анализ, интересует: как можно проверить или подтвердить эти утверждения? какова их функция? какую роль они выполняют?

В своей последней работе Витгенштейн выступил пионером в этой области. В "Философских исследованиях" он писал о различных "языковых играх". Он перечислял самые разные формы языка, такие как приказания, описания событий, рассказы анекдотов, ругательства, молитвы (221). Термином "языковые игры" он обращал внимание на факт, что употребление языка - это действие. Проблема принципа верифицируемости заключается не в устанавливаемых им критериях для предложений эмпирического типа. Проблема заключается в отказе признать другие формы языка законными и смысловыми.

Теперь основная задача философа состоит в изучении функционирования языка в контексте. Кроме того, философ пытается раскрыть случаи неправильного употребления языка. Витгенштейн писал, что "философские проблемы возникают, когда язык *отправляется на отдых*" (222). "Занимающая нас путаница возникает, когда язык уподобляется мотору, работающему вхолостую и не выполняющему своих функций" (223).

Для прояснения функций языковых форм в неясных местах функциональный анализ пользуется двумя методами: техникой парадигм и техникой значимых

сравнений. Техника парадигм заключается в показе понятного и четкого значения неясного слова или предложения. Это позволяет увидеть, как фактически функционирует трудное для понимания слово или предложение. Например, Ферре отмечает, что слово *твердый* может показаться неясным, поскольку современная наука учит, что все по сути состоит из вихреобразной массы электрических зарядов. Но если дать описание каменной стены, в котором встречается слово *твердый*, трудность будет устранена (224) .

Техника значимых сравнений заключается в сравнении какой-либо фразы с другими формами языка или даже с неязыковыми средствами, выполняющими ту же функцию. Ферре приводит пример мэра, провозглашающего: "Объявляю автостраду открытой!" (или просто: "Автострада открыта!"). На первый взгляд, это заявление просто информирует о факте, но при внимательном рассмотрении становится ясно, что оно фактически равнозначно разрезанию ленточки или открытию шлагбаума. Оно по сути производит действие, а не информирует (225) .

Человеку, занимающемуся функциональным анализом, ясно, что у каждой языковой игры свои правила. Проблемы возникают, либо когда эти правила нарушаются, либо когда неосознанно переходят от одной формы языка к другой, либо когда пытаются применить правила одной игры к другой. Баскетболист, бьющий по мячу ногой, или регбисты, пытающиеся осуществить прорыв с помощью серии пасов вперед, переносят правила одной игры в другую. С точки зрения функционального анализа отношение к богословскому языку о божественном творении как к утверждению об эмпирическом происхождении вселенной означает переход из одной языковой игры в другую, переход от богословского языка к эмпирическому.

Когда такие переходы не замечаются, возникает путаница. Например, важно видеть языковые изменения в фразах такого типа: "Я вел машину, какой-то водитель подрезал меня, и меня бросило в жар". Если изменение не замечается, слова "бросило в жар" можно воспринять просто как информацию о температуре тела. В повседневном языке такие переходы происходят очень часто. Смещение языков из разных игр называют нарушением структуры категорий. Оно ведет к путанице и представляет собой неправильное употребление языка (226) .

Более поздние философы-аналитики предоставили богословам самим объяснять смысл религиозного языка вместо того, чтобы показывать богословам и практикующим христианам, что собой представляет их язык и как он функционирует. Задача философа - давать оценку точности объяснения и правильности использования языка, то есть следить за возможными нарушениями структуры категорий.

Ответы на обвинение в отсутствии смысла

Ответ богословов на необходимость прояснения их языка принял различные формы. Критика в адрес логического позитивизма подчеркивала, что он необоснованно сократил число когнитивно смысловых форм языка. Однако теперь у богословов появилась необходимость оглядываться на другие виды языка и показывать, что их язык имеет функциональный смысл. Джерри Джилл в

интересной статье описал проблему, поставленную логическим эмпиризмом (или логическим позитивизмом) в виде силлогизма.

1. Любой когнитивно смысловой язык по своей природе либо определительный, либо эмпирический.
2. Ни один религиозный язык по своей природе не является определительным или эмпирическим.
3. Ни один религиозный язык не является когнитивно смысловым языком (227) .

По мнению Джилла, богословы в основном отвечают на этот силлогизм трояким образом (разумеется, люди, безоговорочно принимающие это заключение силлогизма, отвергают религиозный язык как бессмыслицу):

1. Некоторые принимают обе посылки и заключение, но утверждают, что хотя религиозный язык лишен смысла с когнитивной точки зрения, он тем не менее содержателен в других отношениях.
2. Некоторые отвергают первую посылку, но принимают вторую. Эти люди считают, что когнитивно смысловой язык не ограничивается аналитической и эмпирической сферами.
3. Другие принимают большую посылку, но отвергают меньшую. Они полагают, что религиозные утверждения эмпирические по своему характеру (228) .

Теория бликов

Первая группа в значительной мере состоит из профессиональных философов, занимающихся изучением природы религиозного языка. На анализ религиозного языка Энтони Флу Р. М. Хейр ответил разработкой концепции о *блике* (blik). Блик - это система убеждений, истолкование ситуации, принимаемое без рассуждений. Изменить его не может ничто. Хейр приводит пример безумца, убежденного, что все доны сговорились убить его (229) . Никакие проявления сердечного расположения со стороны донов не могут отвратить его от этого убеждения. Наоборот, такие проявления он рассматривает как дополнительные доказательства их поистине дьявольского характера. В качестве другого примера блика Хейр приводит свое убеждение, что каждый поворот руля машины будет сопровождаться соответствующим изменением направления движения. Человек с противоположным бликом считает, что рулевое управление может в любой момент сломаться, и поэтому никогда не садится в машину. В первом случае блик не основывается на осмотре механизмов машины, во втором случае никакая, даже самая тщательная проверка не изменит убеждения. Таким образом, блик относится к системе убеждений, на которой основываются знания, мысли и действия. Но сам по себе блик не поддается верификации, которую должны проходить связанные с ним конкретные заявления.

Есть несколько разновидностей бликов. Некоторые из них вообще не исходят из какого-либо изучения предмета. Например, блик Хейра, связанный с рулевым управлением, основывается просто на незнании. Он не исследовал механизм, а

настоящий блик обычно укореняется, когда человек видит подтверждения ему и затем придерживается его независимо от обстоятельств.

Хейр утверждает, что основное различие между его концепцией о блике и трактовкой Флу рассказа Уисдома о садовнике заключается в том, что блики имеют для людей очень большое значение, в то время как вопрос о существовании или несуществовании садовника, по-видимому, не играл для путешественников особой роли. Тем не менее, учитывая время и усилия, затраченные героями рассказа Уисдома на поиск садовника, можно предположить, что его существование имело все же для них определенное значение.

Суть всего этого в том, что блик - не вера в какую-то конкретную реальность. Это непроверенный и непроверяемый взгляд на вещи. Это позиция, имеющая для человека очень большое значение. Концепцию о блике используют некоторые философы и богословы, принимающие заключение, что религиозный язык не имеет когнитивного смысла, но в то же время считающие его содержательным. По их мнению, религиозный язык в своих рамках имеет большой смысл и служит выражением определенных бликов.

Богословский язык как личностный язык

Вторая группа отвергает первую посылку силлогизма, распространяющую когнитивный смысл только на определительные и эмпирически проверяемые утверждения. Религиозному языку они отводят уникальное положение. Они полагают, что личностная природа религиозного языка придает ему когнитивный смысл.

Представителем такой позиции является Уильям Хордерн, наиболее полно изложивший свои взгляды в книге "Разговор о Боге". Рассмотрев различные виды языковых игр, он отмечает, что религиозный и богословский язык следует схеме личностного языка. Дело не просто в том, что язык о Боге похож на язык о человеческих существах. Дело, скорее, в том, что язык о Боге и язык о людях частично *перекрывают* друг друга. По словам Хордерна, "ни одну человеческую языковую игру невозможно перевести на язык о Боге, вместе с тем с наименьшей неопределенностью на Бога указывает личностный язык" (230) .

Хордерн подчеркивает, что позитивизм слишком сужает понимание смысла. Он требует интерсубъективности, то есть возможности проверки третьими лицами. Например, когда в бейсболе подающий направляет мяч слишком близко от отбивающего, судья, зрители и сам отбивающий не могут определить, сознательно ли подающий пытался попасть в отбивающего. Коль скоро намерения подающего не поддаются проверке, логический позитивизм делает вывод, что обвинение в предумышленном действии не имеет смысла. Но Хордерн указывает, что есть человек, который может с точностью определить намерение подающего - это сам подающий (231) . Тем самым Хордерн показывает, что чувственное восприятие - не единственный способ получения знания, не следует пренебрегать и интроспективным методом. Кроме того, научный подход не дает знания о личностях самих по себе. Личности его интересуют только в качестве экземпляров универсалий. Его цель состоит в обобщении. Человеческая личность

характеризуется исходя из принадлежности определенным группам или категориям.

Человек может быть представлен как честный бизнесмен среднего возраста, выпускник Йельского университета, протестант, с интеллектуальным коэффициентом в 125 баллов. Но здесь ничто не говорит о его индивидуальности. В этом вопросе влияние экзистенциализма на Хор дерна совершенно очевидно. Когда речь идет о химическом веществе, после определения всех категорий, к которым оно относится, сказать о нем больше нечего. Но человек - не химическое вещество. "Для познания человека надо использовать иные методы", - пишет Хордерн (232) .

Ограниченность науки проявляется также в том, что она все пытается объяснить причинными категориями, ничего не говоря о цели. Говоря словами Аристотеля, наука пользуется категориями движущей, а не целевой причины. Но применяя этот метод к человеку, она упускает из вида нечто весьма существенное. Это приводит к бихевиоризму. Бихевиористское изображение человека похоже на описание игры в бильярд, сделанное человеком, хорошо разбирающимся в законах механики, но не имеющим никакого представления о правилах игры в бильярд и о стратегии игроков. Хордерн делает категоричный вывод: "сфера изучения фактов не ограничивается наукой" (233) .

Как познается человек? Хордерн недвусмысленно заявляет, что он имеет в виду знание не в научном понимании. Оно не поддается верификации или фальсификации в рамках языковой игры науки, но проверяемо в рамках собственной игры. Знание окружающих нас людей исходит в первую очередь и даже почти исключительно из их физических действий. Эти физические действия включают и слова (234) . Мы познаем людей через их слова и дела, будь то осознанные или невольные (235) . Далее, мы узнаем человека только в том случае, если общаемся с ним. Чтобы узнать человека, нам надо проявлять к нему внимание и раскрываться самим. Нам надо доверять ему. И нам надо интересоваться его мотивами и намерениями.

Применяя эту модель разговорной языковой игры к своему пониманию природы и функции богословского языка, Хордерн обращается к откровению. Мы знаем людей в той мере, в какой они раскрывают себя, точно так же личный Бог познается только через Его откровение о Себе. Божьи дела в истории и слова, сказанные через пророков, составляют Его самопроявление. Типичный библейский пример откровения - определенная историческая ситуация, истолкованная вдохновенным пророком как Божье слово к человеку (236) . Это "открывает путь для личного общения с Богом", и таким образом "Библия становится словом Божиим" (237) . Бог понимается через конкретные проявления, а не общие истины. Бог любящий. Что это значит? Смысл этой истины Библия показывает нам через конкретную историю смерти Иисуса на кресте - Он посмотрел вниз на Своих палачей и сказал: "Отче! Прости им, ибо не знают, что делают" (238) .

Далее, знание Бога - это знание Его целей. Если бы невидимый садовник сказал одному из путешественников что-нибудь о своей цели, можно было бы, пусть даже смутно, но понять эту цель (239) . При рассмотрении Божьих целей важно

сознавать, что богословские объяснения имеют совершенно иную природу по сравнению с научными. По словам Хордерна, рассказ о творении в Быт. 1 не следует понимать как объяснение причины возникновения вселенной, потенциально входящее в противоречие с научной теорией эволюции. Он представляет собой изложение намерения и цели: вселенная создана для Божьих целей (240).

Бог - личность, поэтому Его можно познать только при общении с Ним. Это подразумевает доверие и отклик от всего сердца. Поскольку межличностные отношения требуют взаимного самораскрытия, необходимой частью ответа должно быть покаяние (241). Ответ подразумевает и послушание, ибо, исходя из характера отношений с Богом, мы должны стремиться делать то, что угодно Ему (242).

Можно ли считать эмпирическим знание, о котором говорит Хордерн? В определенном смысле оно выглядит таковым, учитывая сказанное им о знании окружающих людей, исходящем прежде всего или почти исключительно из их физических действий, в том числе речи. И все же это не знание, которое можно подтвердить или опровергнуть экспериментальным путем. (На это, в частности, указывает его утверждение, что рассказ о творении не следует понимать как входящий в противоречие с научными объяснениями.) Он также говорит, что мы не можем подтвердить христианскую веру просто ссылками на историю. Но хотя история сама по себе не может подтвердить истину, настоящая проверка без нее тоже невозможна. Когда речь идет о заявлении, касающемся конкретного человека, его можно проверить, установив личные отношения с этим человеком. Хотя многое зависит от истории, все же вопрос выходит за рамки истории (243). Столетия христианской истории свидетельствуют: когда человек отвечает Богу, исполняется евангельское обетование, приходит Святой Дух, устанавливается личное общение с Богом и жизнь человека обновляется. Хордерн ясно показывает фундамент смысла в этой ситуации: "это общение само по себе есть верификация богословских утверждений" (244). Он пишет: "как все верифицируемые предположения, богословские утверждения подтверждаются на опыте" (245). В то же время он тщательно избегает привязки к какому-либо мистическому или невыразимому религиозному чувству.

Построение Хордерна основывается на важной предпосылке, что Бог - личность, субъект, а не вещь или объект. В нашем знании человека есть стороны, у которых просто нет никаких аналогов при изучении физического мира. В то же время аналогию между знанием божественной личности и человека подрывает одна серьезная проблема. Знание других людей мы получаем через чувственное восприятие. Я могу многое узнать о вас, даже если вы не скажете о себе ни слова. Я могу наблюдать за вами, отмечать ваши физические черты и ваше поведение. Если и есть какая-то сторона общения, выходящая за рамки чисто физического восприятия, она все равно проявляется через органы чувств и относится к ним. А что можно сказать о межличностных отношениях с Богом? Ведь ни Хордерн, ни кто другой из христиан не говорят об опыте чувственного восприятия Бога. Хотя Хордерн и отрекается от мистицизма, он тем не менее настолько отделяет опыт познания Бога от сферы межличностных отношений, что вся его аналогия рушится. У Хордерна значение опыта гораздо шире понятия чувственного опыта, которым оперирует наука. Это целостный опыт, охватывающий все человеческое

существо. Но пока Хордерн не прояснит и не конкретизирует природу этого опыта, он остается виновным в грехе, которого так боится философ-аналитик: в нарушении структуры категорий, в переходе от чувственного опыта к более широкому пониманию опыта.

Другая проблема связана с богословским языком, не относящимся непосредственно к личности Бога. Как быть с заявлениями о человеке, о церкви, о Божьем творении? Каким образом они выводятся из этого общения? В частности, как быть с свойствами Божьей природы? Если мы знаем Бога через общение, то что собой представляют межличностные отношения с триединым Богом? Таким образом, вопрос о происхождении значительного числа богословских концепций нуждается в более глубоком изучении. Имеют ли эти концепции смысл? Обоснованны ли они? Или они разрабатываются не по правилам личностного языка и их смысл надо искать на другой основе?

Богословский язык и эсхатологическая верификация

Последний ответ на обвинение в отсутствии смысла выражается в признании правомерности ограничения когнитивного смысла определительным и эмпирическим языками, но в отрицании утверждения, что религиозный язык к ним не относится. Сторонники этого взгляда ставят перед собой задачу доказать эмпирический характер религиозного языка. Лично мне наиболее приемлемым представляется именно такой подход.

Одну из наиболее смелых попыток предпринял Джон Хик (246). Признавая принцип верифицируемости и стремясь отстоять смысл языка христианства, он вводит понятие "эсхатологической верификации". Хотя обычно мы не занимаемся проверкой своих богословских воззрений, однажды нам придется это сделать. Если есть жизнь после смерти, мы испытаем это. Мы увидим Бога-Отца Таким, Какой Он есть на самом деле, и все концепции о Нем пройдут экспериментальную проверку. То же относится к Иисусу. Таким образом, богословские концепции ничем не отличаются от предположений относительно обратной стороны Луны, выдвигавшихся до получения первых ее снимков. Они в принципе эмпирически проверяемы, а следовательно, имеют смысл. Если мы готовы к этому, то для их проверки нужна только смерть. Следует признать, что Хик совершил во многих отношениях подлинно творческий прорыв. Тем не менее у него есть определенные концептуальные проблемы. Что позволяет говорить об этом эсхатологическом явлении как об эмпирическом? Каким образом мы получим чувственное восприятие Бога в будущем, если его нет сейчас? И какова природа физического состояния, в котором все это будет происходить?

Концептуальные трудности выглядят достаточно серьезными, поэтому, может быть, лучше даже пойти по пути расширения понятия опыта, чем говорить об эмпирической верификации в будущем?

Есть еще две серьезные попытки придания богословию эмпирического статуса. Одна из них представляет христианскую богословскую систему как метафизический синтез, другая как средство различения. Обе они оказывают большую помощь в поиске ответа на обвинение, что богословский язык не основывается на опыте, а следовательно, лишен когнитивного смысла.

Богословский язык как метафизический синтез

Фредерик Ферре утверждает, что христианство когнитивно, то есть точность его догматов может быть проверена и установлена. Но остается вопрос, что это означает. Если богословский язык соотносится с реальностью, с определенным положением дел, с какого-то рода фактами, то как он их описывает? Какова природа этих фактов? Он ведь не имеет дело с физическими фактами, которые можно описать простыми конкретными фразами типа: удельный вес свинца больше удельного веса воды. Богословские символы соотносятся, скорее, с метафизическими фактами определенного рода. Природа метафизики - *концептуальный синтез* (247) . А метафизический факт - понятие, играющее ключевую роль в этой системе.

Здесь требуется небольшое пояснение. Метафизика - это мировоззрение. И у любого человека есть свое мировоззрение, ибо каждый имеет какое-то представление о реальности. Мировоззрение - это система, соединяющая воедино отдельные куски полученного нами опыта. Это система ценностей, позволяющая нам ориентироваться в многообразии жизненных ситуаций. С реальностью в целом оно соотносится примерно так же, как правила игры и тактические приемы игроков с запутанными и порой даже противоречивыми событиями, происходящими на футбольном поле.

Представьте себе человека, впервые пришедшего на футбольный матч и ничего не знающего о правилах игры в американский футбол. После удара по мячу в одних случаях все игроки яростно бросаются за ним, а в других стоят и безучастно наблюдают, как он скачет по земле. Что происходит? Когда команды выстраиваются друг против друга, один из игроков становится согнувшись за другим игроком стенки, что-то громко кричит, и тот отбрасывает ему мяч назад. Дальнейшее поведение этого игрока выглядит странным и непредсказуемым. В одних случаях он крепко прижимает к себе мяч, как будто он сделан из чистого золота, или передает его партнеру по команде, который столь же цепко держит его. В других случаях он бежит назад и сразу же отбрасывает мяч, как будто тот обжигает ему руки. Зритель недоумевает: что же происходит? (Другой пример: один из моих преподавателей аспирантуры говорил, что не может понять игры в гольф. Если человек дорожит мячом, зачем он бьет по нему клюшкой? А если мяч ему не нужен, зачем он потом идет искать его?) Но хаос, царящий на первый взгляд на игровом поле, имеет объяснение. Это правила и тактика игры. Есть схема, соединяющая происходящее на поле в связное целое.

Мировоззрение в многообразии жизненных ситуаций - то же самое, что правила в футбольной игре. Оно соединяет жизненный опыт в некую схему, позволяющую действовать разумным образом. Оно помогает человеку понимать происходящее с ним и соответственно реагировать. У каждого человека есть мировоззрение, осознанное или нет, примитивное или изощренное. Ферре утверждает, что, вопреки широко распространенному мнению, возможно и необходимо не только сформулировать эти синтетические модели, но также дать им оценку по степени предпочтительности. Он предлагает критерии оценки взаимосвязи синтеза с фактами, которые он соединяет.

Ферре разработал общую теорию знаков (в данном случае - языковых единиц, образующих синтез), основываясь на системе Чарльза Морриса (248) и в некоторых случаях видоизменяя ее. В ней три основных элемента. Первый - взаимосвязь между знаком и его референтом, или *семантика*. Этим термином обозначается практически вся теория знаков, но здесь следует иметь в виду и его более узкий смысл. Второй - связи между несколькими знаками в системе, или *синтаксис*. Третий - связи между знаком и истолкователем, которую Ферре называет *интерпретацией* (249). (Моррис использовал термин *прагматика*, который я нахожу более удачным (250).) Рассматривая христианское богословие как метафизический концептуальный синтез, Ферре обращается к его семантической стороне. Но при оценке его семантической обоснованности играют роль и две другие стороны.

Возможно, Ферре прав, когда говорит о необходимости своего рода сортировки метафизических систем (251). Тот или иной профессор предпочитает определенную терминологию, кроме того, она отражает его ментальность. Раньше метафизические системы чаще всего стремились просто доказать истинность своих положений и опровергнуть взгляды оппонентов. В глазах Ферре задача выглядит не столь прямолинейной, пристрастия должны быть не столь категоричными. У любой более или менее привлекательной и убедительной метафизической системы есть сильные и слабые места. Вопрос заключается в том, в какой из них больше сильных и меньше слабых мест по сравнению с остальными.

Ферре предлагает две категории критериев по два в каждой. Есть категория внутренних критериев и категория внешних (252). Первая относится в основном к синтаксической стороне, к взаимосвязи между знаками, а вторая к семантической. Первый внутренний критерий - *последовательность*, отсутствие в системе логических противоречий между символами. Это выявление явных дефектов. Нелогичность - очевидный порок, но, как указывает Ферре, такое испытание не выдерживают лишь очень немногие среди крупных метафизических синтетических моделей. Тем самым он отмежевывается от некоторых христианских мыслителей и школ, упивающихся поиском несообразностей. Последовательность или логичность он рассматривает как черту, присущую систематическому богословию в отличие от "одержимого парадоксами "библейского" богословия, которое чаще всего следует логике собственных пристрастий" (253). В конечном счете противоречивых концепций или позиций можно придерживаться только до тех пор, пока их смысл невозможно четко определить. Но рано или поздно человек, старающийся не терять связи с реальностью или стремящийся передать доступный пониманию материал, становится рационалистом в смысле понимания, что два противоречащих друг другу положения не могут быть одновременно и одинаково верным. По мнению Ферре, логичность - необходимое, но не единственное условие признания метафизической системы. Иными словами, систему нельзя считать верной, если она не логична, но даже при всей своей логичности она может быть ложной.

Второй внутренний критерий - *связность*. Последовательного использования символов в системе недостаточно. Противоречия могут не замечаться потому, что сами понятия просто не связаны друг с другом. Например, рассмотрите три следующих высказывания: цены на бананы в супермаркете подскочили; этим

утром дует западный ветер; моя собака спит в углу комнаты. Все эти утверждения могут быть верными. Совершенно очевидно, что между ними нет логического противоречия. Но между ними нет и связи. Это просто три не связанных друг с другом самостоятельных заявления. Связность же подразумевает внутреннее единство, стройное сочетание компонентов системы. Это особенно важно в метафизической системе, представляющей собой схему неограниченного применения. В системе не может быть разрозненных элементов.

Кое-кто пытается основывать свои теоретические выкладки только на этих внутренних критериях. Это относится прежде всего к представителям некоторых идеалистических течений и в определенной мере к современному консервативному христианскому философу Гордону Хеддону Кларку (254). Но если мы хотим оценивать христианство с точки зрения эмпирического смысла, нам надо учитывать и внешние факторы. В противном случае система соотносится только с тем, что Моррис называет десигнатом (возможным положением дел), но не с денотатом (реальным положением дел). Такая система похожа на приключенческие романы, смысл которых ограничен тем, что они не отражают подлинную реальность (255).

Первый внешний критерий - *применимость*. Синтетическая модель "должна проявлять и истолковывать *конкретный* опыт, не подвергая его какому бы то ни было искажению". Она должна быть "созвучной" жизни (256). Она должна соответствовать реальности и объяснять ее. И она должна быть точной в своих формулировках. Например, понимание (в рамках определенного мировоззрения) человека как психосоматического существа должно объяснять, что происходит с его эмоциями, когда он устал, голоден или болен. Синтез должен прямо относиться к конкретной ситуации. Но помимо этого, есть и еще один внешний критерий - *адекватность*. Поскольку мировоззрение считается концептуальным *синтезом*, теоретически оно должно объяснять *любой* опыт. Концептуальный взгляд, связывающий воедино широкий спектр проявлений реальности с меньшим искажением, чем другой, должен располагаться на шкале выше, а следовательно, рассматриваться более приемлемым. Когда я учился на последнем курсе, на занятиях по психологии преподавателя-бихевиориста спросили, что он думает по поводу исследований экстрасенсорного восприятия, проводившихся в Дьюкском университете. "Эти факты не укладываются в нашу систему, - ответил он, - поэтому мы не придаем им значения". Его система требовала расширения, ибо не могла дать объяснение всем возможным проявлениям познания действительности. У натуралиста может быть очень стройная теория о человеческом существе, но чувства, которые он испытывает при рождении собственного ребенка, могут показать ему ее ограниченность. По словам Ферре, адекватное мировоззрение на основании своих ключевых понятий должно быть способным истолковывать любой опыт "без пропусков, искажений и оговорок" (257)

Если конкретное мировоззрение отвечает этим критериям, можем ли мы считать его правильным? Если оно лучше других альтернативных моделей освещает наш опыт - нравственный, чувствительный, эстетический и религиозный, - можем ли мы сделать вывод, что и сама реальность объясняется им точнее?

Мы здесь говорим не просто о теоретической модели. Система, которую мы имеем в виду, непосредственно связана с ее пользователем и истолкователем. Само содержание метафизического синтеза в системе христианского богословия обладает значительной силой воздействия на человека, который его знает. Как пишет Ферре, модель творческой, самоотверженной, личной любви Иисуса Христа вызывает огромное ответное чувство. (258) Она предлагает человеку прощение, цель, водительство и многое другое. Мы не выступаем в защиту прагматизма, философий, согласно которой истинно то, что приносит пользу. Вместе с тем вполне разумно ожидать, что истинное целесообразно.

Наконец, следует отметить, что в концептуальном синтезе природа описания реальности отличается от научных или эмпирических заявлений типа "книга лежит на стуле". Взаимосвязь между языком и референтом не всегда очевидна (259). Поскольку смысл "факта" связан с системой интерпретации, в которую он помещается, не всегда представляется возможным установить смысл каждого отдельного символа в отрыве от системы или проверить каждое заявление самостоятельно. Но в той мере, в какой целое имеет смысл, а каждое утверждение согласуется с целым, все части его тоже имеют смысл (260).

Тем самым утверждается, что язык христианского богословия имеет когнитивный смысл, поскольку он представляет собой метафизическую систему. Его истинность может быть проверена с помощью различных критериев. Доказательство, что христианская богословская система отвечает этим критериям, - задача апологетики, выходящая за рамки этой книги. Здесь отметим лишь, что систему, разработанную на базе предпосылки, о которой речь шла в главе 1 (Бог и Его самораскрытие), и логически вытекающую из нее, можно считать имеющей когнитивный смысл.

Богословский язык как средство выразить различия и преданность

Ферре придал респектабельность всей группе религиозных заявлений, показав, что они имеют когнитивный смысл как знаки метафизического синтеза. Но остается проблема смысла отдельных религиозных утверждений. Смысл этих утверждений определяется их связью с системой в целом, но возникает вопрос, как понимать то, о чем они говорят. Как мы можем установить применимость и адекватность компонентов системы, если мы точно не знаем, о чем эти компоненты говорят? Эта трудность во многих отношениях перекликается с проблемой фидеизма, на которую указал Кай Нильсен. Фидеизм утверждает, что некоторые догматы мы должны принимать на веру. Но если мы не понимаем эти догматы, то не можем знать, что же нам следует, принимать на веру (261).

Ян Рэмси отмечает, что религиозный язык - не набор этикеток для какой-то группы объективных и неопровержимых фактов, полный смысл которых без труда воспринимается пассивным наблюдателем (262). Фактически есть два уровня смысла. Первый - эмпирический смысл, лежащий на поверхности и легко понимаемый. Второй - более глубокий смысл, который тоже объективно присутствует, но который, надо вывести.

Рэмси приводит многочисленные примеры того, что он называет "потерей денег", "проблесками света" или "ломкой льда" (263). Он описывает ситуации, когда

смысл второго уровня становится ясным при изменении точки зрения. Вот забавный пример, позаимствованный в гештальтпсихологии (264) .

Во французских магазинах продается хлеб разных сортов.

Один имеет такую форму:

 , другой такую:



третий такую:

 , четвертый такую:



Но если мы сложим их вместе, то получим не французскую булку, а француза:



В голову приходят и другие примеры. Переворачивая лестницу в своем воображении (см. рис. 1), мы можем видеть ее сверху или снизу. При каждом из этих положений другая ее сторона не видна, но объективно она есть. Еще одна иллюстрация - утка-кролик (см. рис. 2) (266) . На первый взгляд это явно утка. Но, слегка повернув страницу, мы видим кролика. Объективно на рисунке изображены оба животных, но одновременно мы их не видим.

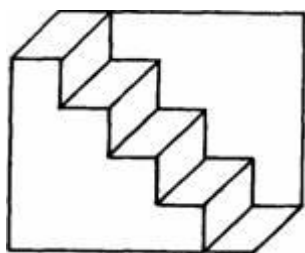


Рис. 1



Рис 2

В каждом из этих случаев имеются два значения, но второе значение надо различить. Оно ясно не каждому. Преподаватели математики в начальной школе знают, что дети должны научиться различать объективно присутствующую истину. Другой пример - если мы смотрим на мозаику с близкого расстояния, мы видим только отдельные куски, а отойдя подальше, мы видим всю картину в целом.

Таков и религиозный язык. Есть две точки зрения, два смысловых уровня. Язык с очевидным эмпирическим референтом подразумевает также объективную, но не столь явную реальность. Пример - второе рождение (266) . Смысл слова *рождение*, легко воспринимаемого на бытовом уровне, получает логическое истолкование и изменяется. То есть оно означает нечто большее, чем буквальное значение символа. Если язык автора успешно выполняет свои цели, он способствует различению этого "большого". Тем не менее "нечто большее" объективно присутствует всегда. Богословский язык похож на выражения типа: "Отряд ползет на животе". При буквальном восприятии мы можем представить себе отряд, состоящий из каких-то Животных, гибридов змеи и таксы (267) . Это, конечно, смешно, тем не менее такой объективный смысл в этом выражении присутствует. Дополнительные определители помогают нам различить смысл.

Все это показывает, что религиозный язык основывается на эмпирических референтах, но использует особые методы для приведения читателей или слушателей к полному пониманию смысла. Он может нарушать структуру категорий, если это необходимо для выражения смысла, который не может быть раскрыт буквальным значением. Чтобы изложить концепцию Троицы, могут нарушаться правила языка, как, например, в утверждениях: "Он - Три" или: "Их - Один", Могут использоваться загадки, каламбуры, аналогии, пояснения - все, что может помочь различению глубокого и полного смысла. Здесь еще раз следует повторить, что, как подчеркивает Рэмси, речь идет не о субъективизме. Полный смысл присутствует всегда, хотя и не всегда явно (268) .

К анализу Рэмси можно добавить еще один элемент. Различие, о котором он говорит, следует относить на счет просветляющей работы Святого Духа. Следовательно, в своих попытках передать различие другим христианин может полагаться на помощь Святого Духа.

Не надо забывать, что цель религиозного языка заключается не просто в передаче различия. Он должен также побуждать к преданности и вере (269) .

В этом вопросе проявляется схожесть мысли Ферре и многих других (270) . Религиозный язык, во всяком случае, язык христианской религии, не просто информативный. Подлинным христианство может быть только при наличии веры и полной преданности. Процесс различения - необходимое средство достижения этого.

Подведем итог. Мы отвергаем узкий критерий смысла, предлагаемый логическим позитивизмом. Но мы утверждаем, что хотя знание достигается не только через чувственный опыт (есть и такая вещь, как прямое откровение от Бога человеку), его смысл познается на эмпирической основе. Смысл мы находим в символах, которые внешне относятся к чувственному опыту. Но смысл богословского языка

выходит за рамки буквального значения этих символов. Смысл объективно присутствует в этих символах, но его надо различить. Его невозможно извлечь с помощью чисто научного метода. Мы видели, что Хордерн говорит о том же, но под несколько иным углом зрения. Он утверждает, что богословский язык по сути своей личностный, а следовательно, не поддается научному анализу. И все же, как показал Ферре, утверждения религиозного языка имеют когнитивный смысл не как изолированные и самостоятельные изложения фактов, относящихся к чувственному опыту, а как части широкого метафизического синтеза.

Часть II. Познание Бога

7. *Общее Божье откровение*

Природа откровения

Человек конечен, а Бог бесконечен, поэтому для познания Бога необходимо Божье откровение человеку. Под этим мы подразумеваем такое Божье самораскрытие, при котором человек может познавать Его и общаться с Ним. Существует два основных вида откровения. С одной стороны, общее откровение - послание Божье, обращенное ко всем людям, во все времена и повсюду. С другой стороны, особое откровение - особые Божьи сообщения и проявления, обращенные к отдельным людям в конкретных исторических условиях, то есть сообщения и проявления, которые теперь доступны только при обращении к тем или иным книгам Священного Писания.

Внимательное рассмотрение природы общего откровения показывает, что оно относится к самораскрытию Бога через природу, историю и внутреннюю жизнь человеческой личности. Общим оно является в двух смыслах: в смысле своей всеобщей доступности (оно доступно всем людям во все времена) и в смысле содержания послания (оно менее конкретно и детально, чем особое откровение). Здесь возникает ряд вопросов. Один из них относится к подлинности откровения. Было ли оно вообще? Далее, нам необходимо задаться вопросом о действительности этого откровения. Если оно существует, к чему можно его приложить и что из него можно извлечь? Можно ли создать "естественное" богословие (или натурбогословие), то есть знание о Боге на основе наблюдения природы?

Области проявления общего откровения

Традиционно общее откровение относится к трем сферам: природе, истории и характеру человека. В самом Писании говорится о возможности познания Бога через устройство сотворенного физического мира. Псалмопевец говорит: "Небеса проповедуют славу Божию" (Пс. 18:2). Павел тоже пишет: "Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они безответны" (Рим. 1:20). В этих и во многих других текстах Писания, таких как псалмы - "песни природы" - говорится, что Бог оставил о Себе свидетельство в том мире, который Он сотворил. Общее откровение вспоминается чаще всего в связи с тем, насколько поразительным выглядит и какое глубокое впечатление производит сотворенный мир, свидетельствующий о могучей и мудрой личности, которая способна замыслить и произвести такое сложное

разнообразие и красоту. Человек, созерцающий красоту заката, и биолог, препарирующий сложный организм, сталкиваются оба со свидетельствами величия Божьего.

Второй областью проявления общего откровения является история. Коль скоро Бог работает в мире и продвигается при этом к достижению определенных целей, мы можем обнаружить направление Его действий в событиях, которые происходят в рамках истории. Очевидность имеющихся здесь свидетельств менее впечатляюща, чем в случае с природой. Прежде всего, история менее доступна для наблюдения, чем природа. Здесь необходимо обращение к историческим документам. Человек при этом либо зависит от информации и материалов, полученных из вторых рук, от записей и сообщений других людей, либо вынужден основываться на своем собственном опыте в отношении истории, опыте, который часто оказывается весьма ограниченным, возможно, слишком ограниченным, чтобы выявить общую картину или тенденцию.

Как проявление Божьего откровения в истории часто приводят пример сохранения народа Израиля. Этот маленький народ выжил после многих веков, проведенных, в основном, в неприятельском окружении, в обстановке сильнейшей враждебности. Всякий, кто занимается изучением исторических документов и свидетельств, обнаруживает примечательную особенность. Нередко люди придают огромное значение отдельным событиям в истории, например, эвакуации из Дюнкерка или сражению у острова Мидуэй во Второй мировой войне. Однако отдельные события в большей степени допускают различные интерпретации, чем такие более общие, долгосрочные тенденции, как та, что проявилась в сохранении особого народа Божьего.

Третья область проявления общего откровения - это высочайшее из земных творений Божьих, сам человек. Иногда общее Божье откровение усматривается в физическом устройстве и умственных способностях человека. Однако яснее всего личность Бога и Его действие видны в нравственных и духовных качествах человека.

Люди способны на нравственные суждения, то есть на суждения о том, что хорошо и правильно, а что дурно и неправильно. Это подразумевает нечто большее, чем личные симпатии и антипатии, и нечто большее, чем целесообразность или польза. Мы часто сознаем, что обязаны сделать ту или иную вещь, независимо от того, выгодно это нам или нет, и что другие имеют право делать то, что нам лично может и не нравиться. Несмотря на метафизический скептицизм "Критики чистого разума", в "Критике практического разума" Иммануил Кант утверждает, что нравственный императив требует постулата о существовании будущей жизни и божественного гаранта ценностей. Другие авторы, такие как К. С. Льюис (271), Эдвард Карнелл (272) и Фрэнсис Шеффер (273), в более близкие к нам годы привлекли общее внимание к значению нравственного импульса, характеризующего человеческие существа. Эти богословы и философы не утверждают, что все люди придерживаются какого-то определенного свода моральных норм, скорее, они просто подчеркивают существование нравственного импульса, или нравственного сознания.

Общее откровение усматривается также в религиозной природе человека. Во всех культурах, всегда и повсюду, люди верили в существование реальности более высокой, чем они сами, даже более высокой, чем весь человеческий род. Хотя конкретный характер верований и богослужебной или культовой практики существенно различается в разных религиях, многие видят в этой всеобщей склонности к поклонению проявление прошлого знания Бога, внутреннего ощущения Божественности, которое, пусть даже в искаженном и переистолкованном виде, тем не менее по-прежнему присутствует и действует в человеческом опыте и переживании.

Реальность и действенность общего откровения

Натурбогословие

В отношении природы, масштабов и действенной силы общего откровения существует несколько сильно различающихся, порой противоположных точек зрения. Одна из позиций в этом вопросе - натурбогословие, имеющее в христианстве долгую и заметную историю. Оно утверждает не только существование подлинного, объективного Божьего откровения в таких сферах, как природа, история и личность человека, но и реальную возможность извлечения из этих сфер подлинного знания о Боге - другими словами, построения естественного богословия независимо от Библии.

Эта точка зрения строится на принятии определенных предпосылок. Одна из них, разумеется, заключается в том, что существует объективное, убедительное и разумное общее откровение, что Бог действительно раскрыл Себя для познания в природе (например) и что в ней объективно присутствуют имеющие смысл формы или структуры независимо от того, воспринимается ли, понимается ли и принимается ли это откровение. Иными словами, истина о Боге реально присутствует в сотворенном мире, а не проецируется на него верующим, который уже знает Бога из других источников, таких как Библия. Эта точка зрения также предполагает, что природа остается в основном неизменной, то есть она не была существенно искажена после сотворения мира. Короче говоря, мир, который мы видим вокруг себя, в основном такой же, каким он вышел из творящих рук Бога и каким он был замыслен.

Вторая важная предпосылка натурбогословия - это целостность человека, воспринимающего сотворенный мир и извлекающего из него знания. Ни естественные ограничения человеческой природы, ни последствия греха и грехопадения не могут воспрепятствовать осознанию и правильному истолкованию того, что создано Творцом. С точки зрения тех категорий, о которых подробнее мы поговорим ниже, натурбогословы по своему мышлению относятся, скорее, к арминианам или даже пелагианам, нежели к кальвинистам или последователям Августина.

Имеются и другие предпосылки. Одна из них заключается в том, что существует соответствие между человеческим умом и сотворенным миром. Правила, которым подчиняется ум, в основе своей те же самые, что и законы, которым подчиняется мир. Ум способен делать выводы из тех данных, которые у него есть, поскольку структура его мыслительных процессов согласуется со структурой того, что он

познает. Такие логические принципы, как закон тождества, закон противоречия и закон исключения третьего не являются лишь абстрактными умственными построениями, они истинны в отношении мира. Натурбогословы не признают парадоксов и логических противоречий, считая, что они легко устраняются основательным и тщательным логическим исследованием рассматриваемых вопросов. Парадокс - это признак интеллектуального несварения; при более полном обдумывании ("прожевывании") он обязательно исчезает.

Стержнем натурбогословия является идея, что к подлинному познанию Бога можно прийти без предварительного обращения к вере в христианское учение и без опоры на какой-либо особый авторитет, например на авторитет учреждения (церкви) или документа (Библии), а на основе одного лишь разума. Разум здесь означает способность человека находить, понимать, истолковывать и оценивать истину.

Быть может, самый выдающийся пример натурбогословия в истории церкви - это грандиозная попытка Фомы Аквинского. Согласно учению Фомы, любая истина принадлежит одному из двух царств. Низшее царство - это царство природы, высшее - царство благодати. В то время как утверждения, относящиеся к высшему царству, должны приниматься на основании авторитета, в низшем царстве возможно познание их истинности при помощи разума.

Необходимо иметь в виду ту историческую ситуацию, которая дала почву и импульс для развития взглядов Фомы. В поисках ответа на основные вопросы церковь в течение ряда веков обращалась к авторитету Библии и/или церковного учения. Если один из этих источников или оба они утверждали что-либо, это принималось за истину. Определенные обстоятельства и события, однако, поставили этот подход под сомнение. Одним из таких событий было появление трактата Пьера Абеляра *Sic et non* ("Да и нет"). Обычным средством разрешения вопросов, с которыми сталкивалась церковь, было обращение к отцам церкви. Однако Абеляр составил список из 158 положений, в отношении которых отцы церкви расходились во мнениях. Он привел цитаты в пользу каждого из мнений. В результате стало очевидным, что разрешение вопросов не достигается таким простым способом, как одно лишь цитирование отцов церкви. Появилась необходимость разработки метода, позволяющего находить решение в тех случаях, когда отцы церкви высказывали противоречивые мнения. Разум необходим даже при использовании авторитета.

Помимо этой внутренней проблемы церкви, существовала также и проблема внешняя: контакт церкви с разнородными культурами. Впервые начали происходить массовые, крупномасштабные встречи и контакты церкви с иудеями, мусульманами (особенно в Сицилии и Испании) и даже с полными язычниками. Общаясь с этими людьми, было бессмысленно ссылаться на собственные авторитетные источники. Иудей просто процитировал бы Тору, а мусульманин - Коран, и все они, включая язычников, выразили бы просто недоумение, если бы христианский богослов ссылался на Библию или на авторитет церкви. Чтобы оказывать на этих людей какое-то реальное влияние, необходимо было найти некую нейтральную почву, где не было бы нужды в обращении к особому авторитету, и там разрешить вопрос на условиях, принимаемых всеми разумными людьми. Это Фома и попытался сделать (274).

Фома утверждал, что с помощью одного лишь разума он может доказать некоторые положения веры: бытие Бога, бессмертие человеческой души и сверхъестественное происхождение католической церкви. Другие элементы вероучения - такие как триединая природа Бога - не могут быть познаны одним только разумом, они должны приниматься на основании авторитета. Это истины откровения, а не истины разума. (Разумеется, если одной из естественных истин, установленных разумом, является божественное происхождение католической церкви, то тем самым устанавливается и ее авторитет, а следовательно, истинность тех более высоких или данных в откровении положений, которые она утверждает.) Разум господствует на низшем уровне, в то время как истины высшего уровня - это вопрос веры.

Одним из традиционных аргументов в пользу бытия Бога является космологическое доказательство. У Фомы присутствуют три или, возможно, даже четыре варианта этого доказательства. Аргументация развивается приблизительно следующим образом. В сфере нашего опыта все, что мы познаем, имеет свою причину. Однако при определении причин нельзя бесконечно отступать в прошлое, поскольку в таком случае вся эта последовательность причин не имела бы начала. Следовательно, должна существовать некая не имеющая причины причина (неподвижный движитель), или существо, называемое Богом. Всякий, кто честно рассмотрит это доказательство, должен прийти к такому выводу.

Другим часто применяемым и приводившимся Фомой доводом является телеологическое доказательство. В нем основное внимание уделяется феномену упорядоченности вселенной, видимое, явное наличие у нее цели. Фома отмечает, что различные части мира демонстрируют приспособляемость и стремление к достижению желательного результата. Когда так ведут себя люди, мы считаем, что они проявляют сознательную волю и стремятся к достижению этого результата (цели). Однако физические объекты в нашей вселенной не могут иметь планов или замыслов, направленных на достижение определенной цели. Бесспорно, скалы и атмосфера не могли сами принять решение о том, чтобы быть такими, какие они есть. Их упорядоченность в соответствии с назначением, намерением или замыслом должна иметь какой-то другой источник. Следовательно, какое-то разумное существо построило и упорядочило вещи должным образом. И это существо, говорит Фома, мы называем Богом.

Иногда в телеологическом доказательстве рассматривается вся вселенная. В таких случаях вселенная часто сравнивается с каким-либо механизмом. Например, если бы нам довелось найти лежащие на песке часы, мы немедленно опознали бы их как часы, поскольку все их части идеально приспособлены для того, чтобы показывать время. Мы наверняка не сказали бы: "Удивительно, как эти части сами соединились!" Мы признали бы, что этот изумительный механизм, в котором каждая деталь имеет свое назначение, придуман и сделан каким-то умелым и талантливым человеком. Аналогичным образом, тот факт, что каждая часть природы соединена со всеми другими ее частями и что каждая часть целого поразительным образом приспособлена к выполнению определенных функций, нельзя объяснить "случайным стечением обстоятельств". Кто-то должен был задумать и создать пищеварительные системы, глаза, пригодную для жизни атмосферу и многое другое в нашем мире. Все это доказывает существование

верховного Проектировщика, мудрого и умелого Творца. Бог несомненно должен существовать.

Таковы два главных доказательства натурбогословия. В философии и богословии есть еще два доказательства - антропологическое и онтологическое, - не играющие, правда, такой заметной роли, как космологическое и телеологическое доказательства.

В четкой и определенной форме антропологического доказательства в философии Фомы нет, хотя, возможно, она неявно подразумевается в его четвертом доказательстве (275). В антропологическом доказательстве некоторые аспекты человеческой природы воспринимаются как Божье откровение. В формулировке Канта (в "Критике практического разума") это доказательство выглядит приблизительно следующим образом. У всех нас есть нравственный импульс, или категорический императив. Но следование этому импульсу не влечет за собой особенно большого вознаграждения в этой жизни. Быть добродетельным не всегда выгодно. Зачем тогда следовать нормам нравственности? Не мудрее ли было бы иногда действовать эгоистично? Должно существовать какое-то основание для этики и морали, какой-то вид вознаграждения, что в свою очередь предполагает несколько факторов: бессмертие и вечное существование души, грядущее время суда и Бога, Который устанавливает и поддерживает ценности, Который вознаграждает добрых и наказывает злых. Таким образом, нравственный порядок (как противостоящий порядку естественному) требует существования Бога.

Все эти доказательства являются эмпирическими. Они исходят из наблюдения вселенной и основываются на чувственном опыте. Главный априорный или рациональный аргумент - онтологическое доказательство. Это тип аргументации, основанный на чистой мысли. Это доказательство *fi* требует от человека выхода за пределы своего собственного мышления, перехода из сферы абстрактной мысли в сферу чувственного опыта. В сочинении *Proslogion* ("Прибавление к рассуждению") Ансельм сформулировал, без сомнения, самое известное изложение этого доказательства. Его вариант предложил также Рене Декарт (276), то же самое - в существенно иной форме - сделал и Георг Гегель (277). В более близкие к нам времена доводы в пользу убедительности и законности этого доказательства приводил Чарльз Хартшорн (278), и в XX веке в дискуссии о нем участвовали как богословы, так и философы (279).

Формулировка этого доказательства Ансельмом такова. Бог - величайшее из всех мыслимых существ. Несуществующее же существо не может быть величайшим из всех мыслимых существ (ибо присутствующее в наших мыслях несуществующее существо было бы более великим, если бы имело *атрибу* существования). Следовательно, по самому определению Бог должен существовать. На это был высказан ряд возражений; во многих случаях возражавшие поддерживали утверждение Канта, что в действительности существование не является свойством. Существо, которое существует, не обладает каким-либо свойством или качеством, отсутствующим у такого же существа, которое не существует. Если я мысленно представлю себе доллар и сравню его с реальным долларом, то в самой их сути не окажется никакой разницы. Единственная разница заключается в том, есть ли они на самом деле. Между словами "Бог благ" (или исполнен любви, или

свят, или справедлив) и словами "Бог существует" есть логическое различие. Первое утверждает определение свойство Бога; второе есть утверждение о существовании. Суть здесь заключается в том, что существование не является необходимым предикатом величайшего из всех мыслимых существ. Такое существо может существовать, а может и не существовать. В обоих случаях его сущность является одной и той же. (Следует также отметить, что Ансельм строил свою философию в рамках платоновской традиции, для которой идеальное более реально, чем физическое или материальное.)

Критика натурбогословия

Несмотря на долгую и почтенную историю натурбогословия, его влияние в настоящее время не особенно впечатляет. Веская и должным образом изложенная аргументация по идее должна убеждать любого разумного человека. Тем не менее с критикой этих доказательств выступили сначала философы, а затем их поддержали и многие богословы. Некоторым христианам это может показаться странным. Зачем христианам выступать против попытки убедить нехристиан в истинности христианства или хотя бы в существовании Бога? Ответ заключается в том, что использование этих доказательств может фактически помешать человеку, который хочет действенным образом изложить учение и заповеди Христа. Если эти доказательства неубедительны, неверующий, отвергая их, может отвергнуть и христианское учение, полагая, что эти доказательства и есть самое лучшее основание для его принятия. Если неверующий не согласен с одной из форм защиты христианского учения - с той формой, которая не связана с библейским откровением, - опасность заключается в том, что неверующий отвергнет и само это учение.

Определенные сомнения в отношении этих доказательств связаны с теми допущениями, которые они содержат. Фома полагал, что при определении причин не может быть бесконечного отступления в прошлое. Для Фомы это было не предположением или допущением, а фактически аксиомой или изначальной истиной, познаваемой интуитивно. Но в наше время многие с этим не согласны. Принятие линейной последовательности причин не является единственным возможным взглядом на причинность. Порой подвергается сомнению правомерность постановки самого вопроса об изначальной причине. Существует возможность круговой причинности, когда одна причина вызывает другую в замкнутой системе. Равным образом, в наше время не находит всеобщего признания допущение о том, что движение должно иметь причину или объяснение. Реальность может быть динамической, а не статической.

Выдвигаются также возражения против переноса аргументации из сферы наблюдаемых фактов на то, что выходит за пределы опыта. В случае с часами, найденными на песке, у нас есть возможность проверки чувственным опытом. Мы можем связаться с фирмой, название которой указано (случайно?) на часах и выяснить, действительно ли она изготовила эти часы. Мы могли бы удостовериться в том, что это так, и, возможно, даже установить дату производства и личности тех, кто участвовал в работе над этими часами. Кроме того, мы сознаем, что эти часы похожи на те, которые мы видели раньше, когда их кто-то носил, предлагал на продажу и, возможно, даже делал. Таким образом, мы можем произвести экстраполяцию на прошлый опыт. Что же касается мира, у

нас нет ничего, что могло бы быть с такой же легкостью проверено чувственным опытом. Создание скольких миров мы наблюдали? Предпосылка заключается в том, что вселенная входит в категорию объектов (включающую такие предметы, как часы и фотоаппараты), с которыми мы можем ее сравнить, а следовательно, составить разумное суждение о ее проекте или замысле. Однако это должно быть установлено, а не принято в качестве допущения, если мы хотим, чтобы аргументация, основанная на аналогии с часами, достигла своей цели.

Следующая проблема связана с предыдущей. Допустим, при помощи какой-то убедительной аргументации удалось доказать, что мир вызван к жизни определенной причиной. Из этого, однако, мы не можем заключить, что подобная причина должна быть бесконечной. Утверждать можно лишь то, что имеется причина, достаточная для объяснения следствия (280). То, что человек может поднять 50-килограммовый груз, не доказывает, что он может поднять хоть сколько-то больше этого веса. Основываясь на той легкости, с которой он поднял этот груз, можно было бы предположить, что он, наверное, мог бы поднять и намного больше, но это не доказано. Аналогичным образом, нельзя доказать существование бесконечного Творца на основании существования конечной вселенной. Может быть доказано лишь существование творца, достаточно могущественного и мудрого для создания этого мира, который, как бы грандиозен и велик он ни был, тем не менее является конечным. Создав этот мир, Бог, возможно, сделал абсолютно все, что мог, полностью исчерпав Себя в этом процессе. Иными словами, установлено лишь существование великого, но, возможно, ограниченного бога, а не того бесконечного Бога, Которого проповедует христианство. Необходимы дополнительные аргументы для доказательства того, что Бог, проповедуемый христианством, и те боги, которых в своих различных доказательствах вывел Фома, - одно и то же существо. Натурбогословие должно доказываться на основе нашего человеческого разума (без обращения к какому-либо другому авторитету).

После Дэвида Юма сама концепция причинности в целом имеет несколько неопределенный статус. Причинность часто воспринимается как некоего рода абсолютная связь: если А есть причина Б, то когда появляется А, неизбежно возникает и Б, Юм указал на изъян в этой концепции неизбежной связи. Единственное, что можно утверждать, - это наличие неизменного сочетания: когда бы А ни появлялось в прошлом, за ним всегда следовало Б. Однако нет никакого эмпирического основания для утверждения, что в следующий раз, когда появится А, неизбежно появится Б. У нас есть лишь психологический настрой ожидать Б, но нет никаких логических оснований (281).

Телеологическому доказательству досталось особенно много критики. После Чарльза Дарвина обычная апелляция к сложности и красоте органического царства не выглядит особенно убедительной для людей, принимающих теорию эволюции в органическом мире. Они убеждены, что разнообразие в основных свойствах возникает вследствие случайных изменений, называемых мутациями. Некоторые из мутаций бывают полезными, другие - вредными. В борьбе за выживание, которая обуславливается плодовитостью природы, любой признак, способствующий выживанию вида, передается по наследству, а те ответвления вида, у которых этот признак отсутствует, имеют тенденцию к вымиранию. Таким образом, те удивительные свойства, которые, как утверждается в телеологическом

доказательстве, указывают на существование замысла и Того, Кто это все замыслил, являются по сути следствием естественного отбора. Разумеется, эта критика телеологического доказательства имеет свои изъяны (например, естественный отбор не может объяснить наблюдаемой в мире приспособляемости неорганических форм), но суть спора заключается просто в том, что сторонники теории эволюции, не соглашаясь с утверждением Фомы о неотразимом и неопровержимом характере вывода в телеологическом доказательстве.

Телеологическое доказательство сталкивается также с проблемой, которую можно назвать "дистелеологией". Чтобы быть подлинно эмпирическим, это доказательство должно принимать в расчет весь спектр фактических данных. Оно строится на основе тех данных, которые указывают на существование мудрого и благожелательного Бога, управляющего сотворенным миром. Но у мира существуют также и некоторые детали и особенности, нарушающие порядок и вызывающие беспокойство, - такие стороны природы, которые отнюдь не кажутся благими. Природные катастрофы, такие как торнадо, ураганы, землетрясения, извержения вулканов и множество других "Божьих деяний", как называют их страховые компании, вызывают вопрос, что это за дизайнер планировал вселенную. Сердечные заболевания, рак, фиброз мочевого пузыря, рассеянный склероз и прочие пагубные болезни наносят величайший урон человечеству. Кроме того, сам человек несет своим собратьям разрушение, жестокость, несправедливость и страдание. Если Бог всемогущ и совершенно благ, то как могут существовать все эти явления? Сосредоточив внимание на этих особенностях мира, можно построить доказательство либо небытия Бога, либо существования недоброго, неблагоприятного Бога. Быть может, телеологическая аргументация обернулась бы тогда доказательством существования не Бога, а дьявола. Принимая во внимание все эти соображения, телеологическое доказательство, мягко говоря, не кажется особенно впечатляющим.

Отрицание значимости общего откровения

В дополнение к этим философским возражениям существуют и богословские возражения. Карл Барт, например, отвергал и натурбогословие, и общее откровение. Барт получил образование в духе классического либерализма, ведущего начало от Альбрехта Ритчля и Адольфа фон Гарнака, и обучался, в частности, у Вильгельма Германа. Либерализм не воспринимал Библию особенно серьезно, обосновывая многие положения своего рода натурбогословием. У Барта были серьезные основания (исходя из реального опыта) для беспокойства по поводу веры в общее откровение и попыток либералов построить на нем натурбогословие. Он видел последствия слишком полного отождествления развития исторических событий с деяниями Бога. В 1914 году он был потрясен и возмущен, когда группа из девяноста четырех немецких интеллектуалов поддержала политику войны кайзера Вильгельма. В этом списке фигурировали и имена нескольких профессоров богословия, у которых учился Барт. Они считали, что Бог исполнит Свою волю в мире через войну. Присущее им понимание откровения сделало их крайне неразборчивыми в оценке исторических событий. Этот развеявший иллюзии опыт, а также переход Эрнста Трельча с факультета богословия на факультет философии показали Барту поверхностность и несостоятельность либерализма. Таким образом, с богословской точки зрения август 1914 года в каком-то смысле обозначил конец XIX века в Европе (282) . В

начале 30-х годов тот же процесс практически повторился. Находясь в отчаянном экономическом положении, Германия увидела надежду на спасение в национал-социалистической партии Адольфа Гитлера. Значительная часть государственной церкви поддержала это движение, видя в нем Божий образ действия в истории. Барт открыто выступил против нацистского правительства и в результате вынужден был уйти с преподавательской работы в Германии. В каждом из этих случаев дальнейшее развитие политических событий показывало, что опасения Барта в отношении богословских выводов либерализма были вполне обоснованными.

Важно обратить внимание на понимание Бартом откровения. Для Барта откровение является искупительным по своей природе. Знание Бога, правильное Его понимание означают связь с Ним через спасительное переживание. Не соглашаясь со многими другими богословами, он замечает, что из Рим. 1:18-32 невозможно вывести никакого утверждения относительно "естественного союза с Богом или знания Бога со стороны человека самого по себе и как такового" (283). В своей полемике с Эмилем Брукнером Барт писал: "Как может Бруннер утверждать, что действительное знание истинного Бога, даже если оно несовершенно (а какое знание Бога совершенно?), не приносит спасения?" (284).

Барт весьма скептически относится к той точке зрения, что человек способен познать Бога независимо от откровения, данного во Христе. Это означало бы, что человек может познать бытие, существо Бога, ничего не зная о Божьей благодати и Его милосердии. Это нанесло бы ущерб единству Бога, так как отделило бы Его существо от полноты Его произволения и деяний (285). Если бы человек мог достичь какого-то познания Бога вне Его откровения, данного в Иисусе Христе, это означало бы, что человек может хоть в малой степени, но сам содействовать своему спасению, своей духовной близости с Богом. Это поставило бы под удар принцип спасения только благодатью.

Для Барта откровение - всегда и исключительно откровение Бога в Иисусе Христе: Слово стало плотью (286). Нет никакого откровения помимо воплощения. За этой позицией кроется (возможно, не сознаваемая и не признаваемая самим Бартом) экзистенциалистская концепция истины как субъективной и идущей от личности к личности, концепция, восходящая к Серену Кьеркегору и Мартину Буберу. Возможность познания Бога вне благодатного откровения во Христе упразднила бы надобность во Христе.

Барту, однако, пришлось столкнуться с проблемой натурбогословия и рассмотреть ее. Почему оно возникло и сохранилось? Он признает, что некоторые библейские тексты традиционно цитировались для оправдания натурбогословия (например, Пс. 18 и Рим. 1). Как с ними быть? Он заявляет, что согласно учению "магистральной", главной линии Писания фактором, приводящим человека к Богу, является идущая от Бога благодать. Как в таком случае может существовать какой-то иной путь, которым человек может приблизиться к Богу, иной способ Его познания? При рассмотрении видимого противоречия между главной линией Писания и "боковой", второстепенной его линией (теми библейскими текстами, которые вроде бы свидетельствуют в пользу натурбогословия), существует три возможности:

1. Пересмотреть главную линию и проверить, нельзя ли истолковать ее таким образом, чтобы допустимой была и линия второстепенная.
2. Рассматривать установки обеих линий как обоснованные, но противоречащие друг другу.
3. Истолковывать второстепенную линию так, чтобы она не противоречила главной линии.

Первая возможность уже исключена. А как насчет того, чтобы просто заявить о существовании здесь двух противоречащих друг другу указаний, образующих парадокс? Вопреки ожиданию многих, Барт отверг и эту возможность. Поскольку библейское свидетельство есть Божье откровение, а не человеческая выдумка, в нем не может быть противоречий (287). Это оставляет лишь третью возможность: истолковать второстепенную линию так, чтобы она не противоречила основной линии.

Смысл Пс. 18:4: "Нет речи, нет слов; их голос не слышен" (288), Барт понимает как противопоставление стихам 2 и 3. Таким образом, в стихе 4 псалмопевец отрицает то, что говорится в стихах 2 и 3. Небеса, дни и ночи безмолвны. Барт также утверждает, что стихи 2 - 7 этого псалма надо понимать в свете стихов 8 - 15. Таким образом, свидетельство, которое человек видит во вселенной, "проявляется не самостоятельно, оно полностью согласовано с иным свидетельством и подчинено этому иному свидетельству, свидетельству прямых Божьих слов и непосредственного Божьего вмешательства [закон Господа, откровение Господа и т.д.], проявляющегося в народе Израиля и среди израильтян" (289).

Барт вынужден признать, что в Рим. 1:18-32 определенно утверждается наличие у человека знания о Боге. Однако Барт отрицает, что это знание Бога независимо от божественного откровения Евангелия. Он утверждает, что людям, которых имеет в виду Павел, уже было предложено откровение, данное Богом (290). Ведь говорит же Павел, что на них открывается гнев Божий с неба (Рим. 1:18). И в той же самой связи он говорит, что готов благовествовать римлянам (Рим. 1:15) и что он не стыдится этого благовествования Христова, потому что оно есть для них сила Божья.

Таким образом, Барт истолковывает оба этих библейских текста, в сущности, одинаково. Люди, о которых идет речь, действительно, обнаруживают Бога во вселенной, но это происходит потому, что они уже знают Бога из Его особого откровения. Следовательно, на самом деле они вложили в сотворенный мир или спроецировали на него то, что уже ранее узнали о Боге из откровения.

В последних частях "Церковной догматики" Барт в какой-то степени изменил свою позицию. Там он соглашается с тем, что хотя Христос и есть единственное подлинное Слово и Свет жизни, сотворенный мир содержит и множество более слабых огней, в которых проявляется Его слава. Барт, однако, не называет такие огни откровениями, сохраняя эту характеристику за Словом. Он использует термин *огни*. Примечательно также, что в своем более позднем, итоговом изложении, в "Евангельском богословии", Барт не упоминает об откровении через

сотворенный мир (291) . Так что, по-видимому, реальное, фактическое влияние этого сдвига на его богословские взгляды было незначительным или вообще отсутствовало.

Атаку Барта на натурбогословие можно понять, особенно учитывая его опыт, связанный с этим направлением, но реакция его была слишком резкой. Как мы покажем в следующем разделе, Барт занялся некоей довольно спорной экзегетикой. По-видимому, его толкования с неизбежностью вытекали из сделанных им предпосылок, часть которых сомнительна:

1. Божье откровение состоит исключительно в Иисусе Христе.
2. Божье откровение всегда получает положительный отклик, оно не игнорируется и не отвергается.
3. Знание по своей природе всегда искупительно или спасительно.

Барт использовал эти предпосылки в своем истолковании тех библейских текстов, которые как будто бы говорят об общем откровении. Тот факт, что эти допущения образуют концептуальную систему, сталкивающуюся с трудностями при объяснении фактических данных, побуждает нас сделать вывод, что одно из них (или даже несколько) можно считать лишними или необоснованными.

Рассмотрение текстов Библии

Теперь нам необходимо обратить более пристальное внимание на некоторые ключевые библейские тексты, имеющие отношение к вопросу об общем откровении, и попытаться точно понять, что именно в них говорится. Смысл этих выборочных библейских текстов мы затем сведем в определенную связную систему взглядов по данному вопросу.

Из множества псалмов - "песен природы", - передающих одну и ту же основную идею, Пс. 18 является, вероятно, самым ясным и определенным. Используемый в нем язык очень ярок. Глагол, переводимый как "проповедают", **מְסַפְּרִים** (*mesapperim*), - причастная форма *пиэль* (292) , образованная от **סָפַר** (*saphar*).

В простой форме (qal) этот глагол означает "считать", "пересчитывать", "нумеровать"; в *пиэль* он означает "подробно излагать" или "рассказывать". Использование причастия указывает на продолжительность действия. Глагол **מַגִּיד** (*maggid*), производный от **נָגַד** (*nagad*), означает "провозглашать" или "показывать". Глагол **יָבִיעַ** (*yabbia'*) - имперфект *хифиль* от **נָבַע** (*naba'*), что означает "извергать, испускать, вызывать кипение или журчание, изрыгать". По сути своей он передает идею свободного, спонтанного выделения. Глагол **יַחַוְוֶה** (*yechawweh*) от **חָוַו** (*chawah*) означает просто "заявлять, рассказывать, сообщать". Внешне в этих стихах утверждается, что сотворенная природа возвещает славу Божью.

Встающая здесь проблема по сути относится к вопросу о положении в псалме стиха 4 (стих 3 в западных переводах), который буквально гласит: "Нет речи, нет

слов; их голос не слышен" (Пс. 18:4). Было предложено пять основных истолкований того, как этот стих соотносится с предшествующим стихом (293) .

1. В стихе 4 говорится, что слова отсутствуют и что свидетельства неслышны и безгласны. Они неслышны, но повсюду ясны и доступны для понимания. Однако в таком случае стих 4 своим содержанием прерывал бы течение гимна и следующий стих должен был бы начинаться с противопоставления *waw*.

2. Стих 4 следует понимать как придаточное предложение, определяющее обстоятельства следующего стиха; это истолкование Георга Эвальда. Стихи эти в таком случае переводились бы следующим образом: "Без громкой речи... их звук прозвучал по всей земле". С этим истолкованием связаны как лексические, так и синтаксические проблемы. Слово **אָמַר** ('omer) не означает "громкая речь", а **קוֹל** (*qawwam*) не означает "их звук". Кроме того, в стихе 4 нет ничего, что выдавало бы или обозначало подчинение следующему стиху.

3. Стих 4 следует понимать как независимый и находящийся в противительном отношении к предшествующему. Он фактически отрицает то., что утверждалось в предшествующих двух стихах. Это точка зрения Барта. Однако возникает вопрос, что в этом контексте означает подобная антитеза.

Кроме того, здесь можно было бы ожидать, что глагол **יָצָא** (*yatsa'*) появится уже в стихе 2. К тому же, в то время как другие истолкования подразумевают добавление одного элемента речи, истолкование Барта требует добавления союза *waw* и предлога *s*, а мы не видим ни того, ни другого. Так что это истолкование выглядит чересчур усложненным. В соответствии с правилом "лезвия Оккама" желательнее было бы поискать и принять какую-то более простую трактовку, которая позволила бы удовлетворительно объяснить этот стих (294) .

4. Толкование Мартина Лютера, Жана Кальвина и некоторых других таково, что стих 4 надо переводить следующим образом: "Нет языка и нет наречия, на которых это послание не было бы слышно". Этот перевод подчеркивает общность послания, доходящего до каждого народа и каждой языковой группы. В этом случае, однако, можно было бы ожидать, что мы встретим здесь слова **אֵין לַשׁוֹן** (*'en lashon*) или **אֵין סָפָה** (*'en saphah*).

5. Перевод, который принимают Септуагинта, Кампегий Витринга и Фердинанд Гитциг, таков: "Нет языка и нет наречия, чей голос не был бы услышан [то есть был бы неслышен]", или просто: "Нет речи и нет слов неслышных".

Последнее толкование представляется наиболее приемлемым по ряду причин. При переводе: "Нет речи и нет слов неслышных" не нужно вставлять пропущенные слова. Многие здесь зависят от перевода отрицательной частицы **אֵין** (*beli*). Эта частица используется, главным образом, для отрицания прилагательного или причастия, выполняя, следовательно, ту же функцию, что и префиксальная "альфа" в греческом языке или "a-" в английском. Пример такого ее использования - выражение **בֵּל מַשְׁלַח** (*bell mashlach*) во 2 Цар. 1:21, которое в Revised Standard Version звучит так: "not anointed [with oil]" (не помазан [елеем]). Такой перевод Пс. 18:4 совершенно естественен, так как он не требует

воспроизведения каких-то пропущенных слов; к тому же этот перевод не только не противоречит предшествующим стихам, но фактически даже усиливает и подкрепляет их.

Остается вопрос о связи между стихами 8 - 15 и шестью предшествующими стихами Псалма. Барт предлагает истолковывать первую часть псалма в свете последней. В целом толкование стиха в свете его контекста - здоровый принцип в экзегетике. Однако в данном случае предположение (высказанное Бартом), что свидетельство о Боге в природе основывается на знании данного Богом закона, выглядит искусственным. Нет никакого указания на подобную связь или зависимость; следовательно, последняя часть псалма - переход к иной теме, показывающий, что закон выходит за рамки откровения, явленного во вселенной.

Главы 1 и 2 Послания к римлянам - другой важный текст Библии, в котором говорится об общем откровении. В первой главе особенно важными являются стихи Рим. 1:18-32, где в центре внимания находится откровение Бога в природе, тогда как в Рим. 2:14-16 рассматривается главным образом общее откровение в человеческой личности. Тема послания формулируется в Рим. 1:16-17; она заключается в том, что в благовествовании Христовом открывается правда Божья от веры в веру. Эта Божья правда, ведущая ко спасению, подразумевает, однако, что гнев Божий открывается с неба на всякое нечестие и неправду людей (Рим. 1:18). Павел стремится показать, как и почему этот гнев Божий является справедливым. Ответ заключается в том, что те, кого поражает гнев Божий, знают истину, но подавляют ее неправдой (Рим. 1:18). Бог ясно явил им, как можно познать Его. Это самопроявление Бога продолжается от создания мира, оно видимо в Его творениях. Невидимая сила Бога и Его Божественность проявляются совершенно явно, а поскольку нечестивые не откликаются (=безответны), то они не имеют оправдания (Рим. 1:20). Они, познав Бога, не прославили и не возблагодарили Его, их сердца омрачились, и они осуетились в умствованиях своих (Рим. 1:21-22).

Язык этого отрывка ясный, недвусмысленный и энергичный. Трудно истолковать выражения типа "что можно знать о Боге" (το γνωστον του θεου) и "явил" (εφανερωσεν - Рим. 1:19) как указывающие на что-либо иное, кроме как на объективно доступную познанию истину о Боге. Аналогичным образом, выражения "познавши Бога" (γνωντες τον θεον - Рим. 1:21) и "истина о Боге" (την αληθειαν του θεου - Рим. 1:25) указывают на владение подлинным и истинным знанием.

Предположение Барта, что люди, которые здесь имеются в виду, не то же самое, что человек во вселенной (человек вообще), неверно. Его довод заключается в том, что обсуждаемый отрывок следует рассматривать в связи с тем благовествованием, о котором Павел говорит в стихах 15 и 16. Таким образом, в последней части этой главы (стихи 18 - 32) имеются в виду те иудеи и язычники, которые уже реально имели перед собой Божье откровение в благовествовании Христовом (Рим. 1:16). Обратите, однако, внимание на то, что Павел не говорит о *правде* Божьей, открытой нечестивым. Он говорит, что гнев Божий направлен против (επι) или на них, тогда как то, что можно знать о Нем (показательно, что Рим. 1:19 Павел не употребляет слов *благовествование* или *правда*), присутствует

в них (εν) и открыто им (αυτοισ - дательный падеж). Это различие между сверхъестественным откровением гнева Божьего (которое входит в особое откровение) и откровением Его вечной божественной силы подчеркивается далее утверждением Павла, что гнев открывается на нечестивых, потому что (διουτι) откровение Его вечной божественной силы показано и явлено им. Таким образом, они, скорее всего, получили общее, но не особое откровение, не Евангелие. Им было известно о вечной силе Бога и о Его всемогуществе, но им не было известно о Его гневе и правде. Конечно, о суде над этими людьми Павел знал именно из особого откровения, но они попали в такое положение просто из-за своего отвержения общего откровения. В этом вопросе Барт запутался.

Аргументация первой главы продолжается во второй. Главное здесь, как представляется, заключается в том, что все, как язычники, так и иудеи, осуждены: иудеи потому, что они не делают того, что, как они знают, требует от них закон; язычники потому, что они, пусть даже не имея закона, все равно знают достаточно, чтобы быть ответственными перед Богом, и тем не менее не повинуются. Когда они по природе (φυσει) делают законное, они тем самым показывают, что дело закона написано у них в сердцах (Рим. 2:14-15). Таким образом, независимо от того, слышали они раньше закон или нет, люди эти знают Божью истину.

Вопрос об общем откровении рассматривается также в Деян. 14:15-17. Жители Листры сочли, что Павел и Варнава - боги. Они начали поклоняться им. Пытаясь разубедить их, Павел указал, что им следует обратиться к Богу, Который сотворил небо и землю. Далее он сказал, что хотя Бог позволил всем народам ходить своими путями, Он свидетельствовал им о Себе благодеяниями, подавая с неба дожди и времена плодоносные и исполняя пищей и весельем их сердца. Суть заключается в том, что Бог свидетельствовал о Себе милостивым и великодушным сохранением Своего творения. Здесь, по-видимому, вопрос связан со свидетельством Бога о Себе, показанном в природе и (быть может, даже в большей степени) в истории.

Последний библейский текст, имеющий особое значение для наших целей, - Деян. 17:22-31. Здесь Павел выступает в ареопаге перед группой философов, как бы перед Афинским философским обществом. В выступлении Павла особенно важны два момента. Во-первых, осматривая святыни афинян, Павел заметил жертвенник "неведомому Богу". Обратив на это внимание, Павел переходит к проповеди им этого Бога. Бог, Которого они знали из своих теорий и размышлений, это Бог, известный Павлу из особого откровения. Далее Павел цитирует афинского поэта (ст. 28). Существенно здесь то, что языческий поэт смог прийти к духовной истине без особого Божьего откровения.

Общее откровение без натурбогословия

При рассмотрении этих библейских текстов в целом точка зрения Кальвина представляется более соответствующей содержанию Библии и философским разработкам в сравнении со взглядами Фомы и Барта. Сущность этой точки зрения заключается в том, что Бог дал нам действительное, достоверное, разумное откровение, проявившееся в природе, истории и человеческой личности. Оно

очевидно для всякого, кто предпринимает хоть какое-то усилие увидеть его. Независимо от того, видят ли его, понимают ли его и верят ли в него, оно есть. Пусть даже искаженное грехопадением человека, оно остается реальным. Именно этот вывод можно сделать из таких библейских текстов, как Пс. 18:2-3 и Рим. 1:19-20. Общее откровение - не то, что вкладывают в природу те, кто познают Бога иным образом; оно уже существует, оно показано актом сотворения мира и продолжающимся Божьим промыслом.

Однако Павел утверждает, что человек не может ясно осознать Бога в общем откровении. Грех - здесь мы имеем в виду как грехопадение рода человеческого, так и наше продолжающееся греховное состояние - двояким образом повлиял на действие общего откровения. С одной стороны, грех исказил свидетельство общего откровения. Сотворенный мир теперь проклят (Быт. 3:17-19). Тернии и волчцы приносит земля человеку, который ее возделывает (Быт. 3:18); женщины теперь должны переносить мучения при рождении детей (Быт. 3:16). В Рим. 8:18-25 Павел говорит о том, что тварь покорилась суете (ст. 20); она ожидает своего освобождения (ст. 19, 21, 23). В результате свидетельство оказалось в какой-то степени искаженным. Хотя мир по-прежнему остается Божьим творением, а следовательно, продолжает свидетельствовать о Нем, он не совсем тот, каким вышел из рук Творца. Это испорченное творение. Свидетельство о Творце сделалось неясным.

Более серьезное воздействие греха и грехопадения - влияние их на самого человека. В ряде мест Писания говорится о слепоте и затуманенности человеческого понимания. Уже упоминался стих Рим. 1:21, где Павел говорит, что человек, познавший Бога, отвергает это знание, и за этим следует ослепление. Во 2 Кор. 4:4 Павел приписывает это ослепление действию сатаны: "Для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого". Хотя Павел говорит здесь о способности видеть свет благовествования, это ослепление, несомненно, относится и к способности видеть Бога в сотворенном мире.

Общее откровение, со всей очевидностью, не дает возможности неверующему прийти к познанию Бога. На сказанное Павлом относительно общего откровения (Рим. 1 - 2) надо смотреть в свете того, что он говорит о греховности человека (Рим. 3 - все под грехом, нет праведного ни одного) и о безотлагательной необходимости проповедовать людям Христа: "Но как призывать Того, в Кого не уверовали? Как веровать в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего?" (Рим. 10:14). Таким образом, для Павла возможность построения полновесного натурбогословия выглядит, по-видимому, весьма сомнительной.

В таком случае необходимо то, что Кальвин называет "очками веры". Кальвин проводит аналогию между состоянием грешника и состоянием человека, у которого плохо со зрением (295). Когда последний смотрит на предмет, он его видит, но неотчетливо. Предмет представляется ему расплывчатым. Надев очки, он начинает видеть ясно. Сходным образом, грешник не воспринимает Бога в сотворенном мире. Но когда грешник надевает очки веры, его зрение исправляется и он может видеть Бога в Его творении.

Когда особое откровение, содержащееся в Евангелии, воздействует на человека и тот откликается на это воздействие, его ум проясняется под влиянием духовного возрождения, давая ему возможность отчетливо увидеть, что на самом деле происходит. Тогда он распознает в природе воспринятое в особом откровении. Проповедь славы Божьей в небесах со всей *ясностью* предстала перед глазами псалмопевца потому, что он пришел к познанию Бога из особого откровения. Тем не менее увиденное им объективно присутствовало всегда. Это не было лишь проекцией на творение, в чем нас хочет уверить Барт.

Стоит отметить, что в Писании мы не находим ничего, что являлось бы формальным доказательством бытия Бога на основе свидетельств общего откровения. Там есть утверждения, что Бог проявляется в Своем творении, но это едва ли можно считать формальным доказательством Его существования. Примечательно, что когда Павел выступил со своей проповедью и обращением к афинянам, некоторые уверовали, другие отвергли сказанное, а иные выразили заинтересованность в том, чтобы послушать его в другой раз (Деян. 17:32-34). Таким образом, с содержанием Писания на эту тему в наибольшей степени согласуется, пожалуй, тот вывод, что существует объективное общее откровение, но что его нельзя использовать для построения натурбогословия.

Общее откровение и ответственность человека

Но как быть с осуждением человека, о котором говорит Павел в Рим.1- 2? Коль скоро Бог справедлив и Прав в Своем осуждении человека и коль скоро человек становится виновным без знания особого Божьего откровения, значит ли это, что человек без особого откровения может сам сделать что-нибудь, позволяющее ему избежать осуждения со стороны Бога? В Рим. 2:14 Павел говорит: "Ибо, когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон". Говорит ли тем самым Павел, что они сами по себе могут выполнить требования закона? Но это невозможно даже для тех, кто следует закону (Гал. 3:10-11, а также Рим. 3). Павел также ясно говорит в Гал. 3:23-24, что закон - не средство оправдания, а *παλδαῶμος*, побуждающий нас осознавать свою греховность и приводящий ко Христу, а следовательно, к вере.

Внутренний закон, которому следует неверующий, выполняет в основном ту же функцию, что и закон, который есть у иудея. Из откровения в природе (Рим. 1) человек должен заключить, что существует могущественный вечный Бог. А из откровения внутреннего (Рим. 2) человек должен получить обожание того, что он живет не так, как надо. Содержание нравственных норм может различаться в разных культурных ситуациях, тем, не менее у каждого человека есть внутренняя побудительная сила, показывающая ему, чего он должен держаться. Но каждый должен также понимать, что он не соответствует этим нормам. Иными словами, то знание о Боге, которое есть у всех людей, если они не подавляют и не изгоняют его, должно привести их к заключению, что они виновны пред Богом.

А если кто-то захочет отдать себя милости Божьей, не зная, на какой основе эта милость предоставляется? Не окажется ли этот человек в каком-то смысле в том же положении, что и верующие Ветхого Завета? Им не были в полной мере раскрыты учения о Христе и Его искупительной жертве. Тем не менее, они знали, что существует условие для прощения грехов и что они не могут заслужить

благоволения никакими своими собственными, самостоятельными делами и поступками. У них имелись общие очертания Евангелия; форма, без его полного содержания. И они получали спасение. Если же Бог, познаваемый в природе, - тот же, что и Бог Авраама, Исаака и Иакова (как, по всей видимости, утверждает Павел в Деян. 17:23), то человек, приходящий к вере в единого могущественного Бога, отвергающий праведность от дел, чтобы угодить этому святому Богу, и отдающий себя на милость этому благому Богу, принимается так же, как и верующие Ветхого Завета. Основу милостивого принятия составляет жертва Иисуса Христа, хотя человек может и не сознавать, что именно через нее выполняется условие его спасения (296). Следует отметить, что в сущности в Новом Завете основание спасения остается тем же, что и в Ветхом. Спасение всегда приходит через веру (Гал. 3:6-9); спасение основывается на избавлении нас Христом от власти закона (Гал. 3:10-14, 19-29). В этом отношении ничего не меняется.

Какой вывод в таком случае мы должны сделать из того, что говорит Павел в Рим. 2:1-16? Мыслимо ли, чтобы человек получил спасение верой, не познав особого откровения? Павел, как кажется, оставляет такую теоретическую возможность открытой. Однако это лишь теоретическая возможность. Весьма сомнительно, чтобы кто-то вообще мог получить спасение без особого откровения. В Рим. 3 Павел высказывает мнение, что таких людей не может быть. А в Рим. 10 он настаивает на необходимости проповедовать Евангелие (особое откровение), чтобы люди уверовали. Таким образом, очевидно, что люди полностью ответственны за то, "что не откликаются на свет общего откровения: они получают истинное знание о Боге, но сознательно, по своей воле не принимают эту истину. Поэтому в конечном счете общее откровение, равно как и закон, вызывает у людей чувство виновности, но не предоставляет возможности стать праведными.

Краткие выводы по общему откровению

1. У верующего и неверующего есть общая почва или точка соприкосновения, равно как есть она для установления связи между Евангелием и мышлением неверующего. У всех есть знание о Боге. Это знание может быть подавлено до такой степени, что становится неосознанным или подсознательным, но оно все равно существует, и есть зоны восприимчивости, на которые в первую очередь может быть направлена действенная и результативная проповедь учения. Эти зоны восприимчивости бывают различными у разных людей, но они существуют. У сотворенного мира есть черты, на которые может указать христианин, чтобы неверующий признал какие-либо из истин христианского учения. Не нужно обрушивать на слушателя христианское учение беспорядочно и хаотично.
2. Определенное познание божественной истины можно получить и без особого откровения. Более того, истину, полученную через особое откровение, мы лучше понимаем с учетом общего откровения. Мы яснее и конкретнее понимаем величие Бога, мы полнее постигаем образ Божий в человеке, если внимательно относимся к общему откровению. Его следует рассматривать как дополнение к особому откровению, а не как его замену. Вызываемое грехом искажение при восприятии человеком общего откровения тем сильнее, чем ближе человек подходит к вопросам, связанным с отношениями между Богом и человеком. Так, грех

оказывает сравнительно слабое затемняющее воздействие на понимание вопросов физики, но весьма сильное - на понимание вопросов психологии и социологии. Однако именно в тех областях, где существует опасность наибольшего искажения, может проявиться и самое полное понимание.

3. Бог поступает справедливо, осуждая тех, кто никогда не слышал Благой Вести, Евангелия в полном и формальном смысле слова. Эта возможность услышать его есть у всех. Все получили знание о Боге; если люди не познают Бога достаточно полно, то причина в том, что они сами закрывают для себя истину. Поэтому ответственность лежит на них. Это придает еще больший смысл миссионерству, ибо нет невинных. Все нуждаются в том, чтобы уверовать в предлагаемую им благодать, и христианское учение, послание Христово, должно быть донесено до них.

4. Общее откровение в определенной мере объясняет всемирный феномен религиозности и религий. Все люди религиозны, поскольку все имеют какого-то рода знание о Боге. На основе этого смутного и, возможно, даже непризнаваемого откровения были построены различные религии, которые, к сожалению, представляют собой искажения истинной библейской религии.

5. Поскольку и сотворенный мир, и Евангелие являются связными, понятными и разумными откровениями Бога, между ними существует гармония и они взаимно подкрепляют и усиливают друг друга. Библейское откровение не отделено полностью от того, что известно и познается в естественной, природной сфере.

6. Подлинное знание и подлинное нравственное поведение неверующего (равно как и верующего) человека не является его собственным достижением. Истина, к которой приходят независимо от особого откровения, есть, тем не менее, Божья истина. Знание и нравственность - не столько "открытие", сколько "раскрытие", обнаружение той истины, которую Бог вложил в весь Свой сотворенный мир, как физический, так и нравственный.

8. Особое Божье откровение

Определение и необходимость особого откровения

Под особым откровением мы подразумеваем Божье самопроявление, раскрывающее Его конкретным людям в определенные времена и в определенных местах и дающее этим людям возможность вступить с Ним в искупительные отношения. В древнееврейском языке понятие "открыть, явить" передается словом **גלה** (*galah*). Обычно для передачи этого понятия используется греческое слово **αποκαλυπτω**. Оба слова выражают идею раскрытия, обнаружения того, что было скрыто. Часто используется также греческое слово **φαυεροω**, которым в первую очередь передается идея проявления.

Почему было необходимо особое откровение? Ответ заключается в факте, что человек потерял те отношения любви и расположения, которые он имел с Богом до грехопадения. Для восстановления условий общения с Богом человеку стало необходимо полнее познать Его. Это познание должно превосходить познание,

получаемое из первоначального или общего откровения, по-прежнему доступного человеку, ибо теперь к природным ограничениям, связанным с конечностью человека, добавились также и нравственные ограничения человеческой греховности. Теперь стало недостаточно знать лишь о существовании Бога и немного о том, каков Он. В своем первоначальном состоянии непорочности человек был позитивно расположен (или, в самом крайнем случае, нейтрален) к Богу и был способен на прямой и непосредственный отклик. Но после грехопадения человек отвратил ся от Бога и взбунтовался против Него; понимание человеком духовных вопросов затуманилось. Его связь с Богом не просто бездействовала; она была утеряна и нуждалась в восстановлении. Таким образом, положение человека усложнилось, а следовательно, ему требовалось более полное наставление.

Обратите внимание на то, что цель особого откровения была реляционной. Главной задачей этого откровения не было расширение границ знания: "знание о" давалось ради "знакомства с". Информация должна была вести к знакомству; вследствие этого содержащиеся в откровении сведения часто бывали весьма выборочными. Например, мы знаем относительно мало об Иисусе Христе с биографической точки зрения. Нам ничего не говорится о Его внешности, о Его обычных делах, Его интересах или Его вкусах. Такие подробности, которые обычно присутствуют в биографиях, опущены, поскольку они не имеют значения для веры. То, как мы относимся к Иисусу, совершенно не зависит от того, был Он высокого или низкого роста и говорил тенором или басом. Особое Божье откровение не удовлетворяет простого любопытства.

Еще одно вводное замечание связано с вопросом об отношении особого откровения к общему. Обычно считается, что особое откровение было дано после грехопадения и стало необходимым вследствие греховности человека. Часто его считают *излечивающим, исправительным* (297). Конечно, мы не можем знать точно, каковы были отношения между человеком и Богом до грехопадения. Просто нам сказано об этом не очень много. Возможно, у Адама и Евы было такое безоблачное, незамутненное осознание Бога, что они постоянно чувствовали Его повсюду, в своем собственном внутреннем переживании и в своем восприятии природы. Если это так, то их осознание Бога можно считать общим откровением. Однако нет указаний на то, что дело обстояло именно так. Рассказ о том, как Бог искал Адама и Еву в раю после совершения ими греха (Быт. 3:8), оставляет впечатление, что это была одна из ряда происходивших между ними особых встреч. Кроме того, указания, данные человеку (Быт. 1:28) относительно его места и деятельности в сотворенном мире, говорят об особой связи и особом общении между Творцом и Его творением; представляется, что эти указания вытекали не просто из наблюдений за сотворенным порядком. Если эти впечатления верны, особое откровение предшествовало грехопадению.

Однако, когда грех вошел в жизнь рода человеческого, нужда в особом откровении стала более острой. Непосредственное присутствие Бога - самая прямая и полная форма особого откровения - было утеряно. Кроме того, Богу теперь требовалось высказываться о таких вопросах, которые до этого не имели значения. Необходимо было разрешить проблемы греха, вины и порочности, обеспечить средства Искупления (atonement), искупления (redemption) (298) и

примирения с Богом. Понимание же человеком общего откровения было теперь ослаблено грехом, что снизило его действенность.

Поэтому особое откровение должно было теперь стать излечивающим и исправительным как для познания Бога человеком, так и для отношений человека с Ним.

Обычно отмечается тот факт, что общее откровение ниже особого как по широте охвата различных вопросов, так и по ясности и определенности в их раскрытии. Поэтому вследствие своей недостаточности общее откровение требует откровения особого. Однако и особое откровение также требует дополнения общим откровением (299). Без общего откровения человек не обладал бы теми знаниями о Боге, которые позволяют ему познавать и понимать Бога особого откровения. Особое откровение основывается на общем откровении. Взаимоотношения между ними в определенной степени аналогичны тем, которые, по Канту, существуют между категориями понимания и чувственного восприятия: "Понятия без восприятия пусты, восприятия без понятий слепы". Они нуждаются друг в друге и находятся в гармонии. Только когда они рассматриваются обособленно, создается впечатление, что между ними существует какой-то конфликт. У них общий предмет и общая перспектива, они взаимодополняют друг друга и составляют гармоничное целое.

Основные свойства особого откровения

Личный характер особого откровения

Следует задаться вопросом о характере общего откровения, его природе или основных свойствах. Прежде всего, оно является личным. Личный Бог раскрывается личностям. Это проявляется разными способами. Бог открывает Себя, называя Свое имя. Ничто не является столь личным, как имя. Когда Моисей спросил, как ему сказать о том, кто послал его к народу Израиля, Иегова ответил, назвав Свое имя: "Я есмь Сущий (*Иегова*)" (Исх. 3:14). Кроме того, Бог вступал в личные заветы с отдельными людьми (Ноем, Авраамом) и с народом Израиля. Обратите внимание также на то, как Аарон и его сыновья должны были благословлять народ: "Да благословит тебя Господь и сохранит тебя! Да призрит на тебя Господь светлым лицом Своим и помилует тебя! Да обратит Господь лицо Свое на тебя и даст тебе мир!" (Чис. 6:24-26). Псалмы содержат множество свидетельств об опыте личного общения с Богом. Целью жизни Павла тоже было личное знакомство с Богом: "Чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его" (Флп. 3:10).

Все Священное Писание является личным по своему характеру. В нем мы находим не набор универсальных истин, подобных аксиомам Эвклида в геометрии, но, скорее, ряд частных и конкретных утверждений о конкретных происшествиях и фактах. Равным образом, Писание не представляет собой строго оформленный богословский трактат с аргументами и контраргументами, которые можно встретить в богословском учебнике. Не содержит оно и систематизированных формулировок вероучения и догматов. В нем есть элементы догматики, но нет полного и безукоризненного с интеллектуальной точки зрения изложения христианской веры.

В Писании мало теоретических размышлений о вопросах, не связанных прямо с искупительным вмешательством Бога в дела мира и с Его отношениями с человеком. Космология, например, не рассматривается здесь так внимательно и подробно, как это бывает порой в других религиях. Библия не отвлекается на вопросы, имеющие чисто исторический интерес. Она не заполняет пробелов в нашем знании о прошлом, не уделяет много внимания биографическим подробностям. Бог выражает в откровении прежде всего Себя как личность и более всего те Свои аспекты, которые особенно существенны для веры.

Человеческий характер особого откровения

Бог, явивший Себя в откровении, есть, тем не менее, трансцендентное существо. Он находится вне пределов нашего чувственного опыта. Библия учит, что Он безграничен в Своем знании и Своем могуществе; Он не связан ограничениями пространства и времени. Следовательно, откровение неизбежно подразумевает снисхождение со стороны Бога (снисхождение в хорошем смысле этого слова). Человек не может дотянуться до Бога, чтобы исследовать Его, но даже если бы и смог, то не понял бы Его. Поэтому Бог показывает Себя через откровение в *человеческой* форме. Это следует считать не антропоморфизмом как таковым, но лишь откровением, приходящим на человеческом языке и в человеческих категориях мышления и действия (300) .

Человеческий характер откровения означает использование распространенного в данное время человеческого языка. В свое время считали, что греческое *койне* (301) - это особый язык, имеющий божественное происхождение, поскольку он сильно отличается от классического древнегреческого языка. Теперь мы, конечно, знаем, что это просто народный, местный диалект. В Писании встречаются идиомы того времени. Оно, кроме того, использует обычные способы описания природы, измерения времени и расстояния и т.д. (302) .

Откровение является человеческим также и в том смысле, что оно часто приходит в формах, обычных для повседневной человеческой жизни. Сны, например, часто использовались Богом для явления Себя в откровении. У человека мало других столь же обыденных и привычных переживаний, как сны. Но от всего обыденного и естественного откровение отличает не какая-то конкретная форма, а вкладывающееся в нее неповторимое, необыкновенное содержание и необыкновенное использование этого переживания. То же самое относится и к воплощению. Когда Бог явился человеку, Он использовал форму обычного человеческого существа. Художники порой пытаются обособить человеческую природу Иисуса, отделить Его от других людей, рисуя Его с ореолом или каким-нибудь иным видимым знаком Его отличия. По очевидно, что у Иисуса не было никакого видимого отличительного признака. Многие принимали Его за обычного, среднего человека, сына плотника Иосифа. Он пришел как человек, а не как ангел и не как существо с явными признаками Бога.

Несомненно, бывали откровения, выходившие за рамки обычного опыта. Одним из них был глас Отца с неба (Ин. 12:28). Чудеса бывали поразительными по своей силе воздействия. Однако значительная часть откровения приходила в форме естественных событий.

Аналогический характер особого откровения

Бог заимствует те элементы из сферы человеческого знания, которые могут служить подобием истины из божественной сферы или частично ее передавать. Его откровение использует язык аналогий, занимающий промежуточное положение между однозначным и многозначным языком. В случае однозначности термин или слово употребляются только в одном смысле. В качестве предикативного члена при двух различных подлежащих оно в обоих случаях будет иметь одно и то же значение - как, например, когда мы говорим, что человек высокий и здание высокое. Но одна и та же звуковая оболочка может иметь совершенно различные смыслы. Так, если *вал* обозначает и большую волну на море, и часть механизма, то это слово может использоваться многозначно. При аналогическом же использовании всегда имеется какой-то элемент однозначности, но есть также и различия, как например, когда мы говорим, что Джефф ходит на прогулку и что пассажирский поезд ходит между Чикаго и Элмхерстом.

Являя Себя в откровении, Бог всякий раз выбирает элементы, имеющие одно значение в Его и нашем мирах. Лэнгдон Джилки заметил, что, согласно ортодоксальной точке зрения, когда мы говорим, что Бог действует или любит, мы имеем в виду то же самое значение этих слов, как и в случае, когда говорим, что человек действует или любит (303). Когда мы говорим: "Бог остановил реку Иордан", - мы имеем в виду то же самое, что и в случае, когда говорим о строителях, перегородивших реку плотиной. Хотя существуют различия в методах и орудиях, действие, в сущности, является одним и тем же по своим результатам: вода в реке в определенный момент перестает течь. Деяния Бога являются событиями в пространственно-временном мире. По внешним, наблюдаемым признакам смерть Иисуса была таким же событием, как и смерть Иакова, Иоанна, Петра, Андрея или любого другого человека. Врач, который осмотрел бы Иисуса после снятия с креста, не обнаружил бы дыхания или пульса. Электрокардиограмма и электроэнцефалограмма не дали бы никаких показаний. И когда Библия говорит, что Бог любит, это означает наличие точно тех же свойств, которые мы имеем в виду, говоря о любви людей (в смысле *agapэ* - христианской любви): стойкая, бескорыстная забота о благополучии другой личности.

Термин *аналогический* мы понимаем как "в качественном отношении тот же самый"; иными словами, различие касается степени, а не вида или типа. Бог могуществен, как могуществен человек, но гораздо более. Когда мы говорим, что Бог знает, то имеем в виду то же самое значение, что и при словах, что человек знает, но если знания человека ограничены, то Бог знает все. Бог любит точно так же, как человек, но любовь Бога безгранична. Мы не можем постичь, насколько в большей степени Бог обладает каждым из этих качеств или что означают слова, что Бог имеет человеческое знание, увеличенное до бесконечности. Нашему наблюдению доступны лишь конечные, ограниченные формы, поэтому нам невозможно постичь понятия, связанные с бесконечностью. В этом смысле Бог всегда остается *непостижимым*. Дело не в том, что мы не имеем знания о Нем, причем знания подлинного. Ограниченность заключается в нашей неспособности вместить Его в наше знание. То, что мы знаем о Нем, совпадает с Его знанием о самом Себе, но степень нашего знания намного меньше. Это не исчерпывающее

знание о Нем, каковым является Его знание о Себе, и в этом смысле оно будет неполным даже в эсхатоне.

Аналогическое знание становится возможным благодаря тому, что именно Бог отбирает используемые в откровении компоненты. В отличие от человека, Бог знает обе стороны аналогии. Когда человек при помощи только своего природного разума пытается постичь Бога, строя аналогию между Богом и человеком, то результатом оказывается своего рода головоломка, так как фактически он имеет дело с уравнением, содержащим два неизвестных. Например, если бы человек рассуждал, что Божья любовь так же соотносится с любовью человека, как бытие Бога с бытием человека, то это было бы равносильно утверждению, что $x/2 = y/5$. Не зная соотношения между Божьим существом (или природой, или сущностью) и существом человеческим, человек не может построить осмысленной аналогии.

С другой стороны, Бог, знающий все полностью, знает, следовательно, какие элементы человеческого знания и опыта в достаточной степени подобны божественной истине, чтобы их можно было использовать для построения осмысленной аналогии. Поскольку у нас нет никакого способа независимой проверки этой аналогии, то ее реальное соответствие истине, которую описывает с ее помощью Бог, навсегда останется предположением и в этом смысле вопросом веры. В этой связи следует отметить, что непроверяемым, а следовательно, принимаемым на веру является и соответствие наших представлений тому, что они отражают. В этом отношении работа богослова с особым откровением подобна работе исследователя-эмпирика, который не может быть уверен, насколько правильно его чувственное восприятие отражает изучаемые объекты.

Формы выражений особого откровения

Перейдем теперь к рассмотрению конкретных форм, средств или способов выражения, с помощью которых Бог являет Себя в откровении: исторических событий, божественной речи и боговоплощения.

Исторические события

В XX веке значительное распространение получила идея, что самораскрытие Бога обнаруживается в Его личном вмешательстве в историю или в Его "могущественных деяниях". Такой подход вполне уместен, так как Бог вмешивался в конкретные исторические процессы в нашем мире, влияя на ход событий.

Библия особо подчеркивает целый ряд событий божественного характера, в которых и через которые Бог проявляет Себя. С точки зрения народа Израиля, важнейшим событием было призвание Авраама, на которого евреи смотрят как на прародителя своего народа. Другим важным божественным деянием было то, что Бог дал Аврааму Исаака в качестве наследника в такой ситуации, когда это казалось весьма маловероятным. Во времена Иосифа сделанные по Божьей предусмотрительности запасы помогли не только наследникам Авраама, но также и жителям целого региона. Пожалуй, самым важным событием для Израиля, которое до сих пор отмечается евреями, было освобождение из египетского плена

после десяти казней египетских, кульминацией чего стала пасха и переход через Красное море. Бог ясно проявил Себя в завоевании Земли обетованной, в возвращении на вавилонского плена и даже в самом пленении. Рождение Иисуса, Его чудесные дела, Его смерть и, в особенности, Его воскресение были деяниями Божьими. Бог проявлял Себя и в процессе создания и распространения церкви, формируя Свой народ.

Все это были деяния Бога, а следовательно - откровения, показывающие Его природу. Те, о которых мы здесь упомянули, были грандиозными и чудесными. Однако деяния Божьи не сводятся к событиям только такого рода. Вмешательство Бога проявлялось как в этих великих событиях, так и в более земных, житейских делах в истории Его народа.

Как мы уже говорили, исторические события являются формой или способом выражения особого откровения, но необходимо задаться вопросом, что именно под этим подразумевается. Какова именно связь между откровением и историческими событиями? Рассмотрим три различные точки зрения; 1) откровение в истории, 2) откровение через историю и 3) откровение как история.

1. Первый подход, который нам предстоит рассмотреть, - откровение в истории. К нему мы относим взгляды Эрнста Райта в том виде, как они изложены в его хорошо известной книге "Бог, Который действует". Он утверждает, что авторитетно в Библии именно повествование, которое следует понимать как изложение исторических событий, признанное и принятое народом Израиля (в Ветхом Завете) и христианской церковью (в Новом Завете). Откровение приходит в виде серии исторических событий. Райт проводит четкое различие между пониманием Библии как свода вероучений и пониманием ее как исторического повествования (304). Свойства Бога - не вневременные истины, данные нам в Писании в дидактической форме. Скорее, это заключения, выведенные из характера действий Бога. Таким образом, само понятие Бога мыслится не с точки зрения Его бытия и сущности, а с точки зрения Его деяний.

Историческое повествование ясно просматривается в керигме, которая проходит как через Ветхий, так и через Новый Завет. Превосходный пример в Ветхом Завете - Вт. 26:5-9. В Новом Завете это проповедь Павла в Деян. 13:16-41, в которой он начинает с патриархов и через Давида доходит до Иисуса Христа. Общий элемент, объединяющий оба Завета, - история деяний Божьих. Хотя история деяний Божьих изложена в контексте всеобщей истории, свойства Бога выводятся не из этой всеобщей истории. Райт отмечает три главных свойства Бога, которые, как он полагает, вывели евреи в своих попытках объяснить события, поведшие к установлению и укреплению их народа. Первое заключение, выведенное из избрания Израиля, это то, что Бог есть Бог благодати. Второе заключение состояло в том, что избранный народ - это "сообщество завета", вступившее в союз с Богом Закона, Богом, Который управляет общественной жизнью. Третий вывод тот, что Бог есть Господь природы, власть же Его над природой свидетельствует прежде всего о Его отношении к истории и человеческому обществу (305).

Райт, однако, предостерегает нас от мысли, что библейский рассказ можно всегда принимать в прямом смысле. Сообщения об исторических событиях содержат ряд

истолкований, которые не следует принимать буквально. Причина заключается в том, что толкования, накладывавшиеся на эти события, не были даны Богом в особом откровении. Областью действия откровения являются события; умозаключения же - это всего лишь умозаключения. Выводы как таковые, делавшиеся библейскими авторами, следует надлежащим образом анализировать и корректировать. Библейские рассказы содержат утверждения, которые историческая критика находит недостоверными. Поэтому, как пишет Дэвид Келси, использование всего библейского материала для построения богословия может стать источником недоразумений. Ибо одни стороны понимания Бога были выведены библейскими авторами в ходе описания исторических событий; другие были выведены из истории создания самих повествований; третьи же были выведены из построения и структуры этих повествований. Авторитетными являются лишь те представления и концепции, которые встречаются в историческом повествовании или правильным и законным образом выведены из него (306). Задача же библейских исследований заключается в определении, в какой мере тот или иной отрывок, представленный как запись исторических событий, на самом деле является таковым. Задача богослова на следующем этапе - определить, какие свойства Бога могут быть выведены из этого подлинно исторического повествования. Откровение, таким образом, содержится в истории, но его нельзя приравнивать к истории. Подход Райта страдает непоследовательностью и противоречивостью. С одной стороны, он утверждает, что, поскольку категории нашего времени - это категории действия и истории, а не бытия, сущности или субстанции, мы должны переформулировать библейские концепции, придав им форму, имеющую смысл для современного человека. Это вроде бы подразумевает, что Райт видит в Писании представления и концепции, содержанием которых является бытие и сущность Бога. С другой стороны, однако, он все время упорно заявляет, что библейские авторы не мыслили в категориях бытия и сущности. Другая проблема связана с тем, что переформулировать библейские концепции в категориях современности значит позволить предпосылкам и допущениям, присущим мышлению XX века, определять толкование библейских событий.

2. Вторая точка зрения на отношения между откровением и историей может быть названа откровением через историю. Здесь мы сталкиваемся с позицией, широко известной как неоортодоксальная. Бог действовал в истории, раскрывая Себя человеку. Однако исторические события не следует отождествлять с откровением (307). Они - всего лишь средства, через которые приходит откровение. Откровение понимается не как сообщение человеку информации. Скорее, это явление Богом самого Себя (308). Откровение - это личная встреча между Богом и человеком. Например, в эпизоде с горящим кустом (Исх. 3) Моисей на самом деле встретился с Богом, прямо и непосредственно общался с Ним. В год смерти царя Озии Исаяя увидел Бога во всем Его величии и великолепии (Ис. 6). Но рассказы об этих событиях - не откровение, так как сами эти события не были откровением. Один человек может записать сказанные Богом слова, как в Исходе это сделал Моисей, а другой может прочитать эти слова, прочитать об обстоятельствах самого события, но откровения из этого он не получит. Божье откровение пришло через слова и дела Иисуса, но сами по себе эти слова и дела не были откровением. Так, фарисеи не встретились с Богом, когда Иисус творил чудеса; они считали, что Он делает это силой Веельзевула. Было множество людей, которые видели и слышали Иисуса, но не встретились с Богом. Они

уходили, убежденные лишь в том, что Он - замечательный человек. Особенно показателен случай, о котором сообщается в Ин. 12. Когда Отец заговорил с неба, одни подумали, что это ангел говорит Иисусу. Другие сочли, что это гром. Лишь немногие в результате действительно встретились с Богом.

Откровение в этом случае не воспринимается как историческое событие. Событие - лишь скорлупа, одеяние, в которое облечено откровение. Откровение - дополнение к событию (309) . Это прямое явление Бога человеку через событие. Без такого прямого явления историческое событие темно, непроницаемо; именно поэтому многие люди, наблюдавшие событие, оставались равнодушными, безучастными зрителями. Поэтому повествование Библии (или в данном случае любой части Библии) как таковое не есть откровение по той простой причине, что откровение невозможно ухватить и записать. Библия - это запись, документ, свидетельствующий о том, что откровение имело место в прошлом.

Распространенное представление, что неоортодоксия рассматривает Библию как запись откровения, строго говоря, неверно. Библия - это сообщение о том, что откровение было, но не запись того, что собой представляло это откровение. Это также свидетельство и обещание, что откровение снова может произойти (310) . Когда человек читает Библию или слушает проповедь на библейскую тему, Бог, Который явил Себя в рассматриваемом библейском эпизоде, может возобновить Свое откровение и повторить то, что Он совершил в библейской ситуации. Он, возможно, явит Себя во встрече с тем, кто читает или слушает Библию. В этот момент такой человек может, не отступив от истины, сказать, что Библия есть Слово Божье, но не вследствие какого-то неотъемлемо присущего ей свойства. Она просто становится Словом Божиим (311) . Однако, когда присутствие Бога прекращается, Библия снова становится тем, чем она была до этого: словами Моисея, Исаяи, Луки или кого-то еще.

Согласно этой точке зрения, Бог в откровении абсолютно полновластен. Человек ничего не может сделать, чтобы заставить Бога открыть Себя (312) . Человек не может даже предвидеть, когда или где Бог снова "заговорит". Самое большее, что можно сделать, - оставаться открытым к словам Писания с желанием и молитвой, чтобы Бог явил Себя. Но Бог Сам выбирает время, место откровения и того, кому Он открывает Себя. В этом вопросе Он не связан Библией. Бог может говорить через куст, через мертвую собаку, даже через речи атеиста. Это не означает, что церковь должна проповедовать слова атеистов. Нет, она призвана провозглашать слова Писания, ибо именно они более всего свидетельствуют о том, что Бог совершил и что Он обещает совершить (318) . Однако никакой уважающий себя неоортодоксальный проповедник не предварит чтение Писания словами: "Теперь мы будем слушать Слово Божье". Это было бы богохульством, дерзкой попыткой указать Богу, когда и кому Он должен говорить.

Здесь опять, как и в случае с позицией Райта, мы имеем дело с точкой зрения, согласно которой реальность и истина динамичны, а не статичны, не субстанциальны или сущностны. Истина носит личный, а не утвердительный характер. Откровение - это то, что *происходит*, а не то, что *есть*. Таким образом, когда неоортодоксы говорят об откровении, они имеют в виду *процесс* откровения в противоположность *его результату* (тому, что сказано или написано) и *раскрытие* в противоположность уже *раскрытому*. Историческое событие или рассказ об этом событии - не откровение. Историческое событие, будучи тем, что

можно наблюдать и о чем можно сообщить, является лишь носителем или средством выражения, через которое приходит откровение. Откровение - это прямая связь с Богом, а не наблюдаемое событие, которое можно рассматривать, пользуясь методами исторического исследования. Откровение приходит *через* исторические события, а не в виде этих событий. Не следует отождествлять способ или средство откровения с самим откровением, кроме тех случаев, когда оно становится Словом Божиим.

Эта точка зрения открыта для любой исторической критики. Критика рассматривает исторические события. Но поскольку эти события - не откровение, откровение не подлежит критическому анализу. В то время как сторонники точки зрения Райта вынуждены сами заниматься критикой, поскольку они пытаются найти откровение в исторических событиях и процессах, неоортодоксия предоставляет исторической критике исследовать материал для определения подлинности записей, но к откровению это не имеет отношения. Откровение всегда остается в руках Самого Бога и не подвластно никаким человеческим усилиям. Оно приходит только через высшую Божью благодать.

3. Последняя точка зрения на отношение между откровением и историей рассматривает откровение *как* историю, а не в истории или через историю. В 60-х годах эта точка зрения получила новый импульс благодаря усилиям так называемого кружка Панненберга. Коллективный труд членов этого кружка "Откровение как история" (314) получил данное название, поскольку, по мнению его авторов, Бог таким образом действует в истории, что события всегда были и остаются сейчас Его откровением. Свойства Бога проявляются в Его делах в истории, а не только лишь выводятся из них. Лэнгдон Джилки указал на то, что движение библейского богословия сталкивается с трудностями, связанными с представлением о Боге, действующем в истории: эти люди не считают слова "действия в истории" имеющими одинаковый смысл для Бога и для человека (315). Однако Панненберг и его последователи употребляют слово "действие" в одном и том же значении, когда говорят о действиях Бога в истории и об обычных человеческих действиях. Слова "действия Бога в истории" они понимают буквально, а не в фигуральном смысле или метафорически (316). А раз эти действия являются историческими событиями подобно любым другим событиям, они могут быть проверены и подтверждены посредством исторического исследования. Воскресение Иисуса - величайшее деяние Бога в истории - может быть удостоверено разумом точно так же, как и любой другой исторический факт, говорит Панненберг.

Следует отметить, что Панненберг и его кружок имели в виду всемирную историю, как откровение Божье они рассматривали всю историю, а не только события, отображенные в Писании (317). Этим они фактически отвергали различие между общим и особым откровением. Тем не менее, в вопросе об отношении между историей и откровением они восстановили правильное понимание. Точка зрения, что исторические события не только дают надежду на откровение, содержат откровение или становятся им, но и действительно им являются, близка к тому, что утверждает само библейское свидетельство.

Иисус учил, что существует реальное, объективное откровение, связанное с историческими событиями. Так, в ответ на просьбу Филиппа показать Отца Он

сказал: "Видевший Меня видел Отца" (Ин. 14:9). Кроме того, Иисус говорил об ответственности тех, кто слышит Его (а также видит творимые Им чудеса): "Кто имеет уши слышать, да слышит!" (например, Мф. 11:15). Он обличал фарисеев за то, что они приписывали Веельзевулу Дела, которые Он совершал и которые на самом деле были делами Святого Духа, совершаемыми через Него. Что касается этого вопроса, авторы псалмов и пророки говорили так, будто они и народ Израиля действительно видели деяния Бога (например, Пс. 77).

Божественная речь

Вторым важнейшим способом выражения откровения является речь Божья. В Библии, особенно в Ветхом Завете, очень распространено выражение: "Было ко мне слово Господне..." (например, Иер. 18:1; Иез. 12:1, 8, 17, 21, 26; Ос. 1:1; Ам. 3:1). Пророки сознавали, что передают не свое собственное сочинение, а весть от Бога. Когда Иоанн писал Откровение, он старался передать то, что сообщил ему Бог. Автор Послания к евреям замечает, что Бог часто говорил в прошлом, в последние же дни особо говорит через Своего Сына (Евр. 1:1-2). Бог показывает Себя не только через Свои действия, Он также говорит, рассказывая нам о Себе, Своих замыслах, Своей воле.

Мы можем думать, что Божья речь в действительности вовсе не является средством или способом выражения или передачи откровения. Она кажется столь прямой, непосредственной. Тем не менее мы должны отметить, что она, несомненно, является средством или способом выражения, ибо Бог духовен и потому не имеет физических органов. Поскольку речь предполагает наличие определенных телесных органов, она не может быть непосредственным сообщением от Бога. Кроме того, она всегда приходит на каком-нибудь языке, языке пророка или апостола, будь то язык еврейский, арамейский или греческий. Однако у Бога, как мы предполагаем, нет языка, на котором Он говорит. Поэтому использование языка свидетельствует о том, что Божья речь есть опосредованное, а не прямое, непосредственное откровение (318).

Божественная речь может принимать различные формы (319). Это может быть слышимая речь. Это может быть и безмолвное, услышанное внутри Божье послание, подобно тому субвокальному процессу, который характерен для медленно читающих людей (они "слышат" в своей голове слова, которые читают). Вероятно, во многих случаях использовалась именно эта форма. Нередко неслышимая речь проявлялась в сновидениях или видениях. В таких случаях пророк слышал говорящего с ним Господа, в то время как никто другой из присутствовавших ничего не слышал. Наконец, существует сопутствующая, "конкурсивная" богодухновенность, - откровение и богодухновенность, слившиеся воедино. Когда библейский автор писал, Бог, желая передать какие-то мысли, вкладывал их в голову писавшего. Это был не тот случай, когда послание уже было дано в откровении и Святой Дух лишь напоминал его сущность или направлял ум писавшего на мысли, которые тому были уже известны. Бог создавал мысли в уме автора, когда тот писал. Писавший при этом мог сознавать, а мог и не сознавать, что происходит. В последнем случае он мог считать, что записываемые идеи просто приходят ему на ум. Павел иногда "думает", что имеет Духа Божия (например, 1 Кор. 7:40), но есть и другие случаи, когда он высказывается более определенно, что передает послание, полученное от Господа

(например, 1 Кор. 11:23). В некоторых же случаях, таких как в Послании к Филимону, у Павла нет указаний на осознание им того, что при написании его направляет Бог, хотя, несомненно, это так и было.

Очень часто сказанное Богом было истолкованием какого-то события. Хотя обычно это событие предшествовало записи или происходило в одно время с ней, бывало, что истолкование предшествовало событию, как в случае пророчеств. Мы утверждаем здесь, несмотря на высказываемые в последнее время серьезные возражения по этому вопросу, что не только событие, но и его толкование бывало откровением, идущим от Бога; истолкование основывалось не только на интуиции, пронизательности или размышлении библейского автора. Без особо данного в откровении истолкования само событие казалось бы темным, непонятым, а потому совершенно безгласным. Оно становилось бы открытым для различных истолкований, а объяснение, даваемое Писанием, могло бы в таком случае быть всего лишь ошибочным человеческим предположением. Возьмем такое важнейшее событие, как смерть Иисуса. Если бы мы знали, что это событие произошло, но его смысл не был бы раскрыт нам свыше в откровении, мы могли бы понимать его очень по-разному или просто счесть какой-то загадкой. Его можно было бы понять как поражение - именно такой точки зрения придерживались, по-видимому, ученики Иисуса непосредственно после Его смерти. Или же это событие можно было бы рассматривать как своего рода нравственную победу - мученик умирает за свои принципы. Без данного в откровении объяснения мы могли бы только догадываться, что смерть Иисуса была искупительной жертвой. То же самое относится к воскресению. Оно могло бы быть истолковано лишь как оправдание Богом Иисуса, удостоверяющее несправедливость Его осуждения иудеями.

Вопрос здесь заключается в том, придавать ли истолкованиям или объяснениям, приводимым библейскими авторами, тот же статус, что и самому событию. Некоторые современные исследователи отмечают, что сами библейские авторы, по-видимому, считали свои истолкования имеющими тот же статус божественного происхождения, что и события, о которых идет речь. Джеймс Барр, в частности, обратил внимание на трудности, связанные с попытками подогнать все откровение под модель "откровения как божественного деяния в истории". Он указал на три основных вида материалов, которые не соответствуют этой модели:

1. Особую проблему представляет собой литература мудрости. О каких событиях идет речь в этих произведениях? Барр отмечает, что даже сам Эрнст Райт был вынужден признать трудность, связанную с этими текстами (320). Райт писал, что литература мудрости "не соответствует тому типу веры, который проявился в исторических и пророческих книгах" (321).

2. Трудности связаны даже с теми событиями, которые рассматриваются как типичные примеры "откровения в истории" (322). Некоторые элементы нынешней формы предания школа Райта считает истолкованиями Божьих деяний или размышлениями о них. Возьмем, к примеру, рассказ о горящем кусте. Утверждение, что Бог проявил Себя и говорил с Моисеем, Райт расценил бы как истолкование события Моисеем; иными словами, это не было содержанием божественного откровения. Однако в самом тексте тот факт, что Бог явился и

говорил с Моисеем, излагается не как мысли Моисея о событии, а как прямое и непосредственное сообщение Бога Моисею о Своих целях и намерениях. Барр замечает, что мы можем и далее придерживаться другой точки зрения (а именно, что здесь мы видим понимание Моисея, а не божественное откровение) и считать ее верной, но мы должны отдавать себе отчет, что, придерживаясь такой точки зрения, мы оказываемся на *критической*, а не на *библейской* почве (323).

3. Наконец, независимо от типа библейской книги, в Писании имеется достаточное количество текстов, которые содержат повествование о божественных деяниях, но обстоятельства этих деяний таковы, что термин *история* будет подходить к ним только в том случае, если мы расширим его значение за пределы обычного его понимания и употребления. Примерами этого являются всемирный потоп и сотворение мира. Кто, например, присутствовал при сотворении мира, мог наблюдать действия Бога в это время и сообщить о них? Эти сообщения и описания имеют, бесспорно, несколько иной статус, чем рассказы об исходе или о захвате Иерусалима Навуходоносором. Поэтому Барр утверждает, что откровение не сводится к деяниям Бога в истории:

Прямое, непосредственное общение Бога с человеком имеет совершенно такое же право именоваться сердцевиной и сутью предания, как и откровение через события истории [в событиях истории]. Если мы настаиваем на том, что это прямое, конкретное общение должно быть подведено под категорию откровения через события истории [в событиях истории] и понимаемо как вспомогательное истолкование последнего, я скажу, что мы отказываемся от трактовки этого вопроса в самой Библии ради иной, более удобной в апологетическом отношении (324).

Двумя другими авторами, высказавшими сходные замечания, были Винсент Тейлор и Додд. Тейлор пишет: "Не существует априорного и убедительного основания для утверждения, что откровение следует усматривать в "могущественных деяниях" Бога, но не в словах. По сути, слова могут быть лучшим средством общения, чем события, которые нуждаются в объяснении" (325). Додд отмечает, что авторы Библии "твердо верили в то, что Бог говорит с ними, обращаясь к их внутреннему, духовному слуху... Истолкование, которое они предлагали, не выдумывалось ими. Они передавали смысл, переживаемый ими в самих событиях, когда их умы были открыты Богу, равно как и воздействию внешнего мира" (326). Мы делаем следующий вывод: точка зрения, наиболее соответствующая собственному пониманию и заявлениям авторов Библии, заключается в том, что прямое сообщение истины Богом есть столь же подлинная форма выражения откровения, как и Его деяния в истории.

Боговоплощение

Самая полная и совершенная форма откровения - это воплощение. Жизнь и проповедь Иисуса были особым откровением Бога. Здесь опять же может возникнуть мысль, что это вовсе не форма и не средство выражения, что Бог присутствовал в воплощении в прямом и непосредственном виде. Но поскольку Бог не имеет человеческой формы, человеческая природа Христа должна представлять собой опосредование божественного откровения. Это Не значит, что Его человеческая природа скрывала или затемняла откровение. Скорее, это было

средством, через которое передавалось откровение Божества. Писание определенно указывает, что Бог говорил через Своего Сына или в Нем. В Евр. 1:1-2 это сопоставляется с предшествовавшими формами откровения и указывается, что воплощение есть его высшая форма.

Откровение как событие проявляется здесь наиболее полно. Жизнь Иисуса представляет собой высшую точку Божьих деяний. Чудеса, Его смерть и воскресение - это искупительная история в своей самой сжатой, концентрированной форме. Здесь есть и откровение как божественная речь - проповеди Иисуса превосходили проповеди пророков и апостолов. Иисус осмелился даже противопоставить Свою проповедь тому, что сказано в Писании, - не как противоречащую ему, но как превосходящую и исполняющую (Мф. 5:17). Когда говорили пророки, они несли весть от Бога и о Боге. Когда говорил Иисус, это говорил Сам Бог. Его проповедь была прямой, непосредственной вестью.

Откровение было также и в самом совершенстве личности Иисуса. В Нем было очевидное и распознаваемое богоподобие. Здесь Бог действительно жил среди людей и являл перед ними Свои свойства. Дела Иисуса, Его отношение к окружающему, Его любовь не просто отражали Отца, они показывали, что Бог действительно живет среди людей. Сотник на Голгофе, который, должно быть, видел смерть множества людей на кресте, несомненно, разглядел в Иисусе нечто необычное, заставившее его воскликнуть: "Воистину Он был Сын Божий" (Мф, 27:54). Петр после чудесной ловли рыбы привал к коленам Иисуса и сказал: "Выйди от меня, Господи! Потому что я человек грешный" (Лк. 5:8). Это были люди, увидевшие в Иисусе откровение Отца.

Откровение как действие и откровение как слово здесь объединяются. Иисус проповедовал слово Отца и проявлял свойства Отца. Он был самым полным, совершенным откровением Бога, потому что Он был Богом. Иоанн сделал поразительное заявление: "О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши" (1 Ин. 1:1). А Иисус сказал: "Видевший Меня видел Отца" (Ин. 14:9).

Особое откровение: сообщение истин или личная встреча?

Главный результат особого откровения - познание Бога. Под этим мы понимаем познание не только личности Бога, но также и того, что Он совершил, Его творения, природы и положения человека, взаимоотношений между Богом и человеком. Следует отметить, что это реальная, объективная, разумная информация, переданная Богом человеку.

Здесь необходимо внимательно рассмотреть точку зрения, ставшую весьма популярной в XX веке, и дать ей оценку. Согласно этой точке зрения, откровение не есть сообщение информации (состоящей из определенных утверждений), а явление Богом Самого Себя. Откровение в таком случае - не раскрытие истинности каких-то суждений или утверждений, оно имеет личный характер. Взгляд человека на веру в значительной степени отражает понимание им откровения (327). Если откровение считается сообщением истин, выраженных в форме суждений, то вера воспринимается как выражение согласия, как принятие этих истин. -Если, с другой стороны, откровение считается самовыражением

личности, то, соответственно, вера воспринимается как акт личного доверия или преданности. Согласно этой последней точке зрения, богословие - не набор вероучений, данных в откровении. Оно есть попытка церкви выразить то, что она нашла в самораскрытии Бога, имевшем место в откровении. Этот взгляд на откровение связывается, главным образом, с неоортодоксией, но он получил довольно широкое распространение и среди богословов других направлений XX века. Его можно встретить у предшественников неоортодоксии, а после прохождения этим движением пика своей популярности он сохраняется в несколько завуалированной форме.

Следует отметить, что неоортодоксия не отрицает необходимости вероучительных утверждений. Уильям Темпл писал, что хотя не существует данных в откровении истин, ибо Бог не раскрывает истин как таковых, тем не менее существуют истины откровения (328). Но по мнению Эмиля Бруннера, их нельзя сводить к откровению, просто сообщаящую информацию. Вероучение неразрывно связано со встречей, "как инструмент, как обрамление, как знак" (329). Но это не значит, что такие истины сообщены свыше. Если человек встретился с Богом, он может затем высказываться о том, с чем он столкнулся. Это вырастает из личных отношений, из общения Бога и человека. Когда человек переходит от отношений "личность с личностью", составляющих откровение, к описанию этих отношений, являющемуся построением богословия (или проповедью), в характере используемого им языка происходит некоторый сдвиг. В первом случае язык выражает отношения "я - Ты" и является личным по своему характеру. В последнем случае язык выражает отношения "я - оно" и по своему характеру безличен. Первый есть язык молитвы и богослужения, второй - язык рассуждения (330).

Как мы отметили выше, следствием такой точки зрения становится возможность воспринимать библейскую критику в самом полном ее выражении, сохраняя в то же время откровение в неприкосновенности. Ибо Библия - это подверженное ошибкам свидетельство людей о Боге, Который явил Себя им. По существу, в том, что они написали, могут быть изъяны и недостатки, иногда весьма серьезные. Брукнер использовал аналогию во старой граммофонной пластинке. Допустим, говорит он, человек покупает граммофонную пластинку с записью Энрико Карузо. Ему говорят, что он услышит голос Карузо. Но когда он проигрывает пластинку, слышны посторонние шумы, если пластинка поцарапана. Однако человеку не следует обижаться на пластинку, ибо только с ее помощью он может услышать голос великого певца. Сходным образом, Библия - это средство, с помощью которого можно услышать голос Господа. Она есть то, что делает Его голос слышимым. В Библии, разумеется, много несовершенного. Там есть случайные шумы, ибо голос Бога доходит через голоса людей, несовершенных людей. Эти люди - Петр, Павел, Исая и Моисей. Но несмотря на все недостатки, Библия в целом все же есть Слово Божье, ибо Бог говорит через этих свидетелей. Только глупец будет слушать посторонние шумы, когда можно слышать голос Бога. "Значение Библии заключается в том, что через нее с нами говорит Бог" (331).

Точка зрения, согласно которой откровение является по своему характеру личным, обязана своим возникновением проводившемуся Сереном Кьеркегором разграничению между объективной и субъективной истиной, а также более

поздним экзистенциалистским дискуссиям. Стремясь к объективной истине (которая имеет форму суждений и утверждений), человек пытается определить предмет, соотнося его с различными категориями. Однако, поступая так, он неизбежно ограничивает предмет, делает его конечным ("определяет" его). Цель получения объективной информации о предмете, в сущности, заключается в том, чтобы сделать его подвластным, подконтрольным. Таким образом, если свое познание Бога мы представляем себе по существу объективным (сводящимся к выработке суждений и утверждений), мы умаляем Бога. Мы делаем Его *вещью*, объектом.

С другой стороны, центром и сутью субъективной истины являются личные отношения, а не объективная информация. Подчеркивая значение субъективного знания, Барт и сторонники его образа мыслей осмотрительно старались избежать ловушки субъективизма - той точки зрения, что истина есть не что иное, как субъективная реакция. Чтобы избежать этой ловушки, они утверждают, что вера как доверие нуждается также и в вере как согласии. Барт, например, утверждает, что вера - это *fiducia* (доверие), но что она также включает *notitia* (знание) и *assensus* (согласие) (332). Эдвард Карнелл выразил это словами, что всякая личная вера опирается на общую веру. Общая вера - это убежденность в факте; личная вера - доверие к личности. Он утверждает, что там, где есть доверие, есть и убежденность, пусть даже выраженная неявно. Он пишет в этой связи, что не обнимает сразу первую встреченную им женщину, - прежде чем обнять женщину, он должен убедиться в том, что это его жена. Процесс выяснения этого может быть не очень продолжительным и тщательным, но он, тем не менее, имеет место (333).

То, что доверие основывается на вере, очевидно из нашего собственного опыта. Допустим, я должен внести в банк вклад наличными, но не могу сделать этого сам. Я вынужден попросить кого-то сделать это за меня. Но кого я попрошу? Кому я доверю свою собственность или хотя бы часть ее? Я доверюсь тому, кто, по моему убеждению, честен. Вера в человека зависит от убежденности в правильности суждения о нем. Я постараюсь выбрать хорошего друга, в чьей честности не сомневаюсь. Если моя ситуация столь безвыходна, что я вынужден обратиться за помощью к незнакомому человеку, я, бесспорно, наведу хоть какие-то справки о его честности, пусть даже эта проверка будет очень поверхностной и неполной.

Равным образом, сторонники той точки зрения, что откровение является личным (как, впрочем, и те, кто считают, что в откровении сообщаются какие-то истины в форме суждений, какая-то информация), признают, что их вера должна опираться на некоторое основание (334). Вопрос заключается в том, может ли точка зрения, отрицающая, что в откровении сообщаются какие-то сведения, какое-то знание в форме суждений, обеспечить достаточное основание для веры. Могут ли сторонники этой точки зрения быть уверенными, что тот, с кем они встретились, действительно Бог Авраама, Исаака и Иакова? В XIX веке Людвиг Фейербах указал (в "Сущности христианства"), что объект веры может быть всего лишь проекцией собственного "я" человека. Или доверие человека может относиться к образу отца, к собственному положению или к чему-нибудь еще в этом роде. Для Карнелла и других сторонников позиции, что откровение является информационным, вера есть убежденность в истинности определенных

утверждений о Боге: что Он всемогущ, исполнен любви, вездесущ, триедин, - и из этой убежденности вытекает доверие к таким образом определенному Богу. Теоретически можно представить доказательства, подкрепляющие или удостоверяющие эти утверждения.

Однако, согласно неортодоксальной точке зрения, Бог ничего нам о Себе не говорит. Мы просто узнаем Его, знакомимся с Ним при встрече. Но как мы узнаем, что мы встретились именно с христианским Богом, если Он не говорит нам, кто Он и каков Он? Есть ли какие-нибудь критерии, по которым мы можем определить, что наша встреча - это встреча с христианским Богом? Вспомните обсуждавшийся выше (в главе 6) вопрос о личностном характере религиозного языка. Благодаря этому личностному характеру мы вроде бы можем познакомиться с Богом, как знакомимся с людьми. В конечном счете, однако, эта аналогия не срабатывает, ибо сведения о людях мы получаем через органы чувств, а о Боге у нас таких сведений нет. Мы можем узнать человека, с которым знакомы, взглянув на его лицо, даже если он не говорит нам, кто он такой. Но в отношении Бога это не так. Как мы узнаем, что Он триедин, а не обладает единственной личностью? Заявляя, что Бог действительно и подлинно познается при встрече и что вера вызывает подразумеваемую ею убежденность в том, что определенные утверждения и суждения истинны, неортодоксия в то же время не разъясняет, как же именно это происходит. Наиболее распространенный ответ заключается в том, что откровение само себя удостоверяет (но не является самоочевидным). Кроме того, неортодоксы приводят такую аналогию. Наилучшим ответом на вопрос, как я узнаю, что влюблен, будет: "Ты просто узнаешь", - равным образом, и ответ на вопрос, откуда я знаю, что встречаю именно Бога, таков: "Ты просто знаешь" (336) .

Эмиль Бруннер обратился к этой проблеме в сочинении "Наша вера". Он поднимает вопрос о других книгах, помимо Библии, которые тоже претендуют на донесение слова от Бога. Что сказать о божестве этих книг? Христианский ли это Бог? Первый вариант Бруннера таков, что эти книги просто не имеют отношения к немусульманам и неиндусам. Второй его вариант - в этих книгах слышится голос незнакомца, постороннего, то есть иной голос, нежели в Библии. Но действительно ли это адекватный ответ? Он пишет также, что голос, слышимый в этих книгах, может быть и голосом Бога, но что он едва различим. Сотни миллионов мусульман и индусов видят нечто реальное во встрече с тем богом, к которому они приходят через эти книги, проявляя порой не меньше душевных переживаний, чем любой христианин. Заблуждаются ли они или же мы все встречаемся с одним и тем же? И опять же его ответ сводится просто к словам: "Мы не мусульмане или индусы" (336) . Очевидно, с Богом и истиной можно встречаться по-разному. Но не выглядит ли это балансированием на грани субъективизма?

Это ставит другую проблему, проблему богословия. Странники позиции, что откровение по своему характеру является личным, весьма, тем не менее, озабочены точным определением религиозных убеждений, формулированием точного понимания учения, продолжая, разумеется, настаивать на том, что вера не есть убежденность в вероучительных положениях. Барт и Бруннер, например, обсуждали такие вопросы, как природа, значение и роль образа Божьего в человеке, а также непорочное зачатие и пустой гроб. Каждый из них, по-

видимому, считал, что устанавливает истинное вероучение в этих вопросах. Но как эти вероучительные суждения связаны с откровением, не имеющим отношения к передаче определенных концепций, или как они выводятся из этого откровения? Не ясно. Бруннер заявлял, что нет "истин, данных в откровении", но существуют "истины откровения". Вероучение, утверждает он, "неразрывно связано с той прочной основой, которую оно представляет", то есть с нашей личной встречей с Богом (337). Он пишет также, что Бог "не читает нам курс лекций по догматическому богословию и не предлагает символа веры, но дает нам подлинное и достоверное *наставление* в отношении Самого Себя. Он рассказывает нам, кто Он такой и чего Он желает для нас и от нас" (338). Это звучит почти как "истины, данные в откровении", которых Бруннер старательно избегает. А какова природа нерасторжимой связи между вероучением и встречей, если нет истин, данных в откровении? В качестве ответа он проводит аналогию между учением и таинством причастия. Как Сам Господь присутствует в хлебе и вине (являющихся символом, знаком таинства), так же Господь присутствует и в учении (доктрине), которое является символом, знаком встречи (339). Его присутствие невозможно сохранить без вероучения.

С этой аналогией связан ряд проблем. Одна из них заключается в том, что аналогия пытается объяснить непонятное еще более непонятным - концепцией причастия, основанной на устаревшей и, по меньшей мере, недоступной пониманию метафизике. Но помимо этого существует еще одна трудность. Мало сказать, что присутствие Господа невозможно сохранить без вероучения. Как это вероучение появляется? Как оно выводится из встречи? Как установить, что вариант учения, предложенный Бруннером, вернее, правильнее того, который предложил Барт? Бернанд Рамм заметил, что Барт каким-то образом извлек шесть миллионов слов об истинах (в "Церковной догматике") из откровения, не дающего никаких истин. По словам Рамма, "в неортодоксии взаимосвязь между вероучительными положениями и встречей весьма слабая" (340). Джон Ньютон Томас пишет об "аномальном положении Писания" во взглядах Барта: утверждает, что откровение не дает истины в форме суждений, и, тем не менее, слова Писания каким-то образом выражают его когнитивное содержание. Томас выражает недоумение по поводу того, что Барт продолжает решать вероучительные вопросы, цитируя Библию совершенно таким же образом, как и фундаменталисты, взгляды которых он отвергает (341).

Это не означает, что не может быть связи между неинформативным откровением и передачей истины, это означает лишь, что эта связь не была удовлетворительно объяснена неортодоксией. Проблема вытекает из отделения откровения, передающего истины, от личного откровения. Откровение не может быть *либо* личным, *либо* сообщающим истину, оно едино. В откровении Бог прежде всего раскрывает *Себя*, но делает Он это, как минимум, рассказывая нам *о Себе*.

Не сталкиваемся ли мы тем самым с проблемой обезличенности? Не приводит ли это к отношениям "я - оно" вместо "я - Ты"? Анализ, лежащий в основе противопоставления этих двух выражений, неполон и обманчив. На самом деле имеют место две переменные, так как переход от "я - Ты" к "я - оно" подразумевает переход не только от личного к безличному, но и от второго лица к третьему. Здесь необходимы еще две категории, которые можно назвать "я - вы/ты" и "я - он/она".

Возможен контакт со вторым лицом (язык обращения), который совершенно безличен ("я - вы/ты"). Примером является выражение "эй!". Можно также говорить о третьем лице личным образом, в выражениях личного характера. Язык рассуждений может выражать заботу, уважение, сердечность и даже нежность. Это язык "я - он/она". Нам не обязательно превращать личности в предметы, переходя от разговора с вами к разговору о них. Суждения и утверждения о Боге необязательно должны быть безличными.

Священное Писание как откровение

Если откровение включает переданные истины, то его характер таков, что оно может быть сохранено. Оно может быть записано или *превращено в Писание*. И эта запись, в той мере, в какой она точно воспроизводит первоначальное откровение, по своему происхождению тоже является откровением и по праву может так называться.

Здесь играет роль определение откровения. Если откровение определяется лишь как непосредственно происходящее, как процесс *раскрытия*, то Библия - не откровение. Откровение в таком случае - нечто, случившееся давно. Если, однако, оно понимается также как продукт, результат или *раскрытое*, тогда Библию можно назвать откровением.

Сходным образом, слово речь может означать непосредственно происходящее, произнесение слов, мимику ("говорение"). Оно может также обозначать и сказанное. Таким образом, вполне уместно обсуждать вопрос, можно ли назвать речью ее стенограмму (аудио- или видеозапись). Могут возражать и говорить, что это не речь, речь была произнесена во вторник между 7.30 и 8.00 вечера. Тем не менее это речь, так как в ней сохранено содержание сказанного.

Кеннет Пайк, лингвист, заметил, что отрицание откровения, передающего истины, основано на узком понимании языка. Конечно, язык имеет социальную функцию и назначение, он предназначен для того, чтобы общаться с другими людьми и воздействовать на них. Но он служит также и иным целям: беседовать с самим собой, формулировать для себя свои мысли, сохранять эти мысли. Утверждение неортодоксов, что не бывает откровения без отклика, основано на игнорировании того факта, что люди могут быть в определенный момент не готовы принять сообщаемую информацию. В качестве примера Пайк приводит чтение лекции крупным ученым перед группой аспирантов, ни один из которых не понимает того, что ему говорят. Однако лекция записывается на магнитофонную ленту, после трех лет обучения аспиранты снова прослушивают ее, и теперь она им понятна. Но с содержанием записанного ничего не произошло, оно было истинным как в первом, так и во втором случае (342).

Самый важный вопрос - о характере откровения. Если откровение сообщает истины в форме суждений и утверждений, то оно может быть сохранено. И если это так, то вопрос о том, является ли Библия откровением в производном смысле слова, по сути сводится к вопросу, богодухновенна ли она, сохраняет ли она на самом деле то, что было дано в откровении. Это будет темой следующей главы.

Следует также отметить, что это откровение является *прогрессивным*. В отношении этого термина следует проявлять осторожность, так как иногда он используется для обозначения постепенного эволюционного развития. Это не то, что мы имеем в виду. В рамках такого подхода, распространившегося под влиянием либеральной школы, многие разделы Ветхого Завета расценивались как фактически устаревшие и ложные, как несовершенные приближения к истине. Однако идея, которую мы здесь выдвигаем, заключается в том, что более позднее откровение основывается на предшествующем откровении, опирается на него. Оно является дополнительным и дополняющим, а не противоречащим. Обратите внимание на то, как Иисус придавал более высокий смысл положениям закона, расширяя и распространяя их. Он часто предварял Свои наставления словами: "Вы слышали... а Я говорю вам...". Сходным образом, автор Послания к евреям пишет, что Бог, Который в прошлом говорил в пророках, в последние дни говорил в Сыне, Который был сиянием славы Бога и образом ипостаси Его (Евр. 1:1-3). Божье откровение, как и искупление, - процесс, причем процесс, обретающий все более полную форму (343) .

Мы видим, что Бог Сам, по Своей инициативе раскрыл Себя для нашего познания полнее, чем в общем откровении, и сделал это в форме, доступной нашему пониманию. Это значит, что погибающие и грешные человеческие существа могут прийти к познанию Бога и возрасть в понимании того, что Он ожидает от Своих детей и что им обещает. Поскольку это откровение включает как личное присутствие Бога, так и истинную информацию, мы оказываемся способными почувствовать Бога, понять нечто о Нем и указать на Него другим.

9. Сохранение откровения: богодухновенность

Определение богодухновенности

Под богодухновенностью Писания мы подразумеваем сверхъестественное влияние Святого Духа на авторов Писания, которое превратило их сочинения в точную запись откровения, привело к тому, что написанное ими действительно является Словом Божьим.

Если, как мы говорили в предыдущей главе, откровение есть идущее от Бога сообщение человеку той истины, которую ему нужно знать, чтобы правильно относиться к Богу, тогда должно быть очевидным, почему необходима также и богодухновенность. Принося пользу тем, кто непосредственно получает его, откровение вполне может терять свою ценность для тех, кто не входит в этот круг лиц. Поскольку Бог не повторяет откровение для каждого человека, должен существовать какой-то способ сохранять его. Оно, конечно, могло бы сохраняться посредством устного пересказа или в виде определенного предания, и такие методы сохранения действовали в период между моментом начального откровения и его включением в Писание. С этим, однако, связаны некоторые проблемы, когда речь идет о длительных периодах времени, так как устное предание подвержено размыванию и изменению. Каждый, кто играл в игру, которую называют "испорченный телефон" (когда первый участник шепотом рассказывает какую-либо историю второму, тот следующему, и так до последнего игрока), - хорошо представляет себе, как легко устное предание подвергается

искажению. Настолько же хорошо представляет себе это и тот, кто изучает распространение слухов. Хотя не следует недооценивать необычайную цепкость восточной памяти и решимость пересказчиков сохранить точность при передаче предания, очевидно, что необходимо нечто большее, чем устный пересказ.

Откровение представляет собой сообщение божественной истины от Бога к человеку, в то время как богодухновенность относится, скорее, к передаче этой истины от первого получателя (или получателей) другим людям, живущим в то же время или позже. Таким образом, откровение можно считать вертикальным действием, богодухновенность же - горизонтальным. Следует отметить, что хотя откровение и богодухновенность обычно воспринимаются как нечто единое, одно может существовать и без другого. Есть случаи богодухновенности без откровения. Святой Дух иногда побуждал авторов Писания записывать слова неверующих, слова, которые, конечно, не были даны в божественном откровении. Некоторые авторы Писания вполне могли записывать то, что не было особо открыто им Богом, но представляло собой сведения, которые легко можно было получить самому. Такой характер, вполне возможно, имеют родословия как в Ветхом, так и в Новом Завете (родословие Иисуса). Бывало также и откровение без богодухновенности - такие случаи откровения, которые остались незафиксированными, поскольку Святой Дух никого не побудил их записать. Иоанн утверждает именно это, когда пишет, что если бы все, что сотворил Иисус, было записано, "то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг" (Ин. 21:25). Если, как мы утверждали в предыдущей главе, все слова и дела Иисуса были словами и делами Бога, Святой Дух, очевидно, был очень избирателен, внушая авторам Библии, что они должны записать.

Факт богодухновенности

Начнем с замечания, что в Писании как само собой разумеющееся провозглашается и подразумевается факт его божественного происхождения или соответствия подлинной речи Господа. Этот тезис иногда отвергается на том основании, что он подразумевает мышление по замкнутому кругу. Любая богословская система (или, фактически, любая другая система) сталкивается с дилеммой, связанной с отношением к своему основному источнику. Она либо обосновывает свою исходную точку собой, и тогда она становится повинной в мышлении по замкнутому кругу, либо она принимает для этого какое-то иное основание, отличное от того, на котором строятся все прочие ее положения, и в таком случае она становится повинной в непоследовательности. Такого рода диалектическим фокусам может быстро обучиться любой аспирант. Учтите, однако, что мы мыслим по замкнутому кругу только в том случае, если принимаем свидетельство Писания в качестве решения любого вопроса. Но утверждения авторов Писания следует принимать во внимание лишь в качестве одного из элементов при выработке гипотезы о природе Писания. При оценке общей концепции должны учитываться и другие соображения. Здесь мы видим нечто сходное с судебным процессом. Ответчику разрешается выступить с показаниями в свою защиту. Однако эти показания не принимаются в качестве истины в последней инстанции; иначе говоря, выслушав заявление ответчика о своей невинности, судья не выносит немедленно постановление: "Я нахожу, что ответчик невинен". Чтобы выяснить, насколько показания ответчика

заслуживают доверия, привлекаются и оцениваются дополнительные свидетельские показания. Но его показания тоже принимаются к рассмотрению.

Отвечая на обвинение в мышлении по замкнутому кругу, следует отметить еще одну вещь. Обращаясь к Библии для выяснения мнения ее авторов о Писании, человек не обязательно заранее принимает ее богодухновенность. Человек может обращаться к ней просто как к историческому документу, авторы которого считали свои записи внушенным свыше Словом Божьим. В этом случае он не рассматривает Библию как свою исходную точку. Человек мыслит по замкнутому кругу только тогда, когда он начинает с допущения о богодухновенности Библии, а затем использует это допущение в качестве гарантии и обоснования истинности притязаний Библии на богодухновенность. Человека нельзя обвинить в мышлении по замкнутому кругу, если он не выдвигает утверждения авторов Писания в качестве решающего доказательства. Вполне допустимо использовать Библию как исторический документ и предоставить ей самой защищать свою собственную позицию.

В Библии есть разного рода свидетельства о ее божественном происхождении. Одно из них - мнение авторов Нового Завета относительно Писаний, которые мы сейчас называем Ветхим Заветом. Важнейший пример - 2 Пет. 1:20-21: "Зная прежде всего то, что никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божий человеки, будучи движимы Духом Святым".

Тем самым Петр утверждает, что источник пророчеств Ветхого Завета не был человеческим. Они не сочинялись и не высказывались по воле человека, они побуждались или порождались (φερομενοι) Духом Божьим. Импульс, направивший к их написанию, исходил от Святого Духа. Потому-то читатели послания Петра должны относиться с вниманием к пророческой речи - это речь не человека, но Бога.

Второй пример мы видим у Павла: "Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности" (2 Тим. 3:16). Это стих из того места послания, где Павел увещевает Тимофея и дальше держаться того, чему он научен. Павел исходит из того, что Тимофей знает "священные писания" (2 Тим. 3:15), и призывает его и дальше держаться их, поскольку они порождены божественным вдохновением (или, точнее, "внушены Богом", или "богодухновенны"). Здесь подразумевается, что Писания имеют божественное происхождение, точно такое же, как дыхание Бога в лицо человека (Быт. 2:7). Поэтому они полезны для приведения верующего к зрелости, чтобы Божий человек был "совершен... ко всякому доброму делу приготовлен" (2 Тим. 3:17). Здесь ничего не говорится об авторитетности Писания в части, не относящейся к этим практическим духовным делам, о том, например, заслуживают ли они доверия в исторических или научных вопросах. Но, учитывая контекст, можно считать, что это умолчание не имеет большого значения.

Обращаясь к проповеди ранней церкви, мы сталкиваемся со сходным пониманием Ветхого Завета. В Деян. 1:16 Петр говорит: "Мужи братия! надлежало исполниться тому, что в Писании предрек Дух Снятый устами Давида...", далее он цитирует Пс. 68:26 и Пс. 108:8, относя цитаты к судьбе Иуды. Здесь

примечательно, что Петр не только считает слова Давида авторитетными, но и определенно утверждает, что Бог говорил устами Давида. Давид был, так сказать, Божьим "рупором". Та же самая мысль, что Бог говорил устами пророков, высказывается в Деян. 3:18, 21 и 4:25. Керигма, таким образом, отождествляет выражения "написано в писаниях" и "Господь сказал".

Это согласуется с тем, о чем свидетельствовали сами пророки. Снова и снова они заявляли: "Так сказал Господь". Михей пишет: "Но каждый будет сидеть под своею виноградною лозою и под своею смоковницею, и никто не будет устрашать их, ибо уста Господа Саваофа изрекли это" (Мих. 4:4). Иеремия говорит: "И вот - те слова, которые сказал Господь об Израиле и Иуде" (Иер. 30:4). Исаяя утверждает: "Ибо так говорил мне Господь... и сказал" (Ис. 8:11). Амос провозглашает: "Слушайте слово сие, которое Господь изрек на вас, сыны Израилевы" (Ам. 3:1). И Давид заявляет: "Дух Господень говорит во мне, и слово Его на языке у меня" (2 Цар. 23:2). Подобные этим высказывания, которые снова и снова появляются у пророков, указывают на их осведомленность о том, что они были "движимы Духом Святым" (2 Пет. 1:21).

Отметим, наконец, и точку зрения на писания Ветхого Завета, которой придерживался Сам наш Господь. Отчасти мы можем вывести эту точку зрения из того, как Он относился к взглядам на Библию Своих диалогических оппонентов, фарисеев (это были взгляды, которых придерживалось также и большинство иудеев того времени). Он всегда без всяких колебаний возражал против неправильного понимания или неправильного истолкования Библии. Однако Он никогда не подвергал сомнению и не оспаривал их взгляды на природу Писания. Он лишь отвергал те истолкования, которые они давали Библии, и те предания, которые они добавляли к содержанию самого Писания. В Своих спорах и Своей полемике с оппонентами Он неоднократно цитировал Писание и ссылался на него.

Во время Своего тройного искушения Он каждый раз отвечал сатане цитатой из Ветхого Завета. Он говорил об авторитетности и незыблемости Писания: "Не может нарушиться Писание" (Ин. 10:35); "Доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота и ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все" (Мф. 5:18). Во времена Иисуса две вещи считались в Израиле священными: храм и Писание. Он без колебаний указал на преходящий характер храма, ибо от него не останется камня на камне (Мф. 24:2). Мы видим, таким образом, разительный контраст между отношением Иисуса к Писанию и Его отношением к храму. (344)

Из вышесказанного мы можем заключить, что, согласно единодушному свидетельству авторов Писания, источником Библии является Бог и что Библия - Его послание человеку. Это и есть факт богодухновенности Библии. Теперь нам надо задаться вопросом, что же это означает. Именно здесь начинаются расхождения во мнениях.

Вопросы, связанные с разработкой теории богодухновенности

Всякий, кто пытается сформулировать теорию богодухновенности, должен обратить внимание на несколько вопросов. Это те вопросы, рассмотрение которых необходимо для полного понимания природы богодухновенности.

1. Можно ли реально сформулировать теорию богодухновенности? Должно быть ясно, что, не ответив на этот вопрос, к делу приступать нельзя. Могут возразить, что в такой последовательности нет ни необходимости, ни смысла. Нам надо просто использовать Библию, а не теоретизировать о ее природе. Нам следует просто принять факт, что Библия богодухновенна, а не задаваться вопросом, как она была нам дана и как Бог обеспечил ее написание. Однако это возражение ошибочно. Ведь использование нами Библии зависит от того, что мы думаем о ее природе. Созаем мы это или нет, но отношение к ней основывается на принимаемой теории о ее природе. Поэтому следует тщательно продумать свое понимание богодухновенности.

Другое возражение заключается в том, что Библия не предлагает нам полного и законченного учения в отношении Писания. Нам следует ограничиться просто библейской терминологией и библейским учением. Однако если мы будем неукоснительно следовать этому совету, наше понимание Библии и ее богословское осмысление окажутся существенно обедненными. В Библии нет термина *Троица*, но эта концепция необходима для понимания ее текста. Равным образом, авторы Библии не обсуждают *quelle* или *Logia*, не встречается в библейском каноне и выражение *история спасения* (*Heilsgeschichte*). Но все это входит в тот аналитический механизм, который мы используем для лучшего понимания библейской истины. Точно так же, для более полного понимания Библии желательно и необходимо более полное понимание природы богодухновенности (хотя эта тема и не разработана в Писании).

Наша цель в данном случае заключается не в объяснении того, как Библия получила богодухновенность; иначе говоря, мы не занимаемся исследованием того процесса или того метода, посредством которых Бог создал богодухновенную Библию. Подобное исследование вполне возможно, но нас в первую очередь волнует выяснение степени богодухновенности Библии. Объект нашего исследования занимает промежуточное положение между вопросом, является ли Библия богодухновенной, и вопросом, как была обеспечена богодухновенность Библии; наш вопрос о том, *что именно* в Библии богодухновенно.

2. Дает ли нам Библия основу, опираясь на которую можно прийти к пониманию ее богодухновенности? Если в Библии и не сформулировано полной теории богодухновенности, то имеется ли в ней, по крайней мере, достаточная основа для разработки такой теории? И если такая основа имеется, то должны ли мы принимать взгляды авторов Библии на этот предмет, должны ли их строго придерживаться или же мы свободны критиковать предлагаемое понимание, вносить в него изменения и даже отвергать его?

3. Рассматривая этот вопрос, должны ли мы придавать основное значение учению Библии о самой себе или же мы должны прежде всего принимать во внимание природу Писания, его отличительные черты? Эти два подхода мы можем назвать соответственно рассмотрением дидактического и фактического материала Писания. Определяемые таким образом подходы иногда называют соответственно дедуктивным и индуктивным, но такая терминология в какой-то степени вводит в заблуждение. Большинство теорий богодухновенности используют оба типа данных, но решающим является следующий вопрос: данные какого типа будут

истолковываться в свете данных другого типа? Быть может, самые существенные расхождения между евангельскими теориями богодухновенности начинаются именно в этой точке.

4. Относится ли богодухновенность в равной степени ко всей Библии или же существуют различные степени или различные уровни богодухновенности? В данном случае нас интересует не характер текста, а характер и степень богодухновенности. Может ли быть так, что в некоторых местах Библии писавшиеся слова действительно диктовались Богом, тогда как в других местах Бог направил только мысли пишущего, а еще где-то, возможно, давался лишь общий импульс к написанию?

5. Является ли богодухновенность качеством, которое можно обнаружить, установить? Есть ли в богодухновенном тексте нечто, проявляющееся столь необыкновенным образом, что мы можем это воспринять и распознать текст как богодухновенный? Отвечая утвердительно на этот вопрос, некоторые либералы доходили до такой крайности, как фактическое отождествление "богодухновенного" и "вдохновляющего". Человек может измерить степень богодухновенности тем, насколько какая-то часть текста вдохновляет, воодушевляет читателя. Исходя из этого полагали, что Нагорная проповедь более богодухновенна, чем родословия. Можно ли с помощью этого метода определить принадлежность к библейскому канону? Можно ли, например, обнаружить качественные различия между Посланием к евреям и *Пастырем Гермы*? Если же Придерживаться мнения, что существуют также степени богодухновенности в пределах канона, то должна существовать возможность сортировки текста и по этим различиям.

6. Каково взаимоотношение между богодухновенностью и использованием источников? Означает ли богодухновенность, что все написанное было каким-то образом непосредственно внушено Святым Духом? Или же она допускает использование исторических документов, возможно, даже проведение тщательных изысканий?

7. Если богодухновенность допускает использование источников, то гарантирует ли она их точность? Если автор Писания использовал исторический источник, содержащий ошибку, направлял ли его Святой Дух на исправление ошибки? Или богодухновенность означает лишь точное воспроизведение автором того, что он обнаружил в использованном документе, в том числе с воспроизведением ошибки?

8. Имеет ли богодухновенность отношение к процессам оформления и подготовки материала перед его практическим использованием автором Писания? В некоторых случаях само событие и его запись в Писании разделяли длительные периоды времени. В течение этого периода сообщество веры передавало возникшее предание из уст в уста, производило отбор различных его элементов, модифицировало, развивало и сокращало его. Проявлялась ли богодухновенность и в этих процессах? Простиралось ли божественное водительство на происходящее с этим воспринятым преданием или же процесс управлялся лишь обычными законами групповой психологии и формирования предания?

9. Проявлялась ли богодухновенность в авторе Писания в широком или более узком смысле? Иначе говоря, характеризует ли богодухновенность лишь самый момент непосредственного написания текста или же она затрагивает и предшествующий опыт, подготовивший автора к этому моменту? Затрагивает ли богодухновенность также и формирование личности автора, его происхождение, его словарь, весь его образ мыслей?

10. Является ли богодухновенность характеристикой, всегда присущей автору Писания, пророку или апостолу; или же она означает особое воздействие в конкретные моменты и периоды времени? Если верно первое, то все написанное пророком или апостолом по любым духовным или религиозным вопросам богодухновенно, а следовательно, авторитетно. Таким образом, все написанное Павлом, любое его послание, посвященное христианской жизни, богодухновенно и потому должно быть включено в канон просто исходя из личности автора. Во втором же случае частью Писания считается лишь то, что Павел написал под особым воздействием Святого Духа.

11. Следует ли богодухновенность относить к автору Писания или к тексту Писания, выходящему из-под его пера? В первом случае богодухновенность затрагивает прежде всего отношения между Богом и автором. Это нечто, внушаемое Богом апостолу или пророку. Во втором случае особое значение имеет конечный результат. Возможно также сочетание обоих вариантов: богодухновенность относится в первую очередь к автору и во вторую очередь к написанному им.

12. Наконец, к какой части материала автора относится богодухновенность? Относится ли она лишь к тому, что связано со спасением, в то время как при освещении вспомогательных вопросов, например научных и исторических, автор в значительной степени выступает самостоятельно? Или же богодухновенность распространяется на все?

Теории богодухновенности

Относительно природы и характера богодухновенности высказываются различные точки зрения. Краткий их обзор поможет нам уяснить себе разные подходы к решению вопросов, которые мы только что поставили.

1. Теория интуиции в значительной степени превращает богодухновенность в высокую степень интуиции, способности проникновения в суть вещей. Такого взгляда придерживаются некоторые представители левого крыла либерализма. Богодухновенность - проявление высокого таланта, в чем-то сходного с артистическим талантом, это природное дарование, которым человек наделяется на всю жизнь. Авторы Писания были религиозными гениями. Еврейский народ обладал особым даром в религиозной сфере, точно так же, как некоторые люди имеют особые способности к математике или языкам. Если исходить из этого, то богодухновенность авторов Писания по существу не отличалась от вдохновения других великих религиозных и философских мыслителей, таких как Платон, Будда и прочие. Библия в таком случае оказывается великим памятником религиозной литературы, отражающим духовный опыт еврейского народа (345) .

2. Согласно теории просветления, влияние Святого Духа на авторов Писания выражается лишь в усилении их обычных способностей. Оно проявляется не в сообщении истины каким-то особым образом, не в руководстве при написании, а лишь в придании повышенной чуткости и восприимчивости в духовных вопросах. Влияние Духа заключается в обострении или возвышении сознания автора. Оно в сущности не отличается от действия возбуждающих, стимулирующих средств, которые студенты иногда принимают для прояснения своего сознания или стимуляции умственных процессов. Таким образом, действие богодухновенности отличается от действия Духа на всех верующих только степенью воздействия, а не качественно. Результатом такого рода богодухновенности оказывается возросшая способность раскрывать истину (346) .

3. Динамическая теория основное внимание уделяет сочетанию божественных и человеческих элементов в процессе богодухновенности и написания Библии. Действие Духа Божьего заключается в том, что Он направляет автора к требуемым мыслям или концепциям, предоставляя индивидуальной личности автора проявиться в выборе слов и выражений. Таким образом, мысли, внушаемые божественным влиянием и руководством, автор выражает особым, неповторимым способом, присущим именно ему (347) .

4. Вербальная теория утверждает, что влияние Святого Духа выходит за пределы руководства мыслями и распространяется на выбор слов, используемых для передачи послания. Действие Святого Духа столь сильно, что каждое слово - это точно то слово, которое Бог желает использовать в данном месте при изложении Своего послания. Однако при этом обычно настойчиво подчеркивается, что речь идет не о надиктовывании (348) .

5. Теория надиктовывания - это учение, согласно которому Бог действительно продиктовал Библию ее авторам. Места, показывающие, как Дух говорит автору, что именно надо написать, рассматриваются как относящиеся ко всей Библии. Это означает, что не существует особых, своеобразных стилей, присущих различным авторам библейских книг. Хотя такой взгляд приписывается многим, людей, действительно его придерживающихся, гораздо меньше, поскольку большинство сторонников вербальной теории старательно отмежевываются от приверженцев теории надиктовывания. Однако некоторые свою позицию определяют именно так (349) . Хотя Жан Кальвин и другие деятели Реформации использовали слово *надиктовывание* (dictation) при определении богодухновенности, представляется маловероятным, чтобы они имели в виду то, что в действительности подразумевается под этим термином (350) .

Метод разработки теории богодухновенности

Прежде чем двигаться дальше, нам надо рассмотреть два основных метода разработки теории богодухновенности. Первый метод, представленный, например, в трудах Б. Б. Уорфилда и "принстонской школы" богословия, которая сама вдохновлялась идеями того же Уорфилда, а также Чарльза Ходжа и А. А. Ходжа, основное значение придает тому, что сами библейские авторы говорили о Библии и какие их взгляды проявляются в ней (351) . Второй подход заключается в рассмотрении самой Библии, анализе тех различных способов, которыми авторы

рассказывают о событиях, сравнении параллельных рассказов. Таков метод Дьюи Бигля (352) .

Метод, используемый при построении учения о богодухновенности, должен соответствовать тому методу, который используется при разработке других учений. При рассмотрении вопроса об освящении верующего первый метод уделял бы основное внимание дидактическим библейским текстам, в которых определяется и описывается освящение. Второй подход заключался бы в рассмотрении реальных примеров жизни христиан и в попытках определить, каковы были последствия освящения в их жизни. При этом подходе использовались бы библейские примеры (рассказы и описания), а также биографии христиан, как исторических личностей, так и современников событий. В вопросе о совершенстве первый метод заключался бы в рассмотрении того, чему учат на эту тему Павел и другие авторы Писания; второй же метод выразился бы в исследовании того, действительно ли христиане жили совершенной, добродетельной жизнью. При изучении вопроса, был ли Иисус безгрешен в Своей жизни на земле, в соответствии с первым методом следовало бы обратиться к дидактическим текстам, излагающим вероучение, таким как Евр. 4:15. Напротив, второй подход означал бы рассмотрение рассказов, повествующих о жизни Иисуса, и исследование вопросов, являются ли на самом деле высказанное Им проклятие смоковнице, изгнание Им меновщиков из храма, осуждение Им книжников и фарисеев, Его поведение в Гефсиманском саду в ночь предательства Иуды и другие подобные этим поступки действиями безгрешного человека или их следует, скорее, рассматривать как примеры капризной раздражительности, гнева и страха, которые в обычном человеке были бы названы греховными.

В отношении только что перечисленных вопросов подход данной книги (и большинства богословов, придающих основное значение верховному авторитету Библии) заключается в том, чтобы на первое место ставить дидактический материал, а фактический считать второстепенным и вспомогательным, который следует истолковывать в свете дидактического материала. Любой серьезный исследователь, занимающийся систематическим богословием, должен проявлять последовательность в отношении метода, который он использует. Поэтому при разработке учения о богодухновенности мы будем основываться в первую очередь на дидактическом материале. Описательная же часть будет использоваться как вспомогательное средство для определения смысла дидактического материала. Параллелью здесь может служить учение о безгрешности Иисуса. Тексты, подобные Евр. 4:15, формируют вероучение; рассказы же о жизни Иисуса помогают нам понять, что именно совместимо с понятием безгрешности, а что исключается им. Необходимы оба аспекта, но один из них должен иметь большее значение, и принцип последовательности богословской методологии обязывает нас начинать с учений, а не с описаний. Учения показывают нам сущность и характер учения в формальном смысле, тогда как рассказы и описания наполняют эту форму содержанием.

Необходимо сказать несколько слов о различии между библейским учением о Писании и фактическим материалом, проливающим свет на природу Писания, ибо в вопросе об этих двух предметах существует серьезная путаница. Под первым из них мы подразумеваем учение о природе и характере Библии, которого

придерживались Иисус и апостолы (а также другие библейские авторы). Степень и глубина богодухновенности не формулируются этим учением в ясной и определенной форме, но представление об этом можно получить из того, что авторы говорят о Писании или как они относятся к учениям, изложенным в Писании. Иисус и апостолы считали Писание авторитетным, так как были убеждены, что Бог направлял библейских авторов: они писали то, что сказал Бог. Отношение даже к частностям как к чему-то обязательному свидетельствует об их убеждении, что богодухновенность распространяется на самые мелкие детали. Из этого мы можем вывести учение, которого придерживались Христос и апостолы в отношении степени и глубины богодухновенности Писаний.

С другой стороны, описания событий показывают фактический материал, а не мысли авторов о своих собственных или еще чьих-то произведениях. Здесь мы переходим к сравнению параллельных текстов, оценке точности написанного и другим подобным вопросам. Обратите внимание на различие между дидактическим и фактическим материалом на следующем примере, касающемся учений об освящении и неотступности святых. Рассказ о том, как Иоанн, называемый Марком, покинул Павла и Варнаву, а позже снова вернулся к служению и стал полезным для дела, может пролить свет на содержание упомянутых учений. Позиция Павла по этому вопросу составляет часть дидактического материала; хотя в ней и не содержится ясно высказанных замечаний об освящении и неотступности святых, тот факт, что Павел примирился с Марком и снова его принял, позволяет нам сделать определенные выводы. В этом конкретном случае мы получаем знание как из факта или события (Марк вернулся к служению и снова стал для него полезным), так и из учения Павла (выводимого из того, что Павел снова счел Марка нужным для служения) во 2 Тим., 4:11. Существует, тем не менее, логическое различие между описанием события и дидактическим материалом. Это различие не следует упускать из вида, особенно при исследовании природы Писания. Ведь в этом случае предмет исследования является также и источником дидактического материала.

Объем и пределы богодухновенности

Теперь нам следует поставить вопрос об объеме и пределах богодухновенности или, если сформулировать его несколько иначе, о том, что именно богодухновенно. Следует ли считать богодухновенной всю Библию или только некоторые ее части?

На этот вопрос, казалось бы, легко ответить, процитировав 2 Тим. 3:16: "Все Писание богодухновенно и полезно..." Проблема, однако, в том, что в первой части этого стиха имеется неясность. Текст гласит: *πᾶσα γραφή θεοπνεύστοσ καὶ ὠφέλιμοσ*. В нем отсутствует связка *ἐστί*. Следует ли вставить глагол между *γραφή* и *θεοπνεύστοσ*? В этом случае текст будет означать буквально: "Все Писание богодухновенно и полезно". Или же связку следует поставить после слова *θεοπνεύστοσ*? Тогда текст означал бы: "Всякое богодухновенное Писание также и полезно". При принятии первого прочтения утверждается богодухновенность всего Писания. Если же следовать второму прочтению, в этом стихе подчеркивается полезность всякого богодухновенного Писания. Из контекста, однако, невозможно точно понять, что именно хотел сказать Павел. (Из контекста ясно только, что Павел имел в виду определенный

набор писаний, известных Тимофею с детства. Маловероятно, чтобы Павел пытался провести различие между богодухновенными и небогодухновенными писаниями внутри этого известного Тимофею набора.)

Могут ли оказать нам дополнительную помощь в этом вопросе два других ранее цитированных текста - 2 Пет. 1:19-21 и Ин. 10:34-35? На первый взгляд, обращение к этим текстам ничего не дает, поскольку первый из них относится конкретно к пророчеству, а второй - к закону. Однако из Лк. 24:25-27 следует, что Моисей и "все пророки" - то же самое, что "все Писание", а из Лк. 24:44-45 - что выражение "закон Моисеев и пророки и псалмы" означает то же самое, что "Писания". В Ин. 10:34, ссылаясь на закон, Иисус цитирует Пс. 81:6. В Ин. 15:25 Он ссылается на фразу из Пс. 34:19 как на "слово, написанное в законе их". В Мф. 13:35 Он ссылается на "реченное чрез пророка" и затем цитирует Пс. 77:2. Со своей стороны, Павел ссылается на ряд текстов различного типа как на "закон": на Ис. 28:11-12 (1 Кор. 14:21); на Псалтирь и книгу пророка Исайи (Рим. 3:19), и даже на Быт. 16:15 и 21:9, являющиеся повествовательными текстами (Гал. 4:21-22). А то, как Петр ссылается на "пророческое слово" (2 Пет. 1:19) и на всякое "пророчество в Писании" (2 Пет. 1:20), приводит нас к мысли, что в виду имеется все собрание общепризнанных писаний того времени. Создается впечатление, что слова "закон" и "пророки" часто использовались для обозначения всего еврейского Писания.

Можно ли такое понимание богодухновенности распространить и на книги Нового Завета? Проблему эту не так легко решить. У нас есть некоторые указания на убеждение новозаветных авторов в том, что их писания по своей природе таковы же, как и писания авторов Ветхого Завета. Вполне определенная ссылка одного автора Нового Завета на другого новозаветного автора содержится во Втором послании Петра. В нем Петр отмечает трудности для понимания отдельных мест посланий Павла, которые, по его словам, "невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают [извращают], как и прочие Писания" (2 Пет. 3:16). Таким образом, Петр объединяет послания Павла с другими книгами, знакомыми, как предполагается, читателю и считающимися Писанием. Более того, Иоанн отождествляет свои слова со словом Бога: "Мы от Бога: знающий Бога слушает нас; кто не от Бога, тот не слушает нас. Посему-то узнаем духа истины и духа заблуждения" (1 Ин. 4:6). Свои слова он делает критерием для оценки. Указания на понимание Иоанном того, что он пишет по повелению и под руководством, содержит и Откровение. В Отк. 22:18-19 он говорит о наказании всякому, кто приложит что-нибудь к этой книге пророчества или отнимет от нее. Использованное при этом выражение сходно с тем предостережением, которое трижды появляется в канонических Писаниях Ветхого Завета (Вт. 4:2; 12:32; Пр. 30:6). Павел писал, что благовествование, полученное фессалоникийцами, пришло к ним в Святом Духе (1 Фес. 1:5) и было принято ими как слово Божье, каково оно и есть по истине (1 Фее. 2:13). Какие именно книги должны включаться в новозаветный канон - другой вопрос, однако должно быть ясно, что процитированные новозаветные авторы считали Писание собранием книг не только пророческого периода, но и их собственного времени.

Другой требующий рассмотрения вопрос заключается в том, была ли богодухновенность особым действием Святого Духа в отдельные моменты или же авторы Писания обладали этим даром постоянно в силу своего положения.

Другими словами, была ли богодухновенность постоянным действием Святого Духа или она проявлялась временами? Как уже отмечалось выше, одна из точек зрения связывает богодухновенность с самими званиями пророка или апостола как таковыми (353). Согласно этой точке зрения, Иисус, одновременно с поручением ученикам быть Его представителями, дал им власть определять истину и учить ей. Сторонники этого взгляда обычно цитируют слова Иисуса ученикам в Мф. 16:17-20, где Он дает Петру ключи от Царства Небесного, указывая, что сказанное только что Петром открыто ему Отцом, сущим на небесах, а не плотью и кровью. С этих же позиций рассматриваются также Великое Поручение в Мф. 28:19-20 и обещания о водительстве, обучении и просвещении в служении от Святого Духа (Ин. 14 - 16). Согласно этой точке зрения, богодухновенность фактически равнозначна исполнению Святым Духом. Всякий раз, когда пророк или апостол проповедует христианское учение, он, в силу своего звания и с помощью Святого Духа, говорит истину.

Но можно ли такое понимание богодухновенности согласовать с тем, что фактически говорится в Писании? Дар пророчества, по-видимому, не был постоянным. В Иез. 29:1, например, приводится очень точная датировка (в данном случае вплоть до конкретного дня) обращения слова Господня к Иезекиилю. То же самое относится к слову Божьему, обращенному к Иоанну Крестителю (Лк. 3:1-2). Точные датировки приводятся и в случаях с Елисаветой и Захарией (Лк. 1:41-42, 59-79). Кроме того, пророчествовали и некоторые люди, которые не были пророками. Это относится к Валааму (Чис. 22:28-30) и к Саулу (1 Цар. 19:23-24).

Непостоянством отличались и другие сверхъестественные дары. Способность говорить на незнакомых языках снизошла на учеников Иисуса внезапно (Деян. 2:4), и нет никаких свидетельств, что у них и дальше проявлялся этот дар. В Деян. 19:11-12 читаем, что Бог творил необыкновенные чудеса руками Павла, но ничто не указывает на то, что это происходило постоянно и было обычным делом. Логично предположить, что и богодухновенность, характеризующая создание Писания, также проявлялась не всегда.

Заметим, наконец, что бывали случаи, когда апостолы, судя по всему, отклонялись от исполнения Божьей воли в их отношениях и отступали от следования духовной истине. Петр, например, подвергся нареканию, когда после прибытия иудеев уклонился от совместной трапезы с язычниками (Гал. 2:11-12). Павел счел необходимым при всех сделать Петру замечание (Гал. 2:14-21). Однако и сам Павел едва ли был безупречен. Одно из сильнейших в истории церкви столкновений произошло между ним и Варнавой (Деян. 15:38-41). Раздор между ними был столь серьезным, что они решили разделиться. Хотя мы не можем определить природу и степень вины каждого в той ситуации, создается впечатление, что, по крайней мере отчасти, Павел был неправ. Возражение, что эти люди заблуждались в своих действиях, но не в учении, по сути не очень убедительно, поскольку учение доносится не только проповедью, но также личным примером и поведением. Из вышесказанного с неизбежностью следует вывод, что богодухновенность не является чем-то постоянным и неразрывно связанным с положением пророка и апостола. Хотя, возможно, она и проявлялась в какие-то моменты, помимо самого времени создания Писания, однако она, несомненно, не распространялась на все слова автора Писания.

Степень и глубина богодухновенности

Теперь нам надо задаться вопросом о степени и глубине богодухновенности. Выла ли она лишь общим воздействием, включающим, быть может, внушение каких-то представлений и концепций, или же воздействие это было столь полным и основательным, что даже выбор слов отражает Божьи цели и намерения?

При исследовании использования Ветхого Завета новозаветными авторами обнаруживается интересная особенность. Мы сталкиваемся порой со свидетельствами, что существенными, значительными они считали каждое слово, каждый слог, каждый знак препинания. Иногда вся их аргументация основывается на особенностях того текста, к которому они обращаются. Например, в Ин. 10:35 Иисус строит Свой довод на использовании множественного числа в Пс. 81:6: "Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание, - Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: "богохульствуешь", потому что Я сказал: "Я Сын Божий"?" (Ин. 10:35-36). В Мф. 22:32, при цитировании Им Исх. 3:6: "Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова", суть заключается во времени глагола, которое позволяет Ему сделать вывод: "Бог не есть Бог мертвых, но живых". В Мф. 22:44 аргументация опирается на притяжательный суффикс (в древнееврейском): "Сказал Господь Господу моему". В этом последнем случае Иисус ясно говорит, что Давид произнес эти слова "по вдохновению" (Мф. 22:43). Очевидно, в использовании конкретных грамматических форм, вплоть даже до таких мелких деталей, как притяжательная форма в выражении "Господь *мой*", Давидом руководил Святой Дух. (Та же самая ссылка встречается в Деян. 2:34-35.) И в Гая. 3:16 Павел основывает свою аргументацию на форме единственного числа в Быт. 12:7: "Не сказано "и потомкам", как бы о многих, но как об одном: "и семени твоему", которое есть Христос". Поскольку новозаветные авторы расценивали эти тонкости Ветхого Завета как необычайно важные (т.е. обладающие авторитетностью сказанного Самим Богом), они, со всей очевидностью, считали, что выбор слов и даже их грамматических форм осуществлялся под водительством Святого Духа.

Еще один факт, относящийся к вопросу о степени и глубине богодухновенности, заключается в том, что новозаветные авторы приписывают Богу слова, которые в тексте оригинала не объявляются словами самого Бога. Примечательный пример - Мф. 19:4-5, где Иисус спрашивает: "Не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их? И сказал..." Далее Он приводит цитату из Быт. 2:24. В оригинале, однако, приводимые слова не приписываются Богу, они просто представляют собой комментарий к факту создания женщины из ребра мужчины. Но Иисус ссылается на слова из Бытия как на слова Бога, Он даже придает им форму прямой цитаты. Очевидно, по мнению Иисуса, все сказанное в Ветхом Завете было сказано Богом. К другим случаям приписывания Богу слов, которые в исходном тексте не объявляются Его словами, относятся Деян. 4:25, где цитируется Пс. 2:1-2; Деян. 13:35, где цитируется Пс. 15:10; и Евр. 1:6-7, где цитируются Вт. 32:43 (по Септуагинте; ср. Пс. 96:7) и Пс. 103:4.

Помимо указания на эти конкретные места Писания следует отметить, что Иисус часто предварял Свои ссылки на Ветхий Завет выражением "написано...". Обо всем, что сказано в Библии, Он говорил как об имеющем силу слов Самого Бога. Это, конечно, еще не решает конкретного вопроса, распространились ли влияние

Святого Духа и богодухновенность на выбор слов, но определенно свидетельствует о полном отождествлении Писаний Ветхого Завета со словом Бога.

Основываясь на такого рода дидактическом материале, можно было бы сделать вывод о столь значительной степени богодухновенности Писания, что ее действие распространяется даже на выбор конкретных слов. Если, однако, мы примем во внимание описательный материал, характерные особенности и фактические детали Писания, мы придем к несколько иному результату. Дьюи Бигль разработал теорию богодухновенности, основанную главным образом на фактографической стороне (354). Он отмечает, например, что с библейским материалом связаны некоторые хронологические проблемы, которые весьма трудно разрешить. Одна из известнейших проблем такого рода - царствование Факея. Другая проблема касается хронологии жизни Авраама. Бигль обращает внимание на то, что в Деян. 7:4 Стефан относит уход Авраама из Харрана ко времени после смерти его отца. Из Бытия мы знаем, что Фарре было 70 лет при рождении Авраама (Быт. 11:26) и что он умер в возрасте 205 лет в Харране (Быт. 11:32).-Аврааму, следовательно, было 135 лет, когда умер его отец. Однако Авраам покинул Харран в возрасте 75 лет (Быт. 12:4), то есть лет на шестьдесят раньше смерти отца. Основываясь на наличии таких явных расхождений и противоречий, Бигль делает вывод о безусловном отсутствии авторитетности определенных слов, что исключает надиктовывание.

Бигль отмечает также, что в Новом Завете встречаются цитаты из небиблейских книг. Например, в Иуд. 14 цитируется Первая книга Еноха 1:9, а в Иуд. 9 - Успение Моисея. Эти два примера показывают, с какими трудностями сталкивается та точка зрения, что ссылки в Новом Завете свидетельствуют о вере новозаветных авторов в богодухновенность, а следовательно, авторитетность цитируемых источников. Ведь если авторитетность текстов Ветхого Завета выводится из того, что они цитируются в Новом Завете, то не следует ли также считать авторитетными и эти две апокрифические книги? Бигль делает вывод, что цитирование в Новом Завете не является достаточным доказательством богодухновенности и авторитетности.

Модель богодухновенности

Если мы собираемся принимать во внимание обе точки зрения, то необходимо найти какой-то способ объединить и согласовать их. Придерживаясь сформулированной ранее методологии, мы будем начинать рассмотрение с дидактического материала и учитывать его в первую очередь. Это означает принятие того вывода, что богодухновенность распространяется даже на выбор слов (т.е. является вербальной). Однако значение этого выбора слов мы будем выводить из рассмотрения фактического материала.

Обратите внимание, что, делая вывод о вербальном характере богодухновенности, мы используем не абстрактный аргумент, основывающийся на представлении о природе Бога. Этот аргумент сводится к утверждению, что поскольку Бог всеведущ, всемогущ и абсолютно точен и поскольку Библия богодухновенна, она должна быть полностью и во всем Его словом, вплоть до выбора конкретной терминологии. Мы же обосновываем вербальный характер богодухновенности

дидактическим материалом, тем пониманием Писания, которого придерживались и которому учили Иисус и авторы Библии, а вовсе не абстрактными умозаключениями, исходящими из природы Бога.

Здесь важно отметить, что противопоставление слов и мыслей - искусственная проблема. В действительности их нельзя разделить. Конкретная мысль или идея не может быть передана любым словом данного языка, которое придет на ум. Для выполнения такой задачи имеется ограниченное число слов. И чем точнее становится мысль, тем меньше остается слов, пригодных для ее выражения. Наконец, наступает момент, когда подходит только одно слово, если мы хотим добиться точного соответствия слова и мысли. Обратите внимание, что здесь мы имеем в виду не степень конкретности (или детальности разработки) концепции или идеи, а степень ясности или четкости мысли. В первом случае мы будем говорить о степени конкретности или детальности, а во втором - о степени точности или сфокусированности. С возрастанием точности (или ясности и четкости мысли) соответственно уменьшается число слов, пригодных для того, чтобы передать смысл идеи.

Решение, которое мы предлагаем, заключается в том, что Дух направляет мысли автора Писания. Однако это водительство Духа является совершенно точным. Поскольку Бог всеведущ, вполне обоснованно предположение, что Его мысли точны, что они точнее наших. Раз так, в пределах словаря автора есть только одно слово, более всего пригодное для выражения сообщаемой Богом мысли (хотя само по себе это слово может быть и неадекватным). Создавая в уме автора Писания определенную мысль и стимулируя его понимание, Дух фактически направляет его к использованию одного конкретного слова, а не какого-то другого.

Для выражения определенной идеи Бог побуждает автора к использованию конкретных слов (точность), сама же идея при этом может быть как совершенно общей, так и вполне конкретной. Это то, что лингвист Кеннет Пайк назвал измерением увеличения (355). Нельзя ожидать, что Библия всегда демонстрирует максимальную степень увеличения или значительную степень детальности. Она, скорее, демонстрирует именно ту степень детализации и конкретности, которая входит в намерение Бога, и на этом уровне увеличения выражает именно ту концепцию или идею, которую Он имеет в виду. Этим объясняется факт, что Писание иногда не столь богато подробностями, как мы могли бы надеяться или желать. Бывали случаи, когда Святой Дух для достижения определенной цели в новой ситуации побуждал автора Писания заново выразить ту или иную концепцию или идею на более конкретном уровне, чем первоначально.

Табл 2

| |
|---|
| состояния сознания |
| |
| интроспекция - <i>чувственное восприятие</i> - мышление |
| |
| вкусовые - обонятельные - <i>зрительные стимулы</i> - слуховые - осязательные |

| |
|--|
| |
| положение - размер - <i>цвет</i> - форма - движение |
| |
| зеленый - <i>красный</i> - желтый - синий |
| |
| темно-красный - малиновый - алый - вишневый - багровый |

Табл. 2 поможет нам проиллюстрировать то, что мы имеем в виду. Она показывает различные уровни конкретности, детальности или увеличения. Изменение конкретности подразумевает вертикальное продвижение по схеме. Допустим, рассматриваемое нами понятие - красный цвет. Это понятие имеет определенную степень конкретности, не более и не менее. Оно не более конкретно (как, например, алый) и не менее конкретно (как цвет вообще). Оно находится на определенном месте, как в вертикальной оси конкретности, так и в горизонтальной оси, на данном, свойственном ему уровне значения (например, красный в отличие от желтого или зеленого). В других случаях мы можем иметь картину с большей или меньшей детальностью и конкретностью (по терминологии Пайка, с большей или меньшей степенью увеличения), а также более четкую или размытую в зависимости от ее сфокусированности. Конечно, при меньшей сфокусированности детали окажутся размытыми или даже потеряются. Однако эти два измерения (детальность и сфокусированность) не следует путать. Если идея достаточно точна, то лишь одно слово из данного языка или из словаря данного автора адекватно передаст и выразит ее смысл. Некоторые языки богаче других синонимами, что позволяет добиваться большей точности. В арабском языке, например, намного больше слов для обозначения верблюда, чем в английском. Зато в английском гораздо больше слов, обозначающих автомобиль. В обоих случаях многие из этих слов часто используются, скорее, из-за их эмоциональной или стилистической окраски, чем в связи с их точным значением.

Отстаиваемое нами здесь понимание богодухновенности заключается в том, что Бог таким образом направлял мысли авторов, чтобы они стали точно теми мыслями, которые Он желал выразить. Иногда эти мысли бывали очень конкретными, в других случаях они имели более общий характер. Передавая мысли общего характера, Бог желал, чтобы текст имел лишь определенную степень конкретности, не более того. Иногда слишком большая конкретность могла бы отвлекать и рассеивать внимание. В других же случаях конкретность была очень важной. Например, понятие умиловивления - вполне конкретное понятие.

При определении степени конкретности желательно иметь возможность работать с библейскими текстами на языках оригиналов и проводить тщательную экзегезу. Знание степени конкретности важно потому, что во многих случаях она связана с уровнем авторитетности, на котором следует рассматривать тот или иной отрывок. Иногда новозаветные авторы применяли библейскую истину по-новому, истолковывали и разрабатывали ее, то есть делали более конкретной. В других случаях они сохраняли ее в неизменном виде и применяли точно так же, как и прежде. В первом случае старая форма ветхозаветного учения не была

авторитетной в *нормативном* смысле для верующего Нового Завета, во втором же случае была. Однако при всех условиях старый текст оставался авторитетным в *историческом* смысле; иначе говоря, из него можно было понять, что говорилось и делалось и что было нормативным в исходной ситуации. Так, например, точная форма книги Левит играла важную роль, показывая новозаветному автору, что именно было обязательным для народа Ветхого Завета. С другой стороны; в нормативном смысле точная форма, изложенная в книге Левит, могла быть, а могла и не быть обязательной для верующих Нового Завета.

Мы пришли к выводу, что богодухновенность была вербальной и распространялась даже на выбор слов. Однако она не была чисто вербальной, так как иногда, возможно, мысли оказывались более глубокими, чем имеющиеся в распоряжении слова. Именно это, вероятно, произошло в случае с видением Иоанна на Патмосе, результатом которого стала книга Откровения.

На этом этапе обычно выдвигается возражение, что богодухновенность, распространяющаяся на выбор слов, неизбежно превращается в надиктовывание. Необходимость ответить на это обвинение заставляет нас изложить некоторые теоретические соображения, касающиеся процесса богодухновенности. Здесь мы должны отметить, что авторы Писания, по крайней мере во всех случаях, когда мы знаем их личности, не были новичками в вере. Они познали Бога, многому научились у Него и в течение какого-то времени жили духовной жизнью. Следовательно, Бог уже некоторое время действовал в них через самые разные семейные, социальные, воспитательные и религиозные испытания и переживания, готовя их к тому делу, которое они должны были выполнить. Действительно, Павел говорит, что он был избран еще до своего рождения ("Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатию Своею" - Гал. 1:15). В течение всей жизни автора Писания Бог действовал в нем, формируя и развивая его личность. Так, например, весь жизненный опыт рыбака Петра и врача

Луки формировали в них такой тип личности и такое мировоззрение, которые позже использовались при создании ими Писания.

Иногда полагают, что язык, характерный для данного автора, - это человеческий элемент в Писании, неизбежно ограничивающий работу Бога по созданию Библии. Однако из того, что мы только что рассмотрели, нам понятно, что выбор слов авторами Писания не был исключительно человеческим фактором. Словарный запас Луки был результатом его воспитания, образования и всего широчайшего спектра пережитого им опыта; и во всем этом работал Бог, готовя его к выполнению задачи. Язык Луки был таким, какой он, по Божьему предназначению, должен был получить и использовать. Вооруженный этим набором предназначенных для него Богом слов, автор и писал свои произведения. Таким образом, хотя богодухновенность в строгом смысле слова определяется влиянием Святого Духа в самый момент написания, она подразумевает длительный процесс предусмотрительной работы Бога в жизни автора. Затем, в самый момент написания, Бог направляет мысли автора. Поскольку Богу доступен сам процесс мышления человека и поскольку Он, в лице Святого Духа, постоянно пребывает в верующем, такое воздействие на мысли не представляется для него трудным делом, особенно если пишущий молится о просветлении и

проявляет восприимчивость. Этот процесс не очень отличается от передачи мыслей, телепатии, хотя является более внутренним и личным.

Но возможно ли такое управление мыслями без надиктовывания? Не забывайте, что автор Писания знал Бога уже длительное время, что он целиком погрузился в ранее открытую ему истину и что он вел жизнь преданного служения. В такой ситуации вполне возможно, получив лишь общее направление, "начать думать мыслями Бога". У Эдмунда Гуссерля, создателя философского направления феноменологии, был преданный ученик и помощник Ойген Финк. Финк написал работу, разъясняющую философию Гуссерля, и эта работа получила одобрение его учителя (356). Рассказывают, что, прочитав статью Финка, Гуссерль воскликнул: "Как будто я сам писал!" Приведу и личный пример: со мной в церкви многие годы работала секретарша. Когда я стал пастором, первое время я диктовал ей письма. Через год или около того я уже давал ей лишь общее направление своих мыслей, и она писала за меня письма вполне в моем стиле. Однажды я принес письмо, которое написал совместно с председателем финансового комитета. Она (выпускница семинарии) настолько хорошо была знакома со словарем и стилем каждого из нас, что сумела успешно провести разбор текста и определение источников, выделив лежащие в основе письма источ-ник-М и источник-Э. К концу третьего года совместной работы я просто давал ей полученное мной письмо и просил ответить на него, так как мы столько раз обсуждали с ней различные церковные дела, что фактически она знала, что я думаю о большинстве из них. Случай с Ойгеном Финком и моей секретаршей доказывают, что без всякого надиктовывания можно знать, что именно хочет сказать другой человек. Учтите, однако, что это предполагает наличие близких отношений и длительный период знакомства. Поэтому, учитывая уже изложенные нами обстоятельства, автор Писания мог и без надиктовывания записать Божье послание точно так, как его хотел видеть Бог.

Разумеется, в Библии есть места, читая которые создается впечатление, что Господь действительно говорил: "Записывай..." В особенности это относится к пророческим и апокалиптическим текстам. Однако факт, что дело иногда обстоит таким образом, не должен вселять в нас сомнения относительно обычности и нормативности описанного выше процесса. Равным образом, не должен он нас заставлять относиться к пророческим и апокалиптическим текстам как к более вдохновенным по сравнению с остальной частью Библии (и, следовательно, требующим особого истолкования). Кроме того, хотя, как мы уже отмечали, полную противоположность текстам, содержащим указания на надиктовывание, являют тексты, содержание которых не было предметом особого откровения (например, общедоступные исторические сведения), тем не менее эти последние библейские тексты также не лишены богодухновенности. Таким образом, не существует никакой особой связи между литературным жанром и богодухновенностью; иначе говоря, какой-то один жанр нельзя считать более богодухновенным, чем другой. Хотя иногда мы и проводим различие между разными частями Писания в зависимости от их различной способности наставлять и укреплять нас в разного рода ситуациях, это не означает, что такие разграничения отражают различные степени или типы богодухновенности. Быть может, псалмы в большей степени удовлетворяют наши личные запросы и больше нас вдохновляют, чем Первая книга Паралипоменон, но это не означает, что они

более богодухновенны. Богодухновенность присутствует вне зависимости от непосредственного восприятия.

Хотя богодухновенность придает написанному некое особое качество, это качество не всегда легко распознать и оценить. Конечно, в молитвенных текстах, текстах, связанных с поклонением, и в Нагорной проповеди это качество сразу бросается в глаза и легко определяется. Отчасти это объясняется темой и содержанием этих текстов. Однако в других случаях, таких как исторические повествования, особое качество, придаваемое богодухновенностью, может быть связано с точностью записи, а это не так-то просто и легко оценить. Тем не менее чуткий, восприимчивый читатель улавливает во всех текстах Библии то особое качество, которое безошибочно указывает на богодухновенность.

Тот факт, что мы бываем неспособны распознать в конкретном библейском тексте качество богодухновенности, не должен влиять на наше истолкование этого текста. Мы не должны считать его менее авторитетным. Ибо все Писание является богодухновенным в вербальном смысле и в соответствии с этим должно истолковываться. Вербальность богодухновенности не означает требования буквально истолковывать тексты, которые имеют явно символический или метафорический характер, например: "А надеющиеся на Господа... поднимут крылья, как орлы" (Ис. 40:31). Она означает требование очень серьезно относиться к задаче истолкования и, проявляя разумность и чуткость, стараться раскрывать точный смысл того, что хотел сообщить нам Бог.

Мы понимаем термин *богодухновенность* как относящийся и к автору, и к тексту. В изначальном смысле именно автор является объектом богодухновенности. Однако, когда автор пишет библейский текст, свойство богодухновенности передается и написанному. Оно богодухновенно в производном, вторичном смысле (357). Во многом это похоже на определение откровения как процесса откровения и как того, что в откровении раскрыто (см. с. 164 и сл.). Мы уже отмечали, что богодухновенность подразумевает длительный период работы Бога с автором. Сюда входит не только подготовка самого автора, но и подготовка материала для использования им. Хотя богодухновенность в строгом смысле слова не распространяется на сохранение и передачу материала, не следует упускать из вида работу провидения, которое руководит этим процессом.

В этой главе мы рассмотрели вопрос о методе и решили строить понимание богодухновенности Библии в первую очередь на учениях самой Библии о ее собственной богодухновенности, ставя на важное, но все же второе место сферу библейских фактов или событий. Мы попытались построить модель, в должной мере учитывающую оба эти подхода.

Некоторые из поставленных в начале данной главы вопросов будут рассмотрены в главе о непогрешимости. Это: 1) предполагает ли богодухновенность исправление возможных ошибок в тех источниках, к которым обращается и которыми пользуется автор, и 2) означает ли богодухновенность, что Бог направляет мысли и перо автора во всех вопросах, о которых он пишет, или же только в вопросах, имеющих более "религиозный" характер.

Поскольку Библия богодухновенна, мы можем быть уверены в том, что не лишены божественного наставления. Тот факт, что мы не живем во времена, когда произошли события и впервые были провозглашены учения, составляющие откровение, не превращает нас в людей, обездоленных в духовном или богословском отношении. У нас есть надежный путеводитель. И у нас есть основание и стимул для того, чтобы усиленно изучать его, ибо его содержание есть воистину Слово Божье, обращенное к нам.

10. Надежность Слова Божьего: непогрешимость

Непогрешимость Писания в последнее время была темой горячих споров среди консервативных христиан. Это учение гласит, что Библия полностью и абсолютно истинна во всех своих высказываниях. Представителям более широких богословских кругов этот вопрос кажется неуместным и несущественным, пережитком устаревшего взгляда на Библию. Однако для многих евангельских христиан проблема эта имеет чрезвычайно большое, даже решающее значение. Поэтому она заслуживает внимательного рассмотрения. По сути это венец учения о Писании. Ибо раз Бог явил Себя в особом откровении и вдохновил тех, кто Ему служит, записать его, нам нужна уверенность в том, что Библия является заслуживающим доверия источником этого откровения.

Различные концепции непогрешимости

Термин *непогрешимость* для разных людей означает разные вещи. Часто возникают споры о том, какое понимание непогрешимости следует вкладывать в этот термин. Поэтому необходимо кратко остановиться на существующих точках зрения по вопросу о непогрешимости.

1. Согласно концепции абсолютной непогрешимости, Библия, содержащая довольно подробное рассмотрение как научных, так и исторических вопросов, во всем и полностью истинна. Имеется в виду, что библейские авторы намеревались сообщить большое количество сведений научного и исторического характера. Поэтому внешние расхождения могут и должны получить объяснение и разрешение. Например, в описании литого моря во 2 Пар. 4:2 сообщается, что его диаметр был 10 локтей, а окружность - 30 локтей. Однако, как мы знаем, длина окружности в π (3,14159...) раз превосходит диаметр. Если, как утверждает библейский текст, литое море имело форму круга, здесь имеется противоречие, и оно должно получить разъяснение (358).

2. Концепция полной непогрешимости также утверждает полную истинность Библии. Хотя главная цель Библии заключается не в сообщении научных и исторических сведений, те утверждения научного и исторического характера, которые она содержит, вполне истинны. Во взгляде на религиозное (или богословское, или духовное) учение Библии между этой точкой зрения и концепцией абсолютной непогрешимости нет существенной разницы. Однако понимание научных и исторических сообщений и утверждений Библии в этих концепциях совершенно различное. Теория полной непогрешимости рассматривает эти сообщения как относящиеся к сфере явлений; иначе говоря, факты описываются так, как они выглядят для человеческого восприятия. Они не

обязательно являются точными; это, скорее, общедоступные описания, часто приблизительные или обобщающие. Тем не менее они истинны. То, чему они учат, верно в том смысле, в каком они этому учат (359) .

3. Концепция ограниченной непогрешимости также рассматривает Библию как непогрешимую и безошибочную в вопросах, относящихся к спасению. Однако проводится четкое разграничение между вопросами неэмпирическими, относящимися к сфере откровения, с одной стороны, и эмпирическими, относящимися к природной сфере, с другой стороны. Факты научного и исторического характера, содержащиеся в Библии, отражают то понимание, которое было распространено в ее времена. Библейские авторы были связаны ограничениями своего времени. Откровение и богодухновенность не поднимали этих авторов над обычным знанием, наука и история не были раскрыты им Богом в откровении. Следовательно, Библия вполне может содержать ошибки в этих областях знания. Это, однако, не имеет большого значения. Библия не претендует на то, чтобы учить нас науке и истории. В рамках тех целей, для которых Библия была дана, она полностью истинна и непогрешима. (360)

4. Концепция непогрешимости цели утверждает, что Библия непогрешимо выполняет свое назначение. Назначение библейского откровения заключается в том, чтобы привести людей к личному союзу и общению со Христом, а не в сообщении истины. Библия успешно выполняет это свое назначение. Неправильно, однако, связывать непогрешимость с точностью в изложении фактов. Поэтому не стоит говорить о непогрешимости в фактах. Истина при этом понимается не как свойство суждений и утверждений, а как средство достижения цели. В этой позиции просматривается прагматический взгляд на истину (361) .

5. Все перечисленные выше позиции характеризуются желанием сохранить термин и идею непогрешимости, понимаемой в том или ином смысле. Со своей стороны, сторонники адаптированного откровения не находят нужным и не желают пользоваться этим термином. Они утверждают, что Библия прошла через человеческие каналы и потому оказалась затронутой всеми недостатками и изъянами человеческой природы. Это относится не только к историческим и научным вопросам, но и к вопросам религиозным и богословским. Павел, например, в своих богословских учениях выражал иногда распространенные раввинистические взгляды. Это неудивительно, поскольку Павел получил раввинистическое образование. Таким образом, даже в вероучительных вопросах Библия содержит смесь элементов откровения с элементами, пришедшими из других источников. В учениях Павла по таким вопросам, как воскресение, мы можем обнаружить противоречия и пересмотр старых позиций. У.Д. Дейвис, например, утверждает, что в промежутке между написанием 1 и 2 посланий к коринфянам Павел изменил свою точку зрения на воскресение. Нет никакой возможности согласовать его учение на эту тему, изложенное в 1 Кор. 15, с тем, что он пишет во 2 Кор. 5 (362) . В таком согласовании нет никакой нужды. Равным образом, Пол Джуит во взглядах Павла на положение женщины находит смесь человеческих представлений и истин, раскрытых в откровении (363) . Основу его высказываний на эту тему явно составляет раввинистическая точка зрения. Однако имеются также места, где Божье откровение высвечивает нечто новое в этой области. Внутри Павла шла борьба между стремлением постичь

слово Божье и раввинистическим иудейским воспитанием. Некоторые даже считают, что Иисус ошибался в вопросе о времени Своего возвращения, а не просто не знал на него ответа. Он был уверен и говорил, что оно произойдет при жизни тех, кто Его слушает, а этого, как мы знаем, не произошло.

6. Существуют также богословы, которые считают, что откровение не дает нам истин в форме суждений или утверждений. Согласно этой точке зрения, Библия сама по себе - не откровение. Ее задача заключается в том, чтобы направить нас к личной встрече, которая и есть откровение, а не в том, чтобы сообщить нам какие-то истины. Обычно в эпистемологии слово *истинный* может относиться только к суждениям. Искренними или истинными характеризуют людей или переживания. Поэтому в данном случае об истинности или ложности речи идти не может. Библия содержит ошибки, но это не ошибки в Слове Божьем, это лишь ошибки в словах Исаяи, Матфея или Павла. Наличие в Библии ошибок никоим образом не препятствует выполнению ее функциональной задачи (364) .

7. Наконец, существует такая точка зрения, что вопрос о непогрешимости вообще является неуместным. У этой позиции много общего с предшествующей (хотя ее сторонники не обязательно утверждают, что откровение не содержит истин в форме суждений). По разным причинам сам вопрос о непогрешимости рассматривается как ложный или отвлекающий. Прежде всего, *непогрешимость* - термин негативный, образованный с помощью отрицания. Для характеристики Библии было бы намного уместнее использовать какой-нибудь утвердительный термин. Кроме того, непогрешимость - понятие небиблейское. В Библии заблуждение или грех - это духовное или нравственное, а не интеллектуальное явление. Вопрос о непогрешимости отвлекает нас от подлинных и важных вопросов. Сосредотачивая наше внимание на деталях текста и заставляя нас расходовать свои силы на попытки разрешить мелкие противоречия, озабоченность вопросом о непогрешимости отвлекает нас от главной задачи: выслушать то, что Библия в действительности пытается сказать о наших отношениях с Богом. Она мешает и изучению Библии. Если экзегет связан той точкой зрения, что Библия абсолютно лишена ошибок, он не может быть вполне свободным в исследованиях Писания. Эта идея - ненужная и бесполезная предпосылка, превращающаяся в балласт для беспристрастной экзегезы. Она, кроме того, искусственна и навязана извне. Она не только заставляет нас задавать вопросы, которые библейские авторы не задавали, она также требует ответов, демонстрирующих точность, свойственную лишь нашему научному веку. К тому же она представляет собой позицию, имеющую относительно недавнюю историю в христианской церкви. Вопрос о непогрешимости не обсуждался богословами раннего периода. Он возник потому, что в сферу изучения Библии была привнесена определенная философская точка зрения. Наконец, этот вопрос наносит вред церкви. Он создает разобщенность между людьми, у которых без него очень много общего. Идея непогрешимости превращает в важную проблему то, что следовало бы, самое большее, считать мелким, второстепенным вопросом (365) .

Краткие выводы по непогрешимости

Зачем церкви вообще заниматься вопросом о непогрешимости? Учитывая, в частности, те соображения, которые выдвигаются сторонниками последней из

перечисленных выше позиций, не лучше было бы просто проигнорировать этот вопрос и "заняться насущными делами"? Отвечая на это возражение, заметим, что в основе большинства споров о непогрешимости лежит озабоченность весьма практического характера. Один студент семинарии, служивший в небольшой сельской церкви помощником пастора, хорошо выразил беспокойство и озабоченность своей паствы: "Мои прихожане спрашивают меня: "Если это говорится в Библии, могу ли я верить этому?". Озабоченность тем, надежно ли Писание, заслуживает ли оно доверия, - пример того, что Гельмут Тилике назвал "духовным инстинктом детей Божьих" (366). Действительно, вопрос о надежности Библии имеет большое значение с богословской, исторической и эпистемологической точек зрения.

Богословское значение

Мы уже отмечали в главе о богодухновенности, что Иисус, Павел и другие считали Писание авторитетным во всех его деталях и этими деталями пользовались. Это доказывает справедливость той точки зрения, что Библия полностью богодухновенна, вплоть до малейших деталей текста. Если это так, можно сделать некоторые выводы. Коль скоро Бог всеведущ, Он должен знать все, Он не может чего-то не знать или в чем-то ошибаться. Кроме того, коль скоро Он всемогущ, Он может так повлиять на процесс создания библейским автором своего сочинения, что в конечное произведение не попадет ничего ошибочного. И, будучи существом верным и правдивым, Он, безусловно, желает использовать эти Свои способности таким образом, чтобы человек не был введен в заблуждение Писанием. Следовательно, наше понимание богодухновенности логически влечет за собой утверждение о непогрешимости Библии. Непогрешимость - это логическое следствие учения о полной богодухновенности Писания. Если бы было доказано, что Библия не является во всем истинной, то под угрозой оказалась бы и наша точка зрения на богодухновенность.

Историческое значение

В ходе всей своей истории церковь всегда придерживалась убеждения в непогрешимости Библии. Хотя вплоть до последнего времени не было четко сформулированной теории непогрешимости, тем не менее на протяжении всей истории церкви существовала вера в полную надежность Библии. Августин, например, писал:

Я научился относиться с уважением и почтением только к каноническим книгам Писания: только к ним я отношусь с непоколебимой уверенностью в том, что авторы были совершенно свободны от ошибок. И если в этих Писаниях меня смущает что-то или кажется мне противоречащим истине, я без колебаний предполагаю, что либо неверна рукопись, либо переводчик не уловил смысл сказанного, либо сам я не сумел понять написанное (367).

Подобным же образом, Мартин Лютер писал: "Писания никогда не ошибаются... Писания *не могут* ошибаться... Несомненно, что Писание не может противоречить себе; таковым оно кажется только бесчувственным и закоснелым лицемерам" (368).

Следует, правда, отметить, что эти заявления требуют некоторых оговорок. Хотя Августин утверждал, что Библия во всем истинна и заслуживает полного доверия, он в то же время применял до некоторой степени аллегорический подход к ее истолкованию; видимые трудности, связанные с пониманием текста, он устранял с помощью аллегорического истолкования. И Мартин Лютер не всегда бывал образцом последовательности. Кроме того, Жан Кальвин не только в своих "Наставлениях", трактате по систематическому богословию, но и в своих комментариях Библии отмечал некоторую свободу в цитировании Ветхого Завета новозаветными авторами (369). Тем не менее церковь на протяжении всей своей истории была убеждена в том, что в Библии нет ничего ложного. Означало ли это в точности то же самое, что и *непогрешимость* в понимании современных сторонников этой идеи, не вполне ясно. Как бы то ни было, нам хорошо известно, что общая идея непогрешимости возникла не в последнее время.

Прежде чем закончить с этой темой, отметим кратко то влияние, которое идея непогрешимости оказывала в ходе истории. В этом плане стоит обратить внимание на то, к каким последствиям для других разделов христианского учения приводил обычно отход от идеи непогрешимости. Когда какой-то богослов, школа или движение начинали расценивать идею непогрешимости Библии как нечто второстепенное или необязательное и отходили от этого учения, это часто приводило к отказу от других учений, считавшихся церковью очень важными, таких как учение о божественной природе Христа или о Троице, или к их ревизиям. Поскольку, как мы писали во вступительной главе этой книги, история представляет собой лабораторию, в которой богословие испытывает и проверяет свои идеи, следует сделать вывод, что отход от веры в полную надежность Библии - очень серьезный шаг, причем не только в отношении последствий для самого этого учения, но и даже в еще большей степени в отношении последствий для других учений (370).

Эпистемологическое значение

Эпистемологический вопрос заключается всего лишь в следующем: откуда мы знаем? Некоторые содержащиеся в Библии утверждения, по крайней мере принципиально, допускают возможность независимой верификации или фальсификации. Иначе говоря, сообщения и утверждения исторического и научного характера могут, в рамках существующих исторических и научных методов и имеющихся фактов, быть признаны истинными или ложными. Некоторые другие вопросы, такие как богословские утверждения о природе Бога и об Искуплении, выходят за пределы сферы нашего чувственного опыта. Мы не можем эмпирически проверить их истинность или обоснованность. Но если бы было доказано, что Библия ошибается там, где ее утверждения можно проверить, то на каком разумном основании мы могли бы и далее считать, что она заслуживает доверия в тех вопросах, где мы не можем проверить истинность ее слов?

Сформулируем это иначе. Основанием для признания истинности той или иной богословской концепции служит для нас факт, что этому учит Библия. Если бы, однако, мы пришли к выводу, что некоторые положения (исторические или научные), которым учит Библия, не истинны, это имело бы далеко идущие последствия. В таком случае мы не можем уже придерживаться других

положений лишь на том основании, что им учит Библия. Дело не в том, что доказана ложность и других положений, дело в том, что мы не можем больше быть уверенными в их истинности. Мы вынуждены либо придерживаться в их отношении позиции агностицизма, либо найти для них какое-то иное основание. Поскольку перестает действовать принцип, согласно которому истинно все, чему учит Библия, тот лишь факт, что в ней содержатся эти учения, сам по себе не является уже достаточным основанием для того, чтобы их придерживаться. Конечно, человек может и дальше их придерживаться, но уже не на основании авторитета Библии.

Этот аргумент иногда рассматривается (и даже осмеивается) как некий вариант теории домино: "ложно в одном - ложно во всем" (371). Это, однако, довольно поверхностное понимание. Ведь люди, выдвигающие этот довод, не утверждают, что все другие положения ложны; они просто спрашивают об основании, на котором их можно считать истинными. Их позицию точнее можно было бы сформулировать так: "Ложно в одном - недостоверно во всем". Правда, может быть и так, что все утверждения Библии, поддающиеся эмпирической проверке, оказываются истинными, а некоторые трансцендентные положения нет. В этом случае, однако, существовала бы, по крайней мере, презумпция истинности последних. Если же доказана ложность некоторых эмпирически проверяемых положений, то на каком основании мы можем и дальше придерживаться положений, не поддающихся проверке?

Представим себе, что мы слушаем лекцию на какую-то достаточно туманную тему, о которой мы не имеем совершенно никакого представления. Лектор высказывает множество утверждений, выходящих за пределы нашего опыта. У нас нет возможности оценить их истинность. То, что он говорит, звучит весьма глубоко, но это может быть и всего лишь эффектным набором слов. Однако предположим, что в течение нескольких минут он высказывается по вопросам, с которыми мы хорошо знакомы. И здесь мы обнаруживаем несколько ошибочных утверждений. Что мы в таком случае будем думать о других его утверждениях, правильность которых мы не в состоянии проверить? Мы, несомненно, придем к заключению, что и в них тоже могут быть неточности и ошибки. Если доверие подорвано, его нелегко восстановить или сохранить в других вопросах.

Конечно, мы можем и дальше придерживаться богословских утверждений Библии, прибегнув к помощи специально для этой цели созданного разграничения и утверждая, что библейский авторитет относится только к трансцендентным или вероучительным истинам. Поступая таким образом, мы спасем эти утверждения от возможного опровержения. По при этом возникнет подозрение, что вера превращается всего лишь - парфразируя Марка Твена - в "убежденность в том, о чем мы не знаем, что это неверно". Какова цена подобной уловки? Защитить от опровержения можно только ценой осмысленного заявления об истинности библейских учений. Если ничему не дозволено свидетельствовать против истинности библейских учений, то разве может что-нибудь свидетельствовать в их пользу? (Когнитивное заявление может быть истинным или ложным, следовательно, должна быть возможность определения, что свидетельствует в его пользу, а что против.) Хотя сказанное нами выше внешне напоминает принцип верифицируемости логического позитивизма, существует одно важное различие, так как в нашем случае средство верификации (и, следовательно, критерий

осмысленности) не есть обязательно и исключительно данные чувственного опыта.

Если человек отказывается от постулата: "все, чему учит Библия, истинно", то с логической точки зрения у него остается возможность занять чисто фидеистскую позицию, а именно: "я верю в эти положения не потому, что они содержатся в Библии, а потому, что я так решил", или: "я решил верить во все положения, которые содержатся в Библии и которые не были (или не могут быть) опровергнуты". Или же он может найти независимый способ для обоснования этих положений. В прошлом такие поиски шли по нескольким различным путям. Некоторые либеральные богословы строили фундамент своих учений на философии религии. Хотя Карл Барт и неоортодоксы верификацию своих учений находили в прямом и личном присутствии Бога, переработанный вариант своего фундаментального труда Барт озаглавил "Церковная догматика", а это указывает на то, что отчасти он начал обосновывать свои взгляды авторитетом церкви. Вольфхарт Панненберг стремился построить богословие на историческом фундаменте, используя изощренные методы историографии. Если евангельские христиане отказываются от той точки зрения, что все, чему учит или что утверждает Писание, истинно, им надо искать другие основания для христианского учения. Ими вполне могут быть возрожденная философия религии или же, что более вероятно, учитывая распространенную сейчас "реляционную" ориентацию, бихевиоральные науки, такие как психология религии. Но какие бы формы ни принимало такое альтернативное обоснование христианского учения, список догматов и основных богословских принципов будет, вероятно, невелик, ибо трудно обосновать учение о Троице или о рождении Христа от Девы философскими аргументами или динамикой межличностных отношений.

Непогрешимость и фактический материал

Очевидно, что убеждение в непогрешимости Писания - не индуктивный вывод, к которому можно прийти, рассматривая все стихи Библии. По самой своей природе подобный вывод был бы в лучшем случае лишь вероятным. Равным образом, в учениях и заявлениях Библии нет ясно выраженного учения непогрешимости. Оно, скорее, просто выводится из догмата о полной богодухновенности Библии. Та точка зрения на Библию, которой придерживались и которой учили авторы Писания, подразумевает полную истинность Библии. Но это не дает нам подробного разъяснения природы и характера непогрешимости Библии. Как знание того, что Бог явил Себя в откровении, не может дать нам содержания Его послания, точно так же подразумеваемое в Библии положение об отсутствии в ней ошибок не говорит нам, что именно это означает и влечет за собой.

Теперь нам надо обратиться к сфере конкретных фактов и событий в Писании. Здесь мы тоже сталкиваемся со значительными трудностями. К ним относятся, в частности, расхождения между параллельными местами в Евангелиях или в книгах Царств и Паралипоменон. Проблемы выглядят достаточно серьезными, чтобы побудить нас задуматься над вопросом о том, как именно они соотносятся с нашим учением о Писании. В Мк. 6:8 сообщается, что Иисус велел Своим ученикам взять с собой посох, тогда как, согласно Мф. 10:9-10 и Лк. 9:3, Он запретил им это. В рассказе о триумфальном входе Иисуса в Иерусалим Лука

сообщает, что толпа кричала: "Слава в вышних!" - тогда как в других Евангелиях эти слова звучат иначе: "Осанна в вышних!" Все четыре Евангелия по-разному передают надпись над головой Иисуса на кресте. У Матфея она гласила: "Сей есть Иисус, Царь Иудейский"; у Марка: "Царь Иудейский"; у Луки: "Сей есть Царь Иудейский"; у Иоанна: "Иисус Назорей, Царь Иудейский".

В некоторых случаях возникают также проблемы в связи с библейской хронологией. Правление царей Израильского царства, например, датируется по времени правления царей Иудеи, но при этом возникают некоторые серьезные расхождения. Слова Стефана о продолжительности пребывания еврейского народа в Египте ("в порабощении и притеснении лет четыреста" - Деян. 7:6) не согласуются с рассказом в книге Исход. Существуют также серьезные проблемы, связанные с цифровыми данными. В параллельных местах 2 Цар. 10:18 сообщает о 700 колесницах, а 1 Пар. 19:18 - о 7000 колесницах, во 2 Цар. 8:4 говорится о 1700 всадников и 20000 пеших воинов, а в 1 Пар. 18:4 - о 7000 всадников и 20000 пеших воинов; во 2 Цар. 24:9 сообщается о 800000 мужчин-израильтян и 500000 иудеев, тогда как в 1 Пар. 21:5 - о 1000000 израильтян и 470000 иудеев. Имеются также расхождения этического характера. Согласно 2 Цар. 24:1, Господь разгневался на израильтян и побудил Давида совершить грех, проведя Перепись населения; но, согласно 1 Пар. 21:1, восстал на Израиль и побудил Давида к переписи сатана. И Бог, Который "не искушается злом и Сам не искушает никого" (Иак. 1:13), послал, как утверждается, злого духа на Саула (1 Цар. 18:10), в результате чего Саул пытался убить Давида. Эти и многие другие трудности указывают на необходимость проведения определенных исследований, чтобы примирить реальное содержание Библии с утверждением о ее непогрешимости. Как быть с этими фактами? К этому есть несколько стратегических подходов, которые применялись консервативными богословами в прошлом и которыми часто пользуются сейчас.

1. Абстрактный подход представлен Б. Б. Уорфильдом, который ценил Писание очень высоко. Он строил свою аргументацию главным образом на богословских соображениях о богодухновенности Библии. Хотя он знал об имеющихся проблемах (Генри Смит позаботился о том, чтобы он был хорошо о них осведомлен) и для некоторых из них предлагал свои решения, Он склонялся к мысли, что не все они должны обязательно получить разъяснение. Это всего лишь частности. Свидетельства богодухновенности и, следовательно, непогрешимости Библии столь весомы, что никакое количество данных подобного рода не может их перевесить. Несмотря на интерес Уорфильда к экзегетике Нового Завета, он не ощущал абсолютной необходимости разрешения (хотя бы частичного) этих трудностей. Он придерживался учения о непогрешимости, невзирая на них (372) .

2. Согласовательный подход представлен в трудах Эдварда Дж. Янга "Твое Слово - Истина" (373) и Луи Госсена "Богодухновенность Священного Писания". Здесь также вера в непогрешимость Библии основывается на богословском учении о богодухновенности. Сторонники этого подхода утверждают, что трудности, связанные с оценкой фактов в библейских рассказах, могут быть разрешены, и они пытаются их разрешить. Используя всю доступную в настоящее время информацию, они согласовывают противоречащие друг другу места из Библии и предлагают решения трудных проблем.

Один из примеров, приводимых Госсеном, - вопрос о том, как умер Иуда. Хорошо известно, что имеется внешнее противоречие между Мф. 27:5, где утверждается, что Иуда покончил с собой, удавившись, и Деян. 1:18, где говорится, что он "низринулся, расселось чрево его, и выпали все внутренности его". Госсен рассказывает историю человека из Лиона, совершившего самоубийство. Чтобы быть уверенным в конечном результате, он сел на самый край окна на пятом этаже, опустив ноги наружу, и выстрелил себе в рот из револьвера. Госсен замечает, что о его смерти можно было бы сделать три разных сообщения, одно из которых приписывало бы его смерть револьверному выстрелу, второе - падению, а третье - обоим этим факторам. И все эти сообщения были бы верны, заявляет он. По аналогии он высказывает предположение, что Иуда сначала повесился, а затем упал (низринулся). Хотя Госсен и не говорит этого вполне ясно, можно предположить, что веревка оборвалась и Иуда перевернулся при падении. Нам не хватает только сообщения об этом конкретном факте, чтобы эта история во всех своих подробностях получила объяснение (374) . Так что противоречия здесь нет. Другие места получают аналогичное истолкование. Объяснение Гарольдом Линдселлом видимого противоречия между сообщениями о диаметре и о длине окружности литого моря во 2 Пар. 4:1-2 - пример того же рода: длина окружности измерялась по внутреннему краю, тогда как диаметр - от одной внешней точки до другой (375) . В каждом таком случае автор выдвигает предположение, направленное на разрешение противоречия, и полагает, что его попытка достигла цели,

3. Умеренный согласовательный подход в какой-то степени следует схеме предыдущего. Проблемы воспринимаются серьезно, и делается попытка разрешить их или уменьшить связанные с ними трудности настолько, насколько это возможно при помощи имеющихся на настоящий момент данных. Одним из сторонников такой позиции является Эверетт Гаррисон. Он отмечает, что непогрешимость, хотя Библия не декларирует ее в ясной и определенной форме, является, тем не менее, логическим следствием полной богодухновенности. Изучение Писания с неизбежностью подводит к этому выводу. Гаррисон пытается объяснить многие трудные места Библии. В некоторых случаях он пока ответа не видит и не пытается навязать преждевременного решения таких проблем. В настоящее время нет всех необходимых для этого данных, но они могут появиться в будущем в результате успешных археологических и филологических исследований. Часть необходимых данных, возможно, утеряна. Вполне вероятно, что при наличии полной информации мы могли бы разрешить все проблемы (376) .

4. Четвертая позиция была изложена в качестве гипотезы Эдвардом Карнеллом, хотя нет никаких указаний, что он сам ее придерживается. Эта позиция сравнительно проста и представляет собой развитие той тактики, которую в ограниченном масштабе используют многие богословы. Если бы у нас не осталось другого выхода, пишет Карнелл, мы могли бы принять ту точку зрения, что богодухновенность гарантирует лишь точное воспроизведение источников, используемых автором Писания, но не исправление их. Поэтому, если источник содержал ошибочное утверждение, автор Писания воспроизводил эту ошибку точно в том виде, в каком она была в источнике (377) . Даже Гаррисон писал, что такой подход иногда может быть целесообразным (378) , а Джеймс Орр за много

лет до этого высказывал предположение, что при наличии в источниках пробелов Святой Дух вовсе не обязательно заполнял их (379) .

Карнелл отмечал, что Уорфильд в своем споре со Смитом вынужден был согласиться с наличием ошибок в некоторых утверждениях, содержащихся в Библии; непогрешимым было лишь воспроизведение их из исходного источника. Это, видимо, относится к речам Елифаза Феманитянина и других друзей Иова. Есть также и некоторые другие очевидные случаи неверных утверждений, приводимых в Библии, таких как "нет Бога", - это, разумеется, заявление безумца (Пс. 13:1; 52:2). Когда-то у меня был коллега-преподаватель, который попросил своих студентов ответить на вопрос, истинно или ложно утверждение: "Все в Библии истинно". Хотя он твердо верил в непогрешимость Библии, его собственным ответом было "ложно", поскольку в Библии приводится множество ошибочных заявлений и утверждений, делавшихся людьми, которые не были богодухновенными (разумеется, по мнению моего коллеги, сама передача этих ошибочных утверждений была непогрешимой}. Такой способ рассуждений можно распространить и на разрешение и разъяснение значительной части проблем, связанных с библейским текстом. Например, автор мог полагаться на неточный источник при составлении своего сообщения о числе колесниц и всадников.

5. Наконец, существует такая точка зрения, что Библия на самом деле иногда ошибается. Эта прямая и откровенная позиция была сформулирована Дьюи Биглем, а также некоторыми другими богословами, которые, в отличие от Бигля, не объявляют себя евангельскими христианами. Бигль, по существу, говорит, что мы должны признать наличие в Библии реальных неразрешимых проблем. Нам надо назвать их своими именами и признать, что Библия содержит ошибки. Мы должны не пытаться как-то объяснить их, а признать тот факт, что они существуют и являются подлинными ошибками, а затем строить свое учение с учетом этого факта (380) . Наше учение о богодухновенности не должно быть абстрактным или априорным построением, в таком случае мы просто принимаем какую-то точку зрения, которая диктует нам собственный смысл. Вместо этого нам надо рассмотреть результат богодухновенности Библии и из этого сделать выводы о природе и характере богодухновенности. Какой бы ни была богодухновенность, она не является вербальной. Нет оснований считать, что действие богодухновенности распространяется на выбор слов в тексте.

Теперь нам необходимо выбрать из этих возможностей какую-то позицию и заняться ее разработкой. Из рассмотренных альтернативных взглядов на сферу библейских фактов мне лично ближе всего взгляды Гаррисона. В позиции Уорфильда основное значение совершенно справедливо придается учению Писания, а не фактической стороне. При этом, однако, сфере библейских фактов не уделяется достаточно внимания. Для экзегета такое упущение выглядит близким к безответственности. Заявление, что места Писания, подобные отмеченным выше, создают лишь незначительные затруднения, а не проблемы, представляется слишком легким решением. Направление, ориентированное на согласование и разрешение проблем любой ценой, во многих случаях принесло серьезную пользу библеистике найденными творческими решениями ряда вопросов. Мне, однако, кажется, что настойчивые попытки разрешения всех проблем при помощи имеющихся в настоящее время данных ведут к насилию над

материалом. Некоторые из предлагаемых решений, вроде объяснения Госсеном причин смерти Иуды, выглядят почти неправдоподобными. Лучше всего прямо признать, что пока у нас нет всех ответов. Такой смиренный подход будет, вероятно, больше способствовать вере в Библию, чем требование принятия некоторых из предложенных объяснений одновременно с утверждением, будто сохранение в неприкосновенности учения о непогрешимости Библии зависит от принятия подобных надуманных решений. Вариант, предложенный Карнеллом, во многом заслуживает одобрения, тем более что практически все богословы должны признать, что хоть в какой-то степени пользуются им (381). Однако с этим подходом, в том виде, в каком он предлагается Карнеллом, связаны значительные проблемы. Практически мы можем быть уверены в истинности написанного только в том случае, когда наверняка знаем, что в данном отрывке из Библии не используются никакие источники. Но вынести такое определенное суждение на самом деле весьма сложно. Следовательно, учение о непогрешимости и авторитетности Библии становится чисто формальным, а ее применимость сомнительной. Взгляды Бигля, как представляется, с неизбежностью ведут к заключению, что в откровении не сообщается никаких истин в форме суждений и утверждений, а эта позиция не согласуется с ортодоксальным пониманием откровения. Таким образом, методом исключения я прихожу к точке зрения, сходной с точкой зрения Гаррисона, хотя и с некоторыми оговорками (382).

Определение непогрешимости

Мы можем теперь сформулировать наше понимание непогрешимости: Библия, если она правильно истолковывается с учетом того уровня, которого ко времени ее написания достигли культура и средства передачи информации, и тех целей, с которыми она была дана, полностью соответствует истине во всем, что она утверждает. Это определение отражает концепцию полной непогрешимости, которая, как мы указывали во вводной части этой главы, занимает промежуточное положение между концепциями абсолютной непогрешимости и ограниченной непогрешимости. Далее нам следует подробнее раскрыть смысл этого определения и разъяснить его. В наши намерения не входит рассмотрение всех проблем, мы остановимся лишь на отдельных принципах с пояснениями, которые помогут нам определить непогрешимость более конкретно и частично преодолеть трудности.

1. Непогрешимость относится к тому, что утверждается или отстаивается в Библии, а не к тому, что в ней лишь пересказывается. Это положение учитывает здравые стороны предложенного Карнеллом подхода. В Библии пересказываются ложные заявления и утверждения нечестивых людей. Наличие таких утверждений в Писании не означает, что они истинны; это лишь гарантирует точность их воспроизведения или пересказа. То же самое можно сказать и о некоторых утверждениях и заявлениях праведных людей, когда они говорили не по внушению Святого Духа. Возможно, Стефан в своей речи в Деян. 7 не получил вдохновения, хотя и был исполнен Святого Духа. Поэтому его хронологическое утверждение в ст. 6 не обязательно безошибочно. По-видимому, даже Петр и Павел могли иногда делать неверные и неточные заявления. Однако, когда библейский автор берет что-то из какого бы то ни было источника и включает в свой текст в качестве утверждения, а не только сообщения или пересказа, то это

следует считать истинным. Но это не гарантирует каноничности цитируемых книг. Неверующие, даже без особого откровения или богодухновенности, могут тем не менее передавать истину. На основании убеждения, что все в Библии истинно, вовсе не обязательно считать, что в Библии находится вся истина. Ссылка Иуды на две неканонические книги вовсе не обязательно создает проблему, ибо из-за этого отнюдь не требуется верить в то, что либо Иуда совершил ошибку, либо Первая книга Бноха и Успение Моисея являются богодухновенными книгами, которые должны быть включены в канон Ветхого Завета.

Возникает вопрос: относится ли понятие непогрешимости к иным формам повествования помимо изъяснительной? Наряду с утверждениями Библия содержит вопросы, пожелания и повеления. Однако к ним неприменимы обычные оценки "истинно" или "ложно", так что понятие непогрешимости к ним, по-видимому, тоже не относится. Тем не менее в Писании содержатся утверждения (ясно выраженные или подразумеваемые) о том, что некто задал такой-то вопрос, выразил такое-то пожелание или произнес такой-то приказ или повеление. О фразе "любите врагов ваших" нельзя сказать, истинна она или ложна, тогда как утверждение: "Иисус сказал: "Любите врагов ваших", - допускает проверку на истинность или ложность. И, будучи утверждением Писания, оно непогрешимо.

Обратите внимание, что упор мы делаем на самих утверждениях, а не на намерениях говорящего или автора. Среди евангельских христиан намерение автора считается крайне важным - смысл написанного не может и не должен пониматься совершенно отлично от того, что намеревался сказать автор. Евангельские христиане в особенности возражают против практики истолкования текста Библии исходя не из того, что имел в виду автор, а из того, что находит в тексте или привносит в него читатель. Это в высшей степени похвальная озабоченность (383). Главное в том, что намеревался сказать автор.

Однако с концепцией о приоритете намерения связаны некоторые проблемы. Одна из них заключается в том, что смысл библейского текста или отрывка иногда неоправданно сужается и сводится к одному главному намерению. Например, когда Иисус сказал, что ни одна малая птица не упадет на землю без воли Отца (Мф. 10:29), Он не намеревался учить нас, что Бог заботится о воробьях. Он хотел сказать, что Бог заботится о Своих детях, людях и охраняет их ("Не бойтесь же: вы лучше многих малых птиц" - Мф. 10:31). Тем не менее Иисус определенно сказал, что Бог заботится о малых птицах и оберегает их; действительно, истинность Его утверждения о заботе Божьей о людях опирается на истинность Его утверждения о малых птицах. Таким образом, сказанное Иисусом о малых птицах - это утверждение, и Иисус намеренно сделал его, хотя целью этого Его утверждения было наставление о Божьем промысле в отношении людей.

Другая проблема, связанная с убеждением в первостепенной важности намерения автора, заключается в том, что такой подход не учитывает новых открытий психологии XX века, связанных с пониманием роли подсознания. Теперь мы знаем, что многие сообщения мы делаем неосознанно. Оговорки, проанализированные Фрейдом, язык телодвижений и другие неосознанные проявления часто яснее выражают то, во что мы действительно верим, чем

заявления, которые мы делаем сознательно. Поэтому не следует ограничивать откровение и богодухновенность тем, что ясно сознавалось автором Писания. Представляется вполне возможным, что записывая свое великое видение, которое он получил на Патмосе, Иоанн сообщил нам больше, чем сам понимал.

2. Истинность содержащихся в Писании заявлений и утверждений следует оценивать в свете того, что они означали в том культурном контексте, в котором высказывались. Библию нам надо оценивать с учетом форм и стандартов ее собственной культуры. Пытаясь понять сказанное, нельзя применять мерки и шаблоны, не свойственные тому времени. Например, не следует ожидать, что нормы точности при цитировании, привычные в нашу эпоху массовой печатной продукции, действовали в первом веке. Нам следует также осознать, что числа в древние времена использовались символически гораздо чаще, чем в современной культуре. Имена, которые родители выбирали для своих детей, обычно имели особый смысл; в наше время такое бывает редко. Слово *сын* в нашем языке и в вашей культуре практически имеет узкий и конкретный смысл. В библейские же времена его значение было более широким, почти совпадающим со значением слова *потомок*. Таким образом, между нашей культурой и культурой библейских времен существуют значительные различия. Говоря о непогрешимости, мы имеем в виду, что утверждения Библии полностью истинны в рамках и с точки зрения ее собственной культуры.

3. Утверждения Библии полностью истинны, если оценивать их в соответствии с теми целями, ради которых они делались. Точность (или конкретность, о которой мы писали ранее) меняется в зависимости от того, какое использование текста имелось в виду. Возьмем гипотетический случай, когда в Библии сообщается о битве, в которой участвовало 9476 человек. Каким было бы в подобном случае точное (или безошибочное) сообщение? Была бы цифра 10000 точной? 9000? 9500? 9480? 9475? Или лишь сообщение о 9476 участниках было бы точным? Ответ зависит от цели или назначения сообщения. Если данное сообщение - официальный военный документ, который офицер должен представить своему начальнику, то число должно быть точным. Только при этом можно установить, были ли дезертиры. Если же, с другой стороны, рассказ должен дать лишь некоторое представление о масштабах битвы, то круглое число вроде 10000 было бы вполне уместным и в таком контексте точным. То же самое относится к литому морю во 2 Пар. 4:2. Если цель, с которой сообщаются его размеры, заключается в описании плана, по которому может быть сделана точная его копия, то важно знать, действительно ли оно имело диаметр в 10 локтей и длину окружности в 30 локтей. Но если цель заключалась лишь в том, чтобы дать представление о размерах объекта, то приблизительных цифр вполне достаточно и сообщение можно расценивать как совершенно истинное. В Библии мы часто сталкиваемся с приблизительными цифрами. Нет никакого реального противоречия между утверждением в Чис. 25:9, что погибло 24000 человек и утверждением Павла в 1 Кор. 10:8, что погибло 23000 человек. В обоих случаях мы имеем дело с приблизительными оценками, и эти цифры вполне приемлемы, а потому оба утверждения можно считать истинными.

Приблизительные оценки распространены и в нашей культуре. Допустим, мой фактический общий доход за прошлый год составил 25137 долларов 69 центов {чисто гипотетическая цифра}. И допустим, вы спрашиваете меня, какой у меня

общий доход за прошлый год. Я отвечаю: "Двадцать пять тысяч долларов". Сказал ли я правду или нет? Это зависит от ситуации и общего контекста. Если вы - мой приятель, а вопрос задан в рамках неформального обсуждения социальных вопросов и стоимости жизни, то я сказал правду. Но если вы - агент налоговой службы, проводящий проверку уплаты налогов, то я сказал неправду. Чтобы утверждение отвечало необходимым требованиям, а следовательно, было истинным, во второй ситуации требуется большая точность и конкретность, чем в первой.

Это относится не только к цифровым данным, но и к хронологическому порядку в исторических повествованиях, который в Евангелиях иногда меняется. В некоторых случаях, чтобы передать один и тот же смысл различным людям, требовалась замена слов. Так, у Луки мы читаем: "слава в вышних", тогда как у Матфея и Марка - "осанна в вышних". Для языческого круга читателей Евангелия от Луки первое звучало более осмысленно, чем второе. Такие же приемы расширения или сокращения при цитировании, применяемые современными проповедниками, которых отнюдь не обвиняют за это в искажении текста, использовались и библейскими авторами.

4. Сообщения об исторических событиях и научных фактах делались на обыденном, а не на специальном, терминологическом языке. То есть автор сообщал факты так, как они выглядели. Это обычная практика в популярных текстах (в отличие от специальных или технических). В качестве примера подобной практики часто приводят слова "восход солнца". Когда метеоролог в вечерних новостях сообщает нам, что солнце взойдет утром в 6 часов 37 минут, он со строго научной точки зрения делает ошибку, поскольку со времен Коперника известно: Солнце неподвижно, движется Земля. Тем не менее это распространенное выражение не порождает никакой проблемы. Действительно, даже в научной среде оборот *восход солнца* стал чем-то вроде идиомы; хотя ученые постоянно пользуются этим выражением, они не понимают его буквально. Сходным образом, в библейских сообщениях не делается попытки соблюсти научную точность; авторы не пытаются теоретизировать о том, что именно на самом деле происходило, когда, например, пали стены Иерихона, была остановлена река Иордан или плавал топор. Автор просто сообщал то, что человек видел и как это представлялось человеческому взгляду. (В определенном смысле принцип использования в Библии популярного, а не научно выверенного языка - это всего лишь подпункт предыдущего принципа, а именно, что утверждения Библии полностью истинны, если их оценивать в соответствии с целью их написания.)

5. Трудности в объяснении библейского текста не должны заведомо расцениваться как свидетельство ошибки. Уже говорилось, что не следует слишком спешить с выдвиганием определенных решений для возникающих проблем. Лучше подождать появления недостающих данных с верой в то, что если бы у нас были все факты, проблемы были бы решены. В некоторых случаях необходимые данные могут так и не появиться. Когда холм раскопан, он уже раскопан, - независимо от того, сделано это со всей осторожностью экспедицией квалифицированных археологов, бульдозером или группой воров, ищущих дорогие изделия из драгоценных металлов. Однако поддержку и ободрение можно найти в том факте, что трудности все же разрешаются по мере

поступления дополнительных данных. Некоторые проблемы, казавшиеся крайне запутанными век назад - вроде неизвестного Саргона, упоминаемого Исaiей (Ис. 20:1), - получили удовлетворительное объяснение, и притом без всяких надуманных ухищрений. Даже загадка смерти Иуды теперь, кажется, получила реальное и разумное объяснение.

Конкретное слово в Деян. 1:18, которое было причиной затруднений в отношении смерти Иуды, - это *πρηνησ*. Долгое время считалось, что оно означает лишь "падение головой вперед" (384). Однако изучение в XX веке древних папирусов показало, что в греческом койне это слово имело и другое значение, оно означало также "вздутие", "разбухание" (385). Теперь можно высказать такую гипотезу о смерти Иуды, которая как будто согласуется со всеми имеющимися данными, но лишена искусственности, присутствующей в решении этой проблемы Госсеном. Когда Иуда повесился, его тело обнаружили не сразу. В такой ситуации уже начали разлагаться его внутренности, вызывая вздутие живота, характерное для трупов, которые не подверглись должным образом проведенному бальзамированию (а также и для тех, которые подверглись бальзамированию, если этот процесс не было повторен через несколько дней). Поэтому, раздувшись, "расселось чрево его, и выпали все внутренности его" (Деян. 1:18). Хотя у нас нет возможности узнать, было ли это так на самом деле, такое предположение представляется вполне правдоподобным и удовлетворительным способом разрешает это затруднение.

Следовательно, нам надо и дальше работать над решением трудных проблем в нашем понимании Библии. Это подразумевает обращение к лучшим из имеющихся материалов по лингвистике и археологии. Археология дала особенно много подтверждений точности Писания. В целом вера в непогрешимость Библии сталкивается сейчас с меньшим количеством трудностей, чем столетие назад. В то же время мы должны понимать, что никогда не будет полного подтверждения всего, что говорится в Библии, или разрешения всех трудных проблем. Поэтому не надо пытаться строить фантастические объяснения, не подтверждаемые фактическими данными. Лучше оставить подобные трудные вопросы без объяснения - в уверенности, основывающейся на учении Писания, что они будут решаться по мере поступления дополнительных данных.

Теперь, определив непогрешимость более конкретно, нам надо обратить внимание на некоторые вопросы, оставшиеся за рамками нашего определения. Учение о непогрешимости не дает нам априорного знания о том, какого рода материал содержит Библия. Не разъясняет оно нам и того, как толковать отдельные тексты Писания. (Это сфера герменевтики.) Не следует, в частности, понимать непогрешимость так, будто она в любом случае означает максимальную конкретность текста. Наше учение о непогрешимости означает лишь, что все утверждения Библии истинны, если они правильно истолковываются в свете их культурного контекста и тех целей, с которыми они делались.

Сопутствующие вопросы

1. Является ли слово *непогрешимость* подходящим термином или его следует избегать? С этим термином связаны определенные проблемы. Одна из них заключается в том, что он отчасти несет в себе оттенок крайней конкретности, не

присущей таким словам, как *правильность, верность, правдивость, надежность* и даже *точность*. Пока слово "непогрешимость" не понимается в смысле научной точности, оно может быть полезным термином. Однако при перечислении главных свойств Писания непогрешимость следует ставить в конец списка; впереди должны стоять положительные характеристики. Хотя Библия не содержит ошибок, главное в ней то, что она учит истине. Кроме того, непогрешимость не следует понимать в том смысле, что Библия полностью освещает ту или иную тему. Анализ обычно бывает не исчерпывающим, но достаточным для достижения поставленной цели.

Поскольку термин *непогрешимость* получил широкое распространение, нет особых причин отказываться от него. С другой стороны, его нельзя использовать без надлежащих пояснений, поскольку, как мы видели, разные люди вкладывают в него совершенно разный смысл. В данном случае уместно привести в качестве предостережения слова Уильяма Хордерна: "Как фундаменталистам, так и неоконсерваторам часто кажется, что новый консерватор пытается сказать: "Библия непогрешима, но, конечно, это не означает, что в ней нет ошибок" " (386) . Чтобы избежать недоразумений, нам надо четко объяснить, что мы имеем в виду, используя этот термин.

2. Нам надо также определить, что мы понимаем под ошибкой. Если этого не сделать, если у нас не будет твердых границ, ясно отделяющих истинные утверждения от ложных, смысл и значение непогрешимости будут утеряны. Если "коэффициент эластичности языка" бесконечен до такой степени, что значение слова *истинный* можно просто постепенно растягивать все больше и больше, то в конце концов оно будет вмещать в себя все, а следовательно, ничего. Чтобы вера имела какой-то смысл (в данном случае вера в непогрешимость Библии), мы должны быть готовы сформулировать принципы, которые могли бы побудить нас от нее отказаться. Мы, следовательно, должны четко определить, что считать ошибкой. Те содержащиеся в Писании утверждения, которые явно противоречат фактам (или которым противоречат факты) должны считаться ошибочными. Если Иисус не умер на кресте, если Он не успокоил волнение на море, если не пали стены Иерихона, если народ Израиля не вышел из рабства египетского и не направился в Землю обетованную, то Библия ошибается. Во всем этом мы видим действие видоизмененной формы принципа верифицируемости, но без тех крайних его сторон, которые, как показало его применение логическим позитивизмом, губят и сам критерий; в настоящем же случае средства верификации не ограничиваются данными чувственного опыта.

3. Учение о непогрешимости в строгом смысле слова приложимо лишь к оригиналам, а в производном смысле - к копиям и переводам, но в той мере, в какой они отражают оригинал. Это положение часто рассматривают как просто уловку, напоминая, что никто еще не видел непогрешимого оригинального текста (387) . Однако, как указал Карл Генри, никто не видел и оригинала с погрешностями и ошибками (388) . Разумеется, концепция, согласно которой непогрешимы лишь оригиналы, может использоваться в качестве увертки. Можно заявить, что все видимые ошибки - это лишь ошибки переписчиков; их не было в оригинальных текстах, и они вкрались в текст позднее. Но на деле концепция о распространении непогрешимости лишь на оригиналы редко используется таким образом. Критика текста - достаточно развитая наука, так что число мест в

Библии, прочтение которых вызывает сомнение, относительно невелико; фактически в отношении многих трудных мест в Библии вопрос о точности прочтения не стоит. Таким образом, мы имеем хорошее представление о точных формулировках оригиналов. Концепцией непогрешимости оригиналов утверждается, скорее, то, что богодухновенность не распространяется на переписчиков и переводчиков. Хотя и здесь, несомненно, действует промысел Божий, это действие иного типа, чем действие Святого Духа при первоначальном создании текста.

Тем не менее следует еще раз подчеркнуть, что копии и переводы - это также Слово Божье в той мере, в какой они сохраняют послание оригинала. Заявляя, что они - Слово Божье, мы, конечно, не имеем в виду первоначальный процесс богодухновенности, затронувший библейских авторов. Это, скорее, Слово Божье в производном смысле, относящемся к конечному результату. Именно поэтому Павел и писал Тимофею, что все Писание богодухновенно, хотя, бесспорно, то Писание, которое он имел в виду, было копией и, вероятно, переводом (Септуагинтой).

В мире, в котором так много ложных концепций и точек зрения, Библия представляет собой надежный источник водительства. Ибо при правильном истолковании она заслуживает полного доверия во всем, чему она учит. Она является верным, надежным и заслуживающим доверия авторитетом.

11. Сила Слова Божьего: авторитет

Под авторитетом Библии мы подразумеваем то ее свойство, что, будучи выражением Божьей воли в отношении нас, она обладает высшим правом определять, во что нам верить и как себя вести.

В нашем современном обществе понятие авторитета вызывает ожесточенные споры и полемику. Это относится не только к сфере библейского или религиозного авторитета, но и к более широким областям его проявления. Даже в обществах, которые формально все еще строятся на авторитарном фундаменте, осознается факт, что старая пирамидальная модель, в которой авторитет, исходя от вершины, распространялся сверху вниз, ныне уже неуместна, по крайней мере в своей традиционной форме. Диктаторские или деспотические формы проявления авторитета вызывают в людях противодействие. Внешний авторитет часто не признается, отвергается и заменяется принятием собственного суждения как окончательного и решающего. Даже в религиозных кругах проявляется тенденция противодействия существующему истеблишменту и решимости в отстаивании права на личное суждение. Многие католики, например, ставят под вопрос традиционный взгляд на непогрешимость папского авторитета. Кроме всего этого, есть также множество конкурирующих между собой претендентов на завоевание авторитета.

Определение авторитета

Под авторитетом мы подразумеваем право направлять веру и/или действия. Термин этот многозначен. Можно понимать авторитет как явление в области

правительственных или юридических отношений. Здесь примером может быть король или император, имеющий право принуждать к тем или иным действиям. Однако такой авторитет может принимать и менее имперские или величественные формы. Полицейский, регулирующий уличное движение, или владелец недвижимости, требующий, чтобы люди не вторгались в его владения, проявляют власть, которая принадлежит им по праву.

Все это можно назвать имперским авторитетом, авторитетом власти. Но есть и другой тип авторитета, которому можно дать определение "авторитета истины" (389). Некто в силу своих знаний может быть признан "авторитетом" в каком-то конкретном вопросе. Его запас знаний в этой области превосходит запас знаний большинства других людей. В результате он получает способность направлять их к правильным убеждениям и/или действиям. (Документ, в силу содержащейся в нем информации, также может обладать способностью направлять убеждения и/или действия). Авторитет такого типа обычно не стараются утвердить или навязать. Им просто владеют. Он признается и принимается другими людьми. Возможно, точнее было бы сказать, что такой человек *есть* авторитет сам по себе, а не имеет авторитет. Авторитет истины - это функция знания, которым обладает человек, и потому он внутренне присущ человеку, тогда как имперский авторитет, авторитет власти - функция занимаемого человеком положения, а следовательно, является внешним.

Авторитет не следует путать с силой. Хотя в идеале право предписывать веру и действия и способность принуждать к ним должны совпадать, на практике это не всегда бывает так. Например, законный наследник престола или законно избранное должностное лицо могут быть смещены с помощью переворота. Самозванец или узурпатор может занимать чужое место. У авторитета истины никакой реальной силы нет, если не считать неявного, подразумеваемого ультиматума: "Следуйте тому, что я говорю вам, и это приведет вас к истине; проигнорируете это - и результатом будут путаница и заблуждение". Врач, который предписывает своему пациенту какой-то способ лечения, в действительности не имеет власти навязать ему свои предписания. Фактически он говорит: "Если хотите быть здоровым, делайте так".

В этой связи важно проводить различие между авторитетностью и авторитарностью. Авторитетными являются человек, документ или организация, которые обладают авторитетом и, следовательно, имеют право определять убеждения и веру или предписывать способ действия. С другой стороны, авторитарный человек старается внушить, внедрить свои мнения или навязать свои распоряжения, проявляя настойчивость, догматизм и даже нетерпимость. Безынициативных или впечатлительных людей часто бывает легко склонить к тому, чтобы следовать за авторитарным человеком, иногда гораздо легче, чем убедить их следовать за человеком авторитетным.

Важно также проводить различие между обладанием авторитетом и признанием его. Если мы связываем эти понятия слишком тесно или оцениваем обладание авторитетом по его признанию, вопрос об авторитете превращается в чисто субъективный. Есть люди, которые не принимают законного авторитета, игнорируют правила уличного движения и отвергают мнения специалистов и

экспертов. По той или иной причине они отдают предпочтение собственному мнению. Но их отказ от признания авторитета его не отменяет.

Авторитет может непосредственно использовать тот, кто им обладает. Однако он может быть и передан, делегирован кому-то, и часто именно так и происходит. Нередко законный обладатель авторитета не может непосредственно пользоваться им. В таком случае приходится делегировать авторитет какому-нибудь человеку или органу, которые в состоянии использовать его. Например, граждане Соединенных Штатов избирают должностных лиц, чтобы те их представляли, а эти должностные лица принимают законы и создают организации и учреждения для проведения этих законов в жизнь. Действия наделенных должными полномочиями служащих этих организаций обладают таким же весомым авторитетом, как и авторитет самих граждан. Ученый не в состоянии сам непосредственно излагать свои идеи каждому, кто ими интересуется. Он, однако, может вложить свое знание в книгу. Содержание этой книги, куда входят его подлинные идеи и концепции, обладает таким же значением и весом, как и его идеи, изложенные лично.

Неэффективность или безрезультатность в краткосрочном плане не должны быть основанием для сомнений в подлинности авторитета. Часто идеи, особенно новые, неохотно принимаются людьми. Точно так же они не всегда немедленно демонстрируют свою пригодность и эффективность. Однако в долгосрочном плане подлинный авторитет обязательно проявит себя. Идеи Галилея первоначально воспринимались как причудливые и даже опасные. Теория относительности Эйнштейна казалась странной, а ее пригодность сомнительной. Однако время доказало ценность и того, и другого. Первоначально у Иисуса было сравнительно мало последователей, Его не уважали влиятельные (обладавшие авторитетом) люди того времени, и кончил Он тем, что был казнен. Однако в конце концов перед Его именем преклонится всякое колено, и всякий язык исповедует, что Он такой (Флп. 2:10-11).

Религиозный авторитет

Когда мы обращаемся к конкретной теме религиозного авторитета, решающим является следующий вопрос: существует ли какая-нибудь личность, какая-нибудь организация или какой-нибудь документ, обладающие правом предписывать нам, во что верить и как действовать в религиозной сфере? В конечном счете, если есть верховное существо, превосходящее человека и все прочее в сотворенной вселенной, то оно имеет право определять, во что нам верить и как нам жить. С христианской точки зрения Бог является авторитетом во всем этом исходя из того, Кто Он есть. Он есть высшее существо, Тот, Кто всегда был, Кто существовал до нашего появления и до появления любого другого создания. Он - единственный, кто черпает силу Своего существования в Себе Самом. В Своем бытии Он не зависит ни от кого и ни от чего. Кроме того, Он является авторитетом в силу всего, что Им сделано. Он сотворил, нас и все сущее в мире, и Он спас нас, искупив наши грехи. Он по справедливости является Авторитетом, Тем, Кто имеет право предписывать нам, во что нам верить и как действовать, еще и благодаря Своим продолжающимся деяниям в мире и в нашей жизни. Он поддерживает существование Своего, творения. Он продолжает давать нам жизнь, заботится о нас, обеспечивает нас в наших нуждах.

В связи с этим встает и другой вопрос: как Бог пользуется этим Своим авторитетом? Проявляет Он его прямо или опосредованно? Некоторые утверждают, что Он проявляет его прямо и непосредственно. Среди сторонников этой позиции мы находим неортодоксов. Для них авторитет Бога проявляется в прямом акте откровения, в Его самопроявлении, которое по сути есть непосредственная встреча между Богом и человеком. Библия сама по себе - не Слово Божье. Эта всего лишь орудие, предмет, с помощью которого Бог говорит или встречается с людьми. В эти моменты авторитетом является не Библия, но проявляющий Себя в откровении Бог. Нет никакого особого постоянного качества, присущего Библии или вложенного в нее. Не было никакого делегирования авторитета.

Помимо неортодоксов, есть и другие сторонники той точки зрения, что авторитет Бога проявляется неким прямым и непосредственным образом. К ним относятся "спиритисты" различных типов, как древние, так и современные. Это люди, которые ожидают какого-то прямого слова или руководства от Бога. По их мнению, Бог говорит, обращаясь к отдельным людям. Это может быть не связано с Библией или может быть существенным дополнением к Библии. Некоторые крайние приверженцы харизматических церквей верят в прямое особое откровение от Бога. Однако среди сторонников этой точки зрения можно встретить не только членов харизматических церквей. Одним из вопросов, предложенных в опросе Гэллапа в 1979 году, был следующий: "Если бы вы сами стали подвергать проверке свои религиозные верования и убеждения, к какому ОДНОМУ из перечисленных религиозных авторитетов вы обратились бы в первую очередь?" Предлагавшимися возможностями были: что говорит церковь, что говорят уважаемые религиозные лидеры, что говорит мне лично Святой Дух и что говорит Библия. Из всех опрошенных 27% ответили, что обратились бы в первую очередь к Святому Духу, 40% указали на Библию. Однако среди лиц от 18 до 29 лет Святой Дух был выбран большим процентом опрошенных (36%), чем Библия (31%) (390). Значительное число христиан без колебаний признают прямое действие Святого Духа источником водительства, тогда как главным критерием при оценке религиозных убеждений и верований его считают 27% всего населения и 36% молодых американцев.

Другие христиане полагают, что божественный авторитет передан (делегирован) некоему лицу (лицам) или какой-то организации. Лидирует здесь римско-католическая церковь. Церковь считается здесь представителем Бога на земле. Ее слова имеют такой же авторитет, как слова Самого Господа. Согласно этой точке зрения, право контролировать действие благодати и определять истину в богословских вопросах было передано апостолам и их преемникам. Поэтому именно от церкви мы можем узнать о намерениях Бога в отношении человека. Хотя церковь не открывает новой истины, она раскрывает то, что подразумевается в откровении, полученном от первых апостолов (391).

Любопытная современная точка зрения заключается в мнении, что религиозный авторитет принадлежит пророкам, которые есть в церкви. На протяжении всей истории существовали различные движения, имевшие таких лидеров-пророков. Мухаммед считал, что он - особый пророк, посланный Богом. Среди анабаптистов XVI века были пророки, провозглашавшие полученные якобы от Бога послания (392). В последние годы произошел всплеск активности и рост числа подобных

движений и религиозных деятелей. Возникли различные культы, харизматические лидеры которых утверждают, будто они имеют особую миссию и особое послание от Бога. Ярким примером этого является Сан Мьёнг Мун со своей церковью объединения, но на память приходят и многие другие движения. Даже в пределах главного направления евангельского христианства многие верующие расценивают слова некоторых проповедников с "именем" почти равнозначными Библии.

В данной книге отстаивается та точка зрения, что Бог Сам является верховным авторитетом в религиозных вопросах. Как в силу того, Кто Он есть, так и в силу Своих деяний Он имеет право устанавливать нормы и критерии для веры и поведения. Однако в самых важных вопросах Он не проявляет Свой авторитет прямым и непосредственным образом. Он передал, делегировал Свой авторитет, создав книгу, Библию. Поскольку Библия содержит и передает нам Его послание; она имеет тот же самый вес и тот же самый авторитет, какими располагал бы Сам Бог, если бы Он говорил с нами лично.

Установление смысла и божественного происхождения Библии

В откровении Бог показывает человеку истину. Богодухновенность обеспечивает сохранение откровения и расширяет доступ к нему. Богодухновенность дает нам гарантию того, что сказанное Библией - это именно то, что сказал бы Бог, если бы говорил с нами прямо и непосредственно. Однако в этой цепи необходимо еще одно звено. Чтобы Библия действовала так же, как непосредственные слова Бога, читателю Библии необходимо понимание смысла Писания и убежденность в его божественном происхождении и авторстве. Существуют различные представления о том, каким образом это достигается.

1. Традиционная католическая точка зрения заключается в том, что именно через церковь мы приходим к пониманию Библии и убеждению в ее божественном авторстве. Фома утверждал, что с помощью рациональных доказательств он может установить божественное происхождение католической церкви. Когда установлено ее божественное происхождение, церковь затем может удостоверить божественность Писания. Церковь, существовавшая до Библии, дала нам Библию. Она решала, какие книги следует признать каноническими (то есть включить в Библию). Она свидетельствует о том, что эти конкретные книги исходят от Бога и, следовательно, воплощают в себе Его послание к нам. Кроме того, церковь дает нам правильное истолкование Библии. Это особенно важно. Какой смысл в непогрешимом, безошибочном откровении от Бога, если у нас нет непогрешимого, безошибочного понимания этого откровения? Поскольку человеческое понимание ограничено и склонно к заблуждениям, требуется нечто большее. Церковь и, в конечном счете, папа Римский показывают нам истинный смысл Библии. Непогрешимость папы Римского - логически необходимое дополнение к непогрешимости Библии.

2. Другая часть христиан основное значение придает человеческому разуму как средству установления смысла Библии и ее божественного происхождения. В своей крайней форме эта точка зрения представлена рационалистами. Уверенность в богодухновенности Библии достигается изучением соответствующих свидетельств и доказательств. Утверждается, что Библия

обладает некоторыми особенностями и свойствами, убеждающими в ее богодухновенности всякого, кто занимается их изучением. Одно из главных доказательств - исполнение пророчеств: Довольно маловероятные события, предсказанные в далеком прошлом, в конце концов происходили. Такие события, согласно этой аргументации, не могли быть предсказаны с помощью одной лишь лишенной посторонней помощи человеческой интуиции и способности предвидения. Следовательно, Бог должен был раскрыть их в откровении и руководить написанием этой книги. К другим доказательствам относятся сверхъестественный характер личности Иисуса и чудеса (393) . Истолкование также является делом человеческого разума. Смысл Библии определяется при помощи исследования ее грамматических особенностей, лексики, исторического контекста и т.д. Научные критические исследования являются средством установления смысла и значения Библии.

3. Третья точка зрения - та, которую примем мы. Согласно этой точке зрения, происходит внутреннее действие Святого Духа, проливающего свет на понимание слушателя или читателя Библии, вызывающего постижение ее смысла и дающего уверенность в истинности сказанного в ней и в ее божественном происхождении.

Внутреннее действие Святого Духа

Существует несколько причин, по которым необходимо просветление или свидетельство Святого Духа, чтобы человек понял смысл Библии и получил уверенность в истинности того, что в ней сказано. (Ни церковь, ни человеческий разум не являются достаточными для этого.) Прежде всего, существует онтологическое различие между Богом и человеком. Бог трансцендентен; Он превосходит все категории нашего понимания. Мы никогда не сможем полностью охватить Его нашими ограниченными представлениями и идеями или охарактеризовать Его нашим человеческим языком. Его можно понять, но это понимание не будет исчерпывающим. Трансцендентности Бога противостоит конечность человека. Человек - ограниченное существо, как потому, что он имеет начало во времени, так и вследствие ограниченности возможностей охватывать и понимать информацию. Следовательно, он не в состоянии создавать концепции, соразмерные природе Бога. Эти ограничения присущи человеку как таковому. Они являются не результатом грехопадения, или личных человеческих грехов, а вытекают из соотношения Творца и творения. С ними не связано никакой нравственной окраски, в них нет ничего позорного.

Помимо этих ограничений, однако, существуют и ограничения, действительно проистекающие из греховности человека и всего человеческого рода. Эти последние ограничения не присущи внутренне человеческой природе, но являются следствием пагубного воздействия греха на духовные и интеллектуальные способности человека. Библия множеством разных способов и весьма выразительно свидетельствует об этой узости человеческого понимания, особенно в отношении духовных вопросов.

Последняя причина, по которой необходимо особое действие Святого Духа, заключается в том, что человеку требуется уверенность в вопросах, связанных с Богом и божественным. Поскольку здесь мы имеем дело с вопросами жизни и смерти (в плане духовном и вечном), необходимо иметь нечто большее, чем

простая вероятность. Наша потребность в уверенности прямо пропорциональна важности того, что поставлено на карту; в вопросах, связанных с вечными последствиями, мы нуждаемся в такой уверенности, которой невозможно добиться усилиями разума. Бели человек решает, какой автомобиль ему купить или какую краску использовать при ремонте квартиры, обычно бывает достаточно составить список преимуществ каждого из возможных вариантов. (Вариант с наибольшим количеством преимуществ часто оказывается наилучшим.) Если, однако, вопрос заключается в том, кому или чему верить в отношении своей вечной судьбы, потребность в уверенности гораздо сильнее.

Для понимания действия Святого Духа нам следует теперь внимательно рассмотреть то, что говорится в Библии о состоянии человека, особенно о его неспособности узнать и понять истину без помощи Духа. В Мф. 13:13-15 и Мк. 8:18 Иисус говорит о тех, кто, слыша, не слышат, а видя, не видят и не понимают. Их состояние в ярких образах описывается на протяжении всего Нового Завета. Их сердце огрубело, ушами они с трудом слышат и глаза свои сомкнули (Мф. 13:15). Они, познавши Бога, не прославили Его как Бога, но они осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце (Рим. 1:21). В Рим. 11:8 их состояние приписывается действию Бога, Который "дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат". Вследствие этого "помрачатся глаза их" (Рим. 11:10). Во 2 Кор. 4:4 Павел приписывает их состояние действию бога века сего, который "ослепил умы [неверующих], чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа". Все эти места Писания, как и множество других, подтверждают необходимость некоторого особого действия Святого Духа для усиления восприимчивости и понимания человека.

В 1 Кор. 2:14 Павел говорит нам, что природный (или душевный) человек (человек, который не воспринимает и не понимает) не принимает того, что от Духа Божьего (т.е. даров Духа). В оригинале мы находим слово *δεχομαι*, которое означает не просто "получить что-нибудь", но, скорее, "принять что-либо с готовностью", будь то дар или идея (394). Природный, душевный человек не принимает даров Духа, потому что почитает мудрость Божью безумием. Он неспособен разуместь (*γινωσκει*) ее, поскольку о ней надо духовно (*πνευματικῶς*) судить или ее исследовать (*ανακρίνεται*). Проблема, таким образом, заключается в том, что природный, душевный человек не просто не хочет принять дары и мудрость Божью, но без помощи Святого Духа он не способен понять их.

В контексте 1 Кор. 2:14 имеется дополнительное свидетельство того, что человек не может понимать без помощи Духа. В 1 Кор. 2:11 мы читаем, что Божьего никто не знает, кроме Духа. В 1 Кор. 1:20-21 Павел указывает также, что мир своей мудростью не может познать Бога, ибо Бог обратил мудрость мира сего в безумие. Действительно, мудрость мира сего есть безумие пред Богом (1 Кор. 3:19). Дары Духа возвещаются словами, изученными (*διδασκτοῖς*) не от человеческой мудрости, но от Духа Святого (1 Кор. 2:13). Из всех этих замечаний создается впечатление, что Павел не говорит, будто лишенные духовности люди понимают, но не принимают. Скорее, они не принимают, по крайней мере отчасти, из-за того, что не понимают.

Но это состояние преодолевается, когда в человеке начинает действовать Святой Дух. Павел говорит об очах сердца, которые просветлены: $\lambda\epsilon\phi\omega\tau\iota\sigma\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\sigma$ - страдательное причастие совершенного вида, указывающее на то, что действие совершено и результат его сохраняется (Еф. 1:18). Во 2 Коринфянам он говорит о снятии покрывала, лежащего на сердце (2 Кор. 3:16), так что человек может взирать на славу Господню (2 Кор. 3:18). Хотя первоначально речь идет о сынах Израилевых (2 Кор. 3:13), Павел далее расширяет тему и относит свои слова ко всем людям (2 Кор. 3:16). В последней части этой главы и в первых шести стихах следующей ориентация абсолютно универсальная. О просветлении человека в Новом Завете говорится и в других различных выражениях; обрезание, которое в сердце (Рим. 2:29), пребывание в премудрости и разумении духовном (Кол. 1:9), дар разума для познания Иисуса Христа (1 Ин. 5:20), способность слышать голос Сына Божьего (Ин. 10:27). То, что раньше казалось юродством и безумием (1 Кор. 1:18; 2:14), соблазном (1 Кор. 1:23), теперь представляется верующему силой Божьей (1 Кор. 1:18), тайной, сокровенной премудростью Божьей (1 Кор. 1:24; 2:7), умом Христовыми Кор. 2:16).

Все это одноразовое действие Духа, духовное возрождение. Его следствием становится появление радикального различия между верующим и неверующим. Однако существует также и непрерывное, продолжающееся служение Святого Духа в жизни верующего, служение, подробно описанное Иисусом в Его обращении к ученикам в Ин. 14 - 16. Здесь Иисус предсказывает пришествие Святого Духа (Ин. 14:16, 26; 15:26; 16:7, 13). В некоторых местах Иисус говорит, что Сам пошлет Духа от Отца (Ин. 15:26; 16:7). В начальной же части Своей речи к ученикам Он говорит, что Отец пошлет Духа во имя Его, Иисуса (Ин. 14:16, 26). В конце Он просто говорит о приходе Святого Духа (Ин. 16:13). Поэтому создается впечатление, что Дух был послан Отцом и Сыном и что сначала Иисусу надо было пойти к Отцу (обратите внимание на избыточное и, следовательно, эмфатическое использование слова $\epsilon\gamma\omega$ в Ин. 16:7; 14:12 - "Я иду к Отцу") (395). Святой Дух должен был заменить Иисуса, а также выполнять Свои собственные особые функции.

Каковы же функции, которые выполняет Святой Дух?

1. Святой Дух будет учить верующих всему и напоминать им все, что говорил Иисус (Ин. 14:26).
2. Святой Дух будет свидетельствовать об Иисусе. Ученики тоже будут свидетельствовать об Иисусе, потому что они были с Ним сначала (Ин. 15:26-27).
3. Святой Дух обличит ($\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\omega$) мир о грехе, о правде и о суде (Ин. 16:8). Это конкретное слово подразумевает такие упреки, которые вызывают осознание собственной греховности, в отличие от $\epsilon\lambda\iota\tau\iota\mu\omicron\omega$, которое может указывать просто на незаслуженный (Мф. 16:22) или безрезультатный (Лк. 23:40) упрек (396).
4. Святой Дух наставит верующих на всякую истину. Он не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит (Ин. 16:13). При этом Он также прославит Иисуса (Ин. 16:14).

Обратите особое внимание на определение Святого Духа как Духа истины (Ин. 14:17). В пересказе Иоанном слов Иисуса Святой Дух называется не истинным Духом (*αληθεος* или *αληθινον*), а Духом истины (*της αληθειας*). Возможно, это всего лишь буквальный перевод с арамейского языка на греческий, но, скорее всего, это означает, что сама природа Духа - истина. Он - Тот, Кто сообщает истину. Мир не может Его принять (*λαμβανω* - просто получить, в отличие от *δεχομαι* - принять с готовностью), потому что не видит Его и не знает Его. С другой стороны, верующие знают Его (*γινωσκω*), ибо Он с ними пребывает и в них будет. (Вопрос о том, стоит последний глагол в Ин. 14:17 в будущем или в настоящем времени, вызывает споры. Слово *εσται* ["будет"] кажется более уместным с точки зрения смысла текста, чем *εστιν* ["есть"]. Представляется вероятным, что *εσται* было заменено на *εστιν* в попытке согласовать форму этого глагола с формой настоящего времени *μενω*.)

Подведем итог описанию роли Духа в Ин. 14 - 16. Он наставляет на истину, напоминает слова Иисуса, говоря не от Себя, но то, что слышит, приводит верующего к осознанию греха и свидетельствует о Христе. Таким образом, Его действие определенно связано с божественной истиной. Но что именно это означает? Создается впечатление, что это не новое служение и не добавление новой, ранее неизвестной истины. Скорее, действие Святого Духа связано с истиной, уже данной в откровении. Таким образом, служение Святого Духа включает в себя разъяснение истины, донесение веры, убеждение и приведение к осознанию греха, но не новое откровение.

Однако следует понимать этот текст как относящийся ко всей церкви на протяжении всех периодов ее существования или же это учение о действии Святого Духа относится только к христианам, которые были современниками Иисуса, к Его ученикам? Если принять последнюю точку зрения, то наставление верующих Духом на всякую истину имеет отношение только к ученикам, к их роли в создании Библии, а не означает какого-либо непрерывного, продолжающегося и далее служения. Очевидно, что первоначально это учение было дано группе учеников, которые физически окружали Иисуса. В некоторых стихах это обстоятельство ясно обозначено (например, Ин. 14:8-11). Однако достаточных оснований для такого толкования слов Иисуса нет. Действительно, некоторые из возвещаемых здесь учений (например, в Ин. 14:1-7; 15:1-7) излагаются и в других местах Библии. Очевидно, что они предназначались не только непосредственным слушателям, ибо включают обещания, о которых церковь напоминала, и заповеди, которые она принимала на протяжении всего времени ее существования. Разумно и логично сделать вывод, что учения о служении Духа предназначены также и для нас.

Содержащееся в Ин. 14 - 16 учение о наставлении верующих Духом на всякую истину можно найти и в других местах Библии. В частности, Павел отмечает, что благовествование первоначально пришло к фессалоникийцам в Святом Духе. Павел говорит, что оно было у них не в слове только; пришло также "и в силе и во Святом Духе" (1 Фес. 1:5). Когда фессалоникийцы получили (*παραλαβοντες*) слово Божье, они приняли его (*εδεξασθη*) не как слово человеческое, но как оно есть, как слово Божье (1 Фее. 2:13). Активное, действенное принятие послания в отличие от простого, равнодушного его получения понимается как действие

Святого Духа. Кроме того, Павел молится (Еф. 3:14-19), чтобы ефесяне утвердились Духом во внутреннем человеке и чтобы они могли постигнуть (καταλαβέσθαι) и уразуметь (γινώσκειν) любовь Христову, которая превосходит (υπερβαλλούσαν) разумение (γνώσεως). Здесь подразумевается, что Святой Дух даст ефесянам такое понимание любви Христовой, которое превосходит обычное знание.

Объективные и субъективные компоненты авторитета

Кроме того, существует то, что Бернард Рамм назвал *моделью* авторитета. Объективное слово, Писание, вместе с субъективным словом, внутренним просветлением и обличением Святого Духа, составляют авторитет для христиан.

Схоластическая ортодоксия XVII века фактически утверждала, что авторитетом является лишь одна Библия. В некоторых случаях такой же была и позиция американского фундаментализма XX века. Сторонники этой точки зрения усматривают в Библии некоторое объективное свойство, которое автоматически приводит человека в соприкосновение с Богом. Результатом такого подхода может фактически стать взгляд на Библию как на нечто почти магически священное. Считается также, что Библия, как откровение и богодухновенное хранилище этого откровения, обладает некой внутренне ей присущей действенностью. Простое чтение или слушание Библии имеют огромное значение и ценность, ибо слова Библии сами по себе обладают силой. Считается, что ежедневное чтение Библии важно и благотворно само по себе. Старое английское изречение *an apple a day keeps the doctor away* (яблоко в день спасает от доктора) имеет свой богословский аналог: глава из Библии в день спасает от дьявола. Потенциальной опасностью при таком отношении является то, что Библия может превратиться почти в фетиш (397).

С другой стороны, есть группы, считающие, что главный авторитет для христиан - Святой Дух. Например, некоторые харизматические течения верят, что в наше время даются особые пророчества. Святым Духом доносятся новые послания от Бога. В большинстве случаев считается, что эти послания разъясняют истинный смысл некоторых мест в Библии. Таким образом утверждается, что, хотя Библия и обладает авторитетом, на практике ее смысл часто не может быть установлен без особого вмешательства Святого Духа (398).

На деле же именно сочетание этих двух факторов и составляет авторитет. Оба они необходимы. Записанное слово, будучи правильно истолковано, составляет объективную основу авторитета. Внутреннее действие Святого Духа, Который просветляет, разъясняет и убеждает, - это субъективный аспект. Сочетание этих двух аспектов предохраняет от принятия бесплодной, холодной, сухой истины, с одной стороны, и от сверхвозбудимости и неблагоразумной лихорадочности, с другой. Вместе они ведут к необходимой в христианской жизни зрелости - с холодной головой и горячим сердцем (а не с холодным сердцем и горячей головой). Один пастор сформулировал это очень просто: "Если у вас есть Библия без Духа, вы высохнете. Если у вас есть Дух без Библии, вы взорветесь. Но если у вас есть и Библия, и Дух, вы будете расти".

Как соотносится этот взгляд на Библию с точкой зрения неортодоксии? При поверхностном рассмотрении, особенно для сторонников схоластической ортодоксальной позиции, оба подхода кажутся весьма похожими. Тот внутренний опыт, который неортодоксы называют откровением, - это, фактически, то, что мы подразумеваем под просветлением. В тот момент, когда человек становится убежденным в истине, происходит просветление. Несомненно, просветление не всегда приходит как яркая вспышка. Иногда осознание греха и убежденность возрастают постепенно и спокойно. Однако и помимо вопроса о возможной драматичности этой ситуации существуют другие значительные различия между неортодоксальным взглядом на откровение и нашим пониманием просветления.

Прежде всего, с нашей ортодоксальной точки зрения, содержание Библии объективно есть слово Божье. Писание действительно доносит до нас слова Бога независимо от того, читают ли, понимают ли и принимают ли его. Со своей стороны, неортодокс не считает откровение сообщением каких-то сведений, но видит в нем присутствие Самого Бога. Следовательно, Библия не является словом Божиим в объективном смысле. Она, скорее, бывает проводником слова Божьего. Когда встреча, которая и есть откровение, прекращается, Библия снова становится лишь словами тех людей, которые ее написали. Однако, в соответствии с излагаемым здесь ортодоксальным взглядом, Библия - Божье послание; ее слова - это то, что Он говорит нам, независимо от того, читает ли, слушает ли, понимает ли ее кто-нибудь, откликается ли на нее. Ее статус откровения не зависит от чьего-либо отклика на нее. Она есть то, что она есть.

Это означает также, что у Библии есть определенный и объективный смысл, который является (или, по крайней мере, должен быть) одинаковым для всех. С точки зрения неортодокса, поскольку не существует данных в откровении истин, а есть только истины откровения, истолкование встречи с Богом одним человеком может отличаться от понимания другого. Действительно, ведь даже истолкования, дававшиеся событиям авторами Писания, не были богодухновенными. То, что они написали, было лишь их собственной попыткой дать какое-то объяснение пережитому ими опыту. Поэтому различия в понимании невозможно разрешить цитатами из Библии. В лучшем случае слова Писания могут лишь указывать на действительно имевший место факт откровения. Однако, в соответствии с излагаемой здесь точкой зрения, слова Писания объективно являются Божиим откровением, а потому человек, если он хочет показать другому, в чем заключается правильное понимание, может сослаться на содержание Библии. Основной смысл текста один и тот же для всех, хотя применение его может быть разным у разных людей.

Кроме того, поскольку Библия имеет объективный смысл, к пониманию которого мы приходим через процесс просветления, просветление должно оказывать прочное и постоянное воздействие. Постигнув смысл, мы (если не принимать во внимание провалы памяти) сохраняем понимание его более или менее постоянно. Тем самым мы не хотим сказать, что не может быть более сильного просветления, дающего более глубокое понимание конкретных мест Писания, - это лишь означает, что нет никакой необходимости в повторении просветления, поскольку природа смысла (как и природа откровения) такова, что он остается тем же и понимание его может быть сохранено.

Различные взгляды на просветление

Точка зрения Августина

На протяжении истории церкви высказывались различные точки зрения на просветление. Для Августина просветление было частью общего процесса приобретения знания. Августин был последователем платоновской философии или, по крайней мере, неоплатоником. Платон учил, что реальность состоит из Форм или Идей. Все существующие эмпирические отдельные предметы и явления обретают реальность из них. Так, все белые предметы белы потому, что они причастны к форме или идее белизны. Форма белизны сама не является белой, это, если можно так выразиться, формула белизны. Сходным образом, все виды соли являются солью лишь потому, что они связаны с идеей солености или являются отдельными проявлениями NaCl, формулы соли. Знания о чем-то мы обретаем только тогда, когда видим идеи или формы (или универсалии) в отдельных предметах и явлениях. Без знания идей нам невозможно абстрагироваться от переживаемого и формировать какое бы то ни было понимание. По мнению

Платона, душа знает формы потому, что она находилась в контакте с ними до того, как попала в этот мир чувственного опыта и видимых вещей и явлений. Поскольку Августин не принимал концепции предсуществования души, он применил иной подход. Бог запечатлевает формы в уме человека, давая ему тем самым возможность узнавать эти качества в вещах и явлениях и показывая человеческому уму критерии для создания абстрактных понятий и для оценок. Тогда как Платон считал, что мы узнаем формы благодаря полученному когда-то в прошлом опыту, Августин полагал, что Бог постоянно внедряет в наше сознание эти идеи (399) .

Августин отмечает, что, вопреки распространенному мнению, в процессе познания участвуют три, а не два элемента. Разумеется, необходимы субъект и объект познания. Но кроме того, необходимо еще средство передачи знания. Если речь идет о слухе, необходима среда (например, воздух), по которой передавались бы звуковые волны. Звук не может распространяться в пустоте. Точно так же мы не можем видеть при отсутствии света. В полной темноте зрение бездействует, даже если есть человек, обладающий зрением, и объект, доступный зрению. То же самое относится и ко всякому знанию: в дополнение к субъекту и объекту познания должно существовать нечто, обеспечивающее доступ к идеям или формам, иначе не будет никакого познания. Это относится к чувственному восприятию, мышлению и любому другому виду познания. Таким образом, Бог является третьей стороной в процессе познания, ибо Он постоянно просветляет ум, внедряя в него формы или идеи. Познание Писания происходит таким же образом. Просветление в отношении смысла и истинности Библии - лишь один из примеров участия Бога в общем процессе приобретения человеком знания (400) .

При объяснении процесса, посредством которого мы приобретаем знание, Августин не проводил различия между христианами и нехристианами. Два кратких замечания указывают на проблемы, связанные с этим подходом: 1) эпистемология Августина не согласуется с его антропологией, в соответствии с

которой человек глубоко греховен, и 2) он не принимает во внимание библейское учение о том, что Святой Дух выполняет особую задачу в отношении верующих.

Точка зрения Дэниела Фуллера

Дэниел Фуллер предложил новую точку зрения на то, как именно действует Святой Дух, вызывая просветление. Эта точка зрения основывается, по всей видимости, исключительно на 1 Кор. 2:13-14, и особенно на положении: "бездуховный человек не получает даров Духа Божьего" (401). Фуллер утверждает, что здесь подразумевается не понимание текста Библии, но принятие ее учений. Решающим словом здесь он считает *δεχομαι*, поскольку оно обозначает не простое восприятие Божьего учения, но благожелательное положительное принятие. Таким образом, проблема бездуховного человека заключается не в том, что он не понимает сказанного в Библии, но в том, что он не желает следовать ее учениям. Просветление в таком случае - процесс, посредством которого Святой Дух обращает волю человека к принятию Божьего учения.

Развивая свое понимание стиха 1 Кор. 2:14, означающего в соответствии с этим истолкованием, что основная проблема неверующего сводится к его нежеланию принять Божье учение, Фуллер делает неоправданный вывод, будто грех серьезно поразил волю человека, но не затронул его разум. Это означает, утверждает Фуллер, что объективный, ограничивающийся лишь описательным подходом библеист лучше сможет докопаться до смысла текста, чем богослов, считающий Библию в каком-то смысле авторитетной. Первый не связан субъективными факторами, поскольку он занят лишь установлением того, чему учили Иисус или Павел. Он никоим образом не обязан следовать или повиноваться этим учениям. Верующий же, с Другой стороны, может столкнуться с противоречием между учением Библии и своими собственными предпосылками. Он подвергается искушению - быть может, даже не сознавая этого - извлечь из текста тот смысл, который он надеется в нем найти. Сама его приверженность Писанию делает неправильное понимание более вероятным (402).

С точкой зрения Фуллера на просветление как на работу Святого Духа с волей человека (и только с его волей) связаны очень серьезные трудности. Помимо того факта, что Фуллер основывает свою точку зрения лишь на одном-единственном месте Писания, он, кроме того, исходит из допущения, что грехом поражена только воля человека, но не его разум. Поскольку понимание неверующего не искажено грехом и поскольку он, в отличие от верующего, не связал свою личную судьбу с тем, что говорится в Писании, он может быть беспристрастным и добраться до подлинного смысла библейского текста. Но так ли это на самом деле? Сколько неверующих в действительности проявляют такую беспристрастность и объективность? Тот, кто занимается исследованием учений Иисуса, должен проявлять к ним хоть какой-то интерес. Не может ли сама эта заинтересованность склонить его к обнаружению в тексте такого смысла, который он находит более приемлемым, чем подлинный смысл? С другой стороны, сама приверженность верующего Библии порождает более серьезный интерес к ней. Эта приверженность Писанию подразумевает готовность следовать ему, куда бы оно его ни привело. Серьезность христианской веры в то, что Библия - слово Бога, усиливает стремление верующего честно установить подлинный смысл Писания.

Если человек принял Христа как Господа, разве ему не интересно выяснить тоино, что именно возвестил Господь? И, наконец, трудно согласовать мнение Фуллера, что грех поразил лишь волю человека, но не его разум, с теми библейскими текстами (приведенными на с. 210 - 211), в которых говорится, что неверующий не принимает Бога, по крайней мере отчасти, из-за непонимания и что Святой Дух раскрывает как сердце, так и ум.

Точка зрения Жана Кальвина

Точка зрения Жана Кальвина на просветление больше соответствует фактам и Писанию, чем точки зрения Августина или Фуллера. Кальвин был убежден в полной греховности человека и выражал эту веру в своем учении. Это означает, что вся природа человека, в том числе разум, испытала на себе пагубное воздействие грехопадения. Человек в своем естественном состоянии неспособен распознавать божественную истину и откликаться на нее. Но когда происходит духовное возрождение, "очки веры" значительно повышают его духовное зрение. Однако даже и после духовного возрождения необходимо обеспечивать духовный рост, который обычно называют освящением. Кроме того, в жизни верующего действует Святой Дух, свидетельствуя об истине и противодействуя влиянию греха, чтобы человек мог увидеть подлинный смысл Библии. Этот взгляд на просветление представляется наиболее согласованным с учениями Библии и принимается в данной книге (403) .

Библия, разум и Дух

На этом этапе исследования встает вопрос о соотношении библейского авторитета и разума. Не может ли быть между ними конфликта? Авторитетом признается Библия, но для установления ее смысла применяются различные способы истолкования. Если орудием истолкования является разум, то не становится ли разум, а не Библия реальным авторитетом, поскольку фактически он подходит к Библии с позиции превосходства?

Здесь можно указать на различие между властью законодательной и властью судебной, а также между соответствующими видами авторитета. На федеральном уровне палаты Конгресса принимают законы, но суды (в конечном счете Верховный Суд) определяют, что означают эти законы. Это различные ветви власти, каждая из которых обладает своим собственным, соответствующим ее функциям, авторитетом.

Этот пример дает представление о подходе к пониманию соотношения между Писанием и разумом. Писание - наш высший авторитет в законодательной сфере. Оно показывает нам содержание нашей веры, нормы и правила поведения в жизни. Разум не сообщает нам содержания веры. Даже то, что мы узнаем из общего откровения, - тоже результат откровения, а не логической дедукции натурбогословия. Разумеется, содержание, извлекаемое из общего откровения, имеет весьма общий характер и лишь дополняет особое откровение.

Однако, когда мы подходим к определению смысла послания, а затем к оценке его истинности, мы начинаем пользоваться силой разума и его способностями. Нам следует применять наилучшие методы истолкования или герменевтики, а затем с

помощью рационального исследования и оценки фактов решать, является ли христианская система верований истинной. Это мы называем апологетикой. Хотя у Писания есть самоистолковательный аспект, одно лишь Писание не может показать нам смысл Писания. Поэтому нет никакой непоследовательности в том, чтобы считать Писание верховным авторитетом в том смысле, что оно говорит нам, что делать и во что верить, и в то же время использовать различные методы герменевтики и экзегетики для определения его смысла.

Мы уже отмечали, что исходящее от Святого Духа просветление помогает читателю Библии понимать ее и порождает в нем убеждение в том, что она истинна и что она есть слово Бога. Это, однако, не следует противопоставлять использованию герменевтических методов. Эти методы играют дополняющую, а не альтернативную роль. Такое понимание авторитета, в котором основное значение придается субъективной компоненте, связано с опорой почти исключительно на внутреннее свидетельство Духа. А при понимании, в котором основное значение придается объективной компоненте, лишь одна Библия считается авторитетом; такое понимание опирается на методы истолкования, пренебрегая внутренним свидетельством Духа. Дух Божий, однако" часто действует, используя косвенные методы, а не непосредственно. Он создает уверенность в божественной природе Писания, предоставляя нам доказательства и свидетельства, которые может оценить разум. Даже Кальвин, придававший огромное значение внутреннему свидетельству Святого Духа, призывал уделять внимание доказательствам (*indicia*) того, что Писание заслуживает доверия (404) , и в своих комментариях максимально использовал классические труды для выяснения смысла написанного в Библии. Таким образом, экзегет и апологет должны пользоваться лучшими и самыми надежными методами и данными, но делать это надо, непрестанно молясь о том, чтобы они стали орудиями действия Святого Духа.

Предание и авторитет

Теперь, рассмотрев соотношение между Библией и разумом, нам надо задаться вопросом, в каком отношении к авторитету находится предание. Действует ли оно как законодательная власть, как авторитет в законодательной области, раскрывая нам содержание христианской веры? Одни христиане верят, что откровение продолжалось в истории церкви, поэтому мнения отцов церкви обладают значительным весом и авторитетом. Другие считают роль предания менее значимой в формальном смысле, но относятся к отцам церкви с большим уважением и даже благоговением хотя бы по той причине, что они стоят ближе к первоначальному откровению и потому способны понимать и толковать его лучше, чем мы, которых от тех событий отделяют многие века. Третьи, в частности свободные церкви, категорически отвергают всякое использование предания, полагаясь исключительно на Писание.

Следует отметить, что даже те, кто отвергает предание, часто находятся под его влиянием, хотя и в несколько иной форме. Ректор одной баптистской семинарии однажды гордо заявил: "Мы, баптисты, не придерживаемся предания, но мы оберегаем наши исторически сложившиеся баптистские взгляды!" Предание или традиция не обязательно могут быть древними, хотя и должны иметь достаточный возраст для сохранения и передачи. Предание может иметь недавнее

происхождение. Ведь любое предание когда-то было совсем молодым. Некоторые популярные проповедники и лидеры в христианских кругах создают свое собственное предание. По сути, некоторые их ключевые постулаты фактически канонизируются их последователями.

Предание имеет некоторое положительное значение: оно помогает нам понять Писание и способы его применения. У отцов церкви, действительно, было что сказать нам, но на их сочинения надо смотреть как на комментарии к тексту, а не как на сам библейский текст. Мы можем обращаться к ним и принимать их во внимание, как делаем это и с другими комментариями. Таким образом, они выполняют функцию авторитета судебной власти. Их авторитет исходит из того, что они пользуются Писанием и истолковывают его. Но нельзя допускать, чтобы они занимали место Писания. В любом случае, когда предание - будь то учение древнего происхождения или учение современного популярного лидера - вступает в противоречие с содержанием Библии, приоритет всегда должен отдаваться Писанию.

Историческая и нормативная авторитетность

Следует разобраться еще в одном вопросе. Речь идет о том, в каком смысле авторитетна для нас Библия. Несомненно, Библия авторитетна в том, что она рассказывает нам о Божьей воле в отношении определенных людей и групп в библейские времена. Но мы сейчас рассматриваем следующий вопрос: остается ли обязательным для нас то, что было обязательным для этих людей?

Необходимо различать два типа авторитета: исторический и нормативный. Библия сообщает нам, каковы были повеления Бога людям в библейской ситуации и что Он ожидает от нас. В той мере, в какой Библия рассказывает нам, что происходило и каковы были повеления людям в библейские времена, она авторитетна в историческом смысле. Но остается ли это авторитетным в нормативном смысле? Обязаны ли мы делать то же самое, что ожидалось от тех людей? Здесь надо проявлять осторожность и не отождествлять слишком легко Божью волю в отношении тех людей с Его волей в отношении нас. Необходимо определить, что является постоянной, непреходящей сутью Божьего послания, а что - временной формой его выражения. Читатель, вероятно, помнит вопросы, которые рассматривались нами в главе о современном выражении веры (с. 98 - 101). Что-то может оказаться авторитетным в историческом смысле, не будучи авторитетным в смысле нормативном.

Часть III. Образ Божий

12. Величие Бога

По отношению к большинству остальных составных частей богословия учение о Боге занимает центральное место. Доктрину о Боге можно даже рассматривать как обильную структуру, в рамках которой строится богословие и устанавливаются жизненные ценности. Она придает особую окраску манере служения человека и его жизненной философии.

Проблемы и трудности на двух уровнях делают очевидной потребность в правильном понимании Бога. Первый уровень - бытовой и практический. В своей книге "Ваш Бог слишком мал" Дж. Б. Филлипс выделил наиболее распространенные искажения представлений о Боге (405). Некоторые видят Бога своего рода небесным полицейским, ищущим возможности схватить и покарать заблудших. Такой взгляд отражает популярная песенка: "Бог тебе воздаст, Бог тебе воздаст, можешь не прятаться, Он все равно тебя найдет". Страховые компании, именующие катастрофические происшествия "Божьими деяниями", тоже как будто имеют в виду могущественное и недоброжелательное существо. Есть и противоположный взгляд, представляющий Бога добрым дедушкой. В этом случае Бог является снисходительным и добродушным пожилым джентльменом, ни в коем случае не желающим лишать людей радостей жизни. От таких и многих других ложных представлений: о Боге необходимо избавляться, если мы хотим, чтобы наша духовная жизнь имела реальный смысл и глубину.

Проблемы на более сложном уровне также указывают на необходимость правильного представления о Боге. Библейское понимание Бога часто бывает проблемным. В ранней церкви учение о Троице вызвало особую напряженность и споры. Эта конкретная тема до сих пор не перестает создавать трудности, но в то же время появились и другие вопросы. Один из них относится к Божьей связи с творением. Настолько ли Он отдален от творения (трансцендентен), что уже не действует в нем и непознаваем из него? Или же Его можно увидеть в человеческом обществе и в природных явлениях? В связи с этим возникают конкретные вопросы. Проявляется ли Бог в эволюционном процессе? Следует ли рассматривать Божью трансцендентность прежде всего в пространственных категориях? Следующий важнейший вопрос касается Божьей природы. Неизменен ли Он по Своей сути? Или Он растет и развивается, подобно всей вселенной, как утверждает богословие процесса? Есть также вопросы, поднимаемые богословием надежды, которое утверждает, что Бога надо рассматривать в связи с будущим, а не прошлым. Есть и другие темы, относящиеся к пониманию Бога и требующие ясных и взвешенных формулировок.

В попытках познания Бога совершалось множество ошибок, зачастую противоположных по своему характеру. Одна из них - слишком тщательный анализ, в ходе которого Бог подвергается как бы вскрытию. Божьи свойства выделяются и классифицируются, как в учебнике по анатомии (406). Можно также исследовать Бога в чисто умозрительной манере; в этом случае конечной целью становятся умозрительные выводы сами по себе, а не более близкое общение с Ним. Но это неправильно. Исследование Божьей природы должно быть средством более точного понимания Его и более тесного личного общения с Ним. Поэтому не следует уклоняться от размышлений о характере образа Божьего. Но нельзя впасть и в противоположную ошибку - в такое обобщение представлений о Боге, что ответ превращается просто в теплое чувство к тому, что Филлипс называет "расплывчатым пятном" (неясным видением Бога) (407) или что другие называют "верой в великую неизвестность". Следовательно, исследование Божьей природы не должно выливаться ни в умозрительные построения; выходящие за рамки раскрытого Богом, ни в мистические спекуляции о туманном, неопределенном существе.

Природа свойств

Говоря о свойствах Бога, мы имеем в виду качества, составляющие то, что Он Собой представляет. Именно в них детально раскрывается Его природа. Мы не имеем в виду Его дела, такие как творение, водительство и сохранение, или же соответствующие этим делам Его роли - Творца, Наставника, Хранителя.

Свойства - это качества всего Божества. Их не следует путать с *особенностями*, которые в строгом смысле слова указывают на отличительные черты каждого лица Троицы. Особенности - это функции (в целом), поведение (в более конкретном смысле) и дела (в самом конкретном смысле) одной из ипостасей Божества.

Свойства Бога - неизменные характеристики. Они не могут быть получены или утеряны. Они - внутренние характеристики. Святость, например, - не свойство (неизменная отличительная характеристика) Адама, но свойство Бога. Божьи свойства внутренне присущи самой Его природе.

Понимание нами Бога, без сомнения, проходит через фильтр нашего восприятия, но Его свойства не могут быть проекцией нашего представления о Нем. Это объективные характеристики Его природы. В любом месте Библии при описании Его свойств с очевидностью явствует, что они - часть самой Его природы. Автор может выражать свое понимание этих свойств, тем не менее сами свойства и их истолкование автором - совершенно разные вещи.

Свойства неотделимы от бытия и сущности Бога. В прошлом многие богословы рассматривали свойства как нечто соответствующее или, по крайней мере, сопутствующее сущности или бытию (408). Во многих случаях представление основывалось на Аристотелевой идее о субстанции и акциденции. Другие богословские учения впадали в противоположную крайность, практически отрицая, что у Бога есть сущность. В этом случае свойства представляются как набор определенных качеств. Они мыслятся как разнородные части Божьего существа (409). Но гораздо разумнее представлять свойства Бога как Его природу, а не как набор разрозненных частей или как нечто дополняющее Его сущность. Таким образом, Бог - это Его любовь, святость и сила. Но это всего лишь разные взгляды на единое существо - Бога. Бог очень сложен, и все эти представления - просто-напросто попытки разглядеть различные объективные стороны Его существа.

Когда мы говорим о непостижимости Бога, мы не имеем в виду, что это неведомое существо или сущность, не имеющая свойств. Мы имеем в виду, что мы не знаем полностью и исчерпывающе Его качеств и характеристик. Мы знаем Бога только в той мере, в какой Он раскрыл Себя. Но хотя Его самораскрытие, без сомнения, абсолютно точно и полностью соответствует Его природе, для нас оно не может быть исчерпывающим откровением. Более того, мы полностью не понимаем и не можем знать то, что Он раскрыл нам о Себе. Таким образом, в отношении Бога есть и всегда будет определенная тайна.

Классификация свойств

1. В попытках познания Бога предлагаются разные системы классификации Его свойств. Одна из них, которой придерживаются прежде всего богословы-реформаты, заключается в выделении сообщаемых и несообщаемых свойств (410). Сообщаемые свойства Бога - те, которые хотя бы частично можно обнаружить в сотворенном Им человеке. Например, любовь, бесконечную в Боге, можно в определенной мере увидеть и в человеке. Даже всемогущество в какой-то степени присуще человеку - ведь он имеет определенную власть над природой. С другой стороны, несообщаемые свойства - те, в которых нет соответствия с человеческими существами. Пример - вездесущность. Бог есть всегда, повсюду и одновременно. Даже если у человека есть реактивный самолет или ракета, он не может быть одновременно в разных местах.

2. Вторая пара категорий - имманентные, или непереходные, и эманентные, или переходные качества. Первое относится к тому, что составляет Божью природу. Пример тому - Его духовность. Эманентные, или переходные, свойства - те, которые происходят из Божьей природы, но действуют вне ее и оказывают воздействие на творение. Божья милость - переходное свойство. Не имеет смысла говорить о Божьей милости без сотворенных существ, которым Он эту милость выказывает (411).

3. С предыдущей классификацией тесно связан вопрос о различии между абсолютными и относительными характеристиками. Абсолютные свойства Бога - те, которые Он несет в Себе. Он всегда обладал этими чертами, независимо от целей Его творения. С другой стороны, относительные свойства проявляются через Его отношение к другим субъектам и неодушевленным предметам. Бесконечность - абсолютное свойство, вечность и вездесущность - относительные свойства, устанавливающие взаимосвязь Его бесконечной природы с конечными объектами Его творения. Проблема такой классификации связана со статусом этих относительных свойств до Божьего творения. Разве их не было у Бога до творения и не претерпела ли с тех пор божественная природа какого-то изменения? Или же эти божественные свойства представляют собой лишь *применение* абсолютных свойств в определенных ситуациях (412)?

4. Последняя группа - естественные и нравственные свойства. Нравственные свойства - те, которые применительно к человеку связаны с понятием правильного (в противоположность неправильному). Примеры - святость, любовь, милость и верность. Естественные свойства - черты Бога, не относящиеся к сфере морали, такие как Его знание и сила (413). Это последнее деление иногда вызывает возражения на том основании, что нравственные свойства столь же "естественны", как и естественные, в том смысле, что они представляют собой неотъемлемую часть Божьей природы (414).

Именно эта последняя система классификации в несколько измененном виде и будет использоваться в данном исследовании. Для обозначения категорий нравственного и естественного, однако, мы будем пользоваться терминами *величие* и *благость*. Обратимся сначала к свойствам величия, которые включают духовность, личностность, жизнь, бесконечность и постоянство.

Свойства величия

Духовность

Бог есть дух, то есть Он не состоит из материи и не обладает физической природой. Наиболее четко это сформулировано Иисусом в Ин. 4:24: "Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине". Это подразумевается также в различных ссылках на Его невидимость (Ин. 1:18; 1 Тим. 1:17; 6:15-16).

Одно из следствий Божьей духовности заключается в том, что у Него нет ограничений, связанных с физическим телом. Он не ограничен определенным географическим или пространственным местом пребывания. Это подразумевается в словах Иисуса: "Наступает время, когда не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу" (Ин. 4:21). Обратите также внимание на заявление Павла в Деян. 17:24: "Бог, сотворивший мир и все, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет". Кроме того, Он не подвержен, как материальный мир, действию разрушительных сил.

Разумеется, в Библии есть множество мест, как будто бы указывающих на то, что у Бога есть физические части, такие как руки и ноги. Как к ним относиться? По-видимому, разумнее всего считать эти описания антропоморфическими, попыткой выразить истину о Боге с помощью человеческих аналогий. Есть также случаи, особенно в Ветхом Завете, когда Бог предстает в физическом облике. Их следует понимать как конкретные явления Бога человеку. По-видимому, правильнее всего рассматривать ясные заявления о духовности и невидимости Бога в прямом смысле, а случаи антропоморфизма и богоявления истолковывать в их свете. Ведь Сам Иисус ясно указал, что дух плоти и костей не имеет (Лк. 24:39).

В библейские времена учение о Божьей духовности противопоставлялось идолопоклонству и поклонению природе. Бога, Который есть дух, нельзя было представить в виде какого-то физического объекта или подобия. Тот факт, что Он не ограничен географическим местопребыванием, опровергает также идею о возможности сдерживания и контроля Бога. В наши дни мормоны утверждают, что физическое тело есть не только у Бога Сына, но и у Отца и что его лишен только Святой Дух. По мнению мормонов, нематериального тела не может быть (415). Это с очевидностью противоречит библейскому учению о духовности Бога.

Личность

Может показаться, что духовность неизбежно предполагает существование личности или индивидуальности, но это не обязательно так. Георг Гегель, чья философия оказала большое влияние на богословие XIX века, верил в Абсолют - великий дух или разум, включающий в себя все. Согласно метафизике Гегеля, реальность в целом - великий мыслящий дух, и все, что большинству людей кажется конечными предметами или лицами, представляет собой лишь мысли в духе Абсолюта. Но у этого существа нет самоосознания, его нельзя связать ни с какой личностью (416). Во многих восточных религиях нет личностного божества. В индуизме реальность - это *Брахма*, целое, отдельными частями или *атманами* которого мы являемся. Человек связывается с реальностью не через

внешние проявления, не через обращение к личности, а через внутренний процесс созерцания. Цель этого процесса - утрата самоосознания и погружение в целое. *Нирвана* - этап, на котором исчезают личные устремления и человек обретает покой (417) .

Библейский взгляд совершенно иной. Бог - личность. Это существо с самоосознанием и волей, способное чувствовать, выбирать и поддерживать взаимоотношения с другими личными и социальными существами.

Личностный характер Бога показывается в Писании различными способами. Один из них - тот факт, что у Бога есть имя. У Него есть имя, которое Он дал Себе и через которое Он раскрывает Себя. Когда Моисей выразил растерянность по поводу того, как ответить израильтянам, когда они спросят имя посланного его Бога, Бог назвал Себя: "Я есмь Сущий" (Яхве, Иегова, Господь - Исх. 3:14). Тем самым Он показал, что Он - не абстрактное, непознаваемое существо и не безликая сила. Кроме того, это имя используется не просто для обозначения или описания Его, но и для обращения к Нему. В Быт. 4:26 говорится, что люди начали призывать имя Господа, а в Быт. 12:8 - что Аврам построил жертвенник и призвал Его имя. В Пс. 19:8 сказано, что верующие "хвалятся" именем Господа, а в Пс. 19:10 - что они взывают к Нему. Согласно Исх. 20:7, Его имя нельзя произносить без должного на то основания. Высокое уважение к имени - характерный признак личности Бога. Если бы речь шла о каком-то месте или объекте, такого уважения не требовалось бы. С личностями же дело обстоит иначе. Еврейские имена были не просто ярлыками, отличающими одного человека от другого. А вот в нашем обезличенном обществе это именно так. Имена редко выбираются осмысленно, родители обычно называют ребенка тем или иным именем просто потому, что оно им нравится или в данный момент модно. У евреев же был совершенно иной подход. Имя выбиралось очень тщательно, с учетом его смысловой нагрузки. Евреи рассматривали имя как воплощение человека, носившего его, тогда как в нашем обществе роль имени с таким же успехом (если не с большим) может играть любая цифра (418) .

Конкретные имена Бога указывают на личностную сторону Его сущности. Они прежде всего относятся к Его взаимосвязи с людьми, а не с природой. Как нам показано, дела Бога не связаны в первую очередь с природой. Разумеется, в некоторых местах, например в псалмах, мы видим и эту сторону. Тем не менее такого акцента на природу, как во многих других религиях, нет. Акцент, скорее, делается на участии в направлении и формировании жизни Его поклонников как в индивидуальном, так и в социальном плане.

Следующее указание на личностную природу Бога - дела, которыми Он занимается. В Библии показано, что Он знает людей и общается с ними. В самом первом рассказе о Его отношениях с человеком (Быт. 3) Бог разговаривает с Адамом и Евой, причем складывается впечатление, что это было обычной практикой. Это, без сомнения, антропоморфическое изображение Бога, тем не менее оно показывает, что Он - личность, связанная с людьми. Он обладает всеми чертами личности: Он знает, чувствует, желает, действует.

Это влечет за собой определенные последствия. Поскольку Бог - личность (Он показан как наш Отец), отношения с Ним характеризуются теплотой и

пониманием. Бог - не какая-то контора или учреждение, Он - не механизм или компьютер, автоматически обеспечивающий нужды людей. Он - знающий, любящий, добрый Отец. К Нему можно приблизиться. К Нему можно обращаться, и Он отвечает.

Далее, наши отношения с Богом - не улица с односторонним движением. Разумеется, Бог - объект поклонения и уважения. Но Он не просто принимает то, что мы Ему предлагаем. Он - живое, отвечающее взаимностью существо. Он не просто Тот, о Ком мы слышим, а Тот, Кого мы встречаем и знаем.

К Богу надо относиться как к существу, а не как к объекту или силе. Его нельзя использовать, и Им нельзя манипулировать. Наше мышление и наши дела порой отражают такой взгляд, но он не соответствует библейской картине. Представление, что Бога можно использовать и что Он просто решает наши проблемы и удовлетворяет наши нужды, - это не религия. Такие попытки пользоваться Им в своих интересах относятся, скорее, к области магии или технологии.

Бог - цель в Себе, а не средство достижения цели. Ценность Его для нас заключается в том, каков Он есть, а не просто в том, что Он *делает*. Объяснение первой заповеди: "Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим" (Исх. 20:3) дано в предыдущем стихе: "Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской". Мы неправильно понимаем это место, если истолковываем его в том смысле, что израильтяне должны были ставить Бога на первое место из-за Его дел и что из чувства благодарности они должны были считать Его единственным Богом. Скорее, Его дела выступали доказательством Его сущности. Любить Его и служить Ему надо исходя из того, Кто Он есть, отводя Ему не просто особую, а исключительную роль. Бога как личность надо любить за то, Кто Он есть, а не за то, что Он может делать для нас.

Жизнь

Бог живет. Его отличительная черта - жизнь. В Писании это показывается разными способами. Например, утверждением, что Он *есть*. Само Его имя "Я есмь Сущий" (Исх. 3:14) указывает, что Он - живой Бог. Показательно также, что Его бытие в Писании не является предметом доказательства. Оно просто утверждается или чаще подразумевается как само собой разумеющееся. Как сказано в Евр. 11:6, необходимо, чтобы "приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаст". Таким образом, бытие рассматривается основополагающей стороной Его сущности. (Независимо от вопроса, является ли бытие предикатом, Библия ясно показывает, что Бог существует.)

Это характеристика Бога рельефно выделяется и при неоднократных противопоставлениях Его другим богам. Он описывается как живой Бог в противовес неодушевленным предметам из металла или камня. В Иер. 10:10 Он показывается как истинный, живой Бог, контролирующий природу. С другой стороны: "Боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с земли и из-под небес" (Иер. 10:11). В Ин. 5:26 сказано, что Бог имеет жизнь в Самом Себе, а в 1 Фес. 1:9 "живой и истинный Бог" противопоставляется идолам, от которых отвратились фессалоникийцы.

Этот Бог имеет не просто жизнь, но жизнь, отличающуюся от жизни любого другого живого существа. Все другие существа получают жизнь от

Бога, тогда как Его бытие не имеет никакого внешнего источника. Нигде не говорится о начале Его существования. Как уже отмечалось, в Ин. 5:26 сказано, что Он имеет жизнь в Самом Себе. Он часто характеризуется прилагательным *вечный*, подразумевающим, что не было такого времени, когда Он не существовал. Кроме того, нам сказано, что "в начале", до сотворения всего сущего, Он уже был (Быт. 1:1). Следовательно, Его существование не может исходить от чего-то еще.

Более того, продолжение существования Бога не зависит ни от чего, кроме Него Самого. Все другие создания нуждаются во внешних факторах для поддержания жизни. Необходимы пища, тепло, защита, в Мф. 6:25-33 Иисус отмечает, что птицы и цветы зависят от Божьего обеспечения. Что же касается Бога, нет никаких указаний о такого рода нужде. Наоборот, Павел отрицает, что Богу требуется какое-либо служение рук человеческих (Деян. 17:25). Он существует независимо от существования чего бы то ни было еще. Как Он существовал до появления всего сущего, так же Он продолжает существовать независимо от всего остального.

Хотя Бог независим в том смысле, что не нуждается ни в чем для Своего существования, это не означает, что Он равнодушен, безразличен или безучастен. Бог связан с нами, но связан по Своему выбору, а не под давлением какой-то необходимости. Такое Его отношение к нам еще больше побуждает нас прославлять Его. Он действовал и продолжает действовать, движимый *agape*, бескорыстной любовью, а не необходимостью.

Иногда жизнь Бога характеризуют как созданную Им Самим. Правильнее, однако, считать Его не имеющим причины. Бытие - сама Его сущность. Для Него нет необходимости желать Своего существования. Небытие было бы для Бога логическим противоречием. Тем самым мы не воспроизводим так называемое онтологическое доказательство бытия Бога. Мы лишь говорим, что если Бог таков, как Он показан в Писании, Он должен существовать.

Правильное понимание этого аспекта Божьей природы освобождает нас от представления, что Бог нуждается в нас. Он решил использовать нас для исполнения Своих целей, и только в этом смысле Он нуждается в нас. Но Он мог бы обойтись и без нас. Если бы Он захотел, Он мог бы исполнить Свои цели без нашего участия. Знать Его и служить Ему Он позволяет для нашей же пользы, и если мы отвергаем эту возможность, то наносим вред только себе. Мы нередко слышим выражения, которые можно охарактеризовать как синдром "жалости к Богу": если Бог не изменит Свои пути и не будет относиться к нам по-иному, Он лишится нас и тем самым нанесет Себе большой урон. Но Бог не нуждается в нас. В том, что мы с Богом, повезло не Богу, а нам.

Мы живем в непредсказуемом мире. Все, что мы знаем и во что верим, зависит от слова *если*. Мы проживем еще десять лет, если не подведет здоровье. Мы будем спокойно жить в старости, если не лопнет наш банк и государство будет регулярно выплачивать пенсию. Мы будем в безопасности, если у страны

останется сильная армия. Мы будем общаться с друзьями, если с ними ничего не случится. Мы доедем до места назначения, если не подведет автомобиль. Но с Богом все иначе. С Ним не связано никакое "если". Нет смысла в словах: "Бог будет, если..." Бог есть и будет, все! Существует одна безусловная вещь: Бог есть, и Он всегда будет.

Бесконечность

Бог бесконечен. Это означает, что Бог не только неограничен, но что у Него в принципе не может быть границ. В этом отношении Бога невозможно сравнить ни с чем из того, что мы знаем. Даже вещи, казавшиеся когда-то бесконечными и безграничными с точки зрения здравого смысла, теперь начинают принимать очертания. Энергия, например, раньше казалась неисчерпаемой. Но теперь мы начинаем осознавать, что привычные нам виды энергии иссякают, причем гораздо быстрее, чем мы себе это представляли раньше. Равным образом, океан казался когда-то неисчерпаемым источником пищи и такой большой свалкой, заполнить которую просто невозможно. Теперь мы начинаем понимать, что его возможности переработки загрязнений ограничены. В то же время бесконечностью Бога обуславливается бесконечность Его сущности.

Бесконечность Бога можно рассматривать под разными углами. Прежде всего в пространственном отношении. Здесь мы сталкиваемся с тем, что традиционно относится к необъятности и вездесущности. У Бога нет ограничений в пространстве. Мы не имеем в виду привязку к определенному месту, то есть представление, что если кто-то находится в одном месте, он не может быть в другом. В принципе Бога вообще нельзя представить себе находящимся в пространстве. Любой конечный предмет имеет свое место. Он где-то располагается. Это означает, что он не может быть в другом месте. Величина конечных объектов определяется тем, сколько пространства они занимают. Но в случае с Богом вопрос о месте или расположении не встает. Бог - Тот, кто вызвал к жизни пространство и время. Он был до того, как появилось пространство. Его нельзя расположить в какой-то точке, в какой-то сети координат. Это качество относится к Его нематериальности, или духовности. У Него нет физического тела, которое можно поместить в каком-то месте. Обратите внимание на заявление Павла, что Бог не в рукотворенных храмах живет, ибо Он - Господь неба в земли, давший жизнь миру и всему в нем (Деян. 17:24-25).

Другой относящийся к пространству аспект Божьей бесконечности заключается в том, что не существует места, где Его нет. Здесь мы сталкиваемся как бы с противоречием между имманентностью Бога (Он повсюду) и с Его трансцендентностью (Он нигде). Но суть в том, что в творении нет места, где Бог был бы недоступен. Иеремия приводит слова Бога: "Разве Я - Бог только вблизи... а не Бог и вдали?" (Иер. 23:23). Смысл здесь в том, что Бог одновременно вблизи и вдали. Он наполняет небо и землю (Иер. 23:24). Поэтому человек не может скрыться в "тайном месте", где его нельзя найти. Бог говорит о небе как о Своем престоле и о земле как о подножии ног Своих. Следовательно, представление о том, что человек может ограничить Бога, построив для Него место пребывания, просто безрассудно. Псалмопевец видел, что он не может убежать от Божьего присутствия - куда бы он ни пошел, Бог там (Пс. 138:7-12). На небе ли, в преисподней ли, Бог повсюду. Иисус развил эту концепцию дальше. В Великом

Поручении Он повелел ученикам идти и свидетельствовать повсюду, даже до края земли, и сказал, что будет с ними до скончания века (Мф. 28:19-20; Деян. 1:8). Тем самым Он по сути показал, что Он не ограничен ни пространством, ни временем.

В этом, как и во многих других отношениях, проявляется резкий контраст между Богом и лжебогами. Это ясно видно из спора Илии с пророками Ваала на горе Кармил. Ваал не отвечал на призывы пророков, и Илия язвительно заметил, что, может быть, он где-то в дороге. Когда Ваал находится в другом месте, он не может одновременно быть и здесь, чтобы послать огонь. У Иеговы же такой проблемы не бывает. Он может одновременно находиться в бесчисленном количестве мест и заниматься самыми разными делами.

У многих из нас есть свои священные места. Возможно, в каком-то конкретном географическом районе мы получили особое благословение. Если в другом месте дела идут не так хорошо, у нас может появиться искушение расценить это как отсутствие здесь Бога. Или же особое значение для нас могут иметь какое-то конкретное место поклонения или здание, где мы увидели Божьи дела. Нам бывает трудно приспособиться к изменениям, но проблема эта чисто психологическая, а не богословская. Бог не привязан к какому-то месту. Он не может оставаться там, откуда мы уехали. Он доступен в любом месте, где бы мы ни находились. Поклоняться Ему можно не только в святилище. Разумеется, полезно собираться с другими верующими в определенном месте поклонения, но Богу ничто не мешает встретиться с нами, даже если мы не можем прийти в это место. Для Бога не представляет труда отвечать на нужды и решать проблемы одновременно в самых разных местах. Но Он не перемещается из одного места в другое, как какой-то божественный супермен, летающий на беспредельных скоростях. Он просто имеет доступ ко всему творению одновременно.

Бог бесконечен и во времени. Понятие времени к Нему неприменимо. Он был до начала времени. Вопрос, сколько лет Богу, просто абсурден. Он не старше, чем год назад, ибо бесконечность плюс один год остается бесконечностью. Он просто не ограничен измерением времени. Бог - Тот, Кто есть всегда. Он был, есть и будет. В Пс. 89:2-3 говорится: "Господи! Ты нам прибежище в род и род. Прежде нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную, и от века до века Ты - Бог". В Иуд. 25 сказано: "Единому премудрому Богу, Спасителю нашему чрез Иисуса Христа Господа нашего, слава и величие, сила и власть прежде всех веков, ныне и во все веки". Подобная же мысль высказана в Еф. 3:21. Выражения "первый и последний", "Альфа и Омега" передают ту же идею (Ис. 44:6; Отк. 1:8; 21:6; 22:13).

Бог бесконечен. Он не растет и не развивается. В Его природе не происходит изменений. У людей с возрастом меняются интересы, знания, привычки и даже личностные характеристики. У Бога таких изменений нет. Он всегда остается Тем, Кто Он есть. (В заключительной части этой главы мы обсудим вопрос о Его неизменности и постоянстве.)

Тот факт, что Бог не связан временем, не означает, что Он не сознает течения времени. Он знает, что происходит с человеком в данный момент. Он знает, что события чередуются в определенном порядке. Но Он также видит всю эту череду

в целом. Эту трансцендентность можно сравнить с наблюдением человека за парадом с какой-то возвышенной точки. Он видит все передвижения частей, а не только то, что происходит перед трибуной. Он имеет представление о картине в целом. Равным образом, Бог видит, что было, что есть и что будет. И в каждой конкретной точке времени Он также видит различие между настоящим, прошлым и будущим (419).

В Божьих деяниях и решениях есть последовательный и логичный порядок, но в Его намерениях нет временного порядка. Исполнение Его воли не требует никакого времени. Его дела относятся к вечности. Следовательно, они никоим образом не связаны с идеей развития. Ему не надо полагаться на случай или составлять неопределенные планы. Богословие надежды подчеркивает трансцендентность Бога по отношению ко времени на основании представления о Нем прежде всего как о Боге будущего. Традиционное богословие склонно рассматривать Бога в категориях прошлого, в то время как богословие надежды делает упор на то, каким Он будет и что Он совершит (420).

Бесконечность Бога можно также рассматривать с точки зрения знания. Разум Его неизмерим (Пс. 146:5). Автор Притчей пишет, что очи Господни на всяком месте и видят злых и добрых (Пр. 15:3). Иисус сказал, что ни одна птица не упадет на землю без воли Отца (Мф. 10:29) и что даже волосы на голове учеников все сочтены (Мф. 10:30). В Евр. 4:13 говорится, что "нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто пред очами Его". Все мы полностью открыты пред Богом. Он видит и знает нас всех. Он знает всякую истину, даже еще не раскрытую человеком, ибо все истины созданы Им. И Ему, следовательно, открыты все возможности, даже если выбор их кажется бесчисленным.

Следующий связанный со знанием фактор - Божья мудрость. Это означает, что Бог действует на основании всех существующих фактов и исходя из правильных оценок. Зная все, Бог различает правильное. В Рим. 11:33 Павел выразительно пишет об этом: "О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!" Псалмопевец характеризует Божьи дела как премудрые (Пс. 103:24).

Отсутствие мудрости в наших человеческих делах часто объясняется просто незнанием всех фактов. Наша немудрость обычно подтверждается последующими событиями. Если бы мы знали некоторые важные факты, то, без сомнения, действовали бы иначе. Например, мы можем поехать по дороге, которая в начале выглядит прекрасно, не зная, что дальше ее покрытие будет совершенно иным. Наш взгляд бывает искаженным или ограниченным, как при оптических иллюзиях - если мы сделаем снимок, поставив фотоаппарат ближе к ногам человека, то на фотографии ноги будут выглядеть гигантскими. Кроме того, неправильные действия или решения могут проистекать из недостатка опыта. Например, если ребенку предложить на выбор монеты в пять и десять центов, он, скорее всего, выберет пять центов просто потому, что эта монета больше по размеру.

Бог же располагает всей информацией. Поэтому Его суждения мудрые. Ему никогда не приходится пересматривать решения в свете полученной дополнительной информации. Он все видит в правильной перспективе и

никакому событию не придает больше или меньше того значения, которого оно заслуживает. Поэтому мы можем молиться с полным доверием, зная, что Бог не сделает ничего плохого. Хотя мы не располагаем всеми фактами и не способны предвидеть все последствия своих замыслов и действий, мы можем полагаться на Бога в том, что Он всегда знает наилучшее решение.

Наконец, Божью бесконечность можно рассматривать в свете того, что обычно называют Его всемогуществом. Под этим мы понимаем, что Он способен воздействовать на все объекты применения Его силы. В Писании Его всемогущество утверждается разными способами. Безграничная сила

Божья выражается в одном из Его имен - **אל שדי** (*Эль-Шадаи*). Явившись Аврааму для подтверждения завета, Бог сказал о Себе: "Я Бог всемогущий" (Быт. 17:1). Всемогущество Бога мы также видим в случаях решения внешне непреодолимых проблем. В Быт. 18:10-14, например, Бог дал Сарре обещание, что у нее будет сын, хотя она уже вышла из детородного возраста. Это обещание уже было дано двадцать пять лет назад и к тому времени еще не исполнилось. Услышав его вновь, Сарра рассмеялась. Господь ответил: "Отчего это рассмеялась Сарра, сказав: "неужели я действительно могу родить, когда я состарилась?" Есть ли что трудное для Господа?" Равным образом, обещание в Иер. 32:15, что дома и поля будут снова покупаемы в Иудее, выглядит невероятным, учитывая неминуемое поражение Иерусалима от рук вавилонян. Но вера Иеремии сильна: "О, Господи Боже!... для Тебя ничего нет невозможного" (Иер. 32:17). Показав, как трудно богатому войти в царство Божье, Иисус на вопрос учеников, кто же может спастись, ответил следующим образом: "Человекам это невозможно, Богу же все возможно" (Мф. 19:26).

Эта Божья сила проявляется по-разному. Мы видим многочисленные ссылки, особенно в псалмах, на Божью власть над природой, нередко сопровождаемые заявлением о сотворении Богом всего мироздания. В библейские времена, эта власть над природой часто проявлялась в чудесах - от рождения Исаака, казней египетских и всплывшего в реке топора во времена Елисея (4 Цар. 6:5-7) до чудес Иисуса, таких как укрощение бури (Мк. 4:35-41) и хождения по воде (Мф. 14:22-33). Божья власть с очевидностью явствует также из Его управления ходом истории. Павел пишет, что Бог "назначил predetermined времена и пределы обитания" для всех народов (Деян. 17:26). Но самым, пожалуй, удивительным образом Божья сила действует в жизни людей. Истинной мерой божественной силы служит отнюдь не способность Бога создать или поднять большой камень. Изменение человеческой личности - во многих отношениях гораздо более сложное дело. Выполнить необычайную по размаху физическую работу может и какая-нибудь гигантская машина, а вот человеческую природу переделать не так-то просто. Тем не менее Иисус сказал, имея в виду спасение: "Человекам это невозможно, Богу же все возможно" (Мф. 19:26). Нам не стоит приходить в отчаяние от сознания невозможности изменить человеческую природу, будь то нашу собственную или других людей, - Бог может эффективно работать и в этой сфере.

Все это означает, что Божьи планы никогда не расстраиваются. Он делает все, что задумывает, ибо у Него есть для этого возможности. Пс. 113:9 говорит неверующим: "Бог наш на небесах; творит все, что хочет". Для выполнения

действий этического характера необходимо сочетание трех факторов. Мы должны знать, что надо сделать, иметь волю и возможность совершить задуманное. В любом из этих пунктов мы можем потерпеть неудачу. Мы можем не знать, что надо делать, а если знаем, не решиться на это или же, если решимся, не суметь исполнить намерение. У Бога же эти три фактора неразделимы и всегда приводят к нужному результату: Он мудр, поэтому знает, что надо делать; Он благ, поэтому всегда выбирает правильное решение; Он всемогущ, поэтому способен исполнить Свою волю.

Вместе с тем в отношении всемогущего характера Бога следует сделать некоторые оговорки. Он не может произвольно совершать все, что только мы можем себе представить. Он воздействует только на те вещи, которые являются надлежащими объектами применения Его силы. Он не может совершать логически абсурдные или противоречивые действия. Он не может сделать квадратную окружность или треугольник с четырьмя углами. Он не может изменить то, что произошло в прошлом, хотя способен нейтрализовать последствия этих событий или даже выветрить их из памяти. Он не может действовать в противоположность Своей природе - не может быть жестоким или безразличным. Он не может не исполнять Свои обещания. В отношении Божьих обетовании, подкрепленных клятвой, автор Послания к евреям писал: "Дабы в двух непреложных вещах, в которых невозможно Богу солгать, твердое утешение имели мы" (Евр. 6:18). Но все эти "неспособности" - не слабость, а сила. Неспособность делать злое или лгать - признак уверенной в себе силы, а не несостоятельности.

Еще один аспект Божьей силы - свобода выбора. Хотя Бог связан Своими обещаниями, изначально никто не принуждал Его давать их. В Писании ничто не говорит о том, что Божья воля предопределяется или связана какими-то внешними факторами. Более того, Его решения и действия часто объясняются "благоволением воли Его" (ευδοκία). Об этом, в частности, пишет Павел (Еф. 1:5; Флп. 2:13). Божьи решения и действия определяются не соображениями, связанными с какими-то внешними факторами. Все они исходят из Его собственного свободного выбора.

Постоянство

Во многих местах Писания подчеркивается неизменность Бога. В Пс. 101 псалмопевец противопоставляет Божью природу небесам и земле: "Они погибнут, а Ты пребудешь... Ты переменишь их, - и изменятся. Но Ты - тот же, и лета Твои не кончатся" (Пс. 101:27-28). В Пс. 32:11 подчеркивается постоянства Божьих мыслей: "Совет же Господень стоит вовек; помышления сердца Его - в род и род". Сам Бог говорит: "Я - Господь, Я не изменяюсь" (Мал. 3:6), - хотя Его народ отвратился от Его устава. Иаков пишет, что у Бога "нет изменения и ни тени перемены" (Иак. 1:17).

Божественное постоянство предполагает несколько моментов. Прежде всего, отсутствие количественных изменений. Бог не может ни в чем возражать, ибо Он - уже совершенство. Не может Он и умаляться, ибо тогда Он перестанет быть Богом. Нет также и качественных изменений. Божья природа не подвержена переменам. Поэтому Бог не меняет Свои намерения, планы или дела, ибо они

вытекают из Его природы, остающейся неизменной, что бы ни произошло. В Чис. 23:19 приводится такой аргумент, что, поскольку Бог - не человек, Его дела не меняются. Далее, Божьи намерения и планы всегда последовательны просто потому, что воля Его не меняется. Поэтому Бог всегда верен Своему завету, например, с Авраамом. Он избрал Авраама, дал ему слово, не менял Своего решения и не отказывался от обещания.

А как же нам относиться к тем отрывкам, где Бог как будто бы меняет Свои намерения или раскаивается в содеянном? Этим местам можно дать несколько объяснений:

1. Некоторые из них следует рассматривать как антропоморфизмы и антропатизмы. Это просто описания Божьих дел и чувств с человеческой точки зрения и в человеческом понимании. К таким случаям относятся изображения Бога, испытывающего боль или сожаление.
2. То, что выглядит как изменение намерений, может фактически быть новым этапом в осуществлении Божьего плана. Пример тому - предложение спасения язычникам. Хотя это входило в изначальный Божий план, перемена казалась довольно резкой.
3. Некоторые внешние перемены можно объяснить изменением ориентации вследствие вхождения человека в иные отношения с Богом. Бог не изменился после греха Адама, просто человек навлек на себя Божью немилость. Может происходить и обратное. Вспомните Ниневию. Бог сказал: "Еще сорок дней, и Ниневия будет разрушена, *если не покается*". Ниневия покаялась, и Бог пощадил ее. В этом случае тоже изменился человек, а не Божий план.

Некоторые истолкования учения о божественном постоянстве в значительной степени основываются на греческом понятии неподвижности и инертности. Такое представление делает Бога пассивным. Но, согласно библейскому взгляду, Бог не статичное, а стабильное существо. Он активен и динамичен, но в соответствии со Своей природой. Речь здесь идет о надежности Бога. Завтра Он будет таким же, как сегодня. Он будет делать то, что обещал. Он исполнит все Свои обязательства. Верующий может твердо полагаться на это (Пл.И. 3:22-23; 1 Ин. 1:9).

В наши дни учение о неизменности Бога ставится под сомнение движением, известным как богословие процесса. Его основной тезис заключается в том, что реальность представляет собой процесс. Иными словами, все движется. Есть определенные неизменные принципы процесса и неизменные абстрактные формы, но реальность - это процесс (421).

Далее, реальность органична или взаимосвязана. Рассматривать надо не конкретные события и факты сами по себе, а их взаимосвязь со всем, что было раньше. Богословие процесса делает упор не на независимости, а на взаимозависимости. Причем взаимозависимости не просто отдается приоритет как идеалу, она рассматривается как онтологическая характеристика, неотвратимый факт реальности (422).

Взаимозависимость относится и к Богу. Бога следует рассматривать не как существо с беспристрастной, обособленной неизменностью. Он соотносится с миром и участвует в его делах. Первое качество или первое свойство Бога - любовь, и именно она в наиболее полной форме выражает Его связь с миром. По мнению сторонников богословия процесса, на Бога традиционно смотрят как на бесстрастное существо: Он по сути не испытывает страсти и любит бесстрастно (423), - однако в Нем надо видеть глубокое сочувствие к тем, кого Он любит.

Здесь мы доходим до того, что иногда называют двухполюсным теизмом (424). Двумя полюсами или сторонами Бога являются, по мнению Чарльза Хартшорна, Его неизменная абстрактная сущность и Его конкретная реальность или, по выражению Альфреда Норта Уайтхеда, Его изначальная и последующая природа. В своей конкретной реальности (последующей природе) Бог воспринимает мировые процессы и отвечает на них (425). Таким образом, абсолютности Бога устанавливаются границы. Божественное всеведение в данном случае означает, что в определенный момент божественной жизни Бог знает все, что познаваемо в этот конкретный момент. Но в каждый момент Божьей жизни в мире происходят новые непредвиденные события, которые можно познать только именно в этот момент. Божье знание возрастает с каждым новым событием в мире. В свете этого следует пересмотреть и другие традиционные представления о Боге. Божье всевластие, например, уже нельзя считать абсолютным. Человек тоже принимает участие в определении будущего (426).

Как нам ответить на этот вызов? Следует отметить, что богословие процесса обоснованно критикует некоторые стороны классической ортодоксии. Действительно, Бог часто предстает в ней как статичное, отстраненное от дел мира существо. А это, заметим, не соответствует библейскому взгляду.

Но, пытаясь исправить эту ошибку, богословие процесса заходит слишком далеко. Привязка к процессам, происходящим в мире, подрывает идею об абсолютности и неограниченности Бога. Библия действительно изображает Бога участвующим в делах мира, но она также показывает, что Он существовал до творения и что Он занимает совершенно уникальное положение. Подлинная трансцендентность, которой учит Библия, исключает ограничения, налагаемые богословием процесса. Более подробное исследование теории, согласно которой Бог зависит от происходящих в мире процессов, повлекло бы за собой необходимость критического анализа философии процесса, на которой этот взгляд основывается, но данная тема выходит за рамки интересующего нас вопроса. Достаточно сказать, что какими бы ни были достоинства этой теории, она не может рассматриваться как выражение библейского взгляда.

Есть и дополнительные проблемы. Богословие процесса признает, что существуют неизменные аспекты реальности. Если бы это было не так, его позиции выглядели бы противоречивыми и, следовательно, ложными, а сама теория процесса была бы в конечном счете вытеснена. Ее сочли бы слишком относительной. Но вопрос о неизменных принципах не получил полного развития. Какой у них статус? Как они соотносятся с Богом? Если есть неизменные принципы реальности, почему же у Бога не может быть чего-то в равной степени вневременного и абсолютного?

Богословие процесса вроде бы рассматривает Бога как личность, а не как безликий статичный движитель греческой метафизики, но по этому поводу возникают сомнения. Бог ненамного возвышается над реальностью. Не совсем ясно, в каком смысле Он - личность и активное существо. Таким образом, хотя в возражениях богословия процесса против греческих метафизических моделей, принимаемых некоторыми сторонниками классической ортодоксии, есть рациональное зерно, эти возражения лучше всего выразила бы правильная передача библейского образа Бога. Такой подход избавил бы нас от всех несоответствий, присущих богословию процесса.

Бог велик. Понимание этого факта двигало библейскими авторами, в том числе псалмопевцами. Такое же понимание присуще современному верующему, выражающему свои чувства следующим образом:

Великий Бог! Когда на мир смотрю я, На все, что Ты создал рукой Творца, На всех существ, кого, Свой свет даруя, Питаешь Ты с любовью Отца,

Тогда поет мой дух, Господь, Тебе: Как Ты велик, как Ты велик! Тогда поет мой дух, Господь, Тебе: Как Ты велик, как Ты велик!

13. Благость Бога

Нравственные свойства

Если бы описанные в предыдущей главе свойства величия были единственными у Бога, Он вполне мог бы быть безнравственным или аморальным существом, использующим Свою силу и Свои знания непредсказуемо или даже с жестокостью. Но Бог благ, Ему можно доверять и Его можно любить. Он обладает свойствами не только величия, но и благодати. В этой главе мы рассмотрим Его нравственные свойства, то есть характеристики Бога как морального существа. Исходя из практических соображений мы выделим три основных свойства: чистоту, цельность и любовь.

Нравственная чистота

Под нравственной чистотой мы понимаем абсолютное отсутствие у Бога порочного или злого начала. Нравственная чистота включает следующие качества: 1) святость, 2) праведность, 3) справедливость.

1. Святость

У Божьей святости два основных аспекта. Первый - уникальность Бога. Этот аспект Божьей святости можно рассматривать как еще одно свойство величия, связанное с нравственной стороной. Бог полностью отделен от всего творения. Это свойство Луи Беркхоф назвал "величием-святостью" Бога (427). Уникальность Бога утверждается в Исх. 15:11: "Кто, как Ты, Господи, между богами? Кто, как Ты, величествен святостию, досточтим хвалами, Творец чудес?" Подобные же описания величия, возвышенности и великолепия содержатся в 1 Цар. 2:2 и в Ис. 57:15. Исайя видел Господа "сидящим на престоле высоком и

превознесенном". Верхи врат поколебались, и дом наполнился курениями. Серафимы взывали: "Свят, свят, свят Господь Саваоф!" (Ис. 6:1-4). Еврейское слово, переведенное как "свят" (**קדוש** - *qadosh*), означает "отделенный", "выходящий за рамки обычного". Глагол, от которого оно образовано, имеет значения "отсекать" или "выделять". В религиях народов, окружавших Израиль, прилагательное *святой* относилось к предметам, действиям и людям, связанным с поклонением, тогда как в израильском завете оно распространялось на Само Божество.

Святость Бога нередко сообщается предметам и местам, связанным с Ним. Например, в эпизоде с горящим кустом Бог велел Моисею снять обувь, ибо место, на котором он стоял, было святой землей (Исх. 3). Равным образом, когда Бог сошел на гору Синай, Он был отделен от стана израильтян. Никому, кроме Моисея, не было позволено подниматься на гору и даже прикасаться к ней (Исх. 19). Подобные же ограничения распространялись на скинию, а позднее на храм. Святое-святых отделялось завесой (Исх. 26:33; 3 Цар. 6:16). Доступ в него был запрещен всем, кроме первосвященника, входившего туда лишь раз в год. Надлежащая реакция на Божью святость и Его отделенность - благоговейный страх, почитание и молчание. "Да славят великое и страшное имя Твое: свято оно!" (Пс. 98:3).

Другой аспект Божьей святости - абсолютная чистота и благодать. Это означает, что Он ни в коей мере не запятнан злом мира. Он никоим образом не имеет части в нем. Обратите внимание на слова Аввакума о Боге: "Чистым очам Твоим не свойственно глядеть на злодеяния, и смотреть на притеснение Ты не можешь" (Авв. 1:13). В Иак. 1:13 говорится, что Бог не может быть искушаем злом. В этом отношении Бог совершенно не похож на богов других религий. Эти боги часто сами предаются тем же греховным делам, что и их последователи. Но Иегова абсолютно отстранен от таких дел. В Иова 34:12 сказано: "Истинно, Бог не делает неправды, и Вседержитель не извращает суда".

Божье совершенство - эталон для нашего нравственного поведения и мотивация для религиозной жизни. Весь наш нравственный кодекс строится на Его святости. Народу Израиля было сказано: "Ибо Я Господь, Бог ваш: освящайтесь и будьте святы, ибо Я свят, и не оскверняйте душ ваших каким-либо животным, ползающим по земле. Ибо Я Господь, выведший вас из земли Египетской, чтоб быть вашим Богом. Итак будьте святы, потому что Я свят" (Лев. 11:44-45). Та же мысль выражена в Лев. 19:2 и Мф. 5:48. Исходя из непорочности Бога, тех же самых качеств следует ожидать от тех предметов и людей, которые отделены для Него. У священников не должно быть никакого физического изъяна. Верующие должны приносить в жертву животных без порока (Лев. 1:3, 10; 3:1, 6; 4:3).

В этом основополагающая и важнейшая черта Божьей природы. Святость Бога подчеркивается во всей Библии, но особенно в описаниях Ветхого Завета. Значение святости определяется как неоднократными ссылками на нее, так и тем вниманием, которое уделяется учению о ней. Высказывается даже мнение, что это самое важное свойство Бога (428). Независимо от того, оправдан ли такой вывод, святость можно рассматривать по крайней мере как очень важное Его свойство. И у него далеко идущие последствия.

В Библии неоднократно подчеркивается, что верующий должен походить на Бога. Поэтому, коль скоро Бог свят, Его последователи тоже должны быть святы. Мы уже отмечали заявления в Лев. 11:44-45 и Мф. 5:48. Бог не просто не затронут лично моральными пороками и злом. Он не способен терпеть присутствие зла. У Него, если можно так выразиться, аллергия на грех и зло. Поэтому те, кто принадлежат Ему, должны стремиться к такой же святости, которая отличает Его природу. Исайя, увидев Бога, проникся сознанием своей нечистоты. Он в отчаянии 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). Петр после чудесного улова, поняв, Кто такой Иисус, тоже сказал: "Выйди от меня, Господи! потому что я человек грешный" (Лк. 5:8). При сопоставлении своей святости не с собственными мерками или мерками других людей, а с Божьей святостью с совершенной очевидностью выявляется необходимость коренного изменения нравственных и духовных норм.

Павел подчеркивает, что призванные Богом быть Его народом должны отделиться от нечистых вещей и стать совершенно святыми (2 Кор. 6:14 - 7:1). Та же мысль проводится в 1 Фес. 3:13 и 4:7. В очевидной привязке к ветхозаветному требованию об отсутствии пятна и порока Павел отмечает, что церковь тоже должна быть святой: "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). Помимо осознания необходимости собственной святости, другими естественными последствиями восприятия Бога в Его непорочности и святости являются поклонение Ему и почитание Его. "Превозносите Господа, Бога нашего, и поклоняйтесь на святой горе Его; ибо свят Господь, Бог наш" (Пс. 98:9). Подобная же мысль высказана в Отк. 15:4: "Кто не убоится Тебя, Господи, и не прославит имени Твоего? Ибо Ты один свят".

2. Праведность

Второй аспект Божьей нравственной чистоты - Его праведность. Ее можно рассматривать как проявление Божьей святости в Его отношениях с другими существами. Божья праведность прежде всего означает, что Божий закон, будучи истинным выражением Его природы, столь же совершенен, как и Он Сам. В Пс. 18:8-10 эта истина изложена следующим образом: "Закон Господа совершен, укрепляет душу; откровение Господа верно, умудряет простых. Повеления Господа праведны, веселят сердце; заповедь Господа светла, просвещает очи. Страх Господень чист, пребывает вовек. Суды Господни - истина, все праведны". Иными словами, Бог повелевает делать только правильные вещи, оказывающие положительное воздействие на проявляющего повиновение верующего.

Божья праведность означает также, что Его дела согласуются с законом, который Он Сам установил. Он ведет Себя в соответствии с тем, чего ожидает от других. Он - реальное выражение собственных требований. Поэтому дела Божьи описываются как праведные. Например, Авраам сказал Иегове: "Не может быть, чтобы Ты поступил так, чтобы Ты погубил праведного с нечестивым, чтобы то же было с праведником, что с нечестивым; не может быть от Тебя! Судия всей земли поступит ли неправосудно?" (Быт. 18:25). Сам Господь сказал: "Я - Господь, творящий милость, суд и правду на земле; ибо только это благоугодно Мне" (Иер. 9:24). Поскольку Бог праведен и соответствует нормам Своего закона, мы можем

доверять Ему. Он честен в Своих делах. Нам не надо бояться установления отношений с Ним.

В течение всей истории христианской мысли задавался и обсуждался вопрос, что делает одни поступки правильными, а другие неправильными. В средние века одна из школ (реалисты) утверждала, что Бог избирает правильное исходя из праведности той или иной вещи (429). То, что Он называет добром, нельзя назвать иначе, ибо благодати внутренне присуще добро, а жестокости зло. Другая школа (номиналисты) полагала, что поступок делается правильным по Божему выбору. Бог не выбирает дела исходя из их внутренней добродетели (430). Праведным поступок становится благодаря Его всевластному Выбору. Он мог бы сделать другой выбор, в таком случае добро выглядело бы совершенно иначе. Библейская позиция располагается где-то посередине между взглядами реалистов и номиналистов. Праведность не есть нечто произвольное в том смысле, что жестокость и убийство могут быть допустимыми, если их таковыми провозгласит Бог. При принятии решений Бог следует объективным нормам праведности, составляющим саму структуру реальности. Но эти нормы, которых придерживается Бог, не есть что-то внешнее по отношению к Богу - они исходят из самой Его природы. Он принимает решения в соответствии с реальностью, а эта реальность - Он Сам.

Итак, Божий закон, Его требования к нам и Его нравственные суждения соответствуют Его природе, и действует Он сообразно со Своими нормами. Но при этом встает следующий вопрос: эгоистичен ли Бог? Нас учат, что одной из самых серьезных форм греха является эгоизм - пренебрежение интересами других людей и даже их ущемление ради собственного спокойствия и благополучия. Некоторые идут еще дальше, утверждая, что эгоизм - корень, первооснова греха (431). И в этом вопросе Бог как будто бы нарушает собственные заповеди, направленные против эгоизма. Ибо высочайшей целью Бога представляется Его собственное прославление. Не выглядит ли это тем самым эгоцентризмом, который Бог запрещает и осуждает в других?

В этой связи следует внимательнее рассмотреть грех эгоцентризма в том виде, в каком он проявляется в человеке. Суть этого греха заключается не в предпочтении себя другим людям, а в предпочтении конечных вещей Богу, в подмене высшей ценности, Господа, вещами, имеющими ограниченную ценность. Таким образом, когда мы больше внимания уделяем какому-то другому человеку, чем Богу, мы поступаем неправильно, хотя внешне это может выглядеть вполне альтруистичным с нашей стороны. Первая великая заповедь - любить Господа всем сердцем, всей душой, всей крепостью и всем разумением (Лк. 10:27). Вторая заповедь - любить ближнего, как самого себя. Неправильно и греховно ставить вторую заповедь на место первой.

Таким образом, для Бога постановка Своей славы в качестве высшей цели не противоречит Его заповеди, осуждающей эгоизм. Более того, такая постановка фактически исполняет заповедь. Тем самым Бог не говорит нам: "Делайте, что Я говорю, а не то, что Я делаю". Будучи высочайшей ценностью во вселенной, источником всего остального, Бог должен ставить Свою славу превыше всего. Будучи единственным бесконечным существом, именно так Он должен

действовать. Постановка на первое место чего-то другого вылилась бы в идолопоклонство.

3. *Справедливость*

Мы уже отмечали, что Сам Бог действует в соответствии со Своим законом. В соответствии с ним же Он управляет Своим царством. Он требует, чтобы и другие подчинялись ему. Праведность, о которой мы говорили в предыдущем разделе, - личная или персональная черта Бога. Справедливый суд - ее официальное выражение, требование, чтобы этим нормам следовали и другие участники отношений в сфере морали. Иными словами, Бог подобен судье, который в личной жизни придерживается законов общества, а как официальное лицо отправляет правосудие, применяя эти законы к другим людям.

Писание ясно показывает, что грех приводит к определенным последствиям. Эти последствия рано или поздно, но все равно проявятся. В Быт. 2:17 читаем Божье предупреждение Адаму и Еве: "А от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь". Подобные предупреждения встречаются повсюду в Писании, в том числе у Павла: "Ибо возмездие за грех - смерть" (Рим. 6:23). Вт. 7:10, Пс. 57:12 и Рим. 12:19 указывают, что Бог судит грех, ибо грех по сути своей заслуживает наказания. Он подрывает саму божественную духовную структуру, и такие нарушения необходимо обязательно исправлять. Воздаяние получает не только зло, но и добро. Во Вт. 7:9 это выражено очень ясно: "Итак знай, что Господь, Бог твой, есть Бог, Бог верный, Который хранит завет Свой и милость к любящим Его и сохраняющим заповеди Его до тысячи родов".

Божий справедливый суд означает, что Он беспристрастен в применении Своего закона. У Него нет любимчиков, и Он не проявляет предвзятости. Не имеет значения, кто такой человек сам по себе. При определении последствий или воздаяния принимается в расчет только то, что он делает или не делает. Доказательством Божьей беспристрастности может служить факт, что в библейские времена Он осудил тех судей, которые, будучи Его представителями, брали взятки и судили несправедливо (например, 1 Цар. 8:3; Ам. 5:12). Они подверглись осуждению потому, что Сам Бог, будучи справедливым, ожидает такого же поведения от тех, кто проводит в жизнь Его закон.

Но временами Божье правление выглядит как будто бы несправедливым. Грешники не всегда наказываются, а праведники часто не получают вознаграждения. В Пс. 72 автор размышляет о внешнем благополучии нечестивых. Они крепки здоровьем и не подвергаются тем испытаниям, которые выпадают на долю других людей. Мы нередко тоже так рассуждаем. В прошлом мы часто слышали лозунг: "Преступление не окупается". Но на самом деле преступление часто приносит доход, причем порой весьма немалый. Лидеры организованной преступности нередко накапливают земные богатства в огромных размерах, сохраняя при этом крепкое здоровье, в то время как многие добродетельные верующие живут в нищете, болеют или переживают утрату любимых. И такая несправедливость может продолжаться годами. Как может справедливый Бог допускать это?

Этот вопрос связан с более широкой проблемой зла, которую мы подробно рассмотрим в главе 19. Здесь остановимся лишь на том, что же обнаружил псалмопевец. Войдя в святилище Божье, он постиг участь нечестивых. Он увидел, что в конечном счете они гибнут (Пс. 72:17-20, 27). Сам же он направляется советом Божиим и будет принят в славу (Пс. 72:24). Справедливый Божий суд не следует рассматривать в краткосрочном плане. В этой жизни он часто бывает неполным или несовершенным. Но земная жизнь - это еще не все. Есть и другая жизнь, и в вечности Божья справедливость проявится полностью (482) .

Как и в случае со святостью, Бог ожидает, что Его последователи будут брать пример с Его праведности и справедливости. В качестве эталона нам надо принять Его закон и Его заповеди. Мы должны относиться к ближним беспристрастно и справедливо (Ам. 5:15, 24; Иак. 2:9), ибо именно так поступает Бог.

Цельность

Ряд свойств, объединяемых здесь понятием цельности, относятся к вопросу об истине. Есть три аспекта истинности: 1) подлинность - Он истинен, 2) правдивость - Он говорит истину, 3) верность - Он утверждает истину и претворяет ее в жизнь. Хотя истинность мы часто воспринимаем как правдивость, основной стороной ее является подлинность. Остальные два качества исходят из нее.

1. Подлинность

Основной стороной цельности божественного характера является подлинность. Он - подлинный Бог. Многие соображения, высказанные при рассмотрении свойства жизни, относятся и к подлинности. В отличие от множества лжебогов, с которыми сталкивался Израиль, его Господь - подлинный Бог. Его подлинность, Его реальность на греческом языке выражается прилагательным *αληθινος* , соответствующим еврейскому слову *אֱמֶת* ('*emeth*).

В Иер. 10 пророк со значительной долей иронии описывает предметы поклонения некоторых людей. Они собственными руками делают идолов, которым затем поклоняются, хотя эти созданные ими самими предметы не могут ходить или говорить (Иер. 10:5). О Господе же сказано: "А Господь Бог есть истина; Он есть Бог живой и Царь вечный" (Иер. 10:10). В Ин. 17:3 Иисус обращается к Отцу как к единому истинному (*αληθινος*) Богу. Подобные выражения мы видим также в 1 Фес. 1:9; 1 Ин. 5:20; Отк. 3:7 и 6:10.

Бог реален; в отличие от других претендентов на Божественность, Он не изготовлен, не придуман и не подделан. В мире, в котором так много искусственного, наш Бог реален. Он такой, каким кажется. В этом значительная часть Его истинности. Заместитель ректора по общественным связям одного христианского колледжа любит повторять: "Работа по общественным связям на девять десятых состоит из того, чтобы на самом деле быть тем, кем ты себя представляешь, и на одну десятую из скромных заявлений об этом". Бог не просто выражает рассматриваемые нами свойства величия и благости. Он Сам есть воплощение этих свойств.

2. Правдивость

Правдивость - вторая сторона Божьей истинности. Бог представляет вещи такими, какие они есть на самом деле. Говорит ли Он о Себе или о какой-то части Своего творения, Его слова всегда показывают истину. Самуил сказал Саулу: "И не скажет неправды и не раскается Верный Израилев; ибо не человек Он, чтобы раскаться Ему", (1 Цар. 15:29). Павел пишет о Боге как о "неизменном в слове" (Тит. 1:2). А в Евр. 6:18 читаем, что при дополнении обетования клятвой "в двух непреложных вещах... невозможно Богу солгать". Иисус говорил о слове Божьем как об истине (Ин. 17:17, 19). Следует отметить, что в этих местах утверждается не просто отсутствие в словах Бога неправды. Он по сути Своей *не может* лгать. Ложь противна самой Его природе.

Означает ли правдивость, что мы всегда можем доверять словам Бога? Или же она просто означает, что Он сознательно не говорит неправды? Не может ли Он неосознанно говорить неправду, то есть ошибаться? Не может ли ошибка исходить из незнания Им истины или из неполного ее знания? Ответ на эти вопросы - всеведение Бога. В сочетании с Его правдивостью оно гарантирует нам истинность всего, что Он говорит.

Бог призывает Своих людей быть честными во всех ситуациях. Им надо быть правдивыми как в своих видимых делах, так и в том, что за ними стоит. Например, израильтяне должны были пользоваться только одним набором гирь. Были люди, имевшие два разных набора гирь, одним из которых они пользовались при покупке, а другим при продаже. Но у Божьих людей должны быть одни и те же гири для обоих случаев (Вт. 25:13-15). Божьи люди должны быть предельно честными и при донесении евангельского послания. Кое-кто рассуждает таким образом, что высокая цель оправдывает использование негодных средств. Но Павел совершенно ясно пишет: "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). Наилучшее служение Богу истины - донесение истины.

3. Верность

Если Божья подлинность - это воплощение истины, а правдивость - выражение Им этой истины в слове, то верность означает, что Он исполняет Свои слова и претворяет их в жизнь. Бог исполняет все Свои обетования. Это совершается благодаря Его неограниченной власти и неограниченным возможностям. Поэтому Он не может обещать неисполнимого. Ему никогда не приходится пересматривать Свое слово или отказываться от обещания. Валаам сказал Валаку: "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). Павел выражает это в более краткой и четкой форме: "Верен Призывающий вас, Который и сотворит сие" (1 Фес. 5:24). Подобные заявления о Божьей верности мы видим также в 1 Кор. 1:9; 2 Кор. 1:18-22; 2 Тим. 2:13 и 1 Пет. 4:19.

Божья верность неоднократно демонстрируется на страницах Писания. Бог показывает, что Он всегда исполняет сказанное Им. Обещание Аврааму сына Он дал, когда тому было семьдесят пять, а Сарре шестьдесят пять лет. Сарра уже

вышла из детородного возраста и была бесплодной. Обещание повторялось в течение двадцати пяти лет, но ожидаемый наследник так и не появлялся. Даже Авраам отчаялся ждать исполнения обещанного и предпринял собственные шаги, чтобы обзавестись сыном (Измаилом). Но Бог проявил верность - обещанный сын (Исаак) родился. Годы спустя Бог повелел Аврааму предать сына смерти. И опять Бог проявил верность, дав заместительную жертву. Равным образом, обладание Обетованной землей казалось народу Израиля нереальным во время рабства в Египте. Обещанные в будущем благословения вызывали сомнения во время плена. И исполнение первого обетования (Быт. 3:15) об Искупителе заняло очень долгое время. Тем не менее во всех этих ситуациях Бог проявил верность. Он не дает необдуманных обещаний, и Он держит Свое слово.

Как и в случае с другими нравственными свойствами, Господь ожидает от верующих следования примеру Его верности. Божьи люди не должны давать слово необдуманно. А дав слово, должны быть верны ему (Ек. 5:4-5). Они должны исполнять обещания, данные не только Богу (Пс. 60:6; 65:13), но и своим ближним (Нав. 9:16-21).

Любовь

Когда мы думаем о Божьих нравственных свойствах, первое, пожалуй, что приходит в голову, - это набор свойств, которые мы объединяем здесь понятием любовь. Многие считают любовь основополагающим свойством, самой природой или определением Бога. Тому есть библейские подтверждения. Например, в 1 Ин. 4:8 и 16 читаем: "Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь... 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". Во 2 Кор. 13:11 говорится о "Боге любви и мира". В целом Божью любовь можно рассматривать как Его вечное даяние, как Его постоянное участие. Любовь как таковая всегда отличала ипостаси Троицы. Иисус сказал: "Но чтобы мир знал, что Я люблю Отца, и как заповедал Мне Отец, так и творю" (Ин. 14:31). В Мф. 3:17 записано, что голос с небес сказал об Иисусе: "Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение". Троичество Бога означает, что изливание Божьей любви было всегда, даже до начала творения. Можно выделить следующие основные стороны Божьей любви к нам: 1) благоволение, 2) благодать, 3) милость, 4) терпение,

1. Благоволение

Благоволение - основная черта Божьей любви. Под ним мы подразумеваем Божью заботу о благополучии тех, кого Он любит. Он бескорыстно стремится обеспечить наше конечное благополучие. Среди всех библейских стихов наибольшей известностью пользуется, пожалуй, Ин. 3:16: "Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную". Заявления о Божьем благоволении не ограничиваются Новым Заветом. Например, во Вт. 7:7-8 читаем: "Не потому, чтобы вы были многочисленнее всех народов, принял вас Господь и избрал вас; ибо вы малочисленнее всех народов; но потому, что любит вас Господь, и для того, чтобы сохранить клятву, которую Он клялся отцам вашим, вывел вас Господь рукою крепкою".

Божья любовь - бескорыстная заинтересованность в нас и ради нас. Это *agape*, а не *эрос*. В Ин. 15 Иисус противопоставляет отношения между господином и рабом (нанимателем и служащим) отношениям между друзьями. Именно второй тип отношений устанавливается между верующим и Спасителем. Совершенно ясно, что основой этих отношений Иисус считает любовь - при их описании всего в девяти стихах (Ин. 15:9-17) Он девять раз употребляет слово *любовь* в форме существительного или глагола. Его отношение к верующим ярко выражено в стихе 11: "Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна". Он продолжает: "Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих" (ст. 13). Но Иисус положил Свою жизнь не только за друзей, не только за тех, кто любил Его и ценил Его дела. Он положил Свою жизнь и за врагов, за тех, кто презирал и отвергал Его. Из этого с очевидностью явствует, что наши отношения с Богом - связь между друзьями, а не между нанимателем и служащим. Он умер за Своих врагов, зная, что ничего не получит от них взамен. Наниматель обычно заинтересован в достатке служащего, чтобы тот имел возможность больше сделать для него. Здоровье служащего также имеет важное значение - служащий с крепким здоровьем работает лучше, чем слабый. Но Иисус - друг. Он заботится о нашем благополучии ради нас самих, а не ради того, что Он может получить от нас. Бог не нуждается в нас. Он всемогущ и самодостаточен. Он может и без нас совершить все, что хочет, но Он решил работать через нас. Его любовь к нам и к другим творениям совершенно незаинтересованная.

Эту самоотдачу, эту бескорытность божественной любви мы видим в Божьих делах. Отправляя Своего Сына умереть за нас, Бог руководствовался не нашей любовью к Нему. Апостол Иоанн писал: "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). Весь текст Рим. 5:6-10 посвящен той же теме. Обратите особое внимание на стих 8 ("но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками") и на стих 10 ("будучи врагами, мы примирились с Богом"). Поскольку Бог есть любовь, описание любви в 1 Кор. 13 относится и к Нему. Любовь долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине. Она все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит.

Эта божественная любовь не только создала основу спасения через служение Иисуса Христа, она также постоянно ищет нас. Это очень хорошо показывают три притчи Иисуса в Лк. 15. Пастух оставил девяносто девять овец в овчарне и пошел искать одну пропавшую овцу, хотя в рассказе нет никаких указаний на то, что она была какой-то особенно ценной или привлекательной. Тем не менее пастух пошел ее искать. Женщина, потерявшая драхму, усердно искала ее. Отец блудного сына хотя и не пошел искать его в дальнюю страну, тем не менее постоянно ждал его возвращения. Когда тот вернулся, он снова принял его, позаботился о нем и даже устроил праздник.

При рассмотрении вопроса о Божьей любви возникает дилемма, связанная с уже затронутой нами проблемой о кажущемся эгоцентризме Бога. Любит ли Он нас ради Себя Самого, ставя тем самым под сомнение бескорыстный характер Своей любви, или Он любит нас ради нас самих, ставя тем самым под сомнение Свой

наивысший статус? В первом случае ущемляется Божья любовь, а во втором Его слава. Но есть и третья возможность. Бог любит нас вследствие подобия Себе, которое Он вложил в нас или по которому Он нас сотворил (Быт. 1:27). Поэтому по сути Он любит то, что относится к величию и благодати Его Самого, в нас Он любит Себя. Это не связано с нашими собственными делами. Божий образ присутствует в нас благодаря бескорыстной природе Бога как даятеля. Бог любит нас за то, что дает нам, и за то, что делает из нас. Это проявляется как в факте и природе изначального акта творения, так и в Его продолжающихся отношениях с нами. Его любовь - это привязанность к нам, чувство бескорыстной заботы и решимость действовать в отношении нас таким образом, чтобы обеспечить наше благополучие.

Божье благоволение, Его обеспокоенность и забота о тех, кого Он любит, показаны в самых разных измерениях. Божья забота и обеспокоенность распространяются не только на людей. Псалмопевец писал: "Открываешь руку Твою и насыщаешь все живущее по благоволению" (Пс. 144:16). Иисус учил, что Отец питает птиц небесных и одевает полевые лилии (Мф. 6:26, 28). Ни одна малая птица не падает на землю без воли Отца (Мф. 10:29). В последующих двух отрывках (Мф. 6:25, 30-33; 10:30-31) принцип Божьего благоволения в обеспечении и защите показан и в отношении человечества как Его детей. У нас может появиться искушение рассматривать Божьи обетования как относящиеся исключительно к верующим, но Библия указывает, что Бог благоволит ко всему человеческому роду. В смысле благоволения Божья любовь распространяется на все человечество. Он "повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных" (Мф. 5:45). Жителям Листры Павел сказал, что Бог "не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями, подавая нам с неба дожди и времена плодоносные и исполняя пищу и веселием сердца наши" (Деян. 14:17). Таким образом, мы видим, что Бог не только положительно относится к объектам Своей любви, но и предпринимает конкретные действия для обеспечения их благополучия. Любовь - активная позиция.

2. Благодать

Благодать - еще одно свойство, входящее в категорию Божьей любви. Она означает, что Бог в Своих отношениях с людьми основывается не на их заслугах или достоинствах, а просто-напросто на их нуждах; иными словами, Он действует исходя из Своей благодати и Своего великодушия. Благодать не следует путать с благоволением (или бескорытием), описанным выше. Благоволение подразумевает, что Бог ищет добра не для Себя, а для других. Но ведь Бог мог бы любить, благоволить, заботиться о других, в то же время требуя, чтобы эта любовь была заслуженной, чтобы каждый человек делал или давал что-нибудь в обмен на это благорасположение. Благодать же означает незаслуженную благосклонность Бога. Он ничего не требует от нас.

Разумеется, благодать Божья особенно выпукло показана в Новом Завете. Многие утверждают даже, что в Ветхом Завете образ Бога совершенно иной. Самым крайним, пожалуй, представителем такого взгляда был Маркион, утверждавший, что мы имеем дело с двумя разными Богами: в Ветхом Завете - с Богом творения и суда, в Новом Завете - с Богом (Христом) любви (433). Но о благодати Бога

говорится и во многих местах Ветхого Завета. Например, в Исх. 34:6 Бог говорит о Себе: "Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный". А в Новом Завете Павел относит наше спасение к Божьей благодати: "Предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей, которою Он облагодатствовал нас в Возлюбленном, в Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов, по богатству благодати Его, каковую Он в избытке даровал нам" (Еф. 1:5-8). Обратите внимание на мысль об избытке, присутствующую в обоих местах. Бог - не какой-то скарредный божок, выдающий строго то, что нам положено, и сохраняющий остальное. Благодати Божьей присуще великодушие. Он дает в избытке.

В Новом Завете есть места, еще более очевидным образом связывающие спасение с необычайным даром Божьей благодати. Например, Павел пишет в Еф. 2:7-9: "Дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей в благости к нам во Христе Иисусе. Ибо благодатию вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: не отдел, чтобы никто не хвалился". В Послании к Титу Павел снова подчеркивает эту милостивую работу Бога: "Ибо явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков" (Тит. 2:11). Затем, отметив глубину греховности человечества (Тит. 3:3), он продолжает: "Когда же явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога, Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом... чтобы, оправдавшись Его благодатию, мы по упованию соделались наследниками вечной жизни" (Тит. 3:4-7). Спасение - действительно дар Божий. Иногда Божья справедливость оспаривается на том основании, что одни получают эту Божью благодать, а другие нет. Но ведь в принципе удивительно уже то, что хоть кто-то спасается. Если бы Бог давал всем по заслугам, не спасся бы никто. Все были бы потеряны и осуждены.

3. Милость

Милость Божья - нежное, любящее сострадание к Своему народу. Это сердечная забота о нуждающемся. Благодать подразумевает греховность, виновность и осуждение человека, милость же, в свою очередь, отвечает на его несчастное положение и нужды. Эту сторону Божьей любви выражают такие слова, как **חֶסֶד** (*chesed*), **רַחֲמִים** (*racham*) и *ελεος*. Псалмопевец сказал: "Как отец милует сынов, так милует Господь боящихся Его" (Пс. 102:13). Подобная же мысль высказывается во Вт. 5:10; Пс. 56:11 и Пс. 85:5. Свойство милости проявилось в сострадательной заботе Иеговы о народа Израиля, когда тот находился в египетском рабстве. Он услышал его вопль и увидел его страдание (Исх. 3:7). Это свойство проявилось также в сострадании Иисуса к людям с физическими недугами (Мк. 1:41). Христа трогало и духовное состояние людей (Мф. 9:36). Иногда удовлетворялись и те, и другие нужды. Так, при описании одного и того же эпизода Матфей говорит, что Иисус сжалился и исцелил больных (Мф. 14:14), а Марк - что Он сжалился и многому учил (Мк. 6:34). В другом месте Матфей сам объединяет две эти идеи. Видя толпы людей, беспомощных, как овцы без пастыря, Иисус сжалился над ними. Тогда Он начал ходить, "уча в синагогах их, проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях" (Мф. 9:35-36).

4. Терпение

Последняя сторона Божьей любви - терпение. На еврейском оно выражается словами **אֵרֶק אַפַּיִם** ('erek 'appayim - Исх. 34:6), а на греческом - μακροθυμία (долготерпение). О долготерпении Бога читаем в Пс. 85:15; Рим. 2:4; 9:22; 1 Пет. 3:20; 2 Пет. 3:15. Во всех этих стихах Бог откладывает суд, продолжая предлагать спасение и милость в течение значительных периодов времени.

Особенно ярко долготерпение Бога проявлялось в отношении Израиля, и исходило оно, разумеется, из Его верности. Народ Израиля неоднократно бунтовал против Иеговы: стремился вернуться в Египет, отвергал лидерство Моисея, устанавливал идолов для поклонения, перенимал обычаи окружающих его народов, рождался с ними. Временами Господу, должно быть, хотелось отказаться от Своего народа. Даже хеттеи и моавитяне казались более приемлемыми. Широкомасштабное, наподобие потопа, уничтожение Израиля выглядело бы вполне оправданным, но Господь не отсек его от Себя.

Но терпение Бога не ограничивается Его отношениями с Израилем. Петр высказывает даже мысль (1 Пет. 3:20), что потоп задерживался как можно дольше, чтобы дать возможность спастись тем, кто в конце концов в нем погиб. Говоря о грядущем дне великого разрушения, Петр опять же проводит мысль, что второе пришествие откладывается благодаря долготерпению Бога. Ибо Он не желает, "чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию" (2 Пет. 3:9).

Петр однажды пришел к Иисусу (без сомнения, по поручению учеников) и спросил, сколько раз он должен прощать согрешившему против него брату: не до семи ли раз? Ответ Иисуса, который можно понимать либо как до 77 раз, либо до 490 раз, показывает, что отличительной чертой последователя Господа должна быть терпеливая, неослабевающая любовь. Иисус Сам продемонстрировал такую терпеливую любовь в отношении Петра.

Когда Иисус предупредил Петра, что тот откажется от своего Господа, Петр выразил резкий протест. Пусть даже кто-то еще и отречется от Иисуса, но Петр никогда. Иисус предупредил, что он отречется не один раз, а трижды, и это пророчество вскоре исполнилось. Петр отрекся от Иисуса, сказав, что даже не знает Его, и после этого горько расплакался. Но Иисус простил Петра и на этот раз, как и во многих других случаях. Фактически ангел у гроба поручил трем женщинам сказать ученикам *и Петру*, что Иисус отправился в Галилею и что они увидят Его там (Мк. 16:7). Божья верность и терпение проявлялись также в том, что Он не покидал и других верующих, грешивших против Него и отступавших от Него: Моисея, Давида, Соломона и многих других.

Как и другие свойства Бога, любовь тоже должна быть отличительной чертой верующего. Это совершенно ясно из слов Иисуса. Он сказал, что при соблюдении Бго заповеди ученики будут пребывать в Его любви. А эта заповедь звучит так: "Да любите друг друга, как Я возлюбил вас" (Ин. 15:12). Далее, отправляя учеников, Он сказал им: "Даром получили, даром давайте" (Мф. 10:8). Он учил их молиться: "И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим" (Мф. 6:12). С явным осуждением Он рассказал им притчу о рабе, которому простили крупный долг и который не захотел простить другому рабу небольшой долг (Мф.

18:23-35). По словам Иоанна, отсутствие практического проявления любви свидетельствует о том, что у человека нет настоящего христианского опыта и что Божья любовь не пребывает в нем (1 Ин. 2:7-11; 3:11-18).

Божья любовь - и Божий суд: противоречие?

Мы рассмотрели многие характеристики Бога, не исчерпав, разумеется, темы. Но какая между ними взаимосвязь? Предполагается, что Бог - единое и неразрывное существо, личность которого представляет собой гармоничное целое. Следовательно, между этими свойствами не должно быть никакого противоречия. Но так ли это на самом деле?

Потенциальное противоречие выводится обычно из сопоставления Божьей любви и Его суда. С одной стороны, Божий суд выглядит очень суровым, требующим даже смерти для грешника. Бог строг и нетерпим. С другой стороны, Бог олицетворяет Собой милость, милосердие, прощение, долготерпение. Не входят ли эти черты в конфликт друг с другом? Нет ли в Божьей природе внутреннего противоречия? (434)

Если мы принимаем предпосылку, что Бог - целостное существо и что божественные свойства находятся в гармонии, нам надо понимать их во взаимосвязи. Таким образом, суд - это любящий суд, а любовь - это справедливая любовь. Представление о противоречии может возникнуть при их обособленном рассмотрении. Если, например, концепция любви в отрыве от суда выводится из внешних источников, то это не библейское учение.

Тем самым мы хотим сказать, что любовь невозможно до конца понять без ее привязки к справедливому суду. Любовь без суда - просто сентиментальность. Подход, определяющий любовь как предоставление человеку всего, что он желает, нельзя считать библейским. Он сталкивается с двумя трудностями. 1) Одаривание человека приятными ему на данный момент вещами может быть обычным потворством, а такие действия не всегда разумны. 2) Такое поведение обычно бывает эмоциональной реакцией в отношении конкретного человека или конкретно складывающейся ситуации. Но понятие любви гораздо шире - она предполагает точную оценку, понимание справедливого и несправедливого, принятие в расчет интересов всех людей. Как правильно заметил Джозеф Флетчер, справедливая любовь - это распределенная любовь (435). Это любовь ко всем ближним, рядом ли они или отделены временем и пространством. Справедливость означает, что любовь должна выказываться всегда, независимо от того, складывается или нет конкретная ситуация острой и настоятельной нужды. Таким образом, любовь в библейском смысле заключается не в том, чтобы просто доставлять удовольствие находящемуся рядом человеку. Она по сути своей включает справедливый суд. Это означает, что она несет в себе заботу о благе всего человечества, стремление к совершению правых дел и к созданию условий для надлежащего воздаяния за несправедные дела.

По сути, в Божьих отношениях с человеком любовь и суд идут рука об руку. Божий суд требует наказания за грех. Божья же любовь направлена на восстановление общения человека с Ним. Предоставление Иисуса Христа в качестве Искупления за грех означает сохранение как суда, так и любви Бога. В

действительности между ними нет противоречия. Противоречие возникает лишь при таком понимании любви, которое требует от Бога прощения греха без наказания за него. Но Бог в таком случае выглядел бы совершенно иным по сравнению с тем, какой Он есть на самом деле. Более того, высочайшая любовь Бога выразилась в том, что Он не просто снисходительно освободил людей от последствий греха, а предоставил Христа в Искупление за него. Божья любовь была настолько великой, что для надлежащего исполнения закона Он отдал Своего Сына за нас. Суд и любовь - не два самостоятельных и противостоящих друг другу свойства. Бог есть любящий и справедливый Бог, и Сам дает то, что требует (436).

Метод исследования Божьих свойств

При рассмотрении Божьих свойств мы стремились избегать умозрительных построений, отличавших схоластику в прошлом. Анализ свойств Бога был крайне абстрактным. Но Библия не говорит о Боге как о каком-то бесконечно большом компьютере. Напротив, в ней используются очень конкретные и живые образы. Бог изображается как отец, как пастырь, как друг. Особенно показательное изображение Бога в псалмах. Он представлен там как неотъемлемая часть опыта верующего. В псалмах мы видим, как различные свойства Бога проявляются в конкретных обстоятельствах жизни верующего.

Следовательно, наиболее приемлемый метод изучения Божьих свойств заключается в тщательном анализе библейских заявлений и выведении из них разумных заключений. Схоласты же в построении своего натурбогословия использовали три умозрительных метода определения свойств Бога (437). Первый метод (причинно-следственный) заключался в исследовании сущности мира и в придании Богу таких качеств, которые были необходимы для объяснения наблюдаемых явлений. Второй метод (разделяющий) отделял от Бога все несовершенства человека и противопоставлял им совершенство Бога. Третий метод (возвышающий) рассматривал все положительные качества человека и прилагал их в превосходной степени к Богу исходя из предпосылки, что Бог - источник этих положительных качеств и что Он, будучи бесконечным, полностью обладает тем, что лишь частично свойственно человеку. Но такие подходы предполагают допущения, ведущие к абстрактному или обособленному рассмотрению свойств, об опасности которого мы говорили выше, а следовательно, к противоречиям в понимании.

Библейское понимание свойств Бога не умозрительное, а, скорее, практическое. Между сущностью Бога, Его свойствами и Его делами существует тесная связь. Свойства Бога часто раскрываются в Его делах, которые и показывают Его сущность. Далее, раскрытые в Библии свойства указывают на то, как Он будет действовать. Божьи дела не могут быть спонтанными, непредсказуемыми или произвольными. Они исходят из Его природы. В них есть постоянство и надежность. Мы можем правильно строить отношения с Богом, если действуем в соответствии с показанным в Писании Божьим образом. Более того, знание Божьей природы дает нам возможность реального самопознания. Святость человека может быть полностью и правильно установлена только при сравнении с эталоном совершенной святости - Божьей святости. Мы уже показали это на примере встречи Петра с Иисусом в Лк. 5. Наконец, коль скоро Божьи качества

относятся и к человеку (не такие, разумеется, как вездесущность и т.п.), они являются для человека стимулом и мотивацией жить праведной жизнью. Это модель благочестия для христианина.

Если мы до конца понимаем, каков есть Бог, мы рассматриваем Его как верховное существо. Мы делаем Его своим Господом, Которому надо угождать и Чью волю надо исполнять. Об этом следует постоянно напоминать в наши дни, ибо в религиозной жизни существует тенденция перехода от теоцентрической к антропоцентрической позиции. Это ведет к тому, что можно назвать "перевернутым богословием". Бог рассматривается уже не как Господь, Чья слава превыше всего и Чью волю следует исполнять, а как слуга. От Него ожидают удовлетворения всех мыслимых нужд и согласия с нашими нормами добра и зла. Но нам следует действовать по примеру Самуила, ответившего на призыв Господа: "Говори, Господи, Твой раб слушает". Он не усмотрел в этом предлог рассказать Господу о своих заботах, он не сказал: "Послушай, Господи, Твой раб говорит". Говоря так, мы делаем Богом самих себя. Мы берем на себя смелость определения, что правильно, а что еще лучше. Тем самым мы возлагаем на себя большую ответственность: управлять собственной жизнью. Но только Бог знает, что хорошо в долгосрочном плане. Он - всемогущий и любящий Господь. Он сотворил нас, а не мы Его, и мы живем для Его славы, а не для своей. Мы предстанем пред Иим в судный день, а не Он пред нами. Если мы правильно понимаем Божью природу, нашей первой заботой в молитве Иисусу будет не просьба об удовлетворении наших желаний. Мы будем говорить: "Да святится имя Твое; да приидет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе".

14. Близость и отдаленность Бога: имманентность и трансцендентность

При рассмотрении природы Бога следует учитывать еще один парный набор понятий, традиционно называемых трансцендентностью и имманентностью. Они относятся к связи Бога с сотворенным миром. Под этим мы имеем в виду не какие-то конкретные Божьи дела во вселенной, а, скорее, Его положение по отношению к ней, то есть степень Его присутствия и активности во вселенной (имманентность) в противоположность Его отсутствию в ней или отдаленности от нее (трансцендентность).

Между этими двумя библейскими концепциями необходимо сохранять равновесие. Поэтому их лучше всего рассматривать вместе. Они похожи на свойства любви и суда в том смысле, что их правильное понимание возможно только при рассмотрении одного в свете другого. Когда одной из этих концепций уделяется слишком много внимания в ущерб другой, искажается ортодоксальный теистический взгляд. Если слишком большой упор делается на имманентности, мы теряем личного Бога. Если же слишком подчеркивается трансцендентность, мы теряем понимание Бога.

Позиция, занимаемая в отношении имманентности и трансцендентности, приводит к определенным практическим последствиям. Представления христианина по этому вопросу отражаются (или должны отражаться) на его

образе жизни. Понимание природы Божьего участия в делах сотворенного мира влияет и на характер служения.

Имманентность и трансцендентность не следует рассматривать как свойства Бога. Они, скорее, присутствуют в различных свойствах величия и благодати. Одни из свойств в большей степени отражают трансцендентность Бога, а другие Его имманентность, но в целом трансцендентность и имманентность показывают, каким образом Бог во всех Своих свойствах соотносится со Своим миром.

Имманентность

Библейские основания

Начнем с имманентности Бога. Под ней мы понимаем присутствие и активность Бога в природе, человеке и истории. На этот счет имеется множество различных библейских свидетельств. В Иер. 23:24 подчеркивается Божье присутствие во всей вселенной. "Может ли человек скрыться в тайное место, где Я не видел бы его? говорит Господь. Не наполняю ли Я небо и землю? говорит Господь". Павел сказал философам в ареопаге: "Он не далеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: "мы Его и род" (Деян. 17:27-28).

Есть также места, где отмечается, что дух Божий вызывает к жизни и/или поддерживает все сущее, что все зависит от Него. В книге Иова содержится несколько ссылок на дух или дыхание Бога, пребывающие в человеке и поддерживающие его: "Доколе еще дыхание мое во мне и дух Божий в ноздрях моих" (Иов 27:3); "Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь" (Иов 33:4); "Если бы Он [Всемогущий] 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). В Пс. 103:29-30 подчеркивается зависимость природы от Бога: "Сокроешь лицо Твое - мнутяся; отнимешь дух их - умирают, и в персть свою возвращаются. Пошлешь дух Твой - созидаются, и Ты обновляешь лицо земли". Разумеется, особое внимание творческим делам Бога уделяется в рассказе о творении. В Быт. 1:2 Дух Божий изображен как движущийся или находящийся над водой. В Быт. 2:7 читаем, что Бог вдунул в человека дыхание жизни, и человек стал живым существом. В Ис. 63:11, Мих. 3:8 и Агг. 2:5 говорится, что Дух Божий пребывает среди Его людей и в них. Есть также места, указывающие, что все происходящее в природе делается Богом и остается под Его контролем. Восход солнца, питание и защита птиц небесных, созревание и рост цветов - все это относится на счет Отца (Мф. 5:45; 6:25-30; 10:29-30).

Во всех этих местах подчеркивается, что Бог принимает активное участие в жизнедеятельности природы. Он - Бог природы, природных законов. Даже то, что обычно считается естественными событиями, следует рассматривать как Божьи деяния, ибо Бог и природа не отделены до такой степени, как это принято считать. Бог присутствует повсюду и всегда, а не только при каких-то эффектных и необычных событиях. Он воздействует на отдельных людей, на человеческие установления и движения. Нельзя проводить резкого разграничения между Богом и человеком или Богом и природой.

Чем больше развивается концепция имманентности Бога, чем большее значение ей придается, тем больше понимание сдвигается в сторону пантеизма и отходит от теизма, - иными словами, понижается значение трансцендентности Бога, Его независимости от творения. Он становится менее личным, с Ним труднее устанавливать личные отношения. В своей крайней форме выражения имманентность очень похожа на пантеизм, тем не менее между этими двумя взглядами существует различие. Имманентность Бога предполагает, что природа не занимает независимого положения. Как отмечалось в одной из недавних работ, природа не трансцендентна по отношению к Богу (438) . Следовательно, если из природы вычесть Бога, не остается ничего. Бог же занимает положение, независимое от природы, поэтому в правой части уравнения "Бог минус природа" что-то остается. В пантеизме же природа минус Бог равняется нулю, но и Бог минус природа тоже равняется нулю. Он не занимает независимого положения. В пантеистической схеме творение в традиционном понимании не имеет смысла, ибо Бог не мог существовать до появления естественного (природного) порядка вещей.

Современные версии имманентности

Классический либерализм

В XX веке возникло несколько движений, переносящих основной упор на божественную имманентность. Представители классического либерализма так или иначе отстаивали имманентность Бога в мире. Различие между фундаментализмом и либерализмом в значительной степени сводится к различию в мировоззрении. Консерваторы отстаивают сверхъестественность - Бог пребывает вне мира и, периодически являя чудеса, вмешивается в происходящие естественные процессы. Консерваторы видят реальность не на одном уровне, у либералов же одномерный взгляд на реальность. Вне естественной сферы нет никакой сверхъестественной. Бог в природе, а не вне ее и не над ней (439) .

Либерализм - не натурализм, но у них сходные черты. Есть, например, общая склонность видеть Божью работу исключительно в естественных процессах, а не в событиях, выходящих за рамки природных явлений (чудесах) (440) . Либерал с радостью принимает эволюцию как пример Божьей работы. В эволюции он видит, как Бог достигает Своих целей использованием средств, имеющихся в природе. С точки зрения либерализма нет ничего мирского, ибо Бог работает везде и во всем. Фридрих Шлейермахер, например, видел чудеса повсюду. "Чудо, - писал он, - это просто религиозное название события. Любое событие, даже самое естественное и обычное, становится чудом, как только начинает преобладать религиозный взгляд" (441) .

Консерватор видит Божью работу прежде всего в особых, необыкновенных деяниях, а либерал видит ее повсюду. Для консерватора непорочное зачатие имеет важное значение как свидетельство Божьей особой работы. Либерал на это отвечает: "Разве только непорочное зачатие - чудо? Любое зачатие - чудо". В конце XIX - начале XX веков консерваторы решительно выступали против дарвиновской теории эволюции, поскольку она лишает смысла теистический взгляд на творение (442) . Но в глазах либерала это выглядит не так. Эволюция не отрицает Божьи дела, она наоборот их подразумевает. Консерватор утверждает,

что в мироздании одна-единственная причина: либо его создал Бог (более или менее прямым вмешательством), либо его создали природные, эволюционные силы. Для либерала утверждения: "Бог создал вселенную" и "вселенная возникла в результате эволюции" не выглядят взаимоисключающими (443) . Предполагается, что природа и Бог не так разделены, как это может показаться.

Такой взгляд в своих разных выражениях оказал довольно интересное воздействие на понимание различных вероучительных вопросов. Определение откровения, например, стало более общим. В своей крайней форме, у Шлейермахера, этот взгляд выражается в понимании откровения как любого проявления сознательного восприятия (444) . Библия, следовательно, - книга, в которой записаны Божьи откровения человеку. Но она в этом смысле не уникальна, она качественно не отличается от любой другой религиозной литературы или даже от литературы, не претендующей на религиозность. Исайя, Нагорная проповедь, Платон, Марк Аврелий, Карлайл, Гете - все они носители божественного откровения. Любая истина, где бы ее ни находили, исходит от Бога (445) . Такая позиция практически делает бессмысленным традиционное разделение между особым и общим откровениями. Другие представители этого направления проводят различие между Библией и иной литературой, но подчеркивают при этом, что различие это носит, скорее, количественный, а не качественный характер. Бог доносит Свою истину через многих посредников, но, возможно, прежде всего или в наибольшей степени Он делает это через авторов Писания.

Либерализм сократил также разрыв между Богом и человеком. Согласно традиционному ортодоксальному взгляду, Бог сотворил человека по образу Своему, но человек с самого начала оставался кардинально отличным от Бога. Затем он пал и стал греховным. Либерализм же изображает человека как существо, несущее в себе Бога. В человеке есть божественная искра. Либералы не считают, что изначальная человеческая природа была искажена, они видят в ней внутреннюю добродетель с потенциалом для дальнейшего развития. Человек нуждается не в радикальном изменении благодаря приходящей извне благодати. Ему нужны развитие и расширение заложенного в нем потенциального божественного присутствия. Имеется в виду не сверхъестественное изменение, а воспитание и развитие сил, идеалов и устремлений человека. Человек нуждается не в преобразовании, не в радикальном изменении направления движения. Он, скорее, нуждается во вдохновении, в видении того, кем он может стать. Его древняя природа не искажена коренным образом. Преодолеть надо всего лишь его близость к животному миру и самонадеянность (446) .

Таким образом, божественное вмешательство выражается прежде всего в явлениях, происходящих в обществе. В частности, политическая и социальная активность - вот те средства, через которые достигается исполнение Божьей цели. Христианизировать весь мир можно путем трансформации структур общества. Бог может активно действовать через какую-то определенную политическую партию или христианскую конфессию (447) . Даже агрессивная политика, направленная на развязывание войны, бывает Божьим средством достижения Его целей. Человек, сознательно отдающий все свои усилия общественным делам, может быть столь же религиозным, как и тот, кто не покладая рук работает в церкви.

Либерализм изменил также традиционное представление о личности и служении Иисуса Христа. Ортодоксальное или консервативное христианство всегда подчеркивало качественное отличие Иисуса от других человеческих существ. В Нем были две природы - божественная и человеческая. Однако тенденция отождествлять божественное и человеческое привела к тому, что эта исключительность Иисуса стала относительной. Он отличался от других людей лишь до определенной степени, но не принципиально. Он был человеком с высочайшим осознанием Бога (448), человеком, наиболее полно раскрывшим Бога, человеком, в котором Бог пребывал полнее, чем в других (449). Видным сторонником этого взгляда был У. Робертсон Смит, шотландский богослов, обвиненный в ереси. Среди прочего его обвиняли в отрицании Божественности Иисуса Христа. Глубоко оскорбленный, он воскликнул: "Как можно меня обвинять в этом? Я никогда не отрицал Божественности ни одного человека, не говоря уж о Христе!" Приведу более личный пример: в дискуссии, организованной экуменической радиостанцией, один из приглашенных обратил внимание на уникальность Иисуса. В ответ на это другой участник, сторонник богословия процесса, воскликнул: "Разве только Иисус уникален? Любой человек уникален!" Степень, до которой принимается этот взгляд, бывает разной. Но в любом случае основополагающая предпосылка заключается в том, что, коль скоро Бог имманентен, Он присутствует во всех людях. Отличие Его присутствия в разных людях может быть только количественным, но качественного различия нет, и это относится даже ко Христу.

Пауль Тиллих

Еще один взгляд на имманентность предложил Пауль Тиллих, считавший свою позицию во многих отношениях промежуточной между различными группами и движениями, в частности между либерализмом и неоортодоксией. Со многих точек зрения наиболее примечательным было его учение о Боге. По мнению Тиллиха, Бог - не просто существо, одно среди многих. В традиционном теизме Бог рассматривается как верховное, величайшее, безграничное существо, но все же как существо, хотя и располагающееся над всеми остальными конечными существами. Он стоит в стороне от них, а они - в стороне от Него". По Тиллиху же, Бог - не просто существо. Он - само бытие или основа бытия. Он - внутренняя сила, вызывающая к жизни все остальное. Следовательно, в то время как все конечные создания существуют, Бог не существует. Такая точка зрения как будто бы умаляет Бога, но на самом деле это не так. Утверждение Тиллиха, что Бога не существует, порождает иногда представление о нем как об атеисте. Была даже такая история: когда Тиллих преподавал в Гарварде на богословском факультете, жена одного из преподавателей другого факультета университета потребовала его увольнения. Ибо в ее глазах выглядело нелепостью, что атеист занимает должность преподавателя богословия. Но утверждение Тиллиха о несуществовании Бога не умаляет, а наоборот, возвышает Его. Говоря, что Бог не существует, Тиллих имеет в виду, что Бог не *просто* существует - Бог есть! Существуют конечные творения и вещи; Бог же просто есть, и Он - основа бытия всего сущего (459).

Бог присутствует во всем, но Его нельзя приравнивать ко всему существующему. Следовательно, взгляды Тиллиха не пантеистические. Они, скорее, панэнтеистские. Было бы неправильно полагать, что, по Тиллиху, Бог и все

существующее идентичны; по Тиллиху, Бог во всем. Бели кто-то ударится о дерево или о камень, он не может сказать: "Я ударился о Бога". Но он может сказать: "Я ударился о предмет, в котором есть Бог". Взаимосвязь Бога со всеми конечными объектами в мире можно сравнить со взаимосвязью сока с деревом. Сок - не дерево, но он дает дереву жизненную силу, основу для жизни. Таким образом, Бог - принцип бытия всего, что существует.

Но хотя Бог - основа существования любого объекта, Его невозможно познать поверхностным изучением какого-то объекта или группы объектов. Он составляет глубинную суть всего. Он - глубинная внутренняя сила, побуждающая к бытию, а не к небытию. Таким образом, мы имеем здесь дело с нетрадиционным по своей сути пониманием трансцендентности. Бог не вне объектов. Он глубоко внутри них. Когда человек переживает что-то глубокое, он переживает трансцендентность Бога. Когда человек устанавливает глубокие личные отношения с другим человеком, он встречается с трансцендентным Богом. В такой ситуации человек начинает сознавать, что основа его собственного бытия - та же самая, что и у другого человека. Тот же самый опыт можно получить при контакте не только с людьми, но и с животными, растениями, неживой природой. Когда человек выходит за рамки поверхностного изучения этих объектов, он устанавливает связь с Богом (451).

Иногда задается вопрос, не предлагает ли система Тиллиха каждому человеку его личного бога? Сам Тиллих ответил бы на него так: если вопрос заключается в том, является ли Бог личностью, то ответ безусловно отрицательный. Бог - не личность, как и не существо. Но Он - основание личности. Он - источник или первопричина человеческой личности. Он делает нас личностью. И именно в этом смысле Он связан с личностью. Когда человек встречается с личностью, он встречается с Богом, поскольку Бог - источник любой личности (452). Но Он не существо, с которым можно поддерживать личные отношения. Никто не может познать Бога как Бога. Его можно познать только через какое-то другое существо. Бога невозможно познать на основе личностных отношений.

Одна из проблем, возникающих при внимательном изучении позиции Тиллиха, заключается в том, что в ней нет ничего, что соответствовало бы традиционным представлениям о поклонении и молитве. В конце жизни Тиллих сам признавал, что он больше не молится. Он просто размышлял. Но это не те личные отношения, которые лежат в основе христианства и которые Иисус показал в Евангелиях в качестве примера для подражания. При чтении работ Тиллиха возникает и растет чувство, что речь идет не о христианском благочестии и не о христианском Боге. Такая, например, книга Тиллиха, как "Мужество быть", во многих отношениях имеет больше общего с индуизмом, чем с историческим христианством (453).

Далее, возникают сомнения, вытекают ли взгляды Тиллиха из его метода. Он основывается на том, что называет методом корреляции. То есть богословие дает ответ на философский вопрос, сформулированный после анализа культурной ситуации. Иными словами, богословские ответы соотносятся с вопросами, задаваемыми культурой. Основной вопрос, встающий практически в любой культурной ситуации, имеет отношение к бытию и звучит примерно так: "Почему есть нечто, а не ничто?" В своем ответе Тиллих предлагает бытие как основу. Все

существует постольку, поскольку во всем есть сила, делающая все таким, как оно есть. Но что означает ответ в такой форме? Ортодоксы считают причиной Бога. Бог - источник бытия, но Он и существо, пусть даже верховное и безграничное, но все же существо. На вопрос, почему все существует, такое понимание Бога дает как минимум столь же разумный ответ, как и концепция Тиллиха об основе бытия. В традиционном понимании, Бог - Творец, независимый и отделенный от всего, дающий жизнь всему. Такой взгляд делает возможным понимание творения в подлинном смысле - Бог не зависел ни от чего. Он Сам в Себе и Сам по Себе. Позиция Тиллиха, с другой стороны, ограничивает Бога другими существами. Он не мог быть до и не может быть без других существ.

Богословие смерти Бога

Третьим движением XX века, сделавшим основной упор на имманентности Бога, стало богословие смерти Бога. В выражении "смерть Бога" есть много нюансов, но обычно под ним подразумевается, что Бог когда-то существовал как трансцендентное или, по словам Томаса Альтицера, изначальное существо. Однако с течением времени Бог отказался от этого отделенного или трансцендентного положения и стал имманентным в природе и человечестве (454). Совершив ряд последовательных действий, Бог начал отождествляться с человеком. Этот процесс нашел окончательное выражение в личности Иисуса. С Его пришествием на землю Бог бесповоротно связал Себя с миром. Таким образом, смерть Бога стала как бы самоубийством изначального Бога или добровольным отказом от Своего первоначального положения. Отныне Он перестал существовать вне связи с человеком. С пришествием Христа начался процесс диффузии божественной природы, которая теперь присутствует во всем человечестве. Иисус Сам сказал, что Его будут находить среди братьев. Милость или любовь, выказываемые по отношению к другим, относятся и к Нему (Мф. 25:31-40). По мнению Уильяма Гамильтона, "Иисус в мире, но как бы в маске"; мы можем найти Его в каждом человеческом существе (455).

Диффузия божественной природы практически размыла границы между божественным и мирским. Традиционно Бога видели в чисто религиозных действиях, таких как поклонение, молитва и духовные размышления. Сейчас в них мы Бога уже не находим. Они стали просто бессмысленными. Вновь обрести чувство Бога можно не столько через поклонение в храме, сколько через участие в движении в защиту гражданских прав (456).

С либерализмом и позицией Тиллиха богословие смерти Бога объединяет то, что они теряют из вида личную сторону религиозного опыта. Гамильтон в своей речи, посвященной нерешенным проблемам богословия смерти Бога, отметил, что статус поклонения и молитвы остается неопределенным (457). Таким образом, это движение можно рассматривать почти что как гуманизм, облеченный в рамки религиозных символов. Понимание личного и трансцендентного Бога утеряно в нем настолько, что в переживании не остается ничего религиозного, кроме его мистического характера. Кроме того, у христианской этики в таком виде нет идеологической основы. Утеряны и вероучительные установки, служащие основанием для этических норм, остается лишь этическая надстройка, которую можно считать просто-напросто эмоциональным пережитком прошлого.

Здесь следует отметить, что Библия определенно утверждает имманентность Бога, но в определенных границах. Когда за эти границы выходят, возникают проблемы. Прежде всего становится трудно отличить Божьи дела от чего-то еще, в том числе от бесовских дел в мире и в человеческом обществе. Именно на это дважды обращал внимание Карл Барт. Первое его предостережение относится ко времени начала Первой мировой войны, когда в немецких христианских кругах раздавались голоса, что воинственная политика кайзера Вильгельма отражает Божью волю по достижению Его целей. Второе предостережение относится к 30-м годам, когда опять же христиане рассматривали Политику Адольфа Гитлера и нацистов как проявление Божьих дел в мире (458). В каждом из этих случаев установка, что все совершается по Божьей воле, вела искренних верующих к принятию и поддержке по сути своей порочных и антихристианских дел. В этом заключается одна из опасностей переоценки имманентности Бога. Если Бог полностью имманентен в творении и истории, теряется основа для этических оценок. В таком случае нет объективного внешнего эталона для обоснования собственных суждений. Когда мы придаем слишком большое значение имманентности в ущерб трансцендентности, Бог практически превращается в прикрытие человеческих ценностей, идеалов и устремлений. Эдвард Скрибнер Эймс писал, что Бог похож на *alma mater* или дядю Сэма (469). Это уж точно не то, что традиционно называется христианством.

Кроме того, как мы уже отметили, личная сторона Бога при этом теряется. С полностью имманентным Богом невозможно иметь общение или какую-то взаимосвязь. В таком случае религиозная жизнь превращается просто в вариант общественной жизни. Хотя Иисус сказал: "Так, как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне" (Мф. 25:40), Он не имел в виду, что это *единственный* способ показать Ему свою любовь. Вторая Его великая заповедь гласит: "Возлюби ближнего твоего, как самого себя", но она не заменяет и не исполняет первую Его заповедь: "Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим".

Краткие выводы по имманентности

Божественная имманентность ограниченного характера, о которой учит Писание, имеет для нас определенное значение.

1. Для достижения Своих целей Бог не ограничивается прямым вмешательством. Совершенно очевидно, что чудесное исцеление в ответ на молитву - прямая Божья работа, но работа Бога заключается также в применении медицинских знаний, в успешном излечении пациента благодаря искусству врача. Медицина - часть общего Божьего откровения, и работа врача - канал Божьей деятельности. Когда в ответ на молитву христианин, испытывающий финансовую нужду, получает по почте анонимный перевод, это яркое проявление Божьих дел, но Его дела могут выразиться и в том, что человек получает возможность сам заработать нужные ему деньги.
2. Бог может использовать нехристиан и организации, не являющиеся чисто христианскими. В библейские времена Бог не ограничивался деятельностью через заветный народ Израиля или церковь. Для наказания Израиля Он использовал даже Ассирию - языческий народ. Он может использовать мирские или

формально христианские организации. Даже нехристиане совершают добрые и похвальные дела. Это не означает, что такими делами они заслуживают спасение. Тем не менее, так они способствуют выполнению Божьих целей в мире, даже если сами не сознают этого. Таким образом, христиане и церковь могут иногда сотрудничать с нехристианскими организациями для исполнения какой-либо части Божьего плана, если при этом не требуется идти на компромисс и отходить от библейской истины.

3. Нам надо правильно относиться ко всему сотворенному Богом. Природа - не какая-то бессмысленная данность, которую можно безоглядно расхищать в своих целях. Она принадлежит Богу, Он присутствует в ней и активно действует. Она дана человеку для удовлетворения его основных потребностей, но ее нельзя эксплуатировать для собственного удовольствия или из алчности. Бог присутствует в природе, наблюдает за птицами и цветами. Жестокое и эгоистичное отношение к ним причиняет Ему боль. Следовательно, у учения о божественной имманентности есть экологическая сторона. Оно связано и с нашим отношением к ближним. Бог присутствует во всех, (хотя и не в том особом смысле, в котором Он пребывает в христианах). Поэтому к людям нельзя относиться с презрением или неуважением. Один из способов выражения любви к Богу - любящее отношение к объектам творения, в которых Он пребывает и действует. Особое значение в этом плане имеет учение, изложенное в эсхатологической речи Иисуса в Мф. 25.

4. Из творения мы в определенной степени можем познать Бога. Все вызвано к жизни Богом, и Он активно пребывает во всем. Следовательно, наблюдая за сотворенным миром, мы можем разглядеть Божьи черты. Например, во всем творении наблюдается четкая логика. В нем есть упорядоченность и система. Кроме того, как мы убедились, наиболее эффективный метод познания природы - рациональное исследование. Конечно, могут быть различия в понимании, но все же есть непреложное основание, на котором мы видим Божий порядок и можем лучше понять Его, применяя здравую логику. Люди, считающие Бога эксцентричным или капризным, а Его поведение парадоксальным или даже противоречивым, либо не следят пристально за делами мира, либо полагают, что Бог никоим образом не действует в нем.

5. Божья имманентность означает, что есть точки соприкосновения между Евангелием и неверующим. Если Бог в определенной степени присутствует и активен во всем сотворенном мире, Он, следовательно, присутствует и активен в жизни тех, кто лично не отдал свою жизнь Ему. Значит, есть случаи, когда такие люди откликаются на истину евангельского послания и соприкасаются с Божьей деятельностью. Благовестив имеет целью поиск этих точек соприкосновения и донесение Благой Вести до этих людей.

Трансцендентность

Другая сторона связи Бога с миром - Его трансцендентность. Под ней мы понимаем, что Бог отделен от природы и человечества и независим от них. Бог не привязан к Своему творению и не вовлечен в него. Он выше его во многих очень важных отношениях.

Библейские основания

Концепция божественной трансцендентности утверждается во многих местах Писания. Она занимает особое место в книге Исайи. В Ис. 55:8-9 мы читаем, что Божьи Мысли превосходят человеческие: "Мои мысли - не ваши мысли, ни ваши пути - пути Мои, говорит Господь. Но, как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших". В Ис. 6:1-5 Господь изображен "сидящим на престоле высоком и превознесенном". Серафимы взывают: "Свят, свят, свят Господь Саваоф!" - что указывает на Его трансцендентность, и добавляют: "Все земля полна славы Его", - подтверждая Его имманентность. В своем ответе

Исайя говорит о собственной нечистоте. Таким образом, трансцендентность Бога по отношению к нам следует рассматривать не только в свете Его величия, силы и знания, но и в свете Его благодати, святости и чистоты. В Ис. 57:15 выражается как трансцендентность, так и имманентность Бога: "Ибо так говорит Высокий и Превознесенный, вечно Живущий, - Снятый имя Его: Я живу на высоте небес и во святилище, а также с сокрушенными и смиренными духом, чтоб оживлять дух смиренных и оживлять сердца сокрушенных".

О трансцендентности Бога читаем и в других книгах Библии. В Пс. 112:5-6 говорится: "Кто, как Господь, Бог наш, Который, обитая на высоте, приклоняется, чтобы призреть на небо и на землю". В Пс. 122:1 Бог изображен "живущим на небесах". В Ин. 8:23 Иисус противопоставляет Себя Своим слушателям: "Вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира".

Модели трансцендентности

Тема трансцендентности, то есть концепция о независимости Бога и Его превосходстве над всем остальным в мироздании, проходит через всю Библию. Зададимся теперь вопросом, через какую модель или форму эта истина наилучшим образом передается и выражается.

Традиционная модель

Из приведенных выше текстов ясно, что библейское понимание в значительной мере строится на пространственных образах. Бог мыслится как "вышний", "высокий и превознесенный". Это не удивительно, ибо человек еще не научился летать и в ближайшем будущем этого не предвиделось, а потому было вполне естественным выражать превосходство в категориях высоты.

Но сегодня образованному человеку трудно представить себе Божью трансцендентность таким образом. Для этой трудности есть две причины, одна из которых исходит из общей культуры, а другая имеет богословское значение. Прежде всего, понятия "верх" и "низ" не имеют сегодня смысла. В библейские времена и столетиями после них считалось, что все небесные тела расположены вверх от земли. Но познание факта, что земля не плоская и что она входит в гелиоцентрическую систему, являющуюся, в свою очередь, частью огромной вселенной, сделало такое представление несостоятельным. Кроме того, "верх" для американца - это "низ" для австралийца, и наоборот. Поэтому бессмысленно

объяснять трансцендентность в категориях вертикального измерения. Замена понятия "Бог над миром" понятием "Бог вне мира" решает эту конкретную проблему, но не богословскую (460) .

Богословская проблема имеет отношение к Божьей природе. Как мы уже отмечали (с. 231), понятие местонахождения к Богу неприменимо. Он - не физическое существо, следовательно, у Него нет пространственных измерений нахождения и распространения. Не имеет смысла говорить о месте пребывания Бога, которое можно установить с помощью астрономических координат или до которого можно долететь на космической ракете. Он есть дух, а не физический объект.

Модель Карла Барта

В XX веке в мыслях и трудах Карла Барта, в частности в его ранних работах, и прежде всего в "Послании к римлянам" (*Romerbrief*), появилась новая концепция трансцендентности Бога. Барт делает упор на непознаваемости Бога (461) . Бог совершенно иной, неизмеримо выше всех остальных божеств времен Павла и всех божеств, создаваемых современной мыслью.

Бог - не какая-то сторона человека и не лучшая часть человеческой природы. Он отделен от человека *бесконечным* качественным отличием (462) . В человеке нет ни проблеска тождества с божественным, нет способности к божественному откровению, нет ничего, что напоминало бы подобие Богу. Более того, Бог не вовлечен в природу и не зависит от нее. Он свободен от всех подобных ограничений (463) . И Он непознаваем нами. Он скрыт, не может быть познан человеческими усилиями, недоступен проверке человеческим интеллектом и не может быть понят в рамках человеческих концепций. Выражением веры Барта в божественную трансцендентность стала его критика любых форм натурбогословия. Откровение приходит только по инициативе Самого Бога, и когда оно приходит, общая культура не играет в этом никакой роли. По словам Барта, оно приходит "вертикально свыше". Человек никогда и никоим образом не может сделать Бога своим владением (464) .

По мнению многих богословов, в том числе позднее самого Барта, в своих ранних воззрениях Барт впадал в крайность. В своей буквальной форме эти взгляды практически исключали любую реальную возможность общения между Богом и человеком. Различие между Богом и человеком выглядело слишком резким, а отрицание культуры слишком категоричным. И все же это было крайне необходимым ответом на антропоцентрические тенденции многих апологетов имманентности XIX века. Вопрос для нас заключается в том, можем ли мы выразить трансцендентность Бога в менее крайних формах, имеющих смысл в реалиях XX века. Нам не обязательно пытаться сделать учение приемлемым для выразителей секулярных взглядов XX века, но нам надо хотя бы предложить современным христианам модель, ясно показывающую духовное и метафизическое отличие Бога от человека и природы.

Внепространственная модель Серена Кьеркегора

Понимание божественной трансцендентности Сереном Кьеркегором оказало значительное влияние на Карла Барта. Несмотря на наличие в концепции Кьеркегора отдельных крайностей, она тем не менее содержит подлинно творческие элементы выражения идеи трансцендентности. Два из них Мартин Хайнекен назвал качественным отличием и отделенностью в измерении.

Под качественным отличием имеется в виду, что Бог отличается от человека не просто до какой-то степени. Бог не просто "не похож" на человека, Он гораздо больше. Они абсолютно разные. Поэтому Бога нельзя познать, взяв лучшие и самые высокие черты человека и усилив их. Поскольку Бог качественно иной, Его невозможно вывести исходя из человеческих представлений или черт личности и характера человека (466) .

При этом подчеркивается, что качество нельзя связывать с количеством. Никакое возрастание количественных показателей не может дать новое качество. Различие невозможно ликвидировать путем количественного увеличения. Если мы возьмем хлопок и будем снова и снова очищать его, он все равно не превратится в шелк. Шелк - нечто совершенно иное. Возможность получения нового качества за счет простого увеличения количества - иллюзия.

Рассмотрим другой пример подобной иллюзии. Возьмите лист бумаги и напишите на нем букву "л". Потом рядом еще одну, и еще, и так до тех пор, пока не образуется ряд из ста букв "л". Но если теперь вы скажете, что у вас получилось слово стол, то вы ошибетесь. Сто букв "л" подряд - это еще не слово *стол*, и уж тем более это не сам стол. У вас не появился новый предмет. Качественно ничего не изменилось. То же самое происходит, когда мы пытаемся дойти до Бога в интеллектуальной сфере (доказательства бытия Бога) или в нравственной (спасение делами). Нам может казаться, что мы добиваемся результата, но успех этот мнимый. Мы не можем постигнуть Бога добавлением новой информации или новых дел, ибо Бог есть Бог, а не более высокая форма человека.

Если бы мы вслед за Бартом рассматривали это качественное отличие Бога от человека в концепции Кьеркегора как бесконечное по масштабам, религия и богословие стали бы невозможными. Ведь если различие между Богом и человеком бесконечно, если Бог по Своей природе неизмеримо отличается от человека, в таком случае даже Бог не может ликвидировать разрыв и дойти до человека (466) . Но для утверждения тезиса о том, что Бог отличается от человека не просто количественно, но принципиально, совершенно не обязательно считать это отличие бесконечным.

Другая важная сторона разработанной Кьеркегором модели трансцендентности - отделенность в измерении (467) . Бог бесконечен не просто в рамках человеческих измерений, Он находится в ином измерении. Это можно сравнить с различием между фигурой в двух измерениях (в горизонтальной плоскости) и фигурой в трех измерениях. Во втором случае дополнительное измерение (вертикальное) не только пересекает горизонтальную плоскость, но и трансцендентно ей.

Вместе с тем концепция отделенности в измерении имеет более широкий смысл. Бог отделен от нас не просто в категориях пространственных измерений, но качественно. Это различные измерения в широком смысле. Возьмем, например, различие между слухом и зрением. На вопрос, какого цвета нота "до", ответить невозможно (хотя можно, конечно, сказать, что на клавиатуре пианино эта клавиша белая). Цвет и звук находятся в двух разных измерениях, у них совершенно различный смысл.

Концепция отделенности в измерении дает нам возможность представлять себе Одновременно трансцендентность и имманентность. Бог там же, где и мы, но вместе с тем Он недоступен, ибо находится в ином измерении. Он на ином уровне или в иной сфере реальности. Можно привести пример шумов, которые реально присутствуют в какой-то комнате. Большинство из них обычный человеческий слух не воспринимает. Но если мы включим радиоприемник и будем крутить ручку настройки, мы услышим множество разных звуков. Все эти радиоволны имманентно присутствовали в комнате, но без посторонней помощи были недоступными человеческому слуху. Точно так же Бог рядом с нами, Его присутствие и влияние повсюду. Но Он пребывает в духовной сфере реальности, поэтому мы не можем приблизиться к Нему, проста передвигаясь в пространстве. Для такого перехода требуется изменение состояния, которое обычно именуется смертью. Итак, Бог близок, очень близок, но и очень отдален, как на это указывают многие стихи Писания (например, Иер. 23:23; Еф. 4:6).

Историческая модель богословия надежды

Богословие надежды - еще одна современная теория, способствующая более глубокому пониманию трансцендентности. Богословие надежды рассматривает Божью связь с миром не в космологических категориях, а с точки зрения исторической модели. Трансцендентность Бога имеет эсхатологический, а не пространственный смысл (468). Он не живет в прошлом и не исходит из прошлых дел. И Он не просто присутствует в нынешних событиях. Он находится на рубежах жизни, открытых будущему. В этом богословском учении Бог выглядит в некоторых отношениях не таким совершенным, как Его описывает Библия, тем не менее Он - трансцендентный Бог в том смысле, что живет и действует там, где нас еще нет. Движение человека к Богу - не изменение места (от одного к другому), а изменение состояния (от сегодняшнего к будущему). Это богословское учение совершенно справедливо подчеркивает историческую трансцендентность Бога, хотя вместе с тем забывает и о Его космологической и метафизической трансцендентности.

Краткие выводы по трансцендентности

Учение о трансцендентности имеет важное значение для наших верований и практических дел.

1. Есть нечто более высокое, чем человек. Человек - не высшая ценность во вселенной и не высшая мера значимости и истины. Добро, истина и ценность определяются не изменчивой модой мира или человеческими настроениями. Значимость человеку придается свыше. Особое место человек занимает не потому, что он - конечный Продукт эволюционного процесса, а потому, что

высшее вечное существо сотворило его по собственному образу. Ценность человеку придает не его суждение о себе, а отношение к нему святого Бога.

2. Человек никогда не познает Бога своими суждениями. Это означает, что какими бы правильными ни были наши идеи и вероучительные представления, они не могут исчерпывающим образом объяснить Божью природу. Бог не ограничивается нашим пониманием Его. Никакие формы поклонения или церковной архитектуры не могут полностью выразить Бога. У людей нет адекватного способа представления Бога или приближения к Нему.

3. Спасение - не наше собственное достижение. Общение с Богом мы устанавливаем не собственными усилиями. Это было бы невозможно. Мы не способны подняться до уровня Бога просто выполнением установленных Им для нас норм. Если бы даже мы и могли сделать это, заслуга принадлежала бы не нам. Тот факт, что мы знаем, чего Он ожидает от нас, определяется Его самораскрытием, а не нашим пониманием. Даже абстрагируясь от проблемы греха, общение с Богом - Его дар нам.

4. Между Богом и человеком всегда будет отличие. Этот разрыв определяется не просто нравственным и духовным несоответствием, вызванным грехопадением. Он метафизически связан с творением. Даже будучи искупленными и прославленными, мы останемся всего лишь обновленными человеческими существами. Мы никогда не сможем стать Богом. Он всегда будет оставаться Богом, а мы людьми, то есть всегда останется трансцендентность. Спасение заключается в восстановлении нас Богом в том состоянии, в котором Он замыслил нас, а не в возведении нас на Его уровень.

5. К Богу надо относиться почтительно. Поклонение, выражающееся в радости и доверии верующего к любящему небесному Отцу, не должно выливаться в излишнюю фамильярность, в отношении к Нему как к равному или, хуже того, как к слуге. Но если мы сознаем факт божественной трансцендентности, такого быть не может. При этом возможное и желательное проявление внешнего энтузиазма, пусть даже в крайних формах, не должно выливаться в неуважительное отношение. Нельзя терять чувства трепетного страха и удивления, того, что Рудольф Отто назвал *mysterium tremendum* (469). Между нами и Богом существуют отношения любви, доверия и открытости, но мы не равны. Он - всемогущий, верховный Господь. Мы - слуги и последователи. Это означает, что мы подчиняем свою волю Богу и не пытаемся подстроить Его волю под свою. Из этого исходят и наши молитвы. Мы в них не выставляем никаких требований, а молимся вслед за Иисусом: "Не Моя воля, но Твоя да будет".

6. Мы должны видеть подлинно трансцендентные дела Бога. То есть мы должны быть готовыми воспринимать не только чисто природные явления. Используя все доступные средства современных технических знаний для достижения Его целей, нам не надо забывать о Его деятельности. Не надо забывать молиться о Его водительстве или Его вмешательстве. Например, христианское наставничество от других видов наставничества (гуманистического или натуралистического) отличается только тем, что оно предваряется краткой молитвой. При этом ожидается и предполагается, что невозможно предвидеть ответ на веру и молитву и что Божья воля выразится не просто в каких-то естественных проявлениях.

Как и в случае с имманентностью Бога, существует опасность излишне преувеличивать значение трансцендентности. Бога не следует рассматривать как в слишком религиозном, так и в слишком секулярном смысле. Не надо смотреть только на чудеса, но и отвергать их тоже не стоит. Определенные свойства, такие как святость, вечность, всемогущество, выражают трансцендентный характер Бога. Другие, такие как вездесущность, выражают имманентность. Но полное понимание всех свойств Бога достигается в результате внимательного рассмотрения их библейских характеристик. Бога полностью познать невозможно, ибо Он вне наших представлений и понятий, тем не менее Он доступен нам, когда мы обращаемся к Нему.

15. Троица: Троица

Учение о Троице - концепция, свойственная исключительно христианству. Среди всех мировых религий только христианство провозглашает, что Бог един и в то же время состоит из трех Лиц, каждое из которых является Божеством. Тем самым оно выдвигает утверждение, кажущееся при поверхностном рассмотрении внутренне противоречивым. Более того, это учение ясно и открыто в Писании не излагается. Тем не менее искренне верующие умы пришли к нему на основании свидетельств Писания.

Учение о Троице имеет для христианства огромное значение. Оно касается вопроса о том, кто есть Бог, каков Он, что Он делает и как к Нему можно приблизиться. Кроме того, с пониманием Троицы тесно связан вопрос о Божественности Иисуса Христа, вызывавший в ходе истории немалые трения. Позиция, занимаемая в отношении Троицы, оказывает глубокое воздействие на христологию.

Эта позиция предопределяет также ответы на многие вопросы практического свойства. Кому мы должны поклоняться - только Отцу, Сыну, Святому Духу или триединому Богу? Кому мы должны молиться? Следует ли дела каждого Лица Троицы рассматривать как самостоятельные или же считать искупительную смерть Иисуса делом и Отца? Следует ли считать Сына по сути Своей равным Отцу или же придавать Ему менее высокое положение?

Формулируя свою позицию относительно Троицы, мы подвергаем тем самым испытанию наш богословский метод. Ясного учения о Троице в Писании нет, поэтому мы вынуждены будем разрабатывать сопутствующие темы, делать определенные выводы из других библейских учений и находить конкретные концептуальные средства, чтобы выразить свое понимание вопроса. Кроме того, учитывая длительную и сложную историю разработки этого учения, нам предстоит дать оценку теориям прошлого в контексте того времени и той культурной среды, а уж затем сформулировать свою концепцию применительно к условиям нашего времени. Таким образом, разработка вопроса о Троице - упражнение в области *систематического* богословия, требующее использования всех навыков, о которых мы говорили в первых главах.

Изучение Троицы мы начнем с рассмотрения библейских оснований. Это фундамент всего остального. Очень важно выделить те свидетельства Писания,

вследствие которых церковь сформулировала и провозгласила это удивительное учение. Затем мы рассмотрим различные исторические формулировки учения, обратив внимание на их отличительные черты, сильные и слабые стороны. Затем мы дадим собственную современную формулировку, представив и пояснив ее принципиальные положения таким образом, чтобы придать ей соответствующий сегодняшнему времени смысл.

Библейское учение

Начнем с библейских свидетельств, имеющих отношение к учению о Троице. Есть три самостоятельных, но взаимосвязанных типа свидетельств свидетельства о единстве Бога (есть только один Бог), свидетельства о трех лицах Бога и, наконец, указания или, по крайней мере, намеки на триединство.

Единство Бога

Вера древних иудеев была строго монотеистской, каковой она остается для евреев и по сей день. Единство Бога раскрывалось Израилю в разные времена и разными способами. Десять заповедей, например, начинаются словами: "Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим" (Исх. 20:2-3). Древнееврейское выражение, переведенное здесь "пред лицом Моим", - **פְּנֵי-יְהוָה** ('*al panai*). Хотя его иногда и переводят "предо Мной", буквально оно все-таки означает "перед Моим лицом". Бог делами продемонстрировал Свою уникальную реальность, поэтому Израилю следовало поклоняться, служить и повиноваться исключительно Ему. Не было никого другого, кто столь же убедительно подкрепил бы свои притязания на Божественность.

Запрет идолопоклонства во второй заповеди (Исх. 20:4) также основывается на уникальности Иеговы. Он не терпит никакого поклонения Предметам, созданным руками человека, ибо Бог - только Он. Он единственный, кто принадлежит уникальной категории истинного Божества. Отвержение политеизма проходит через весь Ветхий Завет. Бог неоднократно демонстрирует Свое превосходство над другими претендентами на Божественность. Разумеется, можно утверждать, что это не обязательно следует рассматривать как убедительное доказательство неукоснительного требования монотеизма в Ветхом Завете, Возможно, это означает просто, что в Ветхом Завете отвергаются другие боги (боги других народов), но что у израильтян может быть, не только один истинный Бог. В ответ на это возражение достаточно напомнить совершенно недвусмысленные заявления в Ветхом Завете, что есть только один Бог Авраама, Исаака и Иакова (например, Исх. 3:13-15).

Более ясное указание на исключительность Бога - *Шма* во Вт. 6. Эти великие истины израильтянам было заповедано усваивать самим и передавать своим детям. Люди должны были размышлять над истинами Ода будут слова сии... в сердце твоём", Вт. 6:6). Они должны были говорить о них - дома и в пути, ложась и вставая (Вт. 6:7). Они должны были использовать визуальные напоминания о них - носить повязки на руках и над глазами, писать их на косяках домов и на воротах. Какие же это великие истины, которым придавалось такое значение? Первая из них - заявление или утверждение, вторая - повеление или заповедь.

"Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть" (Вт. 6:4). Существуют различные переводы этого древнееврейского текста, и все они подчеркивают уникальность, бесподобность Божественности Иеговы. Вторая великая истина, которой Бог хотел научить Израиль, - заповедь, основанная на Его уникальности: "И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими" (Вт. 6:5). Он един, поэтому верность Израиля должна быть неделимой. После *Шма* (Вт. 6:4-5) практически повторяются заповеди, изложенные в Исх. 20. Божьему народу дается позитивное повеление: "Господа, Бога твоего, бойся, и Ему одному служи, и Его именем клянись" (Вт. 6:13). Дается и негативное повеление: "Не последуйте иным богам, богам тех народов, которые будут вокруг вас" (Вт. 6:14). Бог един, что исключает возможность признавать реальность богов окружающих народов и делает их недостойными поклонения и служения им (ср. Исх. 15:11; Зах. 14:9).

Учение о единстве Бога не ограничивается Ветхим Заветом. В Иак. 2:19 прославляется вера в единого Бога, хотя и отмечается ее недостаточность для оправдания. Павел тоже подчеркивает уникальность Бога. При обсуждении вопроса об употреблении идоложертвенной пищи апостол пишет: "Мы знаем, что идол в мире ничто, и что... у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им" (1 Кор. 8:4, 6). Павел, как и Моисей в законе, исключает идолопоклонство на том основании, что есть только один Бог. То же самое Павел пишет Тимофею: "Ибо один Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех" (1 Тим. 2:5-6). На первый взгляд эти стихи как будто бы отделяют Иисуса от единственного Бога, Отца, однако основная мысль первого отрывка заключается в том, что только Бог - истинный Бог (идолы - ничто), а второго в том, что есть только один Бог и только один посредник между Богом и людьми.

Божество из трех Лиц

Все эти свидетельства сами по себе неизбежно должны привести к однозначно монотеистскому взгляду. Что же тогда побудило церковь выйти за его рамки? Причиной послужили другие библейские свидетельства, показывающие три лица Бога. Божественность первого из них, Отца, не вызывает сомнений. В дополнение к уже приводившимся местам из посланий Павла (1 Кор. 8:4, 6; 1 Тим. 2:5-6) можно отметить случаи, когда Иисус называет Отца Богом. В Мф. 6:26 Он говорит, что "Отец ваш Небесный питает их [птиц небесных]". Вслед за этим Он говорит, что "Бог одевает траву полевою" (Мф. 6:30). А в Мф. 6:31-32 Он заявляет, что нам не надо заботиться о пище и одежде, потому что "Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом". Совершенно очевидно, что для Иисуса Бог и "Отец ваш Небесный" - взаимозаменяемые понятия. И при многих других ссылках на Бога Иисус явно имеет в виду Отца (например, Мф. 19:23-26; 27:46; Мк. 12:17, 24-27).

Несколько более проблематичным выглядит божественное положение Иисуса, но в Писании Он тоже представлен Богом. (Тема Божественности Иисуса будет рассмотрена в разделе, посвященном христологии [гл. 32], поэтому здесь мы не будем вдаваться в подробности.) Наиболее значимая ссылка на Божественность Иисуса содержится в Флп. 2. Флп. 2:5-11 звучит как гимн ранней церкви, и в нем

Павел призывает своих читателей к смирению. Он пишет, что Иисус, "будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу" (Флп. 2:6). Слово, переведенное здесь как "образ", - μορφή. Термин этот как в классическом, так и в библейском греческом языке означает "суть той или иной вещи или явления". Он подразумевает их подлинную природу. Слово μορφή не следует путать с σχημα, тоже переводимым как образ, но в смысле общего вида и внешнего облика, а не сути.

В Флп. 2:6 Павел, если его считать ортодоксальным иудеем, воспитанным на раввинистических учениях, делает поистине удивительное заявление. Выражая веру ранней церкви, он призывает к глубокому и полному принятию Божественности Христа. Это принятие выражается в использовании не только слова μορφή, но и в словах "равный [ἴσος] Богу". Смысл этого стиха обычно рассматривается таким образом, что хоть Иисус и был равным Богу, Он не пытался держаться за это положение. Если же высказывается точка зрения, что Иисус не равен Богу, тогда из этого стиха явствует, что Он и не стремился к равенству с Богом. Исходя из этого истолкования, ἀρπαγμον ("хищение") означает не то, что Он имел "не похищенную", "естественную" власть, а то, что Он на нее не претендовал. Но это явно не так, ибо в Флп. 2:7 говорится, что Он "уничижил Себя" (ἑαυτον ἐκενωσεν). Павел не уточняет, как Иисус уничижил Себя, тем не менее ясно, что это было активное, сознательное самоотречение, а не пассивное уклонение от принятия решения. Следовательно, Он был и раньше равен Богу. А равным Богу может быть только Бог (470).

Другое важное место - Евр. 1. Автор, личность которого нам не известна, обращается к группе еврейских христиан. Он (или она) делает несколько категоричных заявлений о полной Божественности Сына. В начальных стихах автор (которого мы будем обозначать местоимением мужского рода) утверждает, что Сын выше ангелов, и пишет, что Бог говорит через Сына, Которого поставил наследником всего и через Которого сотворил вселенную (Евр. 1:2). Затем он описывает Сына как "сияние [ἀπαύλασμα] Божьей славы" и "образ ипостаси Его" (χαρακτήρ της ὑποστάσεως). Можно было бы, вероятно, рассматривать это как заявление о самораскрытии Бога через Сына, а не о *Божественности* Сына, но контекст говорит об ином. Приведены не только слова Бога, в которых Он заявляет о Себе как об Отце Того, Кого Он называет Сыном (Евр. 1:5), но и Его слова, в которых Он обращается к Сыну как к "Богу" (Евр. 1:8 - цитата из Пс. 44:7) и как к "Господу" (Евр. 1:10 - цитата из Пс. 101:26). В заключение автор отмечает, что Бог сказал Сыну: "Седи одесную Меня" (из Пс. 109:1). Показательно, что автор послания обращается к еврейским христианам, безусловно приверженным монотеизму, чтобы неопровержимо продемонстрировать им Божественность Иисуса и Его равенство с Отцом.

Последнее соображение - самоосознание Иисуса. Следует отметить, что Иисус никогда прямо не заявлял о Своей Божественности. Он никогда не говорил: "Я - Бог". Тем не менее есть определенные указания, что Он понимал Себя именно так. Он утверждал, что владеет тем, что может принадлежать только Богу. Об ангелах Божьих (Лк. 12:8-9; 15:10) Он говорил как о Своих (Мф. 13:41). Царство Божье (Мф. 12:28; 19:14, 24; 21:31, 43) и избранных Божьих (Мк. 13:20) Он считал Своими. Кроме того, Он утверждал, что прощает грехи (Мк. 2:8-10). По

представлениям иудеев, прощать грехи может только Бог, поэтому они обвинили Иисуса в богохульстве (βλασφημία). Он утверждал также, что имеет власть судить мир (Мф. 25:31) и царствовать над ним (Мф. 24:30; Мк. 14:62).

В этой связи следует также обратить внимание на то, как Иисус отвечал на обвинения в присвоении Божественности и на проявления искреннего признания ее. На суде Ему было предъявлено обвинение в том, что Он называет Себя Сыном Божиим (Ин. 19:7; Мф. 26:63-65). Если бы Иисус не считал Себя Богом, у Него бы появилась здесь прекрасная возможность развеять заблуждения. Но Он не сделал этого. По сути, на суде перед Каиафой Он ближе всего подошел к провозглашению Своей Божественности. На вопрос: "Скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?" - Он ответил: "Ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных". Либо Он хотел подвергнуться казни по ложному обвинению, либо признавал Себя Сыном Божиим. Кроме того, когда Фома обратился к Иисусу: "Господь мой и Бог мой!" (Ин. 20:28), Иисус не стал опровергать его слова.

Есть библейские указания и на Божественность Святого Духа. В этом отношении можно отметить места, в которых Святой Дух отождествляется с Богом. Один из примеров - Деян. 5:3-4. Анания и Сапфира утаили часть суммы, вырученной из продажи своего имени, и деньги, положенные к ногам апостолов, представили как полную выручку. В данном случае ложь Святому Духу (Деян. 5:3) приравнивается к обману Бога (Деян. 5:4). Кроме того, в описаниях Святого Духа показываются черты и дела, относящиеся к Богу. Святой Дух обличает мир о грехе, о правде и о суде (Ин. 16:8-11). Он восстанавливает или дает новую жизнь (Ин. 3:8). В 1 Кор. 12:4-11 читаем, что Дух дает дары церкви, разделяя каждому, как Ему угодно. Он также получает честь и славу, предназначенные Богу.

В 1 Кор. 3:16-17 Павел напоминает верующим, что они - храм Божий и что в них живет Дух. В главе 6 он пишет, что их тела суть храм живущего в них Святого Духа (1 Кор. 6:19-20). *Бог* и *Святой Дух* выглядят как взаимозаменяемые понятия. Есть также места, в которых Святой Дух ставится наравне с Богом. Одно из них - указание о крещении в Мф. 28:19, другое - благословение Павла во 2 Кор. 13:13. Наконец, Петр в 1Пет. 1:2 обращается к читателям как к "избранным до предведению Боса Отца, при освящении от Духа, к послушанию и окроплению Кровью Иисуса Христа".

Триединство

При поверхностном рассмотрении эти два понятия - единство и триединство Бога - выглядят противоречащими друг другу. В самом начале у церкви не было особых возможностей для изучения взаимосвязи между двумя относящимися к ним наборами данных. Процесс самоорганизации и распространения веры, а также борьба за выживание во враждебном окружении препятствовали серьезным догматическим исследованиям. Когда же положение церкви упрочилось, она начала сопоставлять и соединять оба типа материалов. В результате она пришла к выводу, что Бога следует понимать в триединстве, или как Троицу. В связи с этим возникает вопрос, излагается ли это учение в Библии, вытекает ли оно непосредственно из Писания или оно просто выводится из других учений Библии.

Текст, на который обычно ссылаются для обоснования учения о Троице, - 1 Ин. 5:7, в традиционном переводе звучащий так; "Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино". Здесь мы как будто видим ясное и определенное утверждение о триединстве. Но к сожалению, лингвистическое основание для такого вывода настолько шаткое, что одни современные переводы (например, NIV) приводят эти слова лишь в качестве сноски, а другие (например, RSV) вообще опускают их. Поэтому если и есть библейское основание учения о Троице, то его надо искать в другом месте.

Указанием на триединство считается также Форма множественного числа существительного, которым обозначается Бог Израиля, - אֱלֹהִים ('*elohim*). Это слово имеет широкий смысл, оно применялось в отношении и других богов. Когда речь идет о Боге Израиля, оно обычно, но не всегда, стоит во множественном числе. Поэтому высказывается мнение, что это намек на множественность Бога. Но форма множественного числа истолковывается также как указание на величие и силу, а не на множественность Божьей природы. Теодор Вризен полагает, что форма множественного числа имеет целью возвысить референта до положения высшего представителя определенной категории, и на этом основании отвергает идею, будто учение о Троице заложено в Быт. 1:26 (471). Вальтер Айхродт считает, что множественное величия ('*elohim*) автор Бытия использует, чтобы защитить свою космогонию от всякого рода политеизма и в то же время чтобы отстоять представление о Боге-Творце как об абсолютном правителе и единственном существе, имеющем какой-то вес (472).

Но далеко не все современные исследователи Ветхого Завета придерживаются мнения, что множественное число '*elohim* следует истолковывать как выражение величия. Найт, например, возражал против такого понимания в своей монографии "Библейский подход к учению о Троице". Он утверждал, что понимание множественного числа '*elohim* в смысле величия означает прочтение древнего еврейского текста с точки зрения современного мышления, ибо все цари Израиля и Иудеи в библейских текстах именовались не иначе как в единственном числе (473). Отвергая идею о множественном величия, Найт в то же время отмечает, что в еврейском языке есть особенности, которые могут помочь нам разобраться в сути этого термина. Слова, обозначающие воду и небо (среди прочих), употребляются во множественном числе. В грамматике его явление называется количественным множественным числом. Воду можно представить себе как множество падающих капель или как массу воды в Океане (воды океана). Найт утверждает, что именно этим количественным различием можно объяснить множественное число '*elohim*. Он также полагает, что тем же самым объясняется написание во множественном числе существительного единственного числа אֲדֹנָי ('*adonai*) (474).

Встречаются и другие формы множественного числа. В Быт. 1:26 Бог говорит: "Сотворим человека по образу Нашему". Здесь во множественном числе стоят как глагол "сотворим", так и местоимение "Нашему". В Быт. 11:7 опять же использовано множественное число глагола: "Сойдем же, и смешаем там язык их". Во время своего призвания Исайя услышал слова Господа: "Кого Мне послать? и кто пойдет для Нас?" (Ис. 6:8). Высказывается возражение, что все это - случаи множественного числа со значением величия. Но с точки зрения

логического анализа показателен *переход* от единственного числа к множественному в первом и третьем из приведенных примеров. Быт. 1:26 звучит так; "И сказал Бог [единственное число]: сотворим [множественное число] человека по образу Нашему [множественное число]". Глагол, относящийся к 'elohim, автор не употребляет во множественном числе (величия), а вот слова Бога о Себе приведены во множественном числе. То же самое в Ис. 6:8: "Кого Мне послать {единственное число}? и кто пойдет для Нас [множественное число]?"

Указание на Троицу усматривается и в учении о Божьем образе в человеке. В Быт. 1:27 читаем:

И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их.

Некоторые исследователи повторение одной и той же мысли видят не только в первых двух строчках, но и во всех трех. То есть слова "мужчину и женщину сотворил их" равнозначны словам "сотворил Бог человека по образу Своему" и "по образу Божию сотворил его". Исходя из этого образ Бога в человеке (родовое понятие) усматривается в том, что человек создан как мужчина и женщина (то есть как множественное лицо) (475). Это означает множественный характер образа Бога, присущий как прототипу, так и творению. Согласно Быт. 2:24, мужчина и женщина должны стать одним אֱחָד - 'echad), что подразумевает соединение двух самостоятельных существ. Показательно, что в *Шма* то же самое слово относится к Богу: "Господь, Бог наш, един [אֱחָד] есть" (Вт. 6:4). Здесь как будто бы делается вполне определенное утверждение о природе Бога - Он представляет Собой организм, то есть соединение различных частей.

В Писании три лица не раз связываются вместе в единое равноправное целое. Один из примеров - указание о крещении в Великом Поручении (Мф. 28:19-20): крестить надо во имя Отца и Сына и Святого Духа. Обратите внимание, что "имя" употреблено в единственном числе, хотя речь идет о трех лицах. Обратите также внимание, что нет и намека на какую-то подчиненность или субординацию. Эта формула стала частью самого раннего предания церкви - мы видим ее в "Дидахе" (7.1-4) и в "Апологии" Юстина (1.61).

Еще одно прямое соединение трех имен содержится в благословении Павла (2 Кор. 13:13): "Благодать Господа (нашего) Иисуса Христа, и любовь Бога (Отца), и общение Святого Духа со всеми вами". Здесь опять же мы видим соединение трех имен в единое равноправное целое.

В Евангелиях и посланиях есть также не столь прямые и явные случаи объединения трех Лиц. Ангел говорит Марии, что Ее ребенок наречется Святым, Сыном Божьим, поскольку на Нее сойдет Святой Дух (Лк. 1:35). При крещении Иисуса (Мф. 3:16-17) присутствуют все три Лица Троицы. Сын принимает крещение, Святой Дух сходит как голубь, Отец говорит о Сыне слова похвалы. Иисус связывает Свои чудеса с силой Духа Божьего и говорит, что они представляют собой свидетельство наступления Царства Божьего (Мф. 12:28). Ту же тройственность можно видеть и в заявлении Иисуса, что Он пошлет на учеников обетование Отца (Лк. 24:49). Три Лица связываются и в проповеди Петра на Пятидесятницу: "Итак Он, быв вознесен десницею Божиею и приняв от

Отца обетование Святого Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите... покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, - и получите дар Святого Духа" (Деян. 2:33, 38).

В 1 Кор. 12:4-6 Павел говорит об особых дарах, получаемых верующими в теле Христовом: "Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех". В сотериологическом контексте он говорит: "А как вы - сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: "Авва, Отче!" (Гал. 4:6). О своем собственном служении он пишет как о данной от Бога "благодати быть служителем Иисуса Христа у язычников и совершать священнодействие благовествования Божия, дабы сие приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было благоприятно Богу" (Рим. 15:16). Разные стороны процесса спасения Павел связывает с разными Лицами Троицы: "Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас есть Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши" (2 Кор. 1:21-22). К фессалоникийцам Павел обращается как к "возлюбленным Господом братьям" и пишет, что всегда благодарит за них, поскольку "Бог от начала, чрез освящение Духа и веру истине, избрал вас ко спасению" (2 Фее. 2:13). Можно также упомянуть благословление во 2 Кор. 13:13 и молитву Павла в Еф. 3:14-19.

Совершенно очевидно, что Павел видел тесную взаимосвязь между тремя Лицами. Это же относится и к другим авторам посланий. В начале своего первого послания Петр обращается к читателям как к "избранным по предведению Бога Отца, при освящении от Духа, к послушанию и окроплению Кровию Иисуса Христа" (1 Пет. 1:1-2). Иуда увещевает читателей: "Назидая себя на святейшей вере вашей, молясь Духом Святым, сохраняйте себя в любви Божией, ожидая милости от Господа нашего Иисуса Христа, для вечной жизни" (Иуд. 20-21).

Менее явно выраженным указанием на тринитаристские взгляды Павла служит само построение некоторых его посланий. О вере в Троицу свидетельствует не только их содержание, но и форма. Этот вопрос довольно подробно исследовал Артур Уэйнрайт (476). Первые восемь глав Послания к римлянам он разбивает на следующие части:

Суд Божий над всем (Рим. 1:18 - 3:20).

Оправдание через веру во Христа (Рим. 3:21 - 8:1).

Жизнь в Духе (Рим. 8:2-30).

По той же схеме делится часть Послания к галатам:

Оправдание через веру во Христа (Гал. 3:1-29).

Усыновление через искупление Христом и ниспослание Духа (Гал. 4:1-7).

Рабство закона и свобода, данная Христом (Гал. 4:8 - 5:15). Жизнь в Духе (Гал. 5:16 - 6:10).

То же относится к 1 Коринфянам. Совершенно очевидно, что Троица была важной частью представлений Павла о благовестии и христианской жизни.

Наиболее ярко мысль о равноправном единстве Троицы выражена в четвертом Евангелии. Троиединство утверждается в нем раз за разом: Ин. 1:33-34; 14:16, 26; 16:13-15; 20:21-22 (ср. 1 Ин. 4:2, 13-14). Как показал Джордж Хендри (477), взаимосвязь между тремя Лицами подчеркивается постоянно. Сын послан Отцом (Ин. 14:24) и пришел от Него (Ин. 16:28). Дух дан Отцом (Ин. 14:16), послан Отцом (Ин. 14:26) и исходит от Отца (Ин. 15:26). Но и Сын тесно связан с пришествием Духа: Он молится о Его пришествии (Ин. 14:16), Отец посылает Духа во имя Сына (Ин. 14:26), Сын посылает Духа от Отца (Ин. 15:26), Сын должен уйти, чтобы послать Духа (Ин. 16:7). Служение Духа понимается как продолжение и развитие служения Сына. Он принесет напоминание о том, что говорил Сын (Ин. 14:26), Он будет свидетельствовать о Сыне (Ин. 15:26), Он будет говорить то, что слышит от Сына, и прославлять Сына (Ин. 16:13-14).

Вводная часть Евангелия также содержит богатый по смыслу материал, относящийся к учению о Троице. В первом стихе своей книги Иоанн пишет: "Слово было у Бога, и Слово было Бог"

(Ἐλὸγὸς ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος). Это указание на Божественность Слова; обратите внимание на обратный порядок слов в первой и второй части фразы оригинала, подчеркивающий идею Бога (или Божественности). Здесь опять же мы видим мысль о двух Лицах - Отце и Сыне и об общности между Ними, причем предлог *πρὸς* подразумевает не просто близость к Отцу, но и тесное общение.

В этом Евангелии есть и другие места, подчеркивающие близость и единство между Отцом и Сыном. Иисус говорит: "Я и Отец - одно" (Ин. 10:30), а также: "Видевший Меня видел Отца" (Ин. 14:9). Он молится о том, чтобы ученики были едины, как едины Он и Отец (Ин. 17:21).

Наше заключение из рассмотренного материала следующее: хотя Писание и не излагает в явном виде учение о Троице, в нем, особенно в Новом Завете, так много указаний на Божественность и единство трех Лиц, что становится вполне понятным, почему церковь сформулировала это учение. И с такой постановкой вопроса можно "огласиться".

Исторические реконструкции

Как мы уже отмечали, в первые два века по Р. Х. предпринималось мало сознательных попыток решения богословских и философских вопросов, относящихся к тому, что мы теперь называем учением о Троице. Использовалась триада понятий: Отец, Сын и Святой Дух, но попыток объяснения ее практически не было. Такие мыслители, как Юстин и Татиан, подчеркивали внутреннее единство между Словом и Отцом, используя, в частности, такой образ, как невозможность отделить свет от его источника - солнца. Тем самым они показывали, что при всем различии между Словом и Отцом Они составляют неразрывное целое (478).

"Икономический" взгляд на Троицу

Ипполит и Тертуллиан разработали "икономический" взгляд на Троицу. В нем уделялось мало внимания исследованию вечных отношений между тремя Лицами, упор делался на том, как эта триада проявляется в творении и искуплении. Творение и искупление показывают отличие Сына и Духа от Отца, но их надо рассматривать неразрывными в вечном бытии. Подобно умственным способностям человека, Божий разум, то есть Слово, рассматривался как имманентно присущий. Бму.

По мнению Тертуллиана, есть три проявления единого Бога. Эти три проявления различны, и их можно сосчитать, но они исходят из одной неделимой силы. Можно говорить о различии (*distinctio*) или распределении (*dispositio*), а не об отдаленности (*separation*). В качестве иллюстрации единства Божества Тертуллиан приводит примеры корня и ростка из него, источника и реки, солнца и света. Отец, Сын и Дух - одна субстанция, эта субстанция проявляется по-разному, но она неделима (479).

Даже при не очень внимательном рассмотрении мы можем отметить определенную расплывчатость этого представления о Троице. А попытка более тщательного анализа его смысла приводит вообще к неутешительному результату.

Динамическое монархианство

В конце II и в III веках были предприняты две попытки точного определения взаимосвязи между Христом и Богом. Эти взгляды называют монархианством (буквально "единое владычество"). Обе попытки подчеркивают уникальность и единство Бога, но лишь вторая из них признает за собой это название. Изучение этих двух богословских учений поможет нам лучше понять основание, на котором в конечном счете установились ортодоксальные христианские взгляды.

Основоположником динамического монархианства был византийский торговец кожей по имени Феодот, примерно в 190 г. н.э. представивший это учение в Риме. Во многих вероучительных вопросах, таких как божественное всемогущество, сотворение мира и даже непорочное рождение Иисуса, Феодот придерживался полностью ортодоксальных взглядов. Но он утверждал, что до крещения Иисус был обычным, хотя и абсолютно добродетельным человеком. Во время крещения на Него сошел Дух, или Христос, и после этого Он начал совершать чудесные Божьи дела. Некоторые последователи Феодота считали, что в этот момент или после воскресения Иисус стал Богом, но сам Феодот это отрицая. Иисус был обычным человеком, которого Дух вдохновлял, но в котором постоянно не пребывал (480).

Следующим выразителем этого учения стал Павел Самосатский, пропагандировавший свои взгляды в середине III века и осужденный Антиохийским синодом в 268 г. Он утверждал, что Слово (Логос) не было реальной личностью и что, следовательно, Иисус Христос не был Словом. Этот термин обозначает, скорее, Божьи заповеди и предписания. Бог определил и исполнил Свою волю через человека Иисуса. В этом и заключается смысл

"Логоса". Общим во взглядах Феодота и Павла Самосатского является представление о динамичном Божьем присутствии в жизни человека Иисуса. В Иисусе и через Него проявлялись Божьи дела или Божья власть, но в Нем не было реального сущностного присутствия Бога. Динамическое монархианство не получило широкого распространения и не стало популярным движением. Оно отличалось рационалистическим содержанием и представляло собой довольно изолированное явление (481) .

Модалистское монархианство

Модалистское монархианство, напротив, было распространенным, популярным учением. Динамическое монархианство как будто бы отрицало учение о Троице, в то время как модализм наоборот утверждал его. Оба вида монархианства стремились сохранить учение о единстве Бога. Но модализм твердо придерживался учения о полной Божественности Иисуса. Для обозначения Божества обычно употреблялся термин *Отец*, и модалисты отвергали любые утверждения, что Слово или Сын чем-то отличается от Отца. Такие взгляды они рассматривали как битеизм.

С моделизмом связаны такие имена, как Ноетий Смирнский, активно действовавший в конце II века, Праксей (то есть "хлопотун"; возможно, это просто прозвище какого-то церковного деятеля), против которого в начале III века выступал Тертуллиан (482) , и Савеллий, разработавший эту вероучительную концепцию в ее наиболее полном и упорядоченном виде.

Основная идея этой школы заключается в том, что есть одно Божество, Которое можно называть Отцом, Сыном и Духом. Эти имена не отражают каких-то реальных различий, они просто относятся и применяются к разным временам. Отец, Сын и Святой Дух - одно и то же, это последовательные проявления одного Лица. Таким образом, согласно модалистскому решению парадокса тринитетности и единства, есть не три Лица, а одно Лицо с разными именами, задачами и делами (483) .

Другой идеей модализма было утверждение, что Отец страдал вместе со Христом, поскольку Он присутствовал в Сыне и составлял с Ним одно целое. Эта идея, названная патрипассианством, была признана еретической и стала одним из факторов, приведших к отвержению модализма. (Вполне вероятно, что основная причина отвержения патрипассианства заключалась в его противоречии не библейскому откровению, а греческому философскому понятию бесстрастности (484) .)

Следует признать, что в модалистском монархианстве мы видим поистине уникальную, оригинальную и творческую концепцию, в определенном смысле представляющую собой блестящий прорыв. В нем сохранены как единство Божества, так и Божественность трех Лиц - Отца, Сына и Святого Духа. Но при оценке этого богословского учения церковь находила в нем существенные недостатки. В частности, основным камнем преткновения стал тот факт, что в библейском откровении в отдельных случаях все три Лица появляются одновременно. Некоторые из упоминавшихся выше текстов, относящихся к Троице, ставят серьезные проблемы. Примеры тому - сцена крещения, в которой

Отец говорит Сыну, а Дух нисходит на Сына, а также все те места, где Иисус говорит о пришествии Духа, говорит об Отце или обращается к Нему. Если принять модалистский взгляд, слова и дела Иисуса в этих местах лишаются смысла. Поэтому церковь, Хотя отдельные ее иерархи и даже папы Зефирин и Каллист I какое-то время увлекались идеями модализма, в конце концов отвергла его как недостаточное для объяснения всех библейских данных.

Ортодоксальная формулировка

Ортодоксальный взгляд на Троицу высказывался в ходе различных обсуждений и на соборах, которые созывались в значительной степени из-за разногласий, порождавшихся такими движениями, как монархианство и арианство. Окончательная формулировка, в которой церковь ясно выразила все, что до того времени подразумевалось, появилась на Константинопольском соборе (381). В основу ее были положены взгляды Афанасия (293 - 373), развитые и уточненные богословами-каппадокийцами - Василием, Григорием Назианзином и Григорием Нисским.

Позиция Константинопольского собора выражается формулой "один ουσια в трех υποστασεις". Упор часто делается больше на вторую часть формулы, то есть на самостоятельное существование трех лиц, а не на одно неделимое Божество. Единое Божество существует одновременно в трех Лицах, или ипостасях. Подчеркивается мысль о "сосуществовании", названном впоследствии перихорезом, Лиц Троицы. Божество существует "нераздельно в отдельных Лицах". В трех ипостасях есть "единство сущности". Василий пишет:

Ибо все, что в Отце, есть и в Сыне, все, что у Сына, есть и у Отца; весь Сын в Отце, и в Нем весь Отец. Итак, ипостась Сына становится как бы формой и лицом знания Отца, а ипостась Отца познается в форме Сына, но в то же время наблюдаемые присущие качества остаются отличительными сторонами ипостасей (485) .

Концепцию общей сущности и отдельных Лиц каппадокийцы пытались объяснить аналогией с универсалией и ее частностями - Лица Троицы связаны с божественной сущностью точно так же, как отдельные люди связаны с человеком вообще (человечеством). Каждая индивидуальная ипостась - это *ousia* Божества с определенными присущими ей характеристиками и свойствами, подобно тому как у отдельных людей есть уникальные черты, отличающие их от других личностей. Эти качества божественных Личностей Василий определяет как отцовство, сыновство и освящающую силу, или освящение (486) .

Ясно, что ортодоксальная формула защищает учение о Троице от опасности моделизма. Но не оплачивается ли это ценой ошибки противоположного свойства - тритеизма? На первый взгляд, опасность выглядит достаточно серьезной. Однако для защиты учения о Троице от тритеизма было поставлено два заслона.

Во-первых, указывалось, что если есть какие-то дела Отца, Сына и Святого Духа, ничем у разных Лиц Троицы не отличающиеся, можно сделать вывод об их единой сущности. А такое единство мы видим в божественном откровении.

Откровение исходит от Отца, продолжается в Сыне и завершается Духом. Это не три разных дела, а одно действие, в котором участвуют все три Лица.

Во-вторых, особо подчеркивались конкретность и неразрывность божественной сущности. Критика каппадокийского учения о Троице была в значительной степени нацелена на аналогию с универсалией, проявляющейся в частностях. В ответ на обвинение, что из множественности людей в человечестве выводится множественность Богов в Божестве, Григорий Нисский отмечал, что, строго говоря, следует вести речь не о множественности людей, а о множественности одного универсального человека. Таким образом, каппадокийцы подчеркивали, что хотя и можно выделить отдельные Лица Троицы, Они тем не менее неразличимы по Своей сущности или субстанции. Их можно отличать как Лица, но Они неотделимы в Своей сущности.

Следует еще раз повторить, что *ousia* - не абстрактное понятие, а конкретная реальность. Кроме того, эта божественная сущность неразложима и неделима. В соответствии с Аристотелевым учением, что количественному делению подвержено только материальное, каппадокийцы порой практически отрицали, что количественная категория вообще применима к Божеству. Бог неразложим и неделим. Поэтому, хотя и есть Лица, Их нельзя сложить вместе, как если бы это были три отдельных существа.

Основные элементы учения о Троице

Чтобы приступить к разработке современного учения о Троице, необходимо прежде выделить важнейшие элементы, которые должны быть в него включены.

1. Начнем с единства Бога. В иудейско-христианской традиции глубоко укоренился монотеистический взгляд. Бог один, не существует нескольких Богов. Единство Бога можно сравнить с единством мужа и жены, но при этом не надо забывать, что мы имеем дело с одним Богом, а не с существом, соединенным из разных частей.
2. Необходимо провозглашать Божественность каждого из трех Лиц - Отца, Сына и Святого Духа. Они все равны. Сын божественен точно так же и в той же степени, что и Отец. То же относится к Святому Духу"
3. Тройственность и единство Бога проявляются неодинаково. Троица в ортодоксальном понимании выглядит противоречивой (Бог един и в то же время троичен), но противоречие это лишь внешнее. Противоречие возникает, когда мы говорим, что А и не А - одно и то же одновременно и в том же самом смысле. Модализм пытался решить проблему внешнего противоречия утверждением, что три образа или проявления Бога относятся к разным временам, что в каждой конкретной ситуации раскрывается только одно из них. Согласно ортодоксальному взгляду, Бог - три Лица в любой момент времени. Что же касается единства, эта проблема в ортодоксии решается предположением, что триединство проявляется иначе, чем единство. Мыслители IV века говорили об одной *ousia* и трех ипостасях. Но возникает проблема определения, что означают эти два термина или, в более широком смысле, какова разница между природой или положением Божьего единства и Его триединства.

4. Троица вечна. Три Лица - Отец, Сын и Святой Дух - были всегда, и все Они всегда были божественными. Появление или принятие Божественности любого из Них нельзя относить к какому-то определенному времени. В природе триединого Бога никогда не было никакого изменения. Он есть и будет таким, каким всегда был.

5. Функция какого-то одного члена Троицы может на время стать подчиненной функциям другого или других членов, но это не означает, что данное Лицо Троицы ниже по Своей сути. У каждого из Лиц Троицы в определенные периоды бывали особые функции, свойственные только Ему. Это следует понимать как выполнение временной роли для достижения определенной цели, а не как изменение статуса или сущности. Функциональная подчиненность бывает и в человеческих отношениях. Например, несколько равноправных бизнесменов или предпринимателей могут избрать кого-то из своей среды в качестве руководителя группы особого назначения или председателя временного комитета, но при этом не происходит никакого изменения в положении. То же самое относится к военной области. Во время бомбометания пилот самолета, хотя он и выше по званию, следует инструкциям бомбардира. Аналогичным образом, Сын во время земного воплощения не стал ниже Отца, хотя функционально и подчинил Себя воле Отца. Со своей стороны, Святой Дух подчинен теперь служению Сына (см. Ин. 14 - 16) и воле Отца, но это не подразумевает, что Он стал ниже Их.

6. Троица непостижима. Мы не способны до конца понять тайну Троицы. Когда однажды мы предстанем перед Богом, мы увидим Его таким, какой Он есть, и лучше поймем Его. Но даже тогда мы не сможем полностью постичь Его. Бог безграничен, мы же ограничены в своих возможностях познания и понимания, поэтому Он всегда будет выходить за рамки наших знаний и нашего понимания. Мы всегда будем оставаться человеческими существами, хотя и станем более совершенными. Мы никогда не станем Богом. Те аспекты Бога, которые мы никогда не сможем полностью постичь, следует рассматривать как тайны, выходящие за пределы нашего разума, а не как парадоксы, бросающие вызов разуму.

Поиск аналогий

Проблема формулировки учения о Троице заключается не просто в правильном понимании терминологии, хотя и этот вопрос достаточно сложен сам по себе, - трудно, например, определить, что в данном контексте означает "лицо". Но еще труднее понять взаимосвязь между ипостасями Троицы. В поисках помощи человеческий ум нередко обращается к аналогиям.

На общедоступном уровне часто используются аналогии из области физического мира. Распространенная аналогия - яйцо: оно состоит из желтка, белка и скорлупы, вместе образующих яйцо. Другая популярная аналогия - вода: она бывает в твердом, жидком и газообразном состоянии. В качестве иллюстраций или пояснения используются и другие материальные предметы. Один пастор, пытаясь разъяснить понятия единства и триединства, задал молодым новообращенным вопрос, какого числа брюки - множественного или единственного. Его ответ был такой: единственного сверху и множественного снизу.

Обратите внимание, что все эти аналогии и иллюстрации, как и многие другие из области природы, по сути отражают либо тритеистические, либо модалистские представления. С одной стороны, аналогии с яйцом и брюками практически показывают Отца, Сына и Святого Духа как отдельные части божественной сущности. С другой стороны, у аналогии с различными состояниями воды модалистский оттенок, поскольку лед, жидкая вода и пар - разные формы существования. Вода не может одновременно существовать во всех трех состояниях.

В последние годы некоторые богословы, указывая на различие между единством и триединством, стали использовать методы аналитической философии и прибегать к помощи "нарушения структуры грамматических категорий" и "логически нелепых определителей". Примеры их попыток прояснения - заявления такого рода: "Бог равен один" или: "Они равен трем". Но подобные приемы, скорее, ставят вопрос, а не решают его.

Одним из наиболее творческих умов в истории христианского богословия был Августин. В трактате *De trinitate* ("О Троице"), возможно, самом значительном его труде, он обратил свой необыкновенный интеллект к природе Троицы. Об этом учении он размышлял на протяжении всей своей христианской жизни и писал этот трактат свыше двадцати лет (399 - 419). В соответствии с западной, или латинской традицией, в его взглядах больший акцент делается на единстве Бога, а не на триединстве. Три ипостаси Троицы - не отдельные Личности в том смысле, в каком это различие относится к человеческим личностям. Каждый член Троицы по своей сути тождествен остальным и обладает божественной субстанцией. Они различаются своей взаимосвязью в Божестве.

Важнейший вклад Августина в понимание Троицы заключается в тех аналогиях, которые он вывел из сферы человеческой личности. По его мысли, коль скоро человек создан по образу триединого Бога, вполне логично ожидать, что при анализе человеческой природы обнаружится отражение, пусть даже слабое, триединства Бога. Начав с библейского заявления, что Бог есть любовь, Августин отмечает, что в любви есть три необходимых составных элемента: тот, кто любит, тот, кого любят, и объединяющая их любовь (487). Уже эта аналогия привлекла большое внимание, но для Августина она была лишь исходной точкой, как бы мостиком для перехода к более значимой аналогии, связанной с внутренним человеком и, в частности, с его умственной деятельностью, направленной на себя самого и на Бога. Уже в "Исповеди" мы видим аналогию, связанную с внутренним человеком, в триаде бытия, знания и воли (488). В *De trinitate* аналогия, связанная с умственной деятельностью, представлена в трех планах или в трех триединствах: 1) ум, его знание о себе и его любовь к себе (489); 2) память, понимание и воля (490); 3) память о Боге, знание Бога и любовь к Богу (491). Каждая из этих аналогий дает нам более ясное понимание взаимоотношений между лицами Троицы, но в то же время, по мнению Августина, наиболее полезной среди них является третья, ибо, когда человек сознательно концентрирует внимание на Боге, он полнее всего несет в себе образ Творца.

На практике даже ортодоксальным христианам трудно придерживаться одновременно всех компонентов учения. Наше представление об этих аналогиях показывает, что, возможно, на практике или в своих широко не афишируемых

богословских взглядах никто из нас по-настоящему не верит в Троицу. Мы колеблемся между тритеизмом, верой в трех равных, тесно связанных между Собой Богов, и моделизмом, верой в одного Бога, играющего три различные роли или раскрывающего Себя тремя различными способами.

Большое значение имеет мысль Августина о возможности проведения аналогии между Троицей и сферой человеческой личности. В ходе поисков теоретической модели или концептуальной базы для построения учения о Троице мы нашли, что сферу индивидуальных и социальных взаимоотношений следует считать более приемлемым основанием по сравнению со сферой материальных предметов. Для этого есть две причины. Во-первых, Бог есть дух, поэтому область социальных и личных отношений ближе к Его природе, чем сфера материальных предметов. Во-вторых, в наши дни больше интереса проявляется к гуманитарным и социальным вопросам, чем к сфере физических явлений. Исходя из этого, рассмотрим две аналогии, связанные с областью человеческих отношений.

Первая аналогия относится к сфере индивидуальной человеческой психологии. Как сознающая себя личность, я могу вести внутренний диалог с самим собой. Я могу принимать разные точки зрения и отстаивать их. Я могу даже спорить с самим собой. Кроме того, я сложная человеческая личность с различными функциями и обязанностями, находящимися в динамичной взаимосвязи. Когда я размышляю, как мне поступить в определенной ситуации, муж, отец, преподаватель семинарии и гражданин Соединенных Штатов, составляющие мое целое, координируют друг друга.

Однако эта аналогия в человеческом опыте ярче всего проявляется в ситуациях, когда возникает напряженность и противоречие между состояниями и функциями, а не когда они находятся в гармонии. Психопатология показывает нам крайние примеры, когда различные элементы, составляющие человеческую личность, практически ведут между собой войну. В Боге же они постоянно пребывают в гармонии, общении и любви.

Вторая аналогия связана с межличностными человеческими отношениями. Рассмотрим случай с однояйцевыми близнецами. В определенном смысле у них одна и та же сущность - один генетический код. Трансплантация органов от одного к другому не вызывает особых затруднений, поскольку реципиент не отвергает орган донора как инородный, а принимает его как свой собственный. Однояйцевые близнецы очень близки и в других отношениях. У них одинаковые интересы и вкусы. У них разные семьи и разные места работы, но их связывают очень тесные узы. И все же это не один и тот же человек. Их двое.

Эти две аналогии показывают разные стороны учения о Троице. Первая подчеркивает прежде всего единство. Вторая яснее высвечивает триединство. Всего несколько лет назад я больше склонялся к первой аналогии, отражающей модальный (но не модалистский) взгляд. Но затем я пришел к заключению, что обе они имеют равное значение. Одинаково важны как внимание греков (каппадокийцев) к трем Лицам, так и латинский (западный) акцент на единстве Бога. Каждое из этих течений выделяет одну из необходимых граней истины. И все же с логической точки зрения оба они одновременно не могут быть истинными, по крайней мере в нашем понимании, но разве здесь не может быть

тайны? Нам надо учитывать оба момента, даже если мы не видим между ними четкой связи.

Возможно, эта тайна, которую мы должны принять как данность, чтобы ничего из нее не потерять, "непостижима", по словам Огастаса Стронга. Но не только богослову приходится рассматривать полярно противоположные взгляды. Физики, например, до сих пор не пришли к окончательному и единодушному решению вопроса о природе света. Согласно одной теории, это волны. Другие ученые утверждают, что это кванты, небольшие пучки энергии. По логике эти взгляды несовместимы. Но при оценке всей имеющейся информации необходимо учитывать обе эти теории. Как сказал один известный физик, "по понедельникам, средам и пятницам мы рассматриваем свет как волны; по вторникам, четвергам и субботам мы считаем его частицами энергии". По воскресениям физики, видимо, вообще не думают о природе света. Человек не может объяснить тайну, он может лишь осознать ее существование.

Учение о Троице - важнейшая составная часть нашей веры. Всем трем Лицам - Отцу, Сыну и Святому Духу - надо поклоняться, поскольку это триединый Бог. И, учитывая особые функции каждого из них, следует направлять молитвы благодарения и ходатайства как к каждому члену Троицы, так и ко всем вместе. Кроме того, совершенная любовь и единство

внутри Божества должны служить нам примером единства и любви в наших отношениях внутри тела Христова.

Вполне правильной представляется мысль Тертуллиана, что учение о Троице раскрывается Богом, а не строится человеком. С точки зрения человека оно настолько абсурдно, что никто не мог бы придумать его. Мы придерживаемся учения о Троице не потому, что оно вполне очевидно или логически безукоризненно. Мы придерживаемся его потому, что в нем Бог раскрыл, каков Он есть. Об этом учении написано:

Попробуй объяснить его - и потеряешь рассудок; Попробуй отвергнуть его - и потеряешь душу.

Часть IV. Божьи дела

16. Божий план

Куда ведет история и почему? Что определяет схему исторического развития, если такой фактор есть вообще? Такие вопросы задает себе любой мыслящий человек, и их понимание отражается на всем его образе жизни. Ответ христианства заключается в том, что у Бога есть план, включающий в себя все происходящее, и что Он проводит этот план в жизнь.

Основные определения

Божий план иногда называют Божьим промыслом. Но мы в данной книге будем пользоваться термином *план*, а не *промысел*. Для этого есть несколько причин.

Во-первых, план подразумевает единство Божьего замысла с вытекающими из него последовательностью, а логичностью действий. Во-вторых, этот термин подчеркивает в первую очередь Божьи дела и Его волю, а не то, что человек должен делать или что с ним происходит вследствие Божьей воли. В-третьих, он подчеркивает разумную сторону Божьих решений. Они не произвольны и не беспорядочны.

Божий план мы можем определить как Его неизменное решение, в силу которого происходит все, что должно произойти. Помочь разобраться в значении этого понятия могут некоторые аналогии, хотя все они, разумеется, несовершенны. Божий план можно сравнить с планом архитектора: такой план сначала созревает в уме, потом переносится на бумагу в соответствии с замыслом и поставленной целью и лишь затем воплощается в конкретном строении. Или же Бога можно сравнить со спортивным тренером, тщательно разрабатывающим план игры, который команда приводит в исполнение. Или Его можно представить себе как директора, намечающего стратегию и тактику фирмы. Или как студента, скрупулезно планирующего свою работу на семестр, так чтобы все задания были выполнены надлежащим образом и в срок.

На этом этапе исследования нам необходимо прояснить смысл некоторых терминов. Слова *предопределение* и *предназначение* многие богословы используют практически как синонимы. Мы же будем употреблять их с разными оттенками значения. *Предопределение* несет в себе более узкий смысл по сравнению с *предназначением*. Оно подразумевает судьбу кого-то или чего-то, поэтому в привязке к Божьему плану оно лучше подходит для обозначения вечного состояния действующих лиц истории. Термин *предназначение* мы будем использовать в более широком смысле для обозначения решений Бога, относящихся ко всем вопросам в сфере вселенской истории. "Предопределение" мы будем связывать с вопросами вечного спасения или осуждения. Термин *избрание* в рамках предопределения будет использоваться для обозначения Божьего позитивного выбора людей, стран или групп для вечной жизни и общения с Ним. *Избрание* будет означать позитивное предопределение, а *осуждение* - негативное предопределение или Божье решение о вечном проклятии и гибели. В этой книге смысл слова *предопределение* ограничивается избранием и/или осуждением. С другой стороны, *предназначение* тоже может относиться к избранию и осуждению, но имеет более широкий смысл. В этом отношении я по сути принимаю точку зрения Луи Беркхофа (492), противоположную мнению Б. Б. Уорфильда, заявившего: "*Предназначение* и *предопределение* - полные синонимы, употребление того или другого слова зависит исключительно от вкуса человека" (493).

Библейское учение

Терминология

Библия содержит широкий спектр учений, относящихся к Божьему плану. Для обозначения Божьего замысла используются различные еврейские и греческие слова.

יָצַר (*yatsar*), наиболее ясный, пожалуй, еврейский термин, мы видим в Пс. 138:16; Ис. 22:11; 37:26 и 46:11. В нем заложена идея цели и изначального решения. Другое распространенное еврейское слово, יָצַר (*ya'ats*), несколько раз встречается у Исайи (Ис. 14:24, 26, 27; 19:12, 17; 23:9) и у Иеремии (Иер. 49:20; 50:45). Часто употребляется и производное от него существительное יָצַר (*'etsah*), имеющее ясный и точный смысл (Иов 38:2; 42:3; Пс. 32:11; 105:13; 106:11; Пр. 19:21; Ис. 5:19; 14:26; 19:17; 46:10, 11; Иер. 32:19; 49:20; 50:45; Мих. 4:12). Слово יָצַר неоднократно встречается в сочетании с מַחֲשָׁבָה (*machashabah*, Иер. 50:45; Мих. 4:12, случаи самостоятельного употребления этого термина см. в Пс. 91:6; Ис. 55:8; Иер. 29:11; 51:29), производным от глагола חָשַׁב (*chashab*) (Быт. 50:20; Иер. 18:11; 26:3; 29:11; 36:3; 49:20; 50:45; Пл.И. 2:3; Мих. 2:3). Есть и менее употребительные слова, а также термины, относящиеся к конкретным указаниям о спасении и общении с Богом.

В Новом Завете наиболее ясно мысль о Божьем плане выражает слово προορίζω (Деян. 4:28; Рим. 8:29, 30; 1 Кор. 2:7; Еф. 1:5,11). Используются также слова προτασσω (Деян. 17:26), प्रतिθημι (Еф. 1:9), существительное προθεσις (Рим. 8:28; 9:11; Еф. 1:11; 3:11; 2 Тим. 1:9) и προετοιμαζω (Рим. 9:23; Еф. 2:10). Другие слова, выражающие высокое знание того или иного рода, - προβλεπω, προοραω (проеидон), προγινωσκω и образованное от него существительное προγνωσις. Идея предназначения выражается словами προχειριζω и προχειροτονεω, а иногда просто ορίζω (Лк. 22:22; Деян. 2:23; 10:42; 17:26, 31; Евр. 4:7). Мысль о волеизъявлении передается словами βουλη, βουλημα, βουλομαι, θελημα, θεληοις и θελω, а о благоволении словами ευδοκια и ευδοκεω.

Учение Ветхого Завета

В изложении Ветхого Завета Божий план и Божьи замыслы тесно связаны с заветом, заключенным Господом с Его народом. Из описания Божьих дел, относящихся к избранию Его народа и личной заботе о нем, мы выводим две истины. С одной стороны, Бог всевластен, Он - Творец и Хранитель всего сущего. С другой стороны, мы видим любящего, заботливого и личностного Господа. Он не просто абстрактная сила, Он предстает как любящее существо (494).

Для авторов Ветхого Завета мысль о том, что какие-то вещи могут совершаться независимо от воли Бога, была практически невозможной. Подтверждением тому служит факт, что безличные выражения типа "идет дождь" в Ветхом Завете не встречаются. По представлениям иудеев, дождь не просто шел" его посылал Бог. Они рассматривали Его как всемогущего распорядителя всего, что происходит. Он не только активно участвует в событиях, Он планирует их. Происходящее сейчас спланировано задолго до этого. Сам Бог так говорит о разрушениях, совершенных царем Ассирии: "Разве не слышал ты, что Я издавна сделал это, в древние дни предначертал это, а ныне выполнил тем, что ты опустошаешь крепкие города, превращая их в груды развалин?" (Ис. 37:26). Даже такая простая вещь, как строительство хранилища для воды, представляется спланированной заранее (Ис. 22:11). Существовало чувство, что события каждого дня задуманы и определены Господом. Поэтому псалмопевец пишет: "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). Та же самая мысль выражена в Иова 14:5. В Божьем плане заложена забота о благополучии народа Израиля и любого Божьего чада (Пс. 26:10-11; 36; 64:3; 90; 120; 138:16; Дан. 12:1; Иона 3:5), В Пс. 90 и 120 выражается уверенность в благодати, обеспечении и защите Бога, во многих отношениях напоминающая нам учение Иисуса о птицах и цветах (Мф. 6:25-29).

Ветхий Завет провозглашает также веру в эффективность Божьего плана. Все происходящее есть (и всегда было) часть Божьего плана. Все в Его плане исполняется. Он делает все, что обещал. В Ис. 46:9-11 эта мысль выражена следующим образом: "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 воззвал орла от востока, из дальней страны исполнителя определения Моего. Я сказал, и приведу это в исполнение; предначертал, и сделаю". Такое же заявление содержится в Ис. 14:24-27. Здесь мы видим утверждение не только о Божьей верности поставленной цели, но и о бессмысленности противостоять ей: "Ибо Господь Саваоф определил, и кто отвратит ее?" (ст. 27; ср. Иов 42:2; Иер. 23:20; Зах. 1:6).

Наиболее ярко идея о всеобъемлющей божественной цели выражена в литературе мудрости и в книгах пророков (495). С самого начала, от самой вечности у Бога есть план, охватывающий всю реальность и учитывающий малейшие жизненные детали. "Все сделал Господь ради Себя; и даже нечестивого блюдет на день бедствия" (Пр. 16:4; ср. 3:19-20; Иов 38, в частности ст. 4; Ис. 40:12; Иер. 10:12-13). Даже то, что обычно рассматривается как просто удача, например, счастливый жребий, представляется как Божий выбор (Пр. 16:33). Помешать или противостоять исполнению Его цели не может ничто. В Пр. 19:21 сказано: "Много замыслов в сердце человека, но состоится только определенное Господом" (ср. Пр. 21:30-31; Иер. 10:23-24). Люди не всегда понимают, как Бог исполняет Свою цель в их жизни. Это испытал на себе Иов в книге, которая носит его имя. Свой опыт он выразил такими словами: "Кто сей, помрачающий Провидение, ничего не разумея? - Так, я говорил о том, чего не разумел, о делах чудесных для меня, которых я не знал" (Иов 42:3).

Итак, в глазах ветхозаветного верующего Бог сотворил мир, направляет ход истории, и все это Он делает в соответствии с планом, разработанным на вечность и предусматривающим Его общение с Его народом. В этот план входит творение как в широком смысле, так и в отношении отдельных личностей, и он осуществляется согласно Его замыслу. Исходя из этого о предстоящих событиях пророки говорили как о неизбежных. О событиях будущего можно пророчествовать, поскольку Бог запланировал их, а Его план обязательно претворится в жизнь.

Учение Нового Завета

План и цель Бога рельефно выделяются и в Новом Завете. События Своей жизни и предстоящие события Иисус рассматривал как неотвратимые и обусловленные Божьим планом. Иисус заявлял, что Бог спланировал не только такие крупные и сложные события, как, например, падение и разрушение Иерусалима (Лк. 21:20-22), но и детали, например, отступничество и предательство Иуды и верность остальных учеников (Мф. 26:24; Мк. 14:21; Лк. 22:22; Ин. 17:12; 18:9). Тема

исполнения Божьего плана и пророчеств Ветхого Завета занимает видное место у Матфея (Мф. 1:22; 2:15, 23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4; 26:56) и у Иоанна (Ин. 12:38; 19:24, 28, 36). Критики могут возражать, что некоторые из этих пророчеств исполнялись людьми, знающими о них и, возможно, заинтересованными в их исполнении (например, Иисус исполнил пророчество Пс. 68:22, сказав: "Жажду" [Ин. 19:28]), но следует отметить, что многие пророчества исполнялись людьми, у которых не было для этого никакого желания и которые, скорее всего, ничего не знали о них. Это относится, в частности, к римским воинам, бросавшим жребий, чтобы разделить Его одежды, и не повредившим Его костей (496).

Даже когда речь не шла об исполнении какого-то конкретного пророчества, Иисус говорил о неизбежности (δεῖ) событий будущего. Например, Он сказал ученикам: "Когда же услышите о войнах и о военных слухах, не ужасайтесь: ибо надлежит сему быть; но это еще не конец... И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие" (Мк. 13:7, 10). У Него было также острое чувство необходимости исполнения Своих дел - план Отца должен быть выполнен. Поэтому Он сказал: "И другим городам благовествовать Я должен Царствие Божие, ибо на то Я послан" (Лк. 4:43), а также: "И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную" (Ин. 3:14-15). Мы знаем, что осознание этого было у Него уже в 12-летнем возрасте; когда потерявшие Его родители нашли Его в храме, Он ответил им: "Зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?" (Лк. 2:49).

Апостолы тоже подчеркивали божественную цель. В своей речи на Пятидесятницу Петр сказал: "Сего, по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и, пригвоздивши руками беззаконных, убили" (Деян. 2:23). Когда синедрион отпустил Петра и Иоанна, ученики возвысили голос к Богу, говоря, что Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израиля собрались в Иерусалиме, "чтобы сделать [против Иисуса] то, чему быть предопределила рука Твоя и совет Твой" (Деян. 4:27-28). Петр также отмечал, что многие происходившие события были исполнением предсказаний Писания - отступничество Иуды (Деян. 1:16), исполнение Святым Духом (Деян. 2:16-21), воскресение Иисуса (Деян. 2:24-28). В книге Откровения апостол Иоанн продемонстрировал нам особенно яркий пример веры в божественный план. Всю книгу пронизывает уверенность в нем, предсказания событий в ней проистекают из веры в Божий план и предназначение.

Но наиболее рельефно мысль о божественном плане выражена в посланиях Павла. Все происходит по Божьему выбору и в соответствии с Его волей (1 Кор. 12:18; 15:38; Кол. 1:19). Им определяются судьбы народов (Деян. 17:26). Божьи искупительные дела разворачиваются в соответствии с поставленной Им целью (Гал. 3:8; 4:4-5). Выбор людей и народов, а также последующие события определяются исключительно Богом (Рим. 9 - 11). Павел видел себя избранным еще до рождения (Гал. 1:15). Пример с горшечником и глиной, который Павел использует в конкретном и достаточно узком смысле (Рим. 9:20-23), можно считать выражением всех его философских взглядов на историю. Павел "все" рассматривает как Божье изволение в отношении Своих чад (Еф. 1:11-12). Павел пишет, что "призванным по Его изволению все содействует ко благу" (Рим. 8:28),

а цель Бога заключается в том, чтобы мы могли быть "подобными образу Сына Его" (Рим. 8:29).

Природа божественного плана

Исходя из этих многочисленных и разнообразных библейских свидетельств нам надо теперь выделить общие характерные признаки Божьего плана. Это поможет нам лучше понять, что собой представляет план и чего мы можем ожидать от Бога.

1. Божий план относится к вечности. Мы уже отмечали, что, по словам псалмопевца, Бог спланировал наши дни, когда ни одного из них еще не было (Пс. 138:16), и что, как писал Исая, Бог "издавна определил это" (Ис. 12:11). В Еф. 1:4 Павел указывает, что Бог "избрал нас в Нем [Христе] прежде основания мира", а затем в том же послании Павел пишет о "предвечном определении, которое Он [Бог] исполнил во Христе Иисусе, Господе нашем" (Еф. 3:11). Тимофею апостол пишет о Боге, "спасшем нас и призвавшем званием святым не по делам нашим, но по Своему изволению и благодати, данной нам во Христе Иисусе прежде вековых времен" (2 Тим. 1:9). Эти решения принимаются не в зависимости от хода развития истории. Бог проявляет Свою цель через историю (2 Тим. 1:10), но Его решения приняты задолго до происходящих событий. Они всегда, от вечности, до начала времен, входили в Божий план.

Поскольку Божий план вечен, в нем нет никакой хронологической последовательности. Это одна из причин, по которым мы предпочитаем говорить о Божьем плане, а не о Его промысле. В вечности нет до или после. Разумеется, существует логическая последовательность (например, решение о смерти Иисуса на кресте логически следует за решением послать Его на землю), кроме того, есть временная последовательность в задуманных событиях. Но в воле Бога нет никакой временной последовательности. Она представляет собой связанное единовременное решение.

2. Божий план и содержащиеся в нем решения принадлежат только Богу. Это подразумевается в таких выражениях, как "Его благоволение" (εὐδοκία). Это также явствует из факта, что у Него нет советников (фактически никто не может советовать Ему). В Ис. 40:13-14 сказано: "Кто уразумел дух Господа, и был советником у Него и учил Его? С кем советуется Он, и кто вразумляет Его, и наставляет Его на путь правды, и учит Его знанию, и указывает Ему путь мудрости?" На этот отрывок ссылается и Павел в заключительной части своей проповеди о верховенстве и непостижимости Божьих дел (Рим. 11:34). Приведя слова из Иова 35:7 о том, что Бог не зависит ни от кого, он делает вывод: "Ибо все есть из Него, Им и к Нему. Ему слава вовеки. Аминь" (Рим. 11:36). В 1 Коринфянам Павел цитирует также Ис. 40:13. Указав на Божью премудрость, предназначенную прежде веков (1 Кор. 2:7), он задает вопрос: "Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его?" (1 Кор. 2:16). Отстраненность человека от Божьего плана на первый взгляд может показаться недостатком. Но при здравом размышлении мы видим, что это, наоборот, источник утешения. Ибо в таком случае Божий план свободен от несовершенства знания и ошибочных суждений, Присущих любому человеческому плану.

Божьи решения не зависят не только от внешних факторов, в них нет и внутреннего принуждения. Иными словами, хотя Божьи решения и дела вполне соответствуют Его природе, они не принимаются и не совершаются по принуждению Его природы. Он не похож на богов пантеизма, которые практически вынуждены в силу своей природы делать то, что они делают.

Бог не обязав был творить. Ему свойственны любовь и святость во всем, что Он делает, но к творению Его ничто не принуждало. Он Сам решил сотворить мир по причинам, которые нам не известны. Его любовь подразумевает любящее отношение к созданным Им творениям, но это не значит, что от Него требуется создавать объекты Своей любви. Лица Троицы выражали любовь вечно (см., например, Ин. 17:24).

3. В конечном смысле цель Божьего плана - Его слава. Это величайшая из всех ценностей и побудительный фактор всего, что Бог избирает и делает. Павел пишет, что "все Им [Христом] и для Него создано" (Кол. 1:16). Бог избрал нар во Христе и предопределил "по благоволению воли Своей в похвалу славы благодати Своей" (Еф. 1:5-6). Двадцать четыре старца в Откровении падают ниц и поклоняются Всемогущему Господу Богу словами: "Достоин Ты, Господи, принять славу и честь и силу, ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено" (Отк. 4:11). Все, что Бог делает, Он делает ради Себя (Ис. 48:11; Иез. 20:9). Цель всего плана спасения - Божья слава через добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнить (Еф. 2:8-10). Иисус сказал, что ученики должны светить пред людьми, чтобы те видели их добрые дела и прославляли своего Небесного Отца (Мф. 5:16; ср. Ин. 15:8). Мы предназначены служить к похвале славы Его (Еф. 1:12). Мы запечатлены Духом в похвалу славы Его (Еф. 1:13-14).

Это не означает, что у Божьего плана и вытекающих из него действий нет вторичных мотиваций. Он предоставил возможность спасения, чтобы выразить Свою любовь к человечеству и заботу о его благополучии. Но это не конечная цель, это лишь способ достижения величайшей цели - Божьей славы. Нам нельзя забывать, что Бог - истинный Господь. Мы живем ради Него, ради Его славы и исполнения Его воли, а не ради самих себя.

4. Божий план имеет всеобъемлющий характер. Это явствует, в частности, из широкого спектра тем, которые в Библии упоминаются как части Божьего плана. Но есть и прямые заявления, показывающие размах Божьего плана. Павел называет Бога "Совершающим все по изволению воли Своей" (Еф. 1:11). Псалмопевец говорит: "Все служит Тебе" (Пс. 118:91). Божий план включает в себя не только поставленные цели, но и способы их достижения. Всесторонний охват Божьих решений выходит за пределы нашего разумения. Мы порой разделяем духовную и мирскую стороны жизни, но с точки зрения Бога такого разделения нет. Не существует таких сфер, которые бы выходили за рамки Его внимания и интереса.

5. Божий план отличается эффективностью. То, что Он предрешил от вечности, обязательно происходит. Господь говорит: "Как Я помыслил, так и будет; как Я определил, так и состоится... Ибо Господь Саваоф определил, и кто может отменить это? рука Его простерта, - и кто отвратит ее?" (Ис. 14:24, 27). Он не

меняет Своих решений и не сталкивается с ранее неизвестными факторами, которые могли бы побудить Его изменить Свои намерения. Господь говорит: "Мой совет состоится, и все, что Мне угодно, Я сделаю" (Ис. 46:10). Поскольку совет Господа исходит от вечности и совершенен, он никогда не затемняется и не меняется, он пребывает вечно: "Совет же Господень стоит вовек; помышления сердца Его - в род и род" (Пс. 32:11).

6. Божий план имеет отношение к Его делам, а не к Его природе. Он связан с Его решениями о том, что Он будет делать, а не с Его личными свойствами. Например, Бог не принимает решение быть любящим и всемогущим. Он любящий и всемогущий уже в силу Своей Божественности. Ему не приходится делать выбор в этих вопросах, иным Он быть просто не может. Таким образом, Божьи решения распространяются на объекты, события и процессы, не относящиеся к Его божественной природе или к тому, что проявляется через Его личность (497).

7. Божий план относится прежде всего к тому, что Бог Сам делает в сфере творения, сохранения, направления и искупления. В него входят и человеческие дела, но лишь как второстепенный фактор, как средство достижения Его цели или как результат Его действий. Не забывайте, что Бог Сам принимает решения о том, что должно произойти в нашей жизни, а не дает нам указания, как себя вести. Разумеется, неизбежность исполнения Божьих решений несет в себе определенный элемент принуждения. Но отдельные детали Божьего плана следует, скорее, рассматривать не как императивные указания, а как описание того, что произойдет. Божий план не заставляет людей вести себя определенным образом: в соответствии с ним, люди сами *свободно* выбирают надлежащий образ действий.

8. Таким образом, хотя Божий план включает в себя прежде всего Божьи дела, он предусматривает и человеческий фактор. Иисус, например, отмечал, что ответы отдельных людей на Его послание предопределяются БОЖЬИМ решением: "Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет... никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня" (Ин. 6:37, 44; ср. 17:2, 6, 9). Лука в Деян. 13:48 пишет, что "уверовали все, которые были предуставлены к вечной жизни".

Божий план включает в себя то, что мы обычно называем добрыми делами. Кир, не знавший лично и не признававший Иегову, получил предназначение исполнить Божью волю по восстановлению Иерусалима и храма (Ис. 44:28). Павел пишет, что мы, верующие, "Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять" (Еф. 2:10). С другой стороны, злые человеческие дела, противные Божьему закону и моральным установлениям, в Писании тоже рассматриваются как часть Божьего плана, как предопределенные Им. Яркий пример тому - предательство, осуждение и распятие Иисуса (Лк. 22:22; Деян. 2:23; 4:27-28). (Конкретная связь Божьей воли со злыми делами будет подробнее рассмотрена ниже в этой главе, сейчас же мы ограничимся замечанием, что эти дела тоже входят в Божий план.)

9. Божий план неизменен. Эта мысль уже высказывалась в заявлении об эффективности Божьего плана. Здесь же мы хотим подчеркнуть, что Бог не меняет решений в каких-то конкретных вопросах. Это утверждение может

показаться странным в свете изменения Его намерений в отношении Ниневии (Иона) и Его раскаяния в том, что Он создал человека (Быт. 6:6). Но эти слова, записанные в Быт. 6, следует рассматривать как антропоморфизм, а провозглашение Ионой неминуемого разрушения - как предупреждение, преследующее цель действительного осуществления Божьего плана в отношении Ниневии. Нам надо всегда помнить, что одним из свойств Божьего величия является постоянство (с. 235 - 238).

Логический приоритет: Божий план или человеческие дела?

Теперь нам надо рассмотреть вопрос о приоритете Божьего плана или человеческих дел. Кальвинисты и арминиане, соглашаясь в том, что человеческие дела включены в Божий план, расходятся в определении причины и следствия. Совершают люди те или иные поступки потому, что именно так предрешил Бог, или же Бог предвидит, как они будут поступать, и исходя из этого строит Свои решения?

1. Кальвинисты считают, что логически изначален Божий план, а человеческие решения и дела - следствие его. В конкретном вопросе о принятии или отвержении спасения Бог в Своем плане установил, что кто-то уверует и примет предложение вечной жизни. Он знает, как это будет происходить, потому что Сам принял такое решение. Это относится и ко всем другим решениям и действиям людей. Бог не зависит от человеческих решений. Суть, следовательно, не в том, что Бог предвидит действия людей, и не в том, что Он избирает к вечной жизни тех, кто, как Он знает, уверует. Суть в том, что Его решение делает обязательными определенные действия всех людей (498).

2. Арминиане, со своей стороны, упор делают на человеческой свободе. Бог позволил человеку использовать данную ему волю и ждет ее проявления. Если бы это было не так, мы бы не видели в Библии побуждений к принятию Бога, таких мест, как: "Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас" (Мф. 11:28). Такие предложения сами по себе подразумевают, что человек либо принимает, либо отвергает их. У него есть возможность для выбора. Но такой подход не согласуется с позицией, согласно которой Божьи решения делают будущее твердо определенным. Если они таковы, нет смысла приглашать к их исполнению человека, коль скоро все развивается независимо от воли человека. Поэтому арминиане обращаются к другим объяснениям Божьих решений.

Суть заключается в понимании Божьего предведения при составлении и осуществлении плана. В Рим. 8:29 Павел пишет: "Кого Он предузнал, тем и определил (быть)". Из этого стиха арминиане выводят, что Божий выбор в отношении каждой человеческой судьбы основывается на предведении. Следовательно, о ком Бог предузнал, что они уверуют, тех и решил спасти. То же самое относится ко всем человеческим делам, ко всем сторонам жизни. Бог знает, что каждый из нас будет делать, и ожидает исполнения Своей воли (499). Обратите внимание, что человеческие дела и их следствия не вытекают из Божьего решения. Человеческие дела стоят на первом месте. Таким образом сохраняется концепция о человеческой свободе. У каждого человека есть выбор. Именно человек определяет свои дела, Бог их просто принимает. Следовательно,

по мысли арминиан, эта сторона Божьего плана зависит от человеческих решений. С точки же зрения кальвинистов, Божий план не зависит ни от каких условий.

Умеренно кальвинистская модель

Несмотря на трудности в вопросе о взаимосвязи между верховной властью Бога и человеческой свободой, мы все же, основываясь на библейских свидетельствах, приходим к заключению о независимости Божьего плана от человеческого выбора. В Библии нет никаких указаний на то, что Бог выбирает людей исходя из их собственных намерений совершить какие-то дела. Арминианская концепция о предведении (*προϋνωσεως*) хоть и выглядит привлекательной, тем не менее не находит подтверждения в Писании. Это слово означает не просто заблаговременное знание того, что должно произойти. Оно связано с еврейским понятием *יָדָא* (*yada'*), означавшим не просто знание. Это глубокое и близкое знание, слово использовалось даже применительно к сфере половых отношений (500). Когда Павел пишет, что Бог предугадал народ Израиля, он имеет в виду не просто Божье предведение. Совершенно ясно, что Божий выбор Израиля основывался не на предведении положительного ответа с его стороны. Если бы Бог ожидал такого ответа, Он бы ошибался. Обратите внимание на слова Павла в Рим. 11:2: "Не отверг Бог народа Своего, который Он наперед знал" - и на последующее обсуждение вопроса о верности Израиля. В Деян. 2:23 предведение связывается с волей (*βουλη*) Бога. Более того, у Петра читаем об избрании по предведению Бога (1 Пет. 1:2) и о предназначении Христа прежде создания мира (1 Пет. 1:20). Утверждение, что предведение в этих местах означает всего-навсего заблаговременное знание, практически лишает эти стихи их истинного смысла. Мы можем сделать вывод, что предведение в том смысле, в каком это слово употреблено в Рим. 8:29, несет в себе мысль о благожелательном отношении и выборе, а не только о заблаговременном знании.

Кроме того, есть места, в которых безусловная природа выбора в Божьем плане показывается вполне определенно. Мы видим это в заявлении Павла, касающемся выбора 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 [*εκ του κολουντος*], - сказано было ей [Ревекке]: "большой будет в порабощении у меньшего", как и написано: "Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел" (Рим. 9:11-13). Павел старательно подчеркивает, что Божий выбор не основывался ни на каких заслугах или условиях. Ниже в той же главе Павел комментирует: "Итак, кого хочет милует, а кого хочет ожесточает" (Рим. 9:18). Нельзя не обратить внимания и на образ горшечника с глиной (Рим. 9:20-24). Со Своей стороны, Иисус сказал ученикам: "Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал" (Ин. 15:16). Исходя из этих и других подобных указаний мы можем сделать вывод, что Божий план не обуславливается действиями людей, которые Он предвидит.

На этом этапе нам следует поставить вопрос, может ли Бог создавать подлинно свободные существа и в то же время обеспечивать непреложное осуществление всего, что должно произойти, в том числе свободные решения и действия этих существ. Ключ к этой проблеме - различие между неизбежностью и необходимостью. Первое понятие относится к Божьему решению, что какое-то

событие *обязательно* произойдет. Второе - к Его решению, что оно *должно* произойти. В первом случае человек просто действует в соответствии с Божьим выбором. Во втором случае он не может действовать вопреки Божьему выбору. Тем самым мы хотим сказать, что в соответствии с Божьим решением человек, который мог бы действовать по-иному, фактически действует вполне определенным образом (как того желает Бог) (501) .

Что означает заявление, что я свободен? Оно означает, что я действую не по принуждению. Я свободен делать все, что мне хочется. Но свободен ли я в своих предпочтениях? Иначе говоря, я могу предпочесть одно дело другому, потому что оно кажется мне более привлекательным. Но сама привлекательность для меня того или иного дела моему контролю не подчиняется. Это совсем другой вопрос. Я сам принимаю все решения, но эти решения в значительной мере обусловлены определенными характеристиками моей личности, которые я сам изменить не могу. Например, если на обед мне предлагаются на выбор печенка и бифштекс, я совершенно свободно могу заказать печенку, но мне ее не хочется. Свою нелюбовь к печенке я сознательно контролировать не могу. Это данность моей личности. В этом смысле моя свобода ограничена. Я не знаю, заложена ли эта нелюбовь в генах или она вызвана какими-то другими причинами, ясно только, что просто усилием воли эту свою характеристику я изменить не могу.

Таким образом, в вопросе о том, кто я есть и чего я хочу, существуют ограничения. Я не выбирал свои гены, своих родителей, место рождения и культурную среду. Моя свобода, следовательно, ограничивается этими рамками. Здесь возникает вопрос, кто установил эти рамки. Теисты отвечают: Бог.

У меня есть свобода выбора между разными вариантами. Но этот выбор обуславливается тем, кто я есть. Следовательно, мою свободу следует понимать как возможность выбора с учетом моей личности. А моя личность - результат Божьего решения и Божьих дел. Бог контролирует все обстоятельства моей жизни. Он может создать факторы (или позволить им возникнуть), которые сделают какой-то определенный выбор особенно привлекательным для меня. Через все обстоятельства прошлого опыта Он сформировал мою настоящую личность. Он проявил Свою волю и в том, что именно я появился на свет.

При зачатии ребенка открываются неисчислимые возможности. Соединение сперматозоида с яйцеклеткой может привести к бесчисленному множеству генетических комбинаций. Мы не знаем, почему результатом становится та, а не какая-то иная комбинация. Представим себе гипотетическую личность, чья генетическая комбинация отличается от моей на бесконечно малую величину. Этот человек похож не меня во всех отношениях, во всех жизненных ситуациях он реагирует так же, как и я. И лишь в одном конкретном случае, когда я бы решил показать пальцем направо, он бы показал им налево. Меня никто не заставляет показывать пальцем направо, я сам свободно делаю этот выбор. Таким образом, сделав так, что на свет появился я, а не мой гипотетический двойник, и определив мои жизненные обстоятельства, Бог обеспечил непреложность факта, что в этой конкретной ситуации я по своему свободному выбору покажу пальцем направо.

Этот пример во многих отношениях созвучен аргументу, приведенному Готфридом фон Лейбницем в его книге "Теодицея" (502). Бог знает все бесконечные возможности. Он выбирает те из них, которые Ему угодно воплотить в жизнь. Тщательным отбором личностей, которые появляются на свет, которые реагируют на конкретные обстоятельства точно так, как Он хочет, и обеспечением всех этих факторов Он делает неизбежными свободные решения и действия этих самых личностей. В отличие от Лейбница, правда, мы рассматриваем Божьи решения как абсолютно свободные и ни в коем случае не зависящие от каких-то факторов. Более того, определяя человеческие дела, Бог не просто вызывает к жизни какое-то существо, чтобы оно потом механически функционировало в определенных ситуациях. Бог активно работает с миром, оказывая воздействие на все, что в нем происходит. Так что мы не принимаем деистическую сторону взглядов Лейбница.

В данной книге отстаивается позиция, которую Б. Б. Уорфияльд характеризует как наиболее умеренную форму кальвинизма (некоторые кальвинисты вообще не признают за ней право называться кальвинистской). Эту позицию Уорфияльд охарактеризовал как "конгруизм" (congruism), поскольку она предполагает гармоничное соответствие Божьих дел с человеческой волей, то есть Бог работает с волей человека настолько мягко, что тот сам свободно делает такой выбор, который угоден Богу (503). Применительно к предложению спасения это означает, что Бог начинает не с духовного возрождения избранных Им, не с преобразования их душ, чтобы они уверовали, - Он действует методом убеждения, привлечения, чтобы они свободно сделали выбор веры, а уж затем возрождает их. К этой позиции мы добавляем лишь мысль, что в жизни человека Бог действует задолго до того, как начинает Свою работу по убеждению и возрождению: Бог в вечности предрешил, что человек, появляющийся на свет, будет отвечать на определенный набор обстоятельств точно так, как Он того желает.

Совместимо ли со свободой человека Божье установление о неизбежности его решений и дел. Ответ зависит от понимания свободы. Исходя из принятой нами позиции, ответ на вопрос: "Мог бы человек сделать иной выбор?" - будет положительным, а на вопрос: "Сделает ли он реально иной выбор?" - отрицательным. В нашем понимании свобода уже существует, когда на один только первый вопрос можно дать положительный ответ. Могут возразить, что свобода существует только в том случае, когда на оба вопроса можно дать утвердительный ответ, то есть когда у человека может быть не только возможность, но и желание сделать иной выбор. Согласно такой точке зрения, свобода означает полную спонтанность, случайный выбор. В ответ на это заметим, что в человеческих решениях и действиях нет ничего совершенно спонтанного или случайного. В человеческом поведении есть определенная предсказуемость, и чем лучше мы знаем человека, тем с большей степенью уверенности можно предвидеть его шаги. Например, хороший друг или родственник нередко говорит: "Я знал, что ты именно так ответишь". Телевизионные комментаторы могут предвосхищать результаты выборов, анализируя данные всего нескольких избирательных округов. Поэтому мы делаем вывод, что, если под свободой подразумевается случайный выбор, человеческая свобода практически невозможна. Но если под свободой понимается возможность

выбора между различными вариантами, человеческая свобода существует и совместима с установленной Богом неизбежностью наших решений и действий.

Следует отметить, что если неизбежность результата несовместима со свободой, то божественное предведение в арминианском понимании ставит для человеческой свободы столь же большие проблемы, что и божественное предназначение. Ведь если Бог знает, что я буду делать, то мои поступки должны быть неизбежными. Если бы они не были неизбежными, Бог не мог бы о них знать, Он мог бы ошибаться (то есть я мог бы поступать не так, как Он ожидает). Если же мои поступки неизбежны, я обязательно совершу их, они произойдут независимо от того, знаю я или нет, как буду поступать. Но свободен ли я в таком случае? С точки зрения сторонников такого понимания свободы, которое подразумевает отрицание неизбежности того или иного конкретного события, я вроде бы не свободен. По их мнению, божественное предведение столь же несовместимо с человеческой свободой, как и божественное предназначение.

Может показаться, что принятый нами тезис о божественном выборе не отличается от арминианской идеи о предведении. Но есть существенное отличие. По арминианским представлениям, речь идет о предведении, относящемся к реально существующим объектам. Бог как бы просто утверждает заранее предвиденные Им решения и дела реальных личностей. В нашей же схеме речь идет о знании Богом возможностей. Бог знает, как потенциальные существа будут вести себя в определенных ситуациях со всеми возможными воздействиями на них в конкретное время и в конкретном месте. На этом основании Он выбирает, какие среди всех возможных личностей реализуются и какие на них будут воздействовать обстоятельства. Он заранее знает, что эти личности будут делать по своему свободному выбору, ибо Он Сам предопределил эти решения, сделав так, что они появились на свет. Применительно к спасению это в логической последовательности означает, что Бог решил сотворить людей, что они должны совершить грехопадение и что затем в этой вызванной к жизни группе, в которой все находится под проклятием греха, отдельные личности, действуя по Его плану, будут по своему свободному выбору отвечать Ему (504) .

Наш тезис об установленной Богом неизбежности всего происходящего вызывает еще один вопрос: нет ли в чем-то противоречия между Божьими повелениями и словами и Его действительной волей? Например, грех провозглашается недопустимым, и в то же время Бог вроде бы Сам его желает. Убийство в Писании однозначно запрещено, тем не менее казнь Иисуса произошла явно по Его воле (Лк. 22:22; Деян. 2:23). Далее, нам сказано, что Бог не желает, чтобы кто погиб (2 Пет. 3:9), и в то же время Он не хочет, чтобы все спаслись, ибо спасение получают не все. Как нам примирить эти противоречия?

Нам надо провести различие между двумя разными сторонами Божьей воли. Одну из них назовем Божьим "желанием" (воля (1)), а другую Божьей "волей" (воля (2)). Первая - общее Божье намерение, то, что Ему в принципе угодно. Вторая - особое Божье намерение в определенной ситуации, исполнение Его конкретного решения. Во многих случаях Бог позволяет совершаться тому, что Ему в принципе не угодно. Это, в частности, относится к греху. Грех Богу не угоден. Но бывают случаи, когда Он просто говорит: "Да будет так", - и позволяет человеку по его выбору следовать греховному пути. Отношение братьев к Иосифу не

нравилось Богу, оно не соответствовало Его желанию. Но Бог допустил все, что произошло, и не препятствовал этому. И что интересно, Бог использовал их дела для обеспечения того, что они хотели предотвратить, - для возвышения Иосифа.

Бог не находит удовольствия в погибели неправедных. Это печалит Его. Тем не менее Он позволяет им по своей воле отвергать Его и веру. Почему Он так делает, мы не знаем. Но все это не так уж уникально и отстранение от нас, как может показаться на первый взгляд. Точно так же родители порой относятся к своим детям. Допустим, мать не хочет, чтобы ее сын вел себя определенным образом, и прямо говорит ему об этом. Но бывают ситуации, когда она, зная, что ее сын готов совершить предосудительный поступок, тем не менее не вмешивается, - это тот случай, когда мать не хочет, чтобы ее сын вел себя определенным образом, но в то же время предоставляет ему действовать по своей воле. Своим невмешательством мать допускает те или иные поступки.

Нам надо понять, что Божья воля допускает, а не вызывает грех. Бог никогда не говорил: "Грешите!" В то же время, допуская создание обстоятельств, ведущих человека к греху, и не препятствуя греху, Бог показывает, что грех тоже входит в проявление Его воли. Если придерживаться точки зрения, что невмешательство влечет за собой ответственность, то Бога можно считать, хотя бы во вторичном смысле, источником зла. Но следует отметить, что обычно ответственность понимается не так.

Следующий вопрос заключается в том, не делает ли такое представление о всеобъемлющем характере Божьего плана бессмысленными наши собственные дела. Если Бог предрешил неизбежность всего, нужно ли нам стремиться исполнить Его волю? Имеют ли наши дела какое-то воздействие на происходящие события? Этот вопрос особенно относится к благовестию. Если Бог уже избрал спасенных (избранных), имеет ли какое-то значение, проповедуем ли мы (или кто-то еще) Евангелие? Ничто не изменит факта, что избранные получают спасение, а неизбранные погибнут.

На это могут быть два ответа. Первый - если Бог поставил обязательную конечную цель, в Его плане должны быть средства достижения этой цели. Его план вполне может включать в себя наше свидетельство как средство спасения избранного. Следовательно, наше свидетельство этому человеку предопределено Богом. Второй - мы не знаем детально Божьего плана. Мы можем исходить только из того, что Бог раскрыл нам о Своем желании. В соответствии с этим мы и должны свидетельствовать. Это означает, что какое-то время мы можем проводить с теми, кто в конечном счете не войдет в небесное царство. Но это не значит, что мы теряем время напрасно. Оно используется для исполнения какой-то другой части Божьего плана. Конечной мерой нашего служения Богу является верность, а не успех в достижении цели.

Различные подходы к пониманию истории

Как мы отмечали в начале этой главы, христианское учение о божественном плане рассматривает конкретные вопросы о том, куда идет история и что ею движет. Существуют откровенно пессимистические восприятия хода истории. Это особенно относится к циклическим взглядам, согласно которым история не

прогрессирует, а просто повторяет одну и ту же схему, хотя и с некоторыми вариациями. К такому пониманию тяготеют восточные религии, в частности индуизм с его упором на перевоплощение. Человек проходит циклы смерти и возрождения, причем его положение в каждом новом воплощении в значительной степени определяется поведением в предшествующей жизни. Спасение, если здесь применим, этот термин, заключается в нирване, выходе из этого повторяющегося процесса.

Широкое распространение в наши дни получили и философские учения о последнем суде. Согласно этим теориям, историческое развитие подходит к катастрофическому концу в результате либо экономического краха, либо экологического кризиса, вызванного глобальным загрязнением окружающей среды или ядерной войной (505). Человек обречен, потому что не сумел мудро распорядиться миром.

Другое видное пессимистическое философское учение XX века - экзистенциализм. Представление об абсурдности мира, о парадоксах и иронии в реальности, о слепой случайности происходящего приводит к отчаянию. Поскольку в исторических событиях нет никакой видимой схемы, человек сознательным актом свободной воли должен создать собственное понимание истории.

С другой стороны, появилось и множество вполне оптимистических взглядов, особенно во второй половине XIX века. Выйдя за пределы биологии, дарвинизм распространил свое влияние на другие области, в частности на общественные науки. По мысли Герберта Спенсера, он стал всеобъемлющим философским учением, объясняющим рост, прогресс и развитие реальности в целом. Хотя такой взгляд оказался скорее нереалистичным, он в свое время пользовался определенным успехом. Ближе к нашему времени утопические учения, основываясь на методах бихевиоральных наук, пытались перестроить общество или, по крайней мере, жизнь отдельных людей (506).

Наиболее воинственной и широкомасштабной современной философией истории можно, пожалуй, считать диалектический материализм - философское учение, на которое опирается коммунизм. В философии Георга Гегеля Карл Маркс заменил идеалистическую метафизику материалистическими взглядами. Историей движут силы материальной реальности. Экономический порядок меняется, проходя через разные этапы. Каждый этап процесса характеризуется конфликтом между двумя антитетическими группами или движениями. Капиталистический способ производства, пришедший на смену феодальному, должен в конце концов уступить место социалистическому, когда не будет частной собственности. В бесклассовом обществе диалектические противоречия, двигавшие историей по схеме тезис - антитезис - синтез, прекратят свое действие и зло исчезнет. Обратите внимание, что речь идет о безликой силе. В результате многие люди, живущие в строящем коммунизм обществе, не находят ни личного удовлетворения, ни эффективности в плане общественных отношений.

Наконец, есть христианское учение о божественном плане, согласно которому все события спланировал в вечности премудрый, всемогущий, благой Бог и история развивается в соответствии с Его замыслом. Есть вполне определенная цель, к

которой движется история. История, следовательно, - не цепь случайных событий. А приводится она в движение не безликими атомами и не слепой судьбой. Ею движет любящий Бог, с Которым мы можем иметь личное общение. Мы можем с уверенностью ожидать уготованного для вселенной конца. И свою жизнь мы должны строить в соответствии с тем, что нам известно об исходе истории.

17. Божья созидательная работа: творение

Божий план можно сравнить с планами и чертежами архитектора. Но этот план не остался просто схемой или замыслом. Он был воплощен в реальность Божьими делами. На данном этапе исследования мы обратимся именно к этим Божьим делам. Здесь мы обратим внимание на те дела, которые приписывают главным образом (но не исключительно) Богу Отцу. Первое из них - творение. Под творением мы имеем в виду работу Бога по созданию всего сущего без использования каких-то имевшихся до этого материалов.

Причины, побуждающие разрабатывать учение о творении

1. Учение о творении следует детально разрабатывать по нескольким причинам. Первая из них - тот факт, что Библия придает ему большое значение. Самые первые слова Библии - "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт. 1:1). Порядок изложения нельзя рассматривать как непогрешимый указатель степени важности, тем не менее в данном случае совершенно очевидно, что Бог считал факт творения достаточно важным, чтобы поставить его на первое место. В Евангелии от Иоанна, наиболее богословски ориентированном в Новом Завете, это тоже одно из первых заявлений: "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" (Ин. 1:1-3). Учение о творении упоминается в главе Послания к евреям, посвященной вере: "Верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое" (Евр. 11:3). А в великом видении будущего в книге Откровения двадцать четыре старца прославляют всемогущего Господа Бога в том числе и как Творца: "Достоин Ты, Господи, принять славу и честь и силу, ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено" (Отк. 4:11). Божья творческая работа занимает важное место в библейском образе Бога.

2. Учение о творении было и остается существенной стороной веры церкви, крайне важной частью ее учения и проповеди. Первый параграф Апостольского символа веры гласит: "Верую во Всемогущего Бога Отца, Творца неба и земли". Хотя эти конкретные слова (относящиеся к творению) в первоначальном варианте символа веры отсутствовали и были добавлены позднее, тем не менее показательно, что вопрос о творении был включен даже в такую краткую формулировку, как Апостольский символ веры, - то есть уже на ранних этапах он считался достаточно важным.

3. Понимание учения о творении важно потому, что оно оказывает влияние на понимание других доктрин. Человек сотворен Богом, как самостоятельное существо, он - не эманация Бога. Человек вышел из рук благого Бога, он не

результат работы какого-то злого существа. Поскольку вся природа сотворена Богом и признана Им хорошей, в материальном существовании нет ничего внутренне порочного. Эти различные аспекты учения о творении раскрывают нам многое в положении человека. Кроме того, коль скоро вселенная сотворена Богом, а не появилась случайно, из изучения творения мы можем получить кое-какие знания о природе и воле Бога. Изменяя учение о творении в любом его пункте, мы тем самым изменяем другие стороны христианского учения.

4. Учение о творении помогает провести различие между христианством и другими религиями или мировоззрениями. Например, существует представление, что между христианством и индуизмом очень много сходств, но внимательное изучение вопроса показывает, что христианское учение о Боге и творении в корне отличается от индуистского учения о Брахме и атмане. Учение о творении - одна из важнейших составных частей христианства, делающих его таким, какое оно есть.

5. Учение о творении может быть темой диалога с естественными науками. Диалог этот порой выливается в яростные споры. Широкая дискуссия об эволюционной теории, развернувшаяся в начале XX века, ясно показала, что хотя богословие и наука большей частью следуют собственными параллельными путями, не пересекаясь сферами своего внимания, они тем не менее соприкасаются в вопросе о происхождении мира. Важно понять, какова точно библейская и христианская позиция на этот счет и что именно здесь вызывает споры. В этом вопросе христианство может вести диалог не только с биологической наукой (дарвиновской эволюционной теорией). Могут также быть точки соприкосновения между христианским учением о творении и теорией Анри Бергсона о творческой эволюции или философией процесса Альфреда Норта Уайтхеда.

б. Учение о творении требует тщательного рассмотрения, поскольку в самих христианских кругах существуют резкие разногласия. В начале XX века между модернистами и фундаменталистами развернулся широкомасштабный спор о приоритете эволюции или творения. Сегодня уже среди евангельских христиан ведется дискуссия, в которой идея прогрессивного креационизма противопоставляется представлению о возрасте земли в несколько тысяч лет. Поэтому следует внимательно рассмотреть, что же именно говорит Библия по данному вопросу.

Библейское учение о творении

Творение из ничего

Рассмотрение учения о творении начнем с замечания, что речь идет о творении из ничего, без использования каких-то ранее существовавших материалов. Это не означает, что Божья созидательная работа была единовременной и немедленной, совершившейся в самом начале времени. (Разумеется, было немедленное и прямое творение, вызвавшее к жизни все сущее, но было также промежуточное или производное творение, Божья последующая работа по развитию и совершенствованию изначального творения.) Тем самым мы утверждаем, что все ныне существующее вызвано к жизни Божьим актом творения, а не

приспособлением или переделкой чего-то, что было раньше и не зависело от Него.

Истину о том, что творение было совершено без использования ранее имевшихся материалов, пытаются вывести из еврейского слова **בָּרָא** (*bara*). В Ветхом Завете в начальной форме (*qal*) это слово встречается тридцать восемь раз, а в форме *hiphal* - десять раз. Именная форма **בְּרִיאָה** (*ber'ah* - творение) встречается только один раз (Чис. 16:30). Формы *qal* и *hiphal* относятся Только к Богу, но не к человеку. Совершенно ясно, что, в богословском смысле глагол выражает уникальность Божьей работы в отличие от человеческих дел по переработке материалов и изготовлению из них разных вещей. Однако в поэтических текстах он используется наряду с другими словами, означающими изготовление или переработку: **אָשָׂה** (*'asah*) - сделать или изготовить (Ис. 41:20; 43:7; 45:7, 12, 18; Ам. 4:13); **יָצַר** (*yatsar*) - придать форму или образовать (Ис. 43:1, 7; 45:7, 18; Ам. 4:13); **כִּוֵּן** (*kun*) - установить (Ис. 45:18); **יָסַד** (*yasad*) - основать (Пс. 88:11-12); **חָדַשׁ** (*chadash*) - обновить (Пс. 50:12). Карл-Хайнц Бернхардт считает, что "в определенной степени это приводит к уравниванию их значения" (507) .

Но следует отметить, что **בָּרָא** ни разу не употребляется в сочетании с существительным в винительном падеже, которое означало бы предмет, над которым Творец работает по созданию чего-то нового. Следовательно, из значения этого слова нельзя исключить идею о создании из ничего, хотя и для такого вывода тоже нет достаточных оснований.

Тем не менее творение *ex nihilo* утверждается во многих местах Нового Завета, причем даже там, где речь не идет прежде всего о природе творения. В частности, есть многочисленные ссылки на начало мира или на начало творения:

"от [прежде] создания мира" (Мф. 13:35; 26:34; Лк. 11:50; Ин. 17:24; Еф. 1:4; Евр. 4:3; 9:26; 1 Пет. 1:20; Отк. 13:8; 17:8);

"в начале" (Мф. 19:4, 8; Ин. 8:44; 2 Фес. 2:13; 1 Ин. 1:1; 2:13-14; 3:8)

"от начала мира" (Мф. 24:21);

"в начале создания" (Мк. 10:6; 2 Пет. 3:4);

"от начала творения, которое сотворил Бог" (Мк. 13:19);

"от создания мира" (Рим. 1:20);

"в начале Ты, Господи, основал землю" (Евр. 1:10);

"начало создания Божия" (Отк. 3:14).

По поводу всех этих выражений Вернер Ферстер пишет: "Эти слова показывают, что творение подразумевает начало существования мира, то есть что изначально материи не было" (508) . Хотя глагол $\kappa\tau\iota\zeta\omega$, как и **בָּרָא**, сам по себе не устанавливает творение *ex nihilo*, тем не менее такое его употребление

свидетельствует о более специфическом значении, чем просто изготовление или переработка.

На возможность понимания слова κτιζω в смысле творения из ничего указывают и другие случаи его употребления. В частности, оно используется при описании основания городов, домов и движений. Оно обозначает "интеллектуальное и волевое действие по созданию чего-либо" (509). Таким образом, хотя у него есть и другие значения помимо творения *ex nihilo*, это конкретное значение не исключается.

При решении поставленной нами задачи не следует сбрасывать со счетов и еврейское слово **קָוָה**.

Хотя первоначально в семантике этого глагола присутствовали значения "резать" или "колоть", он ни разу не встречается в сочетании с конкретным предметом, указывающим на материал, из которого Бог делал что-то новое. Далее, в формах gal и niph'al он ни разу не употребляется в предложениях, где в качестве подлежащего выступает человек (510). Кроме того, выражение "в начале" в Быт. 1:1, приведенное без каких-либо дополнительных указаний, выглядит во многих отношениях аналогичным отмеченным выше случаям употребления κτιζω.

В Новом Завете мы видим и более очевидные выражения мысли о творении из ничего. Бог вызывает к жизни Своим словом. Павел пишет, что Бог "называет несуществующее, как существующее" (Рим. 4:17). Бог "повелевает из тьмы воссиять свету" (2 Кор. 4:6). Это явно означает достижение цели без использования изначального материального источника. Бог Своим словом сотворил мир "так что из невидимого произошло видимое" (Евр. 11:3). Можно, конечно, утверждать, что Бог использовал невидимую или духовную реальность как сырье для изготовления видимой материи, но такая идея выглядит крайне искусственной и надуманной.

Может показаться, что мы уделяем слишком много внимания такому очевидному вопросу, как творение *ex nihilo*, но следует отметить, что с точки зрения богословия процесса этот вопрос далеко не очевиден. Джон Б.Кобб-мл. и Дэвид Гриффин совершенно недвусмысленно утверждают, что Бог творил не из абсолютной пустоты: "Богословие процесса провозглашает учение о творении из хаоса" (511). По их мнению, в Ветхом Завете больше свидетельств в пользу такого взгляда, чем в пользу учения о творении из ничего. В состоянии абсолютного хаоса существуют только крайне низкие формы, проявляющиеся случайно и не имеющие прочного порядка и связей. Но Бог творит постоянно. В результате мало-помалу появляется бесконечное разнообразие форм. Бог способствует появлению каждой конкретной формы.

Выражение *ex nihilo*, или из ничего, дает иногда повод для недоразумений или различных толкований. Некоторые мыслители рассматривают "Ничто" практически как "нечто", из которого появилось все, - то есть как своего рода субстанцию. Такие экзистенциалисты, как Мартин Хайдеггер, полагают, что небытие обладает собственной метафизической реальностью со способностью сопротивляться бытию (512). Эта концепция отражает некоторые элементы греческой философии. Но когда мы говорим о творении из ничего, мы не

рассматриваем "ничто" как некую субстанцию, из которой все было создано. Ничто - отсутствие всякой реальности. Поэтому предпочтительнее выражение "без использования ранее существовавших материалов". Когда Бог создавал все сущее, не было никаких материалов.

В ходе творения Бог создал все только Своим словом. В Быт. 1, в частности, читаем, что. Бог говорил и Его слова немедленно становились реальностью (Быт. 1:3, 6, 9). Простых слов "да будет свет" было достаточно для появления света. Из всего этого мы можем сделать некоторые выводы. Во-первых, Богу достаточно пожелать чего-то, и Его желание в точности претворяется в жизнь. Во-вторых, творение - акт Его воли, а не действие, к которому Его принудили какие-то внешние обстоятельства. Наконец, само существо Бога в процессе творения непосредственно задействовано не было. Творение не есть нечто, созданное из Него. Это не часть Его и не эманация Его существа.

Всеобъемлющий характер творения

Дело обстоит не так, что Бог сотворил какую-то часть реальности, а все остальное имеет иное происхождение. Актом Его воли была создана вся реальность целиком. В первых словах Бытия ("В начале сотворил Бог небо и землю") Выражение "небо и землю" относится не только к этим конкретным понятиям. Это идиома, обозначающая все сущее. Это утверждение, что актом Божьей воли создана вся вселенная.

Всеобщий размах созидательной работы Бога подтверждается также использованием термина *τα παντα* (Еф. 3:9; Кол. 1:16; Отк. 4:11), Кроме того, всеобъемлющий характер творения явствует из перечислений и детализаций различных его частей: "небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем" (Отк. 10:6); "небо и землю и море и все, кто в них" (Деян. 4:24; 14:15); "мир и все, что в нем" (Деян. 17,;24). (Ср. Отк. 5:13, где Бога прославляет "всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землею и на море, и все, что в них").

Во всех этих местах размах Божьей творческой работы просто утверждается. Иоанн же выражает эту мысль более подчеркнuto и ясно с использованием как утвердительной, так и отрицательной формулировок: "Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть" (Ин. 1:3). Здесь мы видим заявление о творении всего сущего и отвержение представления о возможности совершения созидательной работы кем-то или чем-то помимо Бога.

Отвержение дуализма

Библейское учение о творении не допускает никакого дуализма. Творец только один: только Он создал всю реальность. Поэтому идею о существовании внутренне порочной части творения, произведенной на свет каким-то могущественным злым существом, например дьяволом, следует решительно отвергать. Дьявол способен изменять или извращать созданный материал, но он не может ничего создавать. Далее, поскольку все обязано своим происхождением Богу, в творении нет нейтрального элемента, лишённого духовного значения. Поэтому реальность не делится на части, одной из которых внутренне присуще

добро, а другой зло, или на религиозную, имеющую духовное значение, и на мирскую, не имеющую духовного смысла.

Деятельность триединого Бога

Творение - дело триединого Бога. Во многих местах Ветхого Завета творение связывается просто с Богом, а не с Отцом, Сыном и Духом, поскольку понятие о Троице еще не было полностью раскрыто (например, Быт. 1:1; Пс. 95:5; Ис. 37:16; 44:24; 45:12; Иер. 10:11-12). А вот в Новом Завете мы уже видим дифференциацию. Особенно показателен стих 1 Кор. 8:6 в отрывке, где Павел обсуждает вопрос о возможности есть идоложертвенное мясо. Противопоставляя Бога идолам, Павел повторяет аргументацию нескольких мест Ветхого Завета - Пс. 95:5; Ис. 37:16; Иер. 10:11-12. Суть этих ветхозаветных заявлений заключается в том, что истинный Бог сотворил все сущее, а идолы не способны сотворить ничего. Обсуждая вопрос об идоложертвенной пище, Павел отмечает, что есть много так называемых богов, а затем выдвигает аргумент Исаяи, Иеремии и псалмопевца. Павел пишет: "Но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им". Акт творения Павел связывает с Отцом и Сыном, в то же время проводя между ними различие Отец явно играет более важную роль, Он - источник всего. Сын - средство или проводник существования всего. Хотя изначально творение было делом Отца, оно в то же время совершалось через Сына. Подобное утверждение мы видим и в Ин. 1:3 - все начало быть через Сына. В Евр. 1:10 Сын называется Господом, основавшим землю в начале. Кроме того, есть места, как будто бы указывающие и на активную роль в творении Божьего Духа, - Быт. 1:2; Иов 26:13; 33:4; Пс. 103:30; Ис. 40:12-18. Однако в некоторых из этих случаев трудно установить, идет речь о Святом Духе или о работе Бога через Его дыхание, поскольку слово פּוּחַ (*ruach*) употребляется и в том" и в другом смысле.

В утверждениях о творении Отцом, Сыном и Святым Духом и об особой роли каждого члена Троицы можно усмотреть противоречие. Но это не проблема, если мы не считаем, что существует только одна форма причинной связи. Кто принимает участие в строительстве здания? С одной стороны, замысливает его и составляет чертежи для строительства архитектор. С другой стороны, исполняет план подрядчик. Но ведь не подрядчик реально занимается строительством. Строят здание рабочие. Далее, здание невозможно построить без строительных материалов. Значит, в его строительстве принимают участие и поставщики. А также кредитная фирма, ссужающая деньги для строительства. Наконец, самого владельца, хотя он, быть может, и не забил ни одного гвоздя, в определенном смысле можно считать строителем, ибо он подписывает юридические документы, разрешающие строительство, и ежемесячно выплачивает определенные суммы. В строительстве здания свою роль играет каждое из этих лиц. То же самое можно сказать о творении. Из Писания явствует, что Отец произвел мир на свет. Но сформировали его и придали ему вид Дух и Сын. Творение исходит *от* Отца, но осуществляется оно *через* Сына с *помощью* Святого Духа.

Цель: Божья слова

У Бога не было принуждения к творению, но Он сделал это по вполне веским и определенным причинам. Вызывая реальность к жизни, Он преследовал

определенную цель. И творение исполняет эту Божью цель. В частности, творение прославляет Бога, выполняя Его волю. Его прославляет неодушевленное творение (Пс. 18:1), живые существа повинуются Его плану. Это ярко демонстрирует история Ионы. Все и вся (за исключением Ионы) подчинялись Божьей воле и Божьему плану: буря, жребий, моряки, кит, ниневитяне, крепкий ветер, червь. Любая часть творения может исполнять предназначенную для нее Богом цель, но каждая делает это по-своему. Неживое творение делает это механически, подчиняясь естественным законам, управляющим физическим миром. Живое творение делает это инстинктивно, следуя заложенным в Него рефлексам. И только человек сознательно и по своей воле повинуетя Богу, тем самым выражая прославление в наиболее полной форме.

Последующая созидательная деятельность Бога

В строгом смысле слова творение означает создание всей материальной или физической реальности, а также всех духовных существ помимо Самого Бога, во оно подразумевает также дальнейшее производство на основе созданного материала. Указание на это мы видим уже в рассказе книги Бытия: "Да произведет вода..." (Быт. 1:20) или: "Да произведет земля..." (Быт. 1:24). Описание создания человека показывает, что использовался определенный материал - "прах земной" (Быт. 2:7). Ева была создана из ребра Адама (Быт. 2:21). Всех животных полевых и всех птиц небесных Бог тоже образовал из земли (Быт. 2:19). Вполне возможно, что сначала Бог из ничего создал просто материю, а затем уже придал форму всему из созданных Им атомов. Различные виды, произведенные позднее, были таким же Божьим делом, как и создание изначальной материи. Следовательно, если Бог действует постоянно, к Его творческим делам относится и создание генетических видов, возникших позднее, даже таких как современные сорта роз, гибридные виды зерна, скота, собак. В этих последних случаях человек выступает как партнер Бога. Учтите, однако, что человек работает с тем, что уже сотворил Бог. Следовательно, даже созданные в наши дни виды - тоже Божья работа, ибо все делается на основе созданного Им материала и генетических законов, установленных Им.

Богословский смысл учения

Обратимся теперь к рассмотрению богословского смысла учения о творении. Что же по сути утверждается им? И, для нас это не менее важно, что им отвергается?

1. Прежде всего учение о творении со всей очевидностью означает, что все, что не есть Бог, берет начало от Него. Иными словами, отвергается идея, что есть иная конечная реальность помимо Бога. Для дуализма нет места. В дуализме по определению два конечных принципа. Есть Господь, Творец, Созидатель. И есть то, что Творец использует, над чем Он работает, материал, с помощью которого Он творит. Греческие представления были в том или ином смысле дуалистическими. Типичный пример - дуализм материи и формы. Есть порядок, структура или схема всего - Формы или Идеи. И есть то, что надо привести в порядок, структурировать или организовать - материя. Процесс творения, следовательно, состоит из того, что кто-то или что-то соединяет эти две категории воедино или запечатлевает форму на материи (513). Но христианское учение отстаивает иной подход. Бог работал не над тем, что уже существовало. Он создал

сырье, которое затем использовал. Если бы это было не так, Бог не был бы бесконечным. Это означало бы существование чего-то, что было всегда. А работа Бога зависела бы от внутренних свойств материала, который Он использовал. Согласно же христианскому учению, Бог Сам создал этот материал и с самого начала наделил его теми свойствами, которыми хотел.

2. Изначальный акт божественного творения уникален. Он не похож на человеческие "творческие" дела по переработке и моделированию подручных материалов. Создавая произведение искусства, художник зависит от свойств используемого материала, будь то ковкость металла, характеристики красок, используемый им язык или скорость и четкость кадров в фильме. Более того, выражаемые художником мысли зависят от его предшествующего опыта. Его работа может быть либо прямым отражением личного опыта, либо выражением ранее пережитого в какой-то иной форме; подлинно новые и свежие идеи встречаются крайне редко. Даже если писатель для передачи своих идей пытается создать новый язык, его все равно связывают языковые ограничения как таковые. Бога же не связывают никакие внешние обстоятельства. Единственные Его ограничения относятся к Его собственной природе и сделанному Им выбору. Богу не нужны никакие материалы. Поэтому, в отличие от человеческих "творений", Его дела не могут расстраиваться из-за внутренних свойств используемого материала.

3. Учение о творении означает также, что не создано ничего внутренне порочного. Все исходит от Бога, и в рассказе о творении пять раз повторяется: Бог увидел, что это хорошо (Быт. 1:10,12,18, 21, 25). Затем, завершив творение человека, Бог увидел все, что Он создал, и нашел, что это хорошо весьма (Быт. 1:31). В Божьем изначально творении не было ничего порочного.

В любой разновидности дуализма проводится внутреннее различие между высокими и низкими принципами или элементами (514). Поскольку высшая сфера божественна, а низшая нет, первая мыслится как более реальная по сравнению со второй. В конечном счете это метафизическое различие начинает рассматриваться и как нравственное - высшее относится к сфере добра, а низшее к сфере зла. Такое различие проводится в позднем платонизме. Платон учил, что Идеи и Формы, невидимые понятия, более реальны. Со своей стороны, осязаемые или эмпирические предметы - лишь тени, отбрасываемые Формами. В неоплатонизме стало проводиться и нравственное различие. Материальная или видимая сфера считается порочной, а духовная или невидимая нравственной. Под влиянием неоплатонизма и других разновидностей дуализма, таких как манихейство, некоторые христиане тоже начали рассматривать материальный мир как внутренне порочный.

Если, однако, вся реальность обязана своим происхождением Богу и если все сделанное Богом было "хорошим", мы не можем считать материю внутренне и органически порочной (515). Здесь встает проблема: христианство, как и всякая другая мировоззренческая система, должно считаться с присутствием зла в мире. Дуалистические теории решают этот вопрос очень просто. Коль скоро Бог благ, Он не может быть источником зла. Следовательно, все, что не есть Бог, например материя, с которой Ему пришлось работать, представляет собой прибежище зла. Но последовательный креационизм не может прибегнуть к такой уловке, ибо он

исходит из предпосылки, что природа не обладает таким независимым статусом. В то же время, согласно библейскому рассказу, Бог, сотворивший все, не может нести ответственность за наличие зла и греха в мире. Причем не потому, что не Он создал мир, а потому, что Он сотворил его хорошим, и даже хорошим весьма. Следовательно, зло - не результат несовершенного творения, брака в работе (516). Откуда же берется зло? К этому вопросу мы вернемся в главе 19.

4. Учение о творении возлагает ответственность на человека. Он не может оправдывать свое поведение, ссылаясь на присутствие зла в материальной сфере. В материальном мире нет органического зла. Грех человека - проявление его собственной свободы. Он не может избежать ответственности за свои дела. Не может он переложить ее и на общество. Грехи конкретной личности нередко объясняются влиянием общества. Дело представляется таким образом, что человек - нравственное существо, а безнравственное общество толкает его к греху. Но человеческое общество - тоже часть Божьего творения, а оно было весьма хорошим. Поэтому представление об обществе как об источнике греха неправильно и ошибочно. Если же общество изначально было хорошим, нам следует задаться вопросом: почему оно стало таким сегодня?

5. Учение о творении удерживает от недооценки воплощения Христа. Если бы материальному миру было органически присуще зло, трудно было бы объяснить факт, что второе Лицо Троицы приняло человеческую форму, в том числе физическое тело. И действительно, были люди, исходившие из представления о порочности материи и на этом основании отрицавшие реальность физического тела Иисуса. Он просто "казался" в человеческой плоти. Их называли "докетиками" от греческого слова *δοκεω* ("казаться"). С другой стороны, правильное понимание учения о творении - все сотворенное Богом было хорошим - позволяет нам утверждать полноту воплощения Иисуса Христа - с принятием на Себя человеческой плоти.

Учение о творении удерживает нас от аскетизма. Вера в порочность материальной природы побуждает многих, в том числе христиан, подавлять физическое тело и отказываться от любых удовольствий. Духовная сфера, будучи более божественной, представляется единственным носителем добра и праведности. Такие люди занимаются медитацией, а условиями духовности считают строгую диету и воздержание от половой жизни. Но учение о творении утверждает, что Бог сотворил все, и сотворил все хорошим. Все поддается искуплению. Спасение и духовность достигаются не бегством от материального мира, а освящением его.

6. Если все творение совершено Богом, между различными его частями есть сходство и связь. Я брат всем другим людям, ибо всех нас сотворил и о всех заботится Бог. Поскольку неодушевленная материя тоже исходит от Бога, я по сути един с природой, ибо мы члены одной семьи. Между нами могут возникать конфликты, но это, скорее, семейные ссоры, а не борьба с внешним врагом. Все творение принадлежит Богу и имеет для Него значение. Мы, люди, склонны считать себя единственными Божьими чадами, а следовательно, единственными объектами Его отеческой любви. Но Иисус ясно показал, что Бог любит все Свое творение и заботится о нем (Мф. 6:26-30; 10:29). Все принадлежит Ему, и все имеет для Него такое же значение, как и мы.

7. Учение о творении исключает не только любую форму дуализма, но и такой тип монизма, который рассматривает мир как эманацию Бога. Согласно учению о творении, Бог просто создает из ничего. Различные объекты и существа, составляющие творение, не исходят из Бога. По мнению же сторонников теории эманации, мы имеем дело с изливанием Божьей природы, с отделением от Него части Его сущности. При этом подразумевается, что эманация сохраняет Божественность, поэтому такие взгляды обычно ведут к пантеизму. Согласно таким представлениям, речь идет об изменении положения, а не о начале нового бытия.

Можно было бы предположить, что такой взгляд на мир как на эманацию Бога должен в значительной степени повышать представление о статусе составных его частей, коль скоро все они исходят из божественной природы. На практике же чаще всего происходит противоположное. Результатом становится принижение независимого статуса отдельных объектов или даже тезис об иллюзорности самостоятельного существования. Поскольку все объекты и существа - часть Бога, важно как можно больше сократить расстояние между ними и Богом. Индивидуальность надо свести к минимуму. Цель - соединение в одно целое. Из имен существительных с собственным статусом составные части мира превращаются в прилагательные к конечной реальности, Богу.

Христианским учением о творении из ничего все это отвергается. Составные части мира - подлинное творения, зависящие от Бога Творца. Они четко отделены от Него (они не эманация Его природы) и представляют собой конечные, зависимые творения. Грех исходит не из ограниченности и конечности, это не зло, которое надо просто отделить и ограничить. Грех исходит из неправильного использования человеком своей ограниченной свободы, из стремления быть независимым от Бога (и, следовательно, равным Ему). Далее, ограниченность не исчезает в процессе спасения. Спасение заключается не в отрицании сотворенной человечности, оно есть по сути исполнение, восстановление сотворенной человечности.

Далее, учение о творении указывает на ограничения, внутренне присущие творению. Ни одно существо или группа существ не могут быть равными Богу. Он всегда возвышается над ними как Создатель, они никогда не были и не будут Богом. Поэтому нет никакого основания для идолопоклонства - поклонения природе или человеку. Природа и человек ниже Бога, никогда не надо забывать о расстоянии между Ним и Бго творениями. Бог занимает уникальное положение, и поклоняться следует только Ему (Исх. 20:2-3).

Громадный метафизический разрыв во вселенной мы порой представляем себе как количественный разрыв между человеком и остальным творением. На самом же деле существует громадный метафизический количественный *и* качественный разрыв между Богом и всем остальным (517) . Только Ему надо поклоняться, возносить хвалу и повиноваться. Все же остальные существа должны лишь, продемонстрировать Ему эти акты повиновения.

Креационизм и его связь с наукой

Конфликт между наукой и христианством имеет достаточно долгую историю (518). Противоречия возникали по различным вопросам. Первое серьезное столкновение было вызвано открытиями в области астрономии, когда революция Коперника бросила вызов господствовавшей геоцентрической концепции. Постепенно разногласия в области астрономии распространились и на геологию (возраст земли), биологию (вопрос об эволюции), антропологию (происхождение человека). Сегодня конфликт затрагивает в первую очередь область бихевиоральных наук и такие вопросы, как свобода или детерминизм, добродетельность или порочность человека. Переходя из одной научной дисциплины в другую, конфликт тем самым распространялся на разные области вероучения. Таким образом, если раньше разногласия относились в большей степени к учению о творении, теперь они касаются прежде всего учения о человеке.

В глазах некоторых исследователей, например Лэнгдона Джилки, вопрос о взаимосвязи между наукой и богословием уже решен, для конфликта больше нет оснований. По мнению Джилки, в прошлом конфликт проистекал из разного понимания двух концепций: о функциональных задачах науки и богословия и о природе Библии. Первое разногласие выражалось в непонимании, что две дисциплины предлагают объяснения в совершенно разных категориях. Наука пытается объяснить, что и как происходило. Она строит свои доводы на причинно-следственной связи. Когда богословские объяснения основывались на том же фундаменте, две дисциплины предлагали взаимоисключающие альтернативы. Богословие предлагало понимание причинно-следственной связи, входящее в противоречие с научным объяснением причинно-следственной связи. Наука объясняла происхождение мира охлаждением и конденсацией космической массы, богословие объясняло его творческим актом всемогущего существа. По мнению Джилки, такой богословский подход следует отвергнуть как квазинаучный. Богословское объяснение относится к совершенно иным причинным категориям. Его объяснение телеологическое, то есть связано с целью действия. Научное объяснение выражается так: "Это событие произошло потому, что..." Богословское объяснение звучит так: "Это событие произошло, чтобы..." Таким образом, по сути конфликта с наукой нет. Христианское богословие не объясняет, как создан мир, оно говорит, зачем Бог создал его (519).

Второе непонимание касается природы Библии. По мнению Джилки, представление, что книга Бытия дает нам почти научное объяснение происхождения мира, связано с верой в вербальную богодухновенность Библии. При таком понимании считаются истинными все заявления Библии, будь то религиозного или даже представляющегося научным характера. Но есть и иное понимание Библии, не считающее подлинными все ее утверждения. Существует представление о Библии как о свидетельстве откровения, несущем в себе не информацию, а самораскрытие личного Бога, или как о смеси божественного откровения с человеческими умозрительными построениями и мифами (520). На основании таких взглядов на Библию Джилки и его сторонники утверждают, что ее ценность и авторитетность относятся исключительно к области религии. Библия никак не может помочь нам разобраться в эмпирических вопросах, связанных с наукой и историей. Ее цель - просто привести нас к надлежащему общению с Богом.

Джилки, действительно, предложил решение проблемы взаимосвязи между наукой и христианским богословием, но если придерживаться взглядов на Библию, изложенных во второй части этой книги, то такое решение неприемлемо. Верно, что при рассмотрении творения в Библии прежде всего подчеркивается, почему Бог это сделал, выделяется Его цель в творении. Но в то же время в Библии уделяется внимание и тому, что Он сделал и, в определенной мере, как Он это сделал. В ней есть рассказ о творении, и, каким бы расплывчатым он ни был, его тем не менее можно соотнести с данными естественных наук. Теперь нам предстоит внимательно рассмотреть два вопроса, в которых богословие и наука особенно расходятся: 1) возраст земли, 2) последовательность появления творений и взаимосвязь между ними.

Возраст творения

Возраст творения - один из пунктов разногласий между наукой и Библией. С одной стороны, библейское заявление на этот счет выглядит вполне ясным и определенным. Бог сотворил землю за шесть дней. В Бытии использовано обычное слово יום (*yom*), поэтому делается вывод, что речь идет о периодах в двадцать четыре часа. Предпринимались попытки определения времени творения на основании возрастов, приведенных в библейских родословиях. Согласно расчетам архиепископа Джеймса Ашера, творение относится к 4004 г. до Р. Х. В таком случае творению не больше шести тысяч лет.

Выводы Ашера представлялись удовлетворительными, пока не получила развитие современная геология. А это, следует отметить, произошло совсем недавно. Уильям Смит, основатель стратиграфической геологии, умер в 1839 году, а Чарльз Лайель, систематизировавший геологические знания, в 1875 году. Таким образом, геология в том виде, в каком она известна сегодня, появилась лишь в XIX веке. Но с ее появлением в традиционной датировке творения возникли серьезные проблемы. Для датировки возраста земли были разработаны различные методы, многие из которых связаны со свойствами радиоактивных материалов. По результатам применения этих методов было достигнуто согласие о возрасте земли в несколько миллиардов лет: возможно, пять, шесть или даже больше. Для согласования этих данных о возрасте земли с библейским материалом выдвигаются разные теории: 1) теория разрыва, 2) теория потопа, 3) теория идеального времени, 4) теория дня-эпохи, 5) изобразительная теория.

1. Согласно теории разрыва, изначальное, почти полное творение земли произошло, вероятно, несколько миллиардов лет назад. Именно об этом творении упоминается в Быт. 1:1. Но затем случилась какая-то катастрофа, и Земля *стала* безвидна и пуста (Быт. 1:2). Несколько тысяч лет назад Бог за шесть дней заново сотворил землю и населил ее всеми видами. Именно это творение описано в Быт. 1:3-27. Установленный наукой возраст земли и окаменелости, свидетельствующие о длительном развитии, относятся к первому творению. Катастрофа нередко связывается с падением сатаны (Люцифера). Творение долгое время лежало в развалинах, прежде чем Бог восстановил и заново заселил его (521) .

2. Согласно теории потопа, земле всего несколько тысяч лет. Во времена Ноя на землю обрушился огромный потоп, громадной высоты волны передвигались по ней со скоростью до тысячи миль в час. Эти волны сметали на своем пути

различные формы жизни; ил, в котором эти формы в конце концов осели, окаменел под действием колоссального давления волн. Разные пласты окаменелостей созданы разными волнами потопа. Именно эти экстремальные силы за короткое время совершили то, что, по мнению геологов, заняло три миллиарда лет (522) .

3. Сторонники теории идеального времени утверждают, что Бог сотворил мир за шесть дней и сравнительно недавно, но сделал это так, как будто творение произошло миллиарды лет назад. Это новаторская и остроумная идея. Адам, разумеется, не начал жизнь новорожденным. В любой момент жизни у него был видимый (идеальный) возраст, на много лет превышающий его реальный возраст (время после его творения). Теория идеального времени распространяет этот принцип и на все остальное. Раз Бог сотворил деревья, а не их семена, то их годовые кольца показывают идеальный, а не реальный возраст. Таким образом, каждый элемент творения начал существование в определенной точке жизненного цикла (528) .

4. Теория дня-эпохи основывается на факте, что еврейское слово יום (yom) не ограничивается значением двадцати четырех часов. Оно может также означать эпоху или длительный период времени, и именно так его надо понимать в данном контексте. Согласно этому взгляду, Божье творение выражалось в последовательных действиях, продолжавшихся долгое время. Геологические исследования и находки ископаемых подтверждают этот порядок творческих деяний (524) .

5. Изобразительная (или литературная) теория рассматривает описание дней творения, скорее, как логическое построение, а не отображение хронологического порядка. Либо Божье откровение пришло к Моисею в виде серии из шести картин, либо сам автор расположил материал в логической последовательности, в форме шести периодов. В этом расположении может быть определенный хронологический порядок, но принцип построения его - логический. Рассказ состоит из двух частей по три элемента в каждом - три дня в первом и три во втором. Можно провести четкие аналогии между первым и четвертым днями творения, вторым и пятым, третьим и шестым (526) .

В каждой из этих теорий есть сильные и слабые стороны (526) . Нам надо определить ту, в которой больше сильных и меньше слабых сторон по сравнению с остальными. В настоящее время мне лично наиболее удовлетворительным представляется один из вариантов теории дня-эпохи. С теорией разрыва связано слишком много экзегетических трудностей (527) , а теория потопа слишком расходится с имеющимися геологическими данными (528) . Теория идеального времени остроумна и во многих отношениях неопровержима как с научной, так и с экзегетической точки зрения, но ставит богословскую проблему, представляя Бога обманщиком (а обман, как мы видели в главе 13, несовместим с Его природой). Изобразительная (или литературная) теория решает проблему хронологической последовательности, но не вполне соотносится с другой литературой того времени, в которой рассказ о творении разбивается на три части по два элемента, а не на две группы по три (529) . Проблема возникает и в связи с четвертой заповедью: Божье указание об отдыхе на седьмой день, исходящее из того, что Он отдыхал уа седьмой день, предполагает определенную

хронологическую последовательность (530) . Теория же дня-эпохи вполне соответствует геологическим данным, особенно при взаимосвязанном рассмотрении разных тем. Например, солнце, луна и звезды были сотворены в первый день, но стали ясно видимыми (как будто до этого земля была покрыта каким-то облаком) только на четвертый день. Равным образом, растения были созданы на третий день, но отданы человеку в пищу только на шестой. Истолкование **מִן** как неопределенно долгого периода времени - не произвольное понимание смысла слова, хотя такое значение нельзя считать вполне обычным. На сегодняшний день теория дня-эпохи выгладит наиболее приемлемой, но в то же время нам не следует быть догматиками. Возраст вселенной - такая тема, которая требует постоянного изучения и осмысления.

Развитие в рамках творения

Следующий важнейший пункт расхождения с наукой - вопрос о развитии. В какой степени ныне существующие виды походят на формы, вышедшие из рук Бога, до какой степени они могут развиваться, изменяя существующие формы или производя новые? Согласно теории эволюции, виды развиваются постепенно с самого начала. В результате мутаций или стихийных изменений появляются новые существа. Выживают те из них, которые лучше приспособлены к условиям окружающей среды, лучше справляются с опасностями и трудностями. В процессе выживания наиболее приспособленных появляется более высокие и сложные существа. Таким образом, в течение очень длительного времени эволюция создала человека из низших, простейших живых организмов просто в результате действия имманентных природных законов. Прямого вмешательства Бога не было. Все произошло в результате эволюции.

В ответ на это многие христиане утверждают, что все виды сразу и непосредственно сотворены Богом. Заявление, что Бог создал каждое животное и растение по роду их, рассматривается как подтверждение этой точки зрения. Здесь подразумевается, что слово, переведенное как "род" следует понимать как биологический вид. Но заложен ли в нем такой смысл? Еврейское слово **מִן** (*min*) обозначает просто какой-то вид или форму. Разумеется, оно может означать и биологический вид, но для такого вывода нет конкретных указаний. Это просто какой-то "вид" (531) . В то же время **מִן** как будто подразумевают определенные пределы возможного развития.

Отдельные христианские богословы, среди которых есть даже консерваторы, принимают точку зрения, называемую теистическим эволюционизмом. В соответствии с ней Бог сначала создал творение, а затем дорабатывал его через эволюционные процессы. В определенные моменты могли быть прямые творческие действия, изменяющие некоторые живые существа приданием им души или духовной природы. Именно так появился первый человек. В других случаях, по мнению сторонников теистического эволюционизма, последующая творческая работа Бога проводилась имманентно (532) . Такая точка зрения может вполне согласовываться с научными данными, но вступает в определенное противоречие с библейским рассказом о творении. А с учетом принятого в данной книге понимания Библии и общего откровения приемлемой может быть только та точка зрения, которая согласуется как с научными, так и с библейскими данными.

Наиболее сообразной представляется позиция, называемая прогрессивным креационизмом. Согласно этой точки зрения, Божье творение продолжалось долгое время и выражалось в серии последовательных действий. Бог сотворил первого представителя каждого "рода". Эта группа могла быть широкой, как отряд, или узкой, как род. В некоторых случаях речь могла идти о творении конкретных особей. От первого представителя группы другие развивались эволюционным путем. Например, Бог сотворил первого представителя семейства кошачьих. От него произошли львы, тигры, леопарды и обычные домашние кошки. Затем Бог творил другой род. Периоды развития могли частично перекрывать друг друга, то есть новые группы в одном роде продолжали появляться и после творения Богом первого представителя следующего рода. Обратите внимание, что эволюционное развитие не ликвидировало различий между родами (533).

Эта точка зрения согласуется с библейскими данными. А как насчет научных фактов? Здесь следует отметить, что ископаемые останки свидетельствуют о многочисленных пробелах в эволюционном развитии или об отсутствии того, что ученые называют промежуточными формами. По объяснению ученых, эти формы просто утеряны. Но есть и другая вполне разумная возможность: они никогда не существовали, их отсутствие объясняется непреодолимостью различий между библейскими "родами". Таким образом, была микроэволюция (внутривидовое развитие), но не было макроэволюции (межвидового развития).

Уникальность Божьей созидательной деятельности

Насколько уникальна Божья творческая работа? Не совершает ли человек таких же или подобных им дел? В частности, что если человеку удастся произвести жизнь из неживого материала? Не принизит ли это уникальность Божьей деятельности и тем самым Его Божественность? Одни ученые, исходя из своего определения жизни, утверждают, что человек уже производит ее, а другие, на основании иного определения, заявляют, что это лишь вопрос времени. И что же? Будет ли это означать, что для создания жизни Бог был не нужен? Получим мы тогда альтернативное объяснение происхождения жизни?

В связи с этим нам надо четко определить, какой же будет природа создания человеком жизни из неживого материала. Во-первых, это будет не случайным процессом вроде столкновения атомов, образующих новые молекулы, которые затем в течение долгого времени соединяются в комбинации, приводящие к появлению первого живого существа. Процесс не будет следовать формуле "атомы плюс движение плюс случай". Создание человеком жизни будет результатом тщательного планирования и делом в высшей степени разумных и умных существ в хорошо оборудованной лаборатории при строго определенных условиях. Короче говоря, это будет больше похоже на творение мудрого, всемогущего Бога, чем на результат случайных движений материи.

Далее, ученые будут работать с материей. Эта материя не будет создана ими из ничего, они просто воспользуются тем, что уже имеют. Сырье сотворено Богом, Таким образом, в своем акте "творения" они будут зависеть от высшей силы. Создание человеком жизни из неживой материи не подорвет величия Божьей силы и Божьего знания, оно, напротив, подчеркнет и возвысит их.

Краткие выводы по учению о сотворении

Каково же значение веры в сотворение? Это учение оказывает существенное влияние на наше представление о мире и жизни и на отношение к ним.

1. Все в мире имеет ценность. Нельзя к чему-то относиться как к призрачному или несущественному на основании отсутствия в нем Божественности. Все сущее, хотя это и не Бог, сотворено Им. Он сотворил его, потому что Ему было угодно сделать это, и Он нашел его хорошим. Все в творении создано по мудрому плану. Каждая часть имеет свое место, которое предопределил для нее Бог. Бог любит все Свое творение, а не какие-то части его. Поэтому нам тоже надо заботиться о всем, сохранять, защищать и развивать сотворенное Богом. Мы часть творения, но всего лишь часть. Бог предназначил человеку использовать творение для своих нужд, но в то же время человек должен властвовать над ним и управлять им для его поддержания. Поэтому для нас имеют большое значение экологические вопросы. Христиане должны стоять на переднем крае в борьбе за сохранение и процветание творения, ибо это не просто что-то второстепенное, это то, что создал Бог. В творении всему предназначена своя роль; на человека, в частности, возложена обязанность заботиться об остальной части Божьего мира.

Нам нельзя пренебрежительно относиться ни к одной части Божьего творения. Как бы ни отличались от нас некоторые создания, они все входят в Божий план. Нет ничего органически порочного. Хотя грех и исказил Божье творение, мир был хорошим, когда вышел из Его рук. Поэтому нет никакого особенного достоинства в том, что человек бежит от материального творения или избегает физической стороны жизни, посвящая себя более интеллектуальным или духовным занятиям. Наша интеллектуальность и духовность не отменяют факта, что мы - физические существа.

2. Божьи творческие дела включают в себя не только изначальный акт творения, но и последующую косвенную работу. Творение не исключает развития мира, а подразумевает его. В Божий план заложено использование человеческих способностей и знаний для генетического совершенствования творения. Тем самым мы сотрудничаем с Богом в продолжающейся творческой деятельности. Разумеется, нам нельзя забывать, что материалы и знания, которые мы используем, исходят от Бога.

3. Вполне оправданно научное изучение творения. Наука исходит из того, что в творении существуют порядок и модель, в которых можно удостовериться. Если бы в мире отсутствовал порядок, а все факты, устанавливаемые учеными, носили бессистемный характер, реальное изучение и понимание природы было бы невозможным. Своим утверждением, что все создано по определенной логической схеме, учение о творении подтверждает предпосылку науки. Показательно, что раньше всего и быстрее всего наука начала развиваться в европейской культуре, где существовала вера в единого Бога, создавшего творение по рациональному плану, а не в какой-то другой культуре с верой в различных богов, противостоящих друг другу (534). Убежденность, что мир устроен по разумному образцу, побуждает христианина к ее поиску.

4. Кроме Бога, нет ничего самодостаточного и вечного. Все остальное, любой предмет и любое существо, своим существованием обязаны Ему. Все существует для исполнения Его воли. Только Бог заслуживает поклонения. Все остальное существует ради Него, а не ради себя. Проявляя высокое уважение к творению, ибо оно создано Им, мы тем не менее должны всегда проводить четкое различие между Богом и творением.

18. Продолжающаяся Божья работа: провидение

Если актом творения Бог дал миру начало, то провидение представляет собой Его продолжающееся взаимодействие с миром. Под провидением мы подразумеваем продолжающуюся Божью деятельность, обеспечивающую сохранение Его творения и направляющую мир к целям, которые Он предназначил для него. Поэтому, если иметь в виду повседневную динамику нашей жизни, учение о провидении во многих отношениях имеет для нее более актуальное значение, чем учение о творении. Слово *провидение* происходит от латинского слова *providere*, буквально означающего "предвидеть". Но в его значении заложено нечто большее, чем просто знание о будущем. Оно подразумевает также предусмотрительное поведение или подготовку к будущему.

Провидение в определенном смысле занимает центральное место в христианской жизни. Оно дает нам уверенность в том, что Бог присутствует и действует в жизни каждого из нас. Мы находимся на Его попечении и потому можем смотреть в будущее с доверием, зная, что ничто не происходит случайно. Мы можем молиться, зная, что Бог слышит наши молитвы и отвечает на них. Мы можем смотреть в лицо опасности, зная, что происходящее не скрыто от Него и Он не остается безучастным.

Учение о провидении часто становится спорным вопросом в дискуссиях об общем откровении и одним из аргументов сторонников натурбогословия, ибо оно связано с теми аспектами Божьей деятельности, которые в значительной степени доступны наблюдению каждого человека. Ведь существует, как минимум, возможность усматривать руку Божью в событиях истории и явлениях природы. Таким образом, здесь наблюдается некоторое пересечение сфер богословия, с одной стороны, и науки и истории - с другой. В той мере, в какой история не сводится к одной лишь фиксации происходящих событий, но включает также и попытку их истолкования или поиска в них какой-то системы, работа историка может быть подспорьем для учения о провидении. Но если историк не видит в событиях никакой системы, то его работа будет противоречить этому учению. Кроме того, провидение в библейском описании распространяется и на необычные явления, называемые чудесами и бросающие вызов научной картине единообразного мира. Таким образом, в учении о провидении есть и потенциальный источник конфликта между наукой и христианским учением.

Провидение можно рассматривать в двух аспектах. Один аспект - Божья работа по сохранению, защите и поддержанию творения; обычно она называется сохраняющей или поддерживающей деятельностью. Другой аспект - Божья работа, направляющая ход событий к достижению тех целей, которые Бог наметил. Она называется направляющей деятельностью, руководством или

собственно провидением. Сохранение и руководство следует рассматривать не как совершенно различные виды Божьей деятельности, а как отдельные аспекты единой, общей Его работы.

Провидение как сохраняющая деятельность

Сохраняющая деятельность заключается в поддержании Богом существования Его творения. Она включает защиту Богом Своего творения от причинения ему вреда и от разрушения, а также обеспечение всевозможных нужд и потребностей различных составных частей творения.

Во многих местах Библии говорится о том, что Бог сохраняет все творение в целом. В Неем. 9:6 Ездра говорит: "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 [сохраняешь] все сие, и небесные воинства Тебе поклоняются". Указав на роль Христа в творении, Павел связывает Его с сохранением: "И Он есть прежде всего, и все Им стоит" (Кол. 1:17). Автор Послания к евреям пишет о том, что Сын держит "все словом силы Своей" (Евр. 1:3).

Смысл этих и подобных им мест Писания заключается в отрицании самодостаточности какой бы то ни было части творения. Есть люди, склонные считать творение окончанием Божьей работы. По их мнению, после сотворения все продолжает существовать просто благодаря действию некоей присущей всем вещам природной силы. Однако Писание ясно и определенно отвергает такой взгляд. Как своим началом, так и своим сохранением все вещи и существа обязаны Божьему произволению и Божьим делам.

С особенной очевидностью Божье присутствие проявляется в сохранении Израиля как народа (535). Например, рука Божья видна в тех мерах, которые были предусмотрены для удовлетворения нужд Его народа во время великого голода. Бог привел Иосифа в Египет, чтобы тот обеспечил народ пропитанием в неурожайные годы. Следует также отметить спасение еврейского народа во времена Моисея. Приказав убивать всех рождавшихся еврейских мальчиков, египтяне попытались помешать умножению и усилению израильтян (Исх. 1). Однако повивальные бабки сохраняли этим детям жизнь, а удивительное стечение обстоятельств спасло жизнь Моисею. Серия казней египетских, предназначенных для избавления народа израильского от его угнетателей, завершилась смертью первенцев во всех семьях в Египте. Однако первенцы израильтян остались живы. Когда египтяне преследовали спасавшихся бегством сынов Израиля, последним была дана возможность переправиться через Красное море посуху, тогда как египтян поглотили воды и они утонули. В своих странствиях по пустыне избранный Богом народ получал чудесное пропитание - главным образом, манну, но также перепелов и воду. Когда же израильтяне стали отбирать обещанную им землю у тех, кто занимал ее, им давались победы в битвах порой против значительно превосходящих сил.

Поразительны и те проявления сохраняющей деятельности, о которых рассказывается в книге пророка Даниила. За отказ поклониться золотому истукану Седрах, Мисах и Авденаго были приговорены к сожжению в печи, раскаленной огнем. Однако они вышли из печи невредимыми, тогда как те, кто

бросали их туда, были убиты пламенем. За молитву своему Богу Даниил был брошен в львиный ров, однако он также вышел оттуда невредимым. Без сомнения, здесь Божья деятельность, направленная на сохранение Его народа, проявлялась как нельзя более явно.

Иисус ясно изложил учение о сохраняющей деятельности Отца. Ученики были озабочены удовлетворением своих жизненных потребностей, тем, что они будут есть и во что одеваться. Иисус же успокоил их, сказав, что Отец питает птиц небесных и одевает лилии полевые. Наверняка Он сделает то же самое и для них. Указав на то, что Бог обеспечивает всем необходимым и меньших из сотворенных Им существ, Иисус переходит в Своих объяснениях к людям: они лучше и ценнее птиц (Мф. 6:26) и травы полевой (Мф. 6:30). Поэтому людям не нужно заботиться о пропитании и одежде, ибо, если они ищут царства Божьего и правды Его, это все приложится (Мф. 6:31-33). Это указание на Божий промысел. В Мф. 10 Иисус сосредотачивает внимание на Божьей заботе о нас. И снова логика Его доводов заключается в том, что Божьи дела для меньших Его созданий в еще большей степени относятся к людям. Им не следует бояться убивающих тело, души же не могущих убить (Мф. 10:28). Хотя за ассарий (мелкую монету) продаются не одна, а целых две малые птицы, ни одна из них не упадет на землю без воли Отца (Мф. 10:29). У нас же и волосы на голове все сочтены - так хорошо знает Отец все, что происходит в сотворенном Им мире (Мф. 10:30).

Затем следует уже знакомое нам заключение: "Не бойтесь же: вы лучше многих малых птиц" (Мф. 10:31).

Другое важное обстоятельство, которое подчеркивают как Иисус, так и Павел, - это невозможность отлучить чад Божьих от Его любви и заботы. В Ин. 10 Иисус противопоставляет Своих овец тем неверующим, которые только что требовали от Него прямого заявления, что Он - Христос. Его овцы узнают Его голос и отвечают на него. Они не погибнут вовек. Никто не похитит их из руки Его; и никто не может похитить их из руки Отца (Ин. 10:27-30). В сходном духе высказывается и Павел, вопрошая: "Кто отлучит нас от любви Божией?" (Рим. 8:35). После перечисления различных возможностей, которые он все отвергает, Павел подводит итог: "Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем" (Рим. 10:38-39). Как Иисус, так и Павел подчеркивают, что не следует бояться ни физических, ни духовных опасностей, ибо Бог оберегает нас от их возможных последствий. Его обеспечение, защита и спасительная поддержка помогут нам перенести даже искушение (1 Кор. 10:13).

Примечательная особенность Божьей защиты и обеспечения нас всем, в чем мы нуждаемся, заключается в том, что верующий не освобождается от опасности или испытания, но охраняется в самом испытании. Нам не обещано, что не будет гонений и страданий. Нам обещано, что они не одолеют нас. Иисус говорил о великой скорби, которая обрушится на избранных, но не одолеет их (Мф. 24:15-31). Петр писал о различных искушениях, от которых придется поскорбеть верующим (1 Пет. 1:6). Он предупреждал своих читателей, чтобы они не чуждались этих испытаний, как приключения, для них странного. Огненное искушение не должно быть для нас неожиданным (1 Пет. 4:12), нам следует

радоваться, ибо такие испытания помогают нам участвовать в Христовых страданиях (1 Пет. 4:13) и доказывают подлинность нашей веры (1 Пет. 1:7). Павел писал, что Бог восполнит всякую нашу нужду по богатству Своему в славе, Христом Иисусом (Флп. 4:19). Павел написал эти слова, находясь в темнице, причем он отмечал, что научился быть довольным тем, что у него есть (Флп. 4:11). Он научился спокойно встречать как изобилие и достаток, так и голод и скудость (Флп. 4:12); он писал, что все может в Иисусе Христе, Который его укрепляет (Флп. 4:13). Верно, что Иисус просил об избавлении от той чаши, которую Ему вот-вот предстояло испить, молясь о том, чтобы, если возможно, миновала Его чаша сия, но в то же время Он просил и о том, чтобы была исполнена не Его воля, но воля Отца. Иисус не был избавлен от смерти на кресте, но смог победить ее.

Авторы Писания повсюду видят сохраняющую руку Божью. В частности, в славословиях псалмопевцев подчеркивается Божья сохраняющая работа, проявляющаяся повсюду в природе. Выдающимся примером этого является псалом 103. Бог поставил землю на твердых основах, так что не поколеблется она во веки и веки (Пс. 103:5). Он посылает источники в долины (Пс. 103:10) и напояет горы (Пс. 103:13). Он простирает тьму ночью, так что хищники могут добывать себе пропитание (Пс. 103:20-21). Все Божьи создания получают от Него свою пищу (Пс. 103:24-30). Иов тоже видит, что Бог управляет всем творением, - Он посылает дождь (Иов 5:10) и Своим дуновением производит лед (Иов 37:10). Действуя через природные процессы, Бог удовлетворяет нужды созданных им существ.

Библейское учение о божественной сохраняющей деятельности исключает две противоположные идеи. С одной стороны, существует деистская идея, согласно которой Бог создал мир, установил законы и механизмы его функционирования, обеспечивающие автоматическое удовлетворение всех нужд в потребностей каждого сотворенного существа, а затем предоставил миру идти далее своим путем (536). В соответствии с этой моделью, творение будет существовать и дальше, пока Бог не положит ему конец. В соответствии же с библейской моделью, творение прекратило бы свое существование, если бы не постоянная Божья воля, направленная на его сохранение. У творения нет внутренне присущей ему способности или силы к существованию. Бог лично и непосредственно заботится о сохранении и поддержании Своего творения.

Учение о сохраняющей деятельности противостоит и противоположной идее - идее непрерывного творения. Мы здесь имеем в виду не выражение, иногда используемое некоторыми авторами-реформатами, стремящимися подчеркнуть, что божественное провидение не менее важно, чем творение (537). Мы говорим о совершенно ином. Еще совсем недавно Карл Хайм проводил мысль, что Бог, фактически создает вселенную заново в каждый момент времени. Таким образом, она постоянно прекращает существовать, а Бог постоянно воссоздает ее (538). Происходит постоянно повторяющийся процесс творения из ничего. Непрерывное творение напоминает цикл переменного тока - напряжение тока растет до максимума, затем падает до нуля и снова возрастает до максимума при противоположной полярности. Процесс, кажущийся непрерывным течением тока, в действительности представляет собой повторяющийся ряд изменений напряжения. Цикл этот повторяется шестьдесят раз в секунду. Бели частота

оказывается значительно ниже названной, то даже невооруженным глазом можно зафиксировать мерцание лампы, как это порой и случается при частоте пятьдесят герц. Таким образом, в соответствии с этой теорией, творение постоянно перестает существовать в прежнем виде, но снова и снова воссоздается Богом.

Ничто в показанных Библией описаниях Божьей деятельности по сохранению мира не указывает на наличие ряда атомистических, непрерывно повторяющихся "актов" того же характера, что и акт творения. Хотя существование чего бы то ни было нельзя считать гарантированным, идея, будто все вещи и существа имеют склонность уходить в небытие, проистекает не из библейского свидетельства, а из иных источников. Правда, в еврейском языке нет слова для обозначения сохранения или сохраняющей деятельности, так что вопрос этот не может быть окончательно разрешен на основании лингвистических исследований (539). Следует отметить, однако, что идея непрерывного творения имеет очень существенный изъян: любую деятельность Бога она рассматривает как прямую; она не допускает, что Он может применять какие-то средства для достижения Своих целей.

Образ, помогающий правильно понять Божью деятельность по сохранению мира, можно почерпнуть из области механики. Мы можем включить ручную электродрель, а затем зафиксировать выключатель, и в результате дрель будет работать до тех пор, пока она не будет выключена. Предоставленная самой себе, дрель будет оставаться в работающем состоянии неограниченное время. Это напоминает действительное представление о работе Бога по сохранению мира. Но существуют и другие инструменты, вроде механической пилы, в которых нет встроенного фиксирующего устройства. Такие инструменты требуют непрерывного нажатия на выключатель. Это похоже на автоматический тормоз в электропоездах. Если машинист по какой-то причине перестанет нажимать на соответствующую кнопку, поезд останавливается. Такой механизм прекращает работу, если кто-то не желает ее продолжения или не предпринимает постоянно необходимых действий для ее поддержания. Подобные инструменты и механизмы могут служить аналогией при описании библейского взгляда на сохраняющую деятельность.

Другой пример, иллюстрирующий действительный подход, - автомобиль с автоматической фиксацией скорости. Будучи раз установлена, определенная скорость сохраняется, даже если водитель убирает ногу с акселератора. Библейский же взгляд на сохраняющую деятельность может быть проиллюстрирован примером автомобиля без такого автоматического устройства. Как только водитель уберет ногу с акселератора, движение автомобиля начнет замедляться, и в конце концов он остановится. Аналогичным образом, если Бог более не будет активно желать существования Своего творения, оно перестанет существовать. С другой стороны, идея непрерывного творения может быть проиллюстрирована примером машины, которая постоянно теряет способность к действию и которую надо включать или запускать снова и снова. Именно так ведут себя некоторые автомобили, особенно в холодную погоду. Процесс запуска двигателя приходится повторять раз за разом. Однако Богу вовсе не приходится снова и снова творить мир из ничего, ибо дело обстоит не так, что он постоянно перестает существовать.

Следует избегать и еще одного представления о сохраняющей Божьей деятельности. Бога уподобляют небесному мастеру-ремонтнику. Предполагается, что мироздание надлежащим образом устроено и обычно функционирует в соответствии с Божьим замыслом. Иногда, однако, появляется необходимость Божьего вмешательства. Богу приходится что-то регулировать или подправлять до или после появления неполадок. Согласно этому взгляду, текущая работа Бога является, по существу, отрицательно обусловленной. В Нем нет нужды, когда все идет хорошо. Когда дела идут, как задумано, Бог лишь одобрительно наблюдает за их ходом. Однако Библия рисует нам картину гораздо более активного и постоянного участия Бога в происходящем (540). Хотя Бог не настолько имманентен, чтобы непрерывно заниматься творением, Он, тем не менее, постоянно участвует в Своем творении, постоянно проявляет волю к его сохранению.

У библейских авторов, постигших божественную деятельность, направленную на сохранение творения, было определенное чувство уверенности. Например, в Пс. 90 Господь описывается как прибежище и защита. Верующий не должен бояться "ужасов в ночи, стрелы, летящей днем, язвы, ходящей в мраке, заразы, опустошающей в полдень" (Пс. 90:5-6). Даже в сражении можно сохранять уверенность и доверие, ибо Ангелы Господни защищают и охраняют верующего (Пс. 90:11). Псалмопевец усвоил тот урок, которому Иисусу предстояло научить Своих учеников: не надо бояться убивающих тело, души же не могущих убить (Мф. 10:28). Это не убеждение в том, будто смерть не может коснуться верующего, ибо всем положено однажды умереть (Евр. 9:27). Это, скорее, уверенность в том, что физическая смерть не является самым главным фактором, ведь даже смерть не может отлучить от Божьей любви. Воскресение Христа - доказательство того, что Бог победил даже смерть. Усвоив именно этот урок, Павел смог сказать: "Впрочем, никто не отягощай меня, ибо я ношу язвы Господа Иисуса на теле моем" (Гал. 6:17). Худшее, что может с нами произойти, - быть убитыми, но это не внушает ужаса верующему, который понял, что против воли Божьей ему нельзя причинить никакого вреда. Хотя учение о сохраняющей Божьей деятельности не может быть оправданием для безрассудства или неосмотрительности, оно дает защиту от страха или тревоги.

Сохраняющая Божья деятельность означает также, что мы можем быть уверенными в упорядоченности сотворенного мира. Планировать собственную жизнь и осуществлять намеченные планы мы можем благодаря постоянству окружающей нас действительности. Мы принимаем этот факт как нечто само собой разумеющееся, но он является необходимым условием для рационального функционирования мира. Мы можем сесть на стул, поскольку знаем, что он не испарится и не исчезнет. Он останется на месте, если только исключить возможность чьей-либо грубой шутки у нас за спиной. Однако с чисто эмпирической точки зрения для таких ожиданий нет серьезного основания. В прошлом мы видели, что наши ожидания в отношении будущего оправдывались, когда это будущее становилось настоящим. В результате мы предполагаем, что наши нынешние ожидания в отношении завтрашнего дня осуществляются, так как они сходны с прежними ожиданиями в отношении ныне уже пришедших дней. Конечно же, этот аргумент строится на том самом допущении, истинность которого он должен установить, а именно, что завтрашние дни будут подобны прошедшим дням. Это равносильно допущению, что будущее будет сходно с

прошлым. В действительности же для уверенности в знании будущего до того, как мы реально переживем его, нет никаких эмпирических оснований. Хотя возможна психологическая склонность ожидать, что нечто произойдет, для данного ожидания нет никаких логических оснований, если нет убеждения в таком характере реальности, который гарантирует сохранение ее дальнейшего существования. Предположение об устойчивости и сохранении материи или о том, что законы природы и дальше будут действовать, вводит нас в сферу метафизики. В этом вопросе предметом христианской веры является не материальная или безликая основа реальности, но разумное, благое, имеющее сознательные цели и намерения Существо, Которое постоянно проявляет волю к сохранению и дальнейшему бытию Своего творения, вследствие чего обычно не происходит неожиданных, непредвиденных событий.

Провидение как направляющая деятельность

Сфера распространения направляющей Божьей деятельности

Под руководством или направляющей деятельностью Бога мы подразумеваем Его работу во вселенной по осуществлению Его плана. Направляющая Божья деятельность как таковая в общем и целом включает, разумеется, и то, о чем мы говорили как о сохраняющей деятельности. Здесь, однако, больший упор делается на целенаправленном руководстве всей реальностью в ходе истории по достижению целей, поставленных Богом. Это практическое осуществление во времени того, что Он замыслил в вечности.

Направляющая Божья деятельность охватывает множество различных областей. Бог управляет природой до такой степени, что разные ее элементы можно персонифицировать как существа, повинующиеся Его голосу. В псалмах хвала Богу часто принимает форму прославления Его власти над природой: "Я познал, что велик Господь, и Господь наш превыше всех богов. Господь творит все, что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах. Возводит облака от края земли, творит молнии при дожде, изводит ветер из хранилищ Своих" (Пс. 134:5-7). Такова же была и вера Иисусам "Он [Отец Небесный] повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных" (Мф. 5:45).

Особенно яркое свидетельство Божьей власти над природой можно увидеть в эпизоде с Илией, который сказал Ахаву, что не будет дождя, кроме как по Божьему слову (и дождя не было три с половиной года) и который затем помолился на горе Кармил, чтобы Бог послал молнию с неба, и это было исполнено. Мы уже отмечали, что Бог творил чудеса в природе при исходе Израиля из Египта. Власть Иисуса над природой тоже стала одной из причин, побудивших Его учеников признать в Нем Бога. Во время великой бури стоило Ему лишь сказать: "Умолкни, перестань", и ветер утих (Мк. 4:39). Ученики спрашивали друг друга: "Кто же это, что и ветрам повелевает и воде, и повинуются Ему?" (Лк. 8:25). После целой ночи безуспешного лова Иисус велел ученикам отплыть на своих лодках на глубину и закинуть сети. Они послушались Его и изумились, увидев, что поймали великое множество рыбы, так что даже сеть у них прорывалась. (Другие примеры власти Господа над природными силами см. в Иова 9:5-9; 37; Пс. 103:14; 146:8-11; 147:1-4; Мф. 6:25-30.)

Писание говорит нам, что Бог властвует над животным миром. В Пс. 103:21-29 показано, что животные, от львов до морских тварей, исполняют Его волю и зависят от Него в получении пищи. В 3 Цар. 17:4 Иегова говорит Илии, что позаботится о нем во время грядущей засухи: "Из этого потока ты будешь пить, а воронам Я повелел кормить тебя там". В 3 Цар. 17:6 сообщается, что вороны приносили Илии хлеб и мясо по утрам и по вечерам. Будучи неспособными к сознательному выбору, животные инстинктивно подчиняются Божьему повелению.

Направляющая Божья деятельность распространяется также на человеческую историю и на судьбы народов. Особенно ярко это показано в Дан. 2:21: "Он изменяет времена и лета, низлагает царей и поставляет царей".

Этот факт выразительно иллюстрируется в Дан. 4:24-25. Господь использует Ассирию для достижения Своих целей в отношении Израиля, а затем, в свою очередь, сокрушает и Ассирию (Ис. 10:5-12). Это лишь часть Его работы со странами и народами: "Силою руки моей и моею мудростью я сделал это, потому что я умен; и переставляю пределы народов, и расхищаю сокровища их, и низвергаю с престолов, как исполин" (Ис. 10:13). Павел в своей речи в ареопаге говорил, что Бог "от одной крови... произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию" (Деян. 17:26). (Аналогичные примеры направляющей Божьей деятельности в человеческой истории см. в Иова 12:23; Пс. 46:8-9; 65:7.)

Господь обладает также верховной властью над жизненными обстоятельствами отдельных людей. Анна, воодушевленная чудесным исполнением ее молитвы (Господь дал ей сына, Самуила), так восславила Господа: "Господь умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит. Господь делает нищим и обогащает, унижает и возвышает" (1 Цар. 2:6-7). Сходным образом прославляла Бога и Мария: "Низложил сильных с престолов и вознес смиренных" (Лк. 1:52). Павел утверждает, что Бог избрал его для определенного дела еще до его рождения (Гал. 1:15-16). Павел призывает своих читателей быть смиренными, ибо все, что у них есть и чем они являются, - от Бога. Он пишет "чтобы они жили в соответствии с тем, что написано, и не превозносились один пред другим. Ибо кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?" (1 Кор. 4:6-7). У христиан бывают различные дары. Причина этого заключается в том, что Бог, в лице Духа Святого, по Своему выбору и Своей верховной властью наделяет конкретных людей конкретными дарами (Рим. 12:3-6; 1 Кор. 12:4-11).

Давид находил утешение в том факте, что Бог является верховным владыкой в его жизни: "А я на Тебя, Господи, уповаю; я говорю: Ты - мой Бог. В Твоей руке дни мои; избавь меня от руки врагов моих и от гонителей моих" (Пс. 30:15-16). Он продолжал уповать на Господа, будучи окружен врагами и одолевая разными бедствиями, и верил, что в конце концов Господь защитит и оправдает его. Человеческие объяснения удач и несчастий поверхностны и ошибочны: "Ибо не от востока и не от запада и не от пустыни возвышение; но Бог есть судия: одного унижает, а другого возносит... А я буду возвещать вечно, буду воспевать Бога Иаковлева. Все роги нечестивых сломлю, и вознесутся роги праведника" (Пе. 74:7-8, 10-11).

Господь полновластен даже в том, что считается случайными событиями в жизни. В Пр. 16:33 говорится: "В полу бросается жребий, но все решение его - от Господа". Примеры, иллюстрирующие его утверждение, имеются как в Ветхом, так и в Новом Заветах. Когда судно, на котором Иона плыл в Фарсис, попало в сильную бурю, моряки бросили жребий, чтобы определить, из-за кого постигает их эта беда. Господь использовал это обстоятельство для того, чтобы указать на Иону (Иона 1:7). Когда первые верующие искали, кем им заменить Иуду среди апостолов, они фактически выбрали двоих, а затем помолились, чтобы Бог указал им, на кого из этих двоих, Варсаву или Матфия, падает Его выбор. Они бросили жребий; и когда жребий выпал на Матфия, он был добавлен к одиннадцати апостолам (Деян. 1:23-24). Даже случайное, непредумышленное убийство рассматривается как направляемое Богом. Обратите внимание, как в Исходе описывается непредумышленное убийство: "Но если кто не злоумышлял, а Бог попустил ему попасть под руки его", то убийца может бежать в особое убежище (Исх. 21:13). Это убедительное указание на то, что Бог управляет всеми жизненными обстоятельствами, что ничто не происходит по чистой случайности. Хотя в книге Есфирь имя Божье не упоминается, следует отметить, что, предлагая Есфири идти к царю и просить его за свой народ, Мардохей вопрошает: "И кто знает, не для такого ли времени ты и достигла достоинства царского?" (Есф. 4:14).

Направляющую Божью деятельность следует понимать как имеющую широчайшее поле применения. Псалмопевец говорит: "Господь на небесах поставил престол Свой, и царство Его всем обладает". Далее псалмопевец призывает благословлять Господа всех ангелов и все воинства Господа, всех Его служителей, исполняющих волю Его, все дела Его во всех местах владычества Его (Пс. 102:19-22). Когда к Навуходносору возвращает разум, он благословляет Господа, "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 сделал?" (Дан. 4:31-32). Павел называет Бога "Совершающим все по изволению воли Своей" (Еф. 1:11). Сама идея Божьего царства, играющая такую выдающуюся роль как в Ветхом Завете, так в учении Иисуса, указывает на всемирный, вселенский характер верховной власти Бога. Его власть всеобща и всемирна как в отношении времени (она вечна), так и в отношении охватываемой ею сферы (все и вся полностью подпадает под ее действие).

Но верховная власть Бога распространяется не только на положение или на поведение низших по отношению к человеку творений. Свободные действия людей также направляются Божьей волей. Когда евреи должны были покинуть Египет, Господь сказал им, что они пойдут не с пустыми руками, ибо Он дает народу сему милость в глазах египтян (Исх. 3:21). И это исполнилось, когда пришло время исхода: "И сделали сыны Израилевы по слову Моисея, и просили у Египтян вещей серебряных и вещей золотых и одежд. Господь же дал милость народу Своему в глазах Египтян; и они давали ему, и обобрал он Египтян" (Исх. 12:35-36). Могут возражать, что Господь принудил к этому египтян с помощью насылавшихся на них бедствий (казней египетских), особенно гибели их первенцев, но в Библии ясно говорится, что удовлетворение просьб евреев было со стороны египтян свободным решением.

Еще один пример мы видим в 1 Цар. 24. Свои поиски Давида Саул прервал, чтобы зайти в пещеру по нужде. Случилось так, что в той же самой пещере прятались Давид и его люди. Давид смог отрезать край от верхней одежды Саула, но не причинил ему никакого вреда. Тот факт, что царь по своему выбору вошел в пещеру, Давид и Саул истолковали как волю Божию. Давид сказал Саулу: "Господь предавал тебя ныне в руки мои в пещере" (1 Цар. 24:11); Саул же ответил ему: "Когда Господь предавал меня в руки твои, ты не убил меня" (1 Цар. 24:19). В Пс. 32:15 говорится, что Господь создал сердца всех живущих на земле. В Притчах говорится, что результатом замыслов и действий людей оказывается исполнение Божьих намерений: "Человеку принадлежат предположения сердца, но от Господа ответ языка" (Пр. 16:1). "Много замыслов в сердце человека, но состоится только определенное Господом" (Пр. 19:21). Когда Ездра занимался возрождением и обновлением храма, персидский царь Артаксеркс предоставил ему определенные средства из хранилищ своего царства. Ездра комментирует это так: "Благословен Господь, Бог отцов наших, вложивший в сердце царя - украсить дом Господень, который в Иерусалиме" (Езд. 7:27).

Даже греховные действия людей - часть Божьего провидения и промысла. Быть может, самый выдающийся пример - распятие Иисуса, которое Петр приписывает как воле Божьей, так и действию грешников: "Сего, по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и, пригвоздивши руками беззаконных, убили" (Деян. 2:29). Возможна и такая точка зрения, что в данном случае лишь выдача Иисуса (то есть предательство Иуды), а не само распятие, представляло собой часть Божьего замысла. Однако суть при этом остается той же самой: то, что сделали грешники, рассматривается как часть провиденциальной Божьей деятельности.

Во 2 Цар. 24:1 говорится, что Господь побудил Давида провести перепись населения; в другом же месте утверждается, что к совершению этого греха Давида побудил сатана (1 Пар. 21:1). В качестве доказательства, что человеческий грех - часть Божьего провидения, часто цитируется 2 Цар. 16:10. Давид замечает здесь, что Семей злословит его по повелению Господа: "Ибо Господь повелел ему злословить Давида"; а в следующем стихе он заявляет еще решительнее: "Оставьте его, пусть злословит; ибо Господь повелел ему" (2 Цар. 16:11). Во 2 Фессалоникийцам Павел отмечает, что сатана обольстил "погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения", а затем добавляет: "И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи, да будут осуждены все не веровавшие истине, но возлюбившие неправду" (2 Фее. 2:10-12). Здесь, по-видимому, дела сатаны Павел приписывает также воле и действию Бога.

Взаимосвязь между направляющей Божьей деятельностью и грехом

Теперь нам предстоит обратиться к сложной проблеме соотношения между Божьей деятельностью и греховными поступками людей. Необходимо проводить различие между обычной деятельностью Бога в отношении человеческих действий и Его деятельностью в отношении греховных поступков. В Библии совершенно ясно говорится, что источник греха - не Бог. Иаков пишет: "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). Иоанн говорит: "Ибо все, что в мире:

похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира (сего)" (1 Ин. 2:16). Но если греховные поступки людей исходят не от Бога, то какой смысл в нашем утверждении, что поступки эти входят в сферу направляющей Божьей деятельности? Божье отношение к греху может проявляться и проявляется различными способами. Он может: 1) предотвратить его; 2) допустить его; 3) направить его или 4) ограничить его (541). Обратите внимание, что в любом случае Бог - не причина совершенного человеком греха, но Он так или иначе соотносится с ним.

1. Бог может предотвратить грех. Иногда Он удерживает людей от совершения определенных греховных поступков. Когда Авимелех, считая Сарру сестрой, а не женой Авраама, взял ее к себе, Господь явился ему во сне. Он сказал Авимелеху: "И Я знаю, что ты сделал сие в простоте сердца твоего, и удержал тебя от греха предо Мною; потому и не допустил тебя прикоснуться к ней" (Быт. 20:6). Давид молился, чтобы Бог удержал его от греха: "И от умышленных [прегрешений] удержи раба Твоего, чтобы не возобладали мною" (Пс. 18:14).

2. Бог не всегда предотвращает грех. Он просто допускает его. Хотя это и противоречит Его воле, Он не препятствует тем или иным событиям. Своим невмешательством в грех, на который мы решаемся, Бог делает его *свершившимся фактом*; но Он не толкает нас к греху, не делает его *неизбежным*. Проповедуя в Листре, Павел говорил, что Бог "в прошедших родах попустил всем народам ходить своими путями" (Деян. 14:16). В Послании к римлянам он говорит, что Бог предал людей нечистоте, постыдным страстям и превратному уму - делать непотребства (Рим. 1:24,26,28). Сходным образом, Иисус говорил о разрешении Моисеем разводов: "Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими; а сначала не было так" (Мф. 19:8). Во 2 Пар. 32:31 читаем: "Оставил его [Езекию] Бог, чтобы испытать его и открыть все, что у него на сердце". Таким образом, Бог отступал, позволяя людям совершать греховные поступки, не совпадавшие с Его желанием, поступки, которые они не смогли бы совершить в соответствии с Его решением. Быть может, яснее и четче всего это высказано Господом в Пс. 80:13-14. "Поэтому Я оставил их упорству сердца их, пусть ходят по своим помыслам. О, если бы народ Мой слушал Меня, и Израиль ходил Моими путями!"

3. Бог может также направить грех в определенную сторону. Иначе говоря, позволяя некоторым грехам совершиться, Бог, тем не менее, направляет их таким образом, чтобы результатом их оказалось благо. Это то, что Этельберт Стауффер назвал законом противоположности (542). Возможно, самым ярким примером этого в Писании является история Иосифа. Братья, желая избавиться от него, хотели его убить. Желание это, конечно, не было добрым, оно не было внушено Богом, и Он его не одобрял. Тем не менее Он позволил им выполнить двое намерение, но в несколько измененном виде. Рувим просил других своих братьев не убивать Иосифа, а лишь бросить его в ров, так как собирался потом вызволить его (Быт. 37:21-22). Но в происходящее вмешался еще один фактор. Мимо проходили купцы мадиамские, и братья (без ведома Рувима) продали им Иосифа в рабы. Ничто из этого не соответствовало Божьему желанию, но Он допустил все это и использовал злые намерения и действия братьев для достижения конечного блага. Господь был е Иосифом (Быт. 39:2). Несмотря на происки и ложь жены Потифара и неисполнение своего обещания главным виночерпием, Иосиф

возвысился, и его стараниями многие люди, в том числе семья его отца, были спасены от голодной смерти. У Иосифа хватило мудрости увидеть во всем этом руку Божью. Он заявил своим братьям: "Итак не вы послали Меня сюда, но Бог, Который и поставил меня отцом фараону и господином во всем доме его, и владыкою во всей земле Египетской" (Быт. 45:8). А после смерти Иакова он вновь сказал им: "Вот, вы умышляли против меня зло; но Бог обратил это в добро, чтобы сделать те, что теперь есть: сохранить, жизнь великому числу людей" (Быт. 50:20). Петр понимал, что Бог подобным же образом использовал для добра распятие Иисуса: "Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли" (Деян. 2:36). Павел писал об отвержении иудеями Христа как о том, через что в мир пришло примирение (Рим. 11:13-15, 25).

Бог подобен отражающему удары боксеру или, быть может, точнее, мастеру дзюдо, ибо Его усилиями злые намерения грешников и сатаны становятся средствами и орудиями свершения добра. Нам надо видеть в этом проявление поразительной природы божественного всемогущества. Если бы Бог был велик, но не всемогущ, Он должен был бы производить все прямо и непосредственно, иначе Он потерял бы контроль над ситуацией и оказался бы неспособным достигнуть Своих конечных целей. Но наш всемогущий Бог может позволить грешникам и нечестивцам совершать самые плохие дела и в то же время выполнять Свои намерения, обеспечивая достижение Его целей.

4. Бог, наконец, может ограничить грех. Бывают случаи, когда Он не предотвращает злые дела, но, тем не менее, ограничивает масштабы или последствия того, что могут сделать грешники и дьявол со своими бесами. В этом отношении на ум приходит прежде всего случай с Иовом. Бог позволил сатане действовать, но положил пределы тому, что он может делать: "Вот, все, что у него, в руке твоей; только на него не простирай руки твоей" (Иов 1:12). Позже Господь сказал: "Вот, он в руке твоей, только душу его сбереги" (Иов 2:6). Давид выразил веру народа Израиля, написав: "Если бы не Господь был с нами, - да скажет Израиль, - если бы не Господь был с нами, когда восстали на нас люди, то живых они поглотили бы нас, когда возгорелась ярость их на нас" (Пс. 123:1-3). А Павел уверял своих читателей, что тому искушению, с которым они столкнутся, есть пределы: "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 вы могли перенести" (1 Кор. 10:13). Даже когда Бог позволяет совершиться греху, Он устанавливает пределы, которые грех не может перейти.

Основные черты направляющей Божьей деятельности

Теперь нам надо кратко изложить основные особенности и значение представлений о направляющей Божьей деятельности.

1. Направляющая Божья деятельность является универсальной и всеохватывающей. Она распространяется на все - как на несомненно добрые дела, так и на те, которые таковыми не кажутся. Павел писал: "Притом знаем, что любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу" (Рим. 8:28). Это означает, что в использовании Богом людей нет никаких ограничений.

Для достижения Своих целей Он может использовать в качестве орудия Даже таких "нечистых" посредников, как Кир (Ис. 44 - 45). Даже в неожиданной, незапланированной или невероятной ситуации наделенный восприимчивостью верующий внимательно относится к тому, что намеревается или собирается сделать Бог. Примером здесь может служить разговор Иисуса с женщиной из Самарии. Эта встреча не была запланирована, она не входила в программу благовестнических мероприятий. Произошла она, когда Иисус был "не при исполнении служебных обязанностей", - во время отдыха в пути (Ин. 4:3, 6). Тем не менее Иисус увидел в этой встрече благоприятную возможность, заботливо и предусмотрительно посланную ему Отцом, то есть возможность, которой следует воспользоваться. Поэтому Он поговорил с женщиной о живой воде и привел ее к вере в Себя. Мудрый христианин должен проявлять такую же чуткость к благоприятным возможностям, приходящим в форме обстоятельств, которые на первый взгляд кажутся случайными. Тот факт, что жизнь богата посылаемыми свыше возможностями, наполняет нас чувством надежды и воодушевления.

2. Сфера действия провидения распространяется не только на народ Божий. Хотя Бог проявляет особую заботу о верующем, Он не отказывает полностью в проявлениях Своей благодати и остальной части человечества. Иисус сказал об этом совершенно ясно: "Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных" (Мф. 5:45). Это противоречит мнению некоторых христиан, которое несколько лет назад было в шуточной форме выражено в юмористическом комиксе под названием "Пастор". Однажды пастор, облаченный в свое одеяние, собрался уехать в отпуск. Сосед предложил ему поливать газон во время его отсутствия. "Благодарю вас за заботу, - ответил пастор, - но я уже принял другие меры в этом отношении". На последней картинке мы видим, что дождь льется на газон пастора, а на примыкающие к нему дворы и участки нет. Однако, по словам Иисуса, обычно Бог действует *не так*. Неверующий, как и верующий, равно пользуются плодами благодати Отца. Мой отец был христианином; хозяин фермы, которая примыкала к нашей, не был христианином и работал семь дней в неделю. Но дождь обычно поливал обе фермы одинаково.

3. Бог благ в Своем руководстве. Он работает для добра, иногда прямо и непосредственно творя добро, иногда же противодействуя усилиям нечестивцев и грешников и направляя их действия к добру. Мы уже видели это в Рим. 8:28. Однако нам не следует слишком легко и быстро отождествлять благо с тем, что приятно и удобно для нас. В Рим. 8:28 благо связывается с Божьей целью, которая в свою очередь отождествляется с подобием Его детей образу Его Сына (Рим. 8:29). Подобие же образу Сына может иногда влечь за собой мучительные испытания (1 Пет. 1:6-9) или необходимость претерпеть наказание (Евр. 12:6-11).

Божья благодать в руководящей и направляющей деятельности должна вызывать в верующем чувство спокойной уверенности в отношении конечного исхода происходящих в жизни событий. Когда Аврааму было зелено принести в жертву своего единственного сына, он был уверен, что тем или иным способом Исаак будет спасен. Своим слугам Авраам сказал: "Я и сын пойдем туда и поклонимся, и возвратимся к вам" (Быт. 22:5). Еврейский глагол, переведенный здесь словом "возвратимся", совершенно определенно стоит в форме множественного числа первого лица. Когда Исаак спросил, где же агнец для всесожжения, Авраам

ответил: "Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой". Авраам не знал заранее, что произойдет на горе, и не имел в этом отношении никаких гарантий. Возможно, он даже ожидал, что Исааку суждено умереть, а затем быть воскрешенным (ср. Евр. 11:19). Но чему бы ни суждено было случиться, Авраам из своего личного опыта знал, какому Богу он служит. Бог позаботился о нем и всем его обеспечил, когда он повиновался приказу и ушел из Ура Халдейского в место, которого никогда раньше не видел. Зная благость Бога и Его обещание, что Исаак станет наследником Авраама, Авраам был уверен, что и он, и Исаак так или иначе возвратятся с горы. Бог не просто держит все под контролем, Он направляет ход событий в соответствии со Своей благостью и милосердием. Поэтому верующий не должен уклоняться от исполнения Божьей воли из страха, что с ним произойдет что-нибудь ужасное.

4. Бог проявляет личную заботу о Своем народе. Не следует думать, будто Бог обращается с нами в какой-то безличной, бюрократической манере. Учитывая масштабы и сложность царства Божьего, мы можем поддаться искушению сделать именно такой вывод. Однако различные образы, которые использует Иисус для описания Отца, указывают на личную сторону Его заботы. Он заботится о каждой потерявшейся овце (Лк. 15:3-7) и ищет ее, пока не найдет. Добрый пастырь знает своих овец и зовет их по имени. Они узнают его голос и приходят, за чужим же не идут (Ин. 10:3-6, 14, 27). Пастырь заботится о своих овцах, защищает их и, если надо, полагает свою жизнь за них (Ин. 10:11). Отец знает каждый волос на головах Своих чад (Мф. 10:30).

Личный аспект направляющей Божьей деятельности имеет большое значение в современных условиях. Рост автоматизации и компьютеризации влечет за собой все возрастающее обезличивание. Мы лишь винтики в машине, лишены лица роботы, числа в компьютерном файле, дырочки на перфокарте, записи на магнитной ленте. Правительство нашей страны далеко от нас и обезлично. Блестящему майору английской армии, поступавшему в академию, был присвоен номер и было сказано, что в переписке нет никакой надобности использовать имя, - вполне достаточно этого номера. В результате он выбрал университет, в котором пока еще пользуются именами. Учение о провидении дает нам уверенность в личном отношении к нам Бога. Он знает каждого из нас, и каждый имеет для Него значение.

5. Наша деятельность и божественная деятельность не исключают друг друга. Тот факт, что Бог работает для достижения Своих целей, не дает нам никаких оснований для вялости, безразличия или пассивности. Как мы видели, в сферу Божьего провидения входят также и человеческие действия. Иногда люди сознают, что своими действиями они выполняют божественные намерения, как это было с Иисусом, когда Он сказал, что должен выполнить волю Отца (например, Мф. 26:42). В других случаях Божий замысел исполняется невольно и неосознанно. Издавая свой указ (Лк. 2:1), кесарь Август фактически ничего не знал о том, что проводимая по его повелению перепись сделает возможным исполнение пророчества о рождении Мессии в Вифлееме, тем не менее он помог исполнению этого пророчества. Уверенность в том, что Бог достигнет той или иной цели, ни в коем случае не дает нам предлога для отказа активно участвовать в ее реализации. Бог совершает задуманные Им дела, но для достижения этих целей Он использует различные средства (в том числе действия людей).

Не следует также терять веру в провидение лишь потому, что в наше время уменьшилась надобность в эффективном божественном вмешательстве. Современный мирской человек не видит в этом мире большого места для Бога. В старые времена Бог был разрешением всех тайн и загадок. Он стоял за всем происходящим. Он был объяснением существования вселенной и сложности мироздания. Он давал решение всех проблем. Однако теперь человек пришел к гораздо более полному пониманию вселенной. Теперь он знает, почему человек болеет (по крайней мере, во многих случаях), а медицина способна предотвращать и излечивать болезни. Молитвы об исцелении кажутся неуместными (за исключением критических или безнадежных случаев). Божье провидение выглядит чуждой и ненужной концепцией (543). Однако мы видели, что провидение включает также и имманентную работу Бога; таким образом, работа Бога и влияние провидения в той же мере присутствуют в лечении, проводящемся врачом, как и в чудесном исцелении.

6. Бог полновластен в Своей направляющей деятельности. Это означает, что только Он Сам определяет Свой замысел и знает смысл каждого Своего действия. Нам не обязательно знать, куда Он нас направляет. Поэтому мы не должны диктовать Богу, какие действия Ему следует предпринимать, чтобы дать нам водительство. Иногда у христианина появляется искушение сказать Богу: "Если Ты хочешь, чтобы я сделал А, покажи мне это, сделав Б". При этом не принимается во внимание сложность мироздания и огромное число людей, о которых Бог должен проявлять заботу. Несмотря на случай со стриженной шерстью Гедеона (Суд. 6:36-40), будет гораздо лучше, если мы просто предоставим Богу просветлять нас - если Он желает и насколько Он желает - относительно смысла Своих действий. Мы знаем, что в дамках Божьего замысла все имеет свой смысл и свое значение, но нам не следует представлять дело таким образом, что смысл всего происходящего должен быть очевиден и что мы должны быть способны установить этот смысл. Предположение, что мы способны понять смысл и значение всех направляющих нас Божьих действий и что Он каким-либо способом разъясняет их нам, как в случае со стриженной шерстью Гедеона, - это суеверие, а не благочестие.

7. Следует проявлять осторожность в определении событий, рассматриваемых как Божье провидение. Пожалуй, самый выдающийся пример чересчур поспешного отождествления исторических событий с волей Божией - выступление немецких христиан, которые в 1934 году поддержали действия Адольфа Гитлера, посчитав их проявлением участия Бога в истории. Сегодня слова их заявления звучат как отрезвляющее предостережение: "Мы исполнены благодарности Богу за то, что Он, как Господь истории, дал нам Адольфа Гитлера, нашего вождя и спасителя от выпавших на нашу долю тяжелых испытаний. Мы подтверждаем, что душой и телом преданы и принадлежим Германскому государству и его фюреру. Эти узы зависимости и долга обладают для нас, как евангельских христиан, самым глубоким и самым святым смыслом, который заключается в повиновении Божьему повелению" (544). В заявлении, выпущенном годом раньше, говорилось: "Этому повороту истории [т.е. взятию власти Гитлером] мы говорим исполненное благодарности "да". Бог дал нам его - слава Ему. Будучи послушными Слову Божьему и связанными им, мы видим в великих событиях нашего времени новое поручение, которое Бог дает Своей церкви" (545).

С той точки, в которой мы находимся сейчас, безумие подобных заявлений кажется очевидным. Но, быть может, мы сегодня делаем некоторые заявления, которые покажутся столь же ошибочными тем, кто придет через несколько десятилетий после нас? Хотя нам и не обязательно заходить так далеко, как Карл Барт в своем отвержении натурбогословия, основанного на рассмотрении исторических событий, в его осуждении выступления немецких христиан звучит полезное и поучительное для нас слово предостережения.

Провидение и молитва

Одной из проблем, встающих перед мыслящими христианами при рассмотрении природы провидения, является роль молитвы. Возникающая здесь дилемма связана с вопросом, что в действительности достигается молитвой. С одной стороны, если молитва оказывает какое-либо влияние на происходящее, то Божий план вроде бы изначально не установлен. В определенном смысле провидение оказывается зависимым от самого факта молитв, их количества и в связи с этим может меняться. С другой стороны, если Божий план прочно установлен, то какое значение имеют наши молитвы?

Следует отметить, что это лишь одна конкретная форма более общего вопроса о взаимоотношении между человеческими усилиями и провидением. Поэтому к решению можно подходить, пользуясь теми же аналитическими соображениями, что и при рассмотрении более широкого вопроса. Следует обратить внимание на два факта: 1) Писание учит, что Божий план твердо установлен и неизменен, он не подлежит пересмотру; и 2) оно повелевает нам молиться и учит, что молитва важна и много может (Иак. 5:16). Но как соотносятся между собой эти два факта?

Из Писания явствует, что во многих случаях Бог работает в своего рода сотрудничестве или партнерстве с человеком. Бог не действует, если человек не играет свою роль. Так, когда Иисус проповедовал в Своем родном городе Назарете, Он не совершил там каких-то выдающихся чудес. Все Его дела свелись к исцелению нескольких больных. То, что Иисус "дивился неверию их" (Мк. 6:6), наводит на мысль, что жители Назарета просто не привели к Нему своих нуждавшихся в исцелении близких. Очевидно, что во многих случаях для действия Бога необходим акт веры, а такой веры в Назарете не хватало. С другой стороны, когда Иисус ходил по воде (Мф. 14:22-23), Петр попросил Иисуса повелеть ему подойти к Иисусу по воде и получил возможность сделать это. Можно предположить, что в тот день Иисус мог дать способность ходить по воде всем Своим ученикам, но только Петр получил эту способность, потому что только он попросил о ней. Сотник, просивший об исцелении слуги (Мф. 8:5-13), и женщина, страдавшая кровотечением (Мф. 9:18-22) и прикоснувшаяся к краю одежды Иисуса, - примеры такой веры, которая, проявившись в прошении или мольбе, повлекла за собой Божье вмешательство. Когда Бог желает достижения результата (в упомянутых случаях - исцеления), Он желает также и наличия соответствующих средств (просьбы об исцелении, которая, в свою очередь, предполагает веру). Иначе говоря, Бог желает исцеления, считая, что нуждающиеся в нем обратятся с просьбой об исцелении. Таким образом, молитва не меняет того, что Он до этого собирался сделать. Она представляет собой средство, с помощью которого Он достигает Своей цели. Поэтому молитва крайне важна, ибо без нее желаемого результата не будет.

Это значит, что молитва есть нечто большее, чем самостимуляция. Это не метод создания в самих себе такого позитивного духовного состояния, которое дало бы нам возможность самим сделать то, о чем мы просим. Это, скорее, создание в себе правильного отношения к воле Божьей. Своих учеников и нас Иисус учил молиться так: "Да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя", и лишь затем: "Хлеб наш насущный дай нам на сей день". Молитва - не столько обращенная к Богу просьба об исполнении наших желаний, сколько выражение нашей заботы об исполнении Божьей воли. Кроме того, Иисус учил нас быть настойчивыми в молитве (Лк. 11:8-10 - обратите внимание на повелительное наклонение в стихе 9 и на настоящее время причастий в стихе 10: просите, ищите, стучите; просящий, ищущий, стучащему). Чтобы помолиться о чем-нибудь один раз и на этом закончить, требуется не слишком много веры, преданности и усердия. Настойчивая молитва делает очевидным, что ваша просьба важна для нас, как она важна и для Бога.

Мы не всегда получаем то, о чем просим. Иисус трижды просил о том, чтобы чаша сия (смерть через распятие) Его миновала; Павел трижды молился, чтобы Господь удалил жало, которое дано было ему в плоть. В каждом случае Отец вместо просимого давал нечто более необходимое (см., например, 2 Кор. 12:9-10). Верующий может молиться с полным доверием, зная, что наш мудрый и благой Бог даст нам не обязательно то, о чем мы просим, но самое лучшее. Ибо, как сказал псалмопевец, "ходящих в непорочности Он не лишает благ" (Пс. 83:12).

Провидение и чудеса

До сих пор мы рассматривали то, что связано с обычными, нормальными проявлениями провидения. Будучи сверхъестественными по своему происхождению, они тем не менее случаются довольно часто, а потому не бросаются в глаза и не кажутся особенно яркими. Они не особенно поражают нас и не выглядят каким-то резким отклонением от нормального, обычного хода событий. Однако нам надо рассмотреть еще один вид провидения - чудеса. Мы имеем в виду те поразительные и необычные Божьи дела, которые по сути своей являются сверхъестественными. Под чудесами мы подразумеваем такие особые сверхъестественные проявления Божьего провидения, которые невозможно объяснить исходя из того, что обычно случается в природе.

Один из важнейших вопросов, связанных с чудесами, - вопрос об их взаимосвязи с естественными законами, или законами природы. Для некоторых чудеса становятся не помощью в обретении веры, а препятствием, поскольку они настолько противоречат обычному ходу событий, что кажутся крайне неправдоподобными или даже невероятными. Поэтому вопрос о понимании таких событий во взаимосвязи с законами природы имеет огромное значение. В понимании соотношения чудес с законами природы существует по меньшей мере три точки зрения.

Первое представление заключается в том, что чудеса по сути своей - проявления малоизвестных или практически неизвестных природных законов. Если бы мы полностью познали и до конца поняли законы природы, мы смогли бы понять и даже предсказывать подобные события. Чудо вновь повторяется во всех случаях, когда складываются редкие обстоятельства, ведущие к его появлению (546).

Некоторые библейские примеры вроде бы соответствуют этой модели, например, чудесная ловля рыбы в Лк. 5. Согласно этому взгляду, Христос не создал рыбу специально для этого случая и не пригонял ее каким-либо образом из других мест туда, где закинули сеть. Просто создались такие необычные условия, что рыба собралась в месте, где ее не ожидали. Но каждый раз в таких конкретных обстоятельствах рыба собирается именно там. Поэтому чудо, сотворенное Иисусом, было проявлением не столько всемогущества, сколько всеведения. Чудо заключалось в том, что Он знал, где будет рыба. В этой связи на ум приходят и другие типы чудес. Некоторые из исцелений, совершенных Иисусом, вполне могли быть психосоматическими исцелениями, то есть случаями мощного внушения, устраняющими истерические симптомы. Поскольку многие заболевания, проявляющиеся в физических симптомах, по своему происхождению и характеру являются скорее функциональными, чем органическими, кажется разумным допущение, что Иисус при совершении исцелений просто использовал Свое необычайное знание психосоматических механизмов.

Эта точка зрения выглядит привлекательной во многих отношениях, и особенно потому, что некоторые из описанных в Библии чудес очень хорошо укладываются в данную схему; вполне возможно, что некоторые из них имели именно такой характер. Однако с ней связаны определенные проблемы. Есть чудеса, которые очень трудно объяснить такой теорией. В частности, был ли слепорожденный (Ин. 9) примером человека с психосоматической *врожденной* слепотой? Конечно, никто из нас не знает неизвестных нам законов. Такова природа незнания: мы не знаем того, что нам неизвестно. Но разумно предположить, что у нас могут быть хоть какие-то намеки на суть неизвестных нам законов. Сама неопределенность данной теории является одновременно ее силой и слабостью. Само по себе утверждение, выдвигаемое без дополнительных аргументов, что существуют законы природы, которых мы не знаем, не может быть ни доказано, ни опровергнуто.

Вторая концепция заключается в том, что чудеса нарушают законы природы. Например, в случае с плавающим топором (4 Цар. 6:6) эта теория утверждает, что на короткий период времени в том кубическом метре или каком-то ином объеме воды действие закона тяготения было приостановлено. Он просто не работал в это время. Фактически Бог "отменил" закон тяготения на время, пока топор не вытащили из воды, или же Он изменил удельный вес топора или воды. Этот взгляд на чудеса имеет то достоинство, что в значительно большей степени принимает во внимание сверхъестественное, чем предыдущий. Однако в нем имеются определенные изъяны. Прежде всего, такая приостановка действия или нарушение законов природы обычно связаны с осложнениями, требующими целой серии компенсирующих чудес. Например, в истории с продлением дня Иисусом Навиным (Нав. 10:12-14), если бы Бог действительно остановил вращение Земли вокруг своей оси, необходимо было бы принятие множества корректирующих мер, на которые в библейском рассказе нет ни малейшего намека. Хотя для всемогущего Бога такое, несомненно, возможно, астрономические данные не содержат никаких указаний на то, что это имело место (547) .

Есть и еще два затруднения, с которыми сталкивается вторая концепция, - одно психологическое, другое богословское. С психологической точки зрения, неупорядоченность, вносимая в природу представлением о чудесах как о нарушении естественных законов без всякого на то основания, приводит ученых к предубеждению против чудес. В таком случае отстаивать проявление чудес особенно трудно. Фактически возможность чудес во многих случаях отвергается именно на этом основании (548). С богословской же точки зрения эта идея подразумевает, что Бог как будто действует против Самого Себя, а это приводит к определенному внутреннему противоречию.

Согласно третьей концепции, чудо происходит в том случае, когда сверхъестественная сила перевешивает естественную. По этой теории действие законов природы не приостанавливается. Они продолжают действовать, но в игру вступает и сверхъестественная сила, противостоящая влиянию естественных законов (549). Например, в случае с топором закон тяготения продолжал действовать, но невидимая Божья рука поддержала и подняла его, как будто его подняла человеческая рука. Эта точка зрения имеет то преимущество, что чудеса рассматриваются в ней как подлинно сверхъестественны или внеприродные, но не как антиестественные или антиприродные, каковыми их делает вторая точка зрения. Несомненно, в случае с рыбной ловлей в воде могли сложиться такие условия, которые заставили рыбу оказаться в определенном месте, но этих условий не было бы, если бы Бог не повлиял на такие факторы, как течение и температура воды. В некоторых же случаях могут происходить и акты творения, как это было, когда накормили пять тысяч человек.

В сущности, события, противоречащие законам природы, не должны нас волновать. Наука XX века в большей степени, чем наука XIX века, склонна считать законы природы просто выражением происходящих событий. С чисто эмпирической точки зрения может быть лишь психологическая склонность, но нет никаких логических оснований для предвидения будущего на основании прошлого. Функционирует природа согласно определенным и твердо установленным правилам или эти процессы можно приостановить - данный вопрос относится к области метафизики. Если мы допускаем возможность существования реальности и сил вне природной системы, тогда чудеса возможны. Тогда вопрос о том, происходят ли они на самом деле, становится вопросом рассмотрения, и изучения исторических свидетельств и доказательств. Мы займемся этим в связи с высшим чудом, воскресением Христа, в главе о христологии (с. 661 - 662).

Сейчас, однако, нам надо разобраться в цели чудес. У них по меньшей мере три назначения, Самое главное - это прославление Бога. Люди, видевшие в Библии чудеса или получавшие от них пользу, обычно реагировали на них прославлением Бога. Это значит, что в наше время мы тоже должны относить их на счет Бога, Который есть источник чудес, а не на счет человека, который может быть всего лишь их каналом или передатчиком. В библейские времена вторым назначением чудес было установление сверхъестественной, божественной основы откровения, которое эти чудеса подтверждали. Тот факт, что греческое слово *σημεια* (знамение) часто употребляется в Новом Завете для обозначения чудес, подчеркивает именно этот аспект. Мы видим также, что чудеса часто сопровождали особо яркое откровение. Это можно видеть на примере служения и

проповеди нашего Господа (например, Лк. 5:24). Наконец, чудеса совершаются для удовлетворения нужд людей. Наш Господь предстает сострадающим к нуждам приходящих к Нему людей. Он исцелял их, чтобы облегчить страдания, причиняемые такими недугами, как слепота, проказа, кровотечение. Он никогда не совершал чудес с эгоистической целью покрасоваться или выставить Себя напоказ.

Мы убедились, что учение о провидении - не абстрактная концепция. Это учение выражает убеждение верующего, что он или она находится в руках благого, мудрого и могущественного Бога, Который выполняет Свои намерения и замыслы в этом мире.

Не унывай и не страшись, что б ни было с тобой,
Своей заботою всегда поддержит Бог тебя;
Под крыльями Его любви найди себе приют,
Своей заботою всегда поддержит Бог тебя.

Когда от тяжелого труда уж нет душевных сил,
Своей заботою всегда поддержит Бог тебя;
Когда тебя со всех сторон опасности теснят,
Своей заботою всегда поддержит Бог тебя.

Все, в чем нуждаться можешь ты, всегда тебе Он даст,
Своей заботою всегда поддержит Бог тебя;
Он не отвергнет никогда твоих смиренных просьб,
Своей заботою всегда поддержит Бог тебя.

Нет, испытанья не страшны, какие б ни пришли,
Своей заботою всегда поддержит Бог тебя;
Когда смертельно ты устал, прильни к Его груди,
Своей заботою всегда поддержит Бог тебя.

Своей заботою всегда поддержит Бог тебя,
Во все года и каждый день, на всем твоём пути;
Своей заботою всегда поддержит Он тебя,
Своей заботою всегда поддержит Бог тебя.

(Сивилле Дерфи Мартин, 1904)

19. Зло и Божий мир: особая проблема

Суть проблемы

Мы говорили о природе Божьего провидения и отметили, что оно имеет всеохватывающий и универсальный характер: Бог управляет всем происходящим. У Него есть план в отношении всего мироздания и на все времена, и Он постоянно действует, осуществляя этот Свой благой замысел. Но на это утешительное учение падает черная тень: проблема зла.

Возможна как простая, так и более сложная формулировка этой проблемы. Дэвид Юм кратко сформулировал ее следующим образом: "Желает ли Он предотвратить зло, хотя и не может? Тогда Он бессилён. Может ли Он, хотя и не желает? Тогда Он зол. Или же Он и может, и желает - тогда откуда зло?" (550). О проблеме зла может напомнить нам любая молитва, начинающаяся словами "Великий и благой Бог...". Если Бог велик, Он способен предотвратить всякое зло. А если Бог благ, Он не может желать, чтобы зло происходило. Но вокруг нас существует вполне очевидное зло. Таким образом, проблему зла можно понимать как противоречие, в котором задействованы три идеи: Божьего могущества, Божьей благодати и присутствия зла в мире. Здравый смысл вроде бы говорит нам, что все эти три идеи не могут быть истинными одновременно.

В той или иной мере проблема эта представляет трудность для всех вариаций теизма. В частности, она представляет трудность и для той богословской системы, которая отстаивается в данном сочинении. Мы обсудили всемогущество Бога, Его способность делать все что угодно в отношении надлежащих объектов Его власти. Мы отметили, что творение и провидение представляют собой выражение этого Его всемогущества; их смысл заключается соответственно в том, что Бог по Своему собственному свободному выбору и решению создал все сущее и что Он обладает властью над этим сотворенным миром, поддерживая его и направляя его к тем целям, которые Он избрал. Далее, мы отметили благодать Бога - Его свойства любви, милосердия, терпения. Тем не менее зло существует. Как это возможно в свете того, что собой представляет Бог?

Зло в рамках этой дилеммы бывает двух типов. С одной стороны, существует то, что обычно называется естественным или природным злом. Это зло, которое не подразумевает участия человеческой воли и человеческого действия, но просто составляет тот аспект природы, который как будто бы действует против интересов человека. Это разрушительные силы природы: ураганы, землетрясения, торнадо, извержения вулканов и тому подобное. Эти катастрофические события приводят к гибели людей и наносят ущерб их собственности. Кроме того, большие страдания и гибель людей вызываются такими болезнями, как рак, рассеянный склероз, и множеством других заболеваний. Другой тип зла называют моральным злом. Это те виды зла, источником которых является выбор и действия свободных в нравственном отношении субъектов или лиц. Здесь мы видим войны, преступления, жестокость, классовую борьбу, дискриминацию, рабство и столь многочисленные виды несправедливости, что их просто невозможно перечислить. Если моральное зло можно в какой-то степени вынести за рамки нашего исследования, возложив ответственность за него на проявление собственной свободной воли человека, то от рассмотрения природных, естественных видов зла уклониться невозможно. Они как будто бы присущи сотворенному Богом миру.

Мы уже отмечали, что проблема зла в той или иной степени рассматривается во всех богословских системах; она, кроме того, принимает различные формы. Например, Джон Файнберг утверждает, что мы имеем здесь дело не с одной проблемой, а с целым набором или рядом проблем, выступающих в различных сочетаниях. Кроме того, проблема зла может вставать либо в религиозной, либо в богословской форме, либо одновременно в той и другой (551). С точки зрения того разграничения, которое было установлено нами во вводной части этой книги,

религия есть уровень духовной практики, опыта, переживаний и веры. Богословие - это другой, вторичный уровень размышлений о религии, включающий анализ, объяснения, истолкование и построение концепций. Проблема зла в религиозной форме обычно встает тогда, когда какой-то конкретный аспект опыта и переживаний человека приводит к возникновению сомнений в величии или благодати Бога, а следовательно, к угрозе отношениям между верующим и Богом. Богословская форма этой проблемы относится к злу в целом. В данном случае вопрос заключается не в том, как может возникать некая конкретная ситуация, учитывая сущность Бога, а в том, как вообще может существовать и подобная проблема. Возникновение религиозной формы проблемы не обязательно исходит из собственного личного опыта, но в этом случае предполагается некая конкретная ситуация, с которой человек сталкивается хотя бы опосредованно. Богословская же форма проблемы вообще не предполагает обязательного наличия какой бы то ни было подобной конкретной ситуации. Внимание человека к проблеме вполне может переместиться с религиозной формы на богословскую в результате встречи с подобной ситуацией, но интерес к вопросу о зле как явлении может возникнуть и из размышлений гораздо более широкого характера. Важно не упускать из вида это разграничение. Ибо, как указал Элвин Плантинга, человек, для которого некое конкретное зло (это, быть может, точнее выражает суть, чем выражение "проблема зла") представляет затруднение религиозного характера, нуждается, скорее, в пастырском попечении, нежели в помощи для разрешения интеллектуальной проблемы (552). С другой стороны, к искренним интеллектуальным усилиям и поискам человека не стоит относиться как к чему-то связанному лишь со сферой чувств. Неспособность распознать религиозную форму проблемы зла выглядит как нечуткость; неумение же правильно отнестись к богословской форме обидно и оскорбительно для интеллекта. Особенно важно правильно распознавать и различать эти компоненты в том случае, когда они присутствуют вместе.

Типы решений

Эту проблему пытаются решить самыми разными способами. По большей части (наш анализ можно считать в какой-то мере упрощенным) предлагаемые решения направлены на снижение остроты проблемы посредством видоизменения одного или более из тех трех элементов, сочетание которых и приводит к дилемме: величия Бога, Его благодати и наличия зла. Так, теодицея может основываться на попытке показать, что концепция всемогущества Бога в каком-то отношении неверна или неточна. Либо Бог не лишен полностью всяких ограничений, либо же вопрос о предотвращении или непредотвращении Им какого-то конкретного зла не относится к Его всемогуществу. Теодицея может также основываться на попытке показать, что Бог не благ в том смысле, в каком мы это понимаем. Либо Бог не вполне благ, либо же предотвращение какого-то конкретного зла по сути не относится к вопросу о Его благодати. Например, предотвращение некоего определенного зла (или, допустим, предоставление человеку того, в чем он испытывает потребность) может рассматриваться как проявление не любви, а снисходительности. Или же позиция теодицеи, старающейся доказать, что Бог не благ в принятом нами смысле, может быть такова: Бог не связан теми мерками и нормами, которые мы стремимся Ему навязать. Бог совершенно свободен; благом является все, что Он провозглашает таковым в соответствии со Своим желанием и волей. Или же, наконец, теодицея может быть направлена на изменение нашего

понимания зла. Она может быть связана со стремлением доказать, что зло в нашем представлении на самом деле частично или полностью является благом. Ниже мы рассмотрим примеры, иллюстрирующие каждый из этих стратегических подходов к объяснению проблемы зла.

При рассмотрении проблемы зла нам не следует питать слишком больших надежд и ожидать слишком многого. Нас должно удовлетворить и нечто меньшее, чем полное разрешение вопроса. Важно осознать, что это очень серьезная и трудная проблема, быть может, самая серьезная и трудная из всех интеллектуальных проблем, с которыми сталкивается теизм. В одном евангельском христианском колледже, известном высоким интеллектуальным уровнем как преподавательского состава, так и учащихся, опрос старшекурсников показал, что проблема зла возглавляет список самых волнующих, и беспокоящих их интеллектуальных проблем, связанных с верой. Мы имеем здесь дело с проблемой, которая находилась в центре внимания величайших умов христианской церкви, умов такого масштаба, как Августин и Фома Аквинский. Никто из них не смог разрешить эту проблему окончательно и полностью. Поэтому не следует слишком огорчаться, если нам не удастся найти окончательного решения. Но даже не решив эту проблему, мы, возможно, сможем несколько ослабить ее остроту и увидеть, откуда могло бы появиться окончательное решение, обладай мы более полным знанием и пониманием.

Ограниченность Бога: отвержение Его всемогущества

Один из способов снижения остроты проблемы - отказ от идеи всемогущества Бога. Часто такой отказ принимает форму дуализма, как, например, в зороастризме или манихействе. Философия последнего учения, которое появилось позднее и пользовалось большим влиянием на христиан, в течение некоторого времени была особенно притягательной для Августина, поскольку она предлагала объяснение той внутренней борьбы, которую он переживал, Дуализм предполагает, что в мире есть не один, а два основных принципа или начала. Наряду с Богом существует также и сила зла. Это не сотворенная, а существовавшая всегда сила. Между Богом и этой злобной силой идет борьба с неясным конечным исходом. Бог старается победить зло, и Он победил бы его, если бы мог, но Он просто не может этого сделать.

В XX веке пример подобного финитизма (учения об ограниченности Бога) дал покойный Эдгар Ш.Брайтман, в течение многих лет преподававший философию в Бостонском университете. Он был ведущим представителем направления, известного как персонализм или личностный идеализм. Для решения проблемы зла он разработал концепцию ограниченного Бога (553) . Бог Брайтмана - это личное сознание, существующее вечно, вечно активная, деятельная воля. Бог этот работает с "данностью". "Данность" отчасти состоит из вечных, несотворенных законов разума - логики, математических уравнений и платоновских Идей. Она состоит также из "вечных и несотворенных процессов нерационального сознания, которое демонстрирует все первичные, основные свойства чувственных объектов (*qualia*), беспорядочные импульсы и желания, такие переживания, как боль и страдание, формы пространства и времени, а также все то в Боге, что является источником иррационального зла" (554) . Все элементы, составляющие

"данность", характеризуются двумя основными свойствами: 1) они вечны для Бога; 2) они не являются продуктом воли или творческой деятельности (555).

Концепция иррационального зла нуждается в некоторых разъяснениях. Существуют виды Добра, являющиеся благом сами по себе, благом по самой своей сути. Существуют также инструментальные виды добра, которые могут быть средствами проявления добра, но могут также становиться инструментальным злом. Иногда что-то оказывается одновременно и добром, и злом. Один поезд может везти праведника и группу преступников в один и тот же город, где они будут творить соответственно добро и зло. *Инструментально*, таким образом, поезд является и добром, и злом (556). Многое из того, что кажется нам злом, может стать благом под влиянием Божьего внимания и Его дел. Но это не относится к иррациональному злу. Иррациональное зло подобно иррациональному числу в математике, которое представляет собой величину, не поддающуюся выражению через рациональные числа. Сходным образом, иррациональное зло - "это зло, которое не может быть выражено в категориях добра, какие бы операции или действия над ним ни производились" (557). Фактически для исполнения Божьей воли существуют ограничения. Как пишет Брайтман, "все теисты, стоящие на позициях финитизма, согласны в том, что в мире существует нечто, не сотворенное Богом и не являющееся результатом Его добровольного самоограничения, то, в чем Бог находит либо препятствие, либо орудие для исполнения Своей воли" (558). В отличие от теистов, утверждающих, что Бог не ограничен свободной волей человека, но что Он сознательно и добровольно ограничил Себя, решив наделить человека свободной волей, Брайтман отстаивает ту точку зрения, что Бог не решал наделять человека свободной волей. Правильнее сказать, что воля человека есть просто то, с чем Богу приходится считаться и иметь дело.

Брайтман относится в высшей степени критически к тому, что он называет "абсолютным теизмом", к учению, связанному с утверждением, что все кажущееся зло в действительности является благом. Особенно сильные его возражения вызывают последствия этого учения для сферы морали и этики. В нем заложена тенденция делать добро и зло неразличимыми. Доказывая, будто все, что кажется неискупаемым злом, в действительности есть благо, абсолютный теизм фактически открывает дорогу для утверждений, что кажущееся добром в действительности есть зло (559). Это может привести к полному скептицизму в отношении ценностей. Кроме того, это лишает смысла и подрывает под корень всякий нравственный импульс. Если по сути все уже совершенно, зачем пытаться что-то улучшить? Финитизм, со своей стороны, основывается на реалистическом признании существования добра и зла, он придерживается мнения о различии между ними. И он дает мотивацию для нашего участия в борьбе против зла: "Финитизм - это вдохновляющий вызов, приглашение к вечному сотрудничеству в нравственном усилии, к сотрудничеству Бога и человека" (560).

В отличие от большинства финитистов, придерживающихся дуалистических взглядов, согласно которым возможности Божьего действия ограничиваются внешними факторами, Брайтман считает эти ограничения частью самой природы Бога. По его мнению, следует, скорее, говорить о Боге с ограниченной волей, чем об ограниченном Боге (561). Ограничение входит в саму природу Бога.

В определенном смысле финитизм Брайтмана решает проблему. Он объясняет существование зла фактическим отвержением концепции Божьего всемогущества. Однако за свое решение он платит высокую цену. Можно сказать, что финитизм решает не проблему *зла*, а проблему *проблемы зла*. Иначе говоря, он дает объяснение причины существования зла, но не предлагает нам реальной убежденности нашей вере, что зло в конечном итоге будет побеждено. В исходе борьбы нет никакой уверенности. Из утверждений Брайтмана можно сделать вывод, что Бог работает уже целую вечность, но так и не добился успеха в преодолении зла. Если это так, то какие у нас есть основания предполагать, что когда-нибудь в будущем Он преуспеет в том, чего не смог сделать к настоящему моменту? (562) . А если нет уверенности в том, что Он победит, имеется ли у нас реальная мотивация для вступления в борьбу? Он может уверять нас, что победа достанется Ему, но, будучи ограниченным в Своем знании так же, как и в Своем могуществе, Он может ошибаться. Аргумент, что Он одержит верх, поскольку Ему удалось вовлечь в битву на Своей стороне разумное существо, человека, не выглядит убедительным, так как вовсе не очевидно, что все люди или даже хотя бы самые способные и самые разумные из людей действуют на стороне Бога. Таким образом, вполне возможно окончательное торжество зла, а не добра. Две мировые войны, ряд локальных войн, другие трагедии и проявления жестокости не дают оснований людям XX века принять утверждение, что человек присоединился к Богу в Его борьбе против зла (563) .

Кроме того, финитизм Брайтмана бросает тень сомнения и на благость Бога. Если "данность", с которой Бог борется и которая является источником иррационального, не сводимого к добру зла, есть часть собственной природы Бога, то как можно называть Его благим? (564) Не обстоит ли дело таким образом, что, как утверждает Генри Нельсон Уиман, Брайтман "под одним ярлыком божества объединяет две диаметрально противоположные реальности, а именно, совершенную и святую волю Божью и злую природу, которая противостоит этой воле" (565) ?

Модификация концепции Божьей благости

Второй способ ослабления остроты рассматриваемой проблемы заключается во внесении изменений в идею Божьей благости. Благость Божью могут отрицать лишь очень немногие среди людей, называющих себя христианами, тем не менее есть и такие, которые, хотя и в несколько завуалированной форме, утверждают, что благость следует понимать в смысле, несколько отличном от общепринятого. К этой категории относится, в частности, Гордон Кларк.

Кларк - твердый кальвинист. Для утверждения того, что Бог - причина всего, в том числе человеческих поступков, он без колебаний использует термин *детерминизм*. Он доказывает, что человеческая воля не свободна. При рассмотрении отношения Бога к дурным поступкам людей он отвергает идею дозволяющей (попускающей) воли Божьей". Он даже пишет: "Я хочу откровенно и категорично заявить, что если человек, напившись пьяным, застрелил членов своей семьи, то на это была воля Божья" (566) - и сравнивает роль Бога в этом конкретном деле с Его волей относительно распятия Иисуса. Однако Кларк проводит разграничение между указующей и распорядительной Божьей волей. Указующая воля - это то, что Бог повелевает, например десять заповедей. Это то,

что *должно* делаться. Однако причиной любого события является распорядительная воля Божья. Это то, что *делается*. Кларк пишет: "На первый взгляд может показаться странным, что Бог отдает распоряжение совершить аморальное действие, но Библия показывает нам, что Он это делает" (567) .

При этом, конечно, возникает вопрос, является ли Бог причиной греха. На этот счет у Кларка тоже нет сомнений; "Следует недвусмысленно заявить: данная точка зрения, несомненно, означает, что Бог является причиной греха. Бог - единственная конечная причина всего. Нет абсолютно ничего от Него, независимого. Только Он - вечное существо. Только Он всемогущ. Только Он независим и полновластен" (568) . Это не означает, что Бог - инициатор греха. Он есть *конечная*, а не непосредственная причина греха. Бог не совершает греха; грех совершается людьми, хотя Бог, будучи "конечной причиной греха, Своей волей распоряжается, решает, чтобы грех произошел. Иуда, а не Бог, предал Христа. Бог не грешит и не несет ответственности за грех (569) .

Идея, что действие Бога, побуждающего человека грешить, само не является грехом, нуждается в некотором пояснении. Бог по определению не может грешить. Для разъяснения своей позиции Кларк выдвигает несколько пунктов.

1. Что бы Бог ни делал, Его действие справедливо и праведно просто потому, что Он совершает его. Над Богом нет закона, который запрещал бы Ему принимать решения о совершении греховных поступков. Грех есть нарушение Божьего закона или недостаточное подчинение ему. Но Сам Бог - "*ex-lex*", Он над законом. Он по определению является критерием и мерилем правильности и праведности (570) .

2. Верно, что для человека греховно побуждать или пытаться побуждать другого человека к греху, но для Бога побуждение человека к греху - не грех. Взаимоотношения между людьми отличаются от взаимоотношений между Богом и человеком, точно так же как соотношение человека с законом Божьим отличается от соотношения Бога с этим законом. Бог есть Творец всего, и Он обладает над творением абсолютными и ничем не ограниченными правами. Его никто не может наказать (571) .

3. Законы, которые Бог налагает на человека, к Нему Самому в буквальном смысле слова неприменимы. Например, Он не может украсть, ибо все принадлежит Ему. Ему не у кого красть (572) .

4. В Библии открыто говорится, что Бог побуждал пророков говорить ложь (например, 2 Пар. 18:20-22). Подобные случаи никоим образом не следует рассматривать как несовместимые с утверждениями Библии, что Бог свободен от греха (573) .

Кларк по сути дал новое определение благодати Бога. Предложенное Кларком решение проблемы зла принимает форму, близкую к следующему силлогизму:

| |
|----------------------------|
| Все происходящее - от Бога |
|----------------------------|

| |
|-------------------------------|
| Все исходящее от Бога - благо |
|-------------------------------|

Все происходящее - благо

Фактически проблема решается таким пониманием вопроса, что действия Бога (как конечной причины), побуждающего совершать такие дурные и греховные поступки, как убийство напившимся человеком своей семьи, благие и правильные, хотя Сам Бог не грешит и не несет ответственности за это греховное действие. Но при таком решении проблемы зла термин *благость* претерпевает такую трансформацию, что приобретает смысл, совершенно отличающийся от обычного понимания Божьей благости. В качестве ответа Кларку необходимо сделать несколько замечаний.

1. Вполне можно согласиться, что в некоторых случаях Бог не несет тех же обязательств, что и Его создания (мы отмечали, например, что запрещение воровать к Нему неприменимо), тем не менее чрезмерный упор на это обстоятельство делает обсуждаемые моральные качества столь двусмысленными, что они начинают терять значение и силу. По схеме Кларка, утверждения "Бог поступает хорошо" и "человек поступает хорошо" различаются до такой степени, что мы фактически не можем знать, что означают слова: "Бог благ".
2. Создается впечатление, что в ряде вопросов Кларк фактически признает Божью волю произвольной. (Это напоминает точку зрения Уильяма Оккама, который был убежден, что Бог мог бы иначе решить вопрос о том, что правильно, а что неправильно.) Мы отмечали, что, по мнению Кларка, указующая воля Бога и Его распорядительная воля могут быть и бывают совершенно различными. Кларк также категорически отвергает идею, что Бог связан каким-либо внешним законом, более высоким, чем Он Сам. Но каков в таком случае статус Его указующей воли? Соответствует ли она Его природе? Если нет, то (поскольку нет более высокого закона) она неизбежно оказывается произвольным установлением того, что есть благо. Если же она соответствует Его природе, то распорядительная Божья воля, по крайней мере в тех пунктах, в которых она противоречит Его заповедям, неизбежно оказывается не соответствующей Его природе. Таким образом, произвольной выглядит либо указующая, либо распорядительная Божья воля.
3. Понимание Кларком ответственности ставит под вопрос саму природу благости. Он пишет, что "человек ответственен, поскольку Бог привлекает его к ответу; человек ответственен, поскольку более высокая, чем он, сила может наказать его за непослушание. Напротив, Бог не может быть ответственным по той простой причине, что не существует силы более высокой, чем Он; никакое более великое, чем Он, существо не может требовать у Него отчета; никто не может наказать Его" (574). Все это, как кажется, находится в опасной близости к той позиции, согласно которой добро и зло - вопрос целесообразности. Нравственность связывается с подотчетностью: поступок будет хорошим и правильным, если получит вознаграждение, дурным - если будет наказан. Такие соображения могут обеспечивать мотивацию нравственного поведения человека на довольно низком уровне, но на более высоком они неприменимы. Иисус сказал: "Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих" (Ин. 15:13). Смерть Христа была таким совершенно благим действием с Его стороны отчасти и потому, что хотя Он не был никому подотчетен и не был бы

(по сути и не мог быть) наказан за уклонение от распятия, Он тем не менее пожертвовал Своей жизнью.

Отрицание зла

Третье предлагаемое решение проблемы зла заключается в отрицании реальности зла, в результате чего становится ненужным объяснение возможности его сосуществования со всемогущим и благим Богом. Такую точку зрения мы видим в различных пантеистических системах. В философии Спинозы, например, утверждается, что существует всего лишь одна субстанция, а все разнообразные объекты представляют собой формы или бвойства этой субстанции. Все детерминистски предопределено; все получает от Бога бытие в самом совершенном виде (576) .

Более распространенный, но значительно менее изощренный вариант этого решения проблемы зла можно найти в "христианской науке". Хотя сочинениям Мэри Бейкер Эдди не хватает эрудиции и философской утонченности Спинозы, между ними есть примечательные параллели. Метафизика у нее в основе своей идеалистическая, реальность материи отрицается. Единственная реальность - Бог, бесконечный ум. Дух реален и вечен, материя же нереальна и преходяща (576) . Материя не имеет реального существования даже в уме. Это иллюзия, поддерживаемая иллюзией. Нереальна не только материя, чувства тоже являются источником заблуждения и, в конечном итоге, зла.

Особенно нереально зло: "Зло не имеет реальности. Это не личность, не место и не вещь, но просто верование, иллюзия материального ума и чувства" (577) . Это вывод исходит из взгляда "христианской науки" на Бога, заключающегося - хотя это и не ясно из приведенного здесь высказывания Эдди - в том, что Бог в сущности есть все. В других местах она описывает Бога как Создателя всего: "Если Бог создал все творение и создал хорошо, то откуда происходит зло?" В любом случае результат один и тот же: "Оно [зло] никогда не возникало и не существовало как нечто реальное. Это просто ложное верование" (578) .

Это относится как к злу вообще, так и к самому серьезному из зол - болезни. Это иллюзия, в ней нет реальности (579) . То, что воспринимается как болезнь, производится ложным убеждением, ложной верой, неспособностью осознать нереальность болезни (580) . Чувства здесь обманывают человека, как и во всем прочем. Излечение от болезни достигается не с помощью медицинских средств, которые люди обычно используют по неведению. Его надо искать в познании истины - в данном случае это означает, что человек должен осознать воображаемый характер той боли, которую он испытывает. Когда болезнь и боль воспринимаются как нереальные, они не могут более досаждать человеку. Смерть тоже иллюзорна: "Грех принес с собой смерть, и смерть исчезнет с исчезновением греха. Человек бессмертен, а тело не может умереть, поскольку в материи нет жизни, которой она могла бы лишиться". Подчеркивается обещание в 1 Кор. 15:26 - смерть есть последний враг, который истребится. Смерть - это всего лишь еще одна фаза заблуждения о материальности бытия (581) .

Что можно сказать в отношении этой точки зрения? В глаза бросаются прежде всего три связанные с ней проблемы.

1. "Христианская наука" не изгнала зло полностью. Ибо, хотя "христианские ученые" утверждают, что болезнь не существует, что это только иллюзия, все же "иллюзия" болезни по-прежнему присутствует и производит самую что ни на есть настоящую "иллюзию" боли. Поэтому, хотя существование зла более не является проблемой, остается проблема иллюзии зла. Таким образом, проблема изменила свою форму, но не стала менее трудной.

2. Должно получить объяснение существования иллюзии. Как в этом мире, в котором все есть Бог, а материя нереальна, могло возникнуть и сохраниться подобное широко распространенное заблуждение? Каков источник этого заблуждения, если в мире нет ничего порочного, что могло бы его вызвать? И почему Бог не устраняет это ложное верование?

3. Теория эта не работает. Утверждается, что правильное понимание рассеет зло. Однако приверженцы "христианской науки" болеют и умирают. Объяснение болезни и смерти результатом недостаточной веры выглядит несостоятельным в свете того факта, что умерла даже создательница и глава этого движения, автор труда, являющегося (наряду с Библией) его главным авторитетом, женщина, символизировавшая собой его веру.

Некоторые из высказанных критических замечаний относятся только к "христианской науке", но многие из них распространяются и на другие концепции иллюзорности зла в той мере, в какой они отражают монистические и пантеистические тенденции. Это особенно относится к первым двум критическим замечаниям.

Некоторые богословские учения, особенно с философским уклоном, следуют довольно жестким нормам. Чем меньше в такой системе гибкости и чем больше крайних взглядов, тем более определенным и категоричным становится выбор решения проблемы зла. Это хорошо видно на примере рассмотренных нами трех точек зрения: принимаемый Брайтманом внутренний дуализм приводит его к ограничению всемогущества Бога; вера в абсолютную полновластность Бога приводит Кларка к такому определению божественной благодати, которое включает в себя побуждение к злу (но не ответственность за него); а монизм "христианской науки" приводит к отрицанию реальности зла.

В последние годы был предложен ряд классификаций понимания теодицеи. Эти классификации основываются на различных критериях. В книге "Зло и Бог любви" Джон Хик делит теодицеи на августиновские и иринеевские. Теодицеи августиновского типа рассматривают зло как действительную часть сотворенного мира, необходимую для большего его блага. Теодицеи иринеевского типа рассматривают зло как элемент процесса формирования души Богом. Классификация теодицей, предложенная Норманом Гейслером, основана на различении подходов по принципу "лучший из миров" и по принципу "лучший из способов" (582). Готфрид фон Лейбниц, например, старался доказать, что наш мир есть лучший из всех возможных миров; с другой стороны, Фома Аквинский стремился доказать, что в данном мире Бог действует наилучшим способом для достижения Своих целей. Джон Файнберг говорит о теонимистском и рационалистическом подходах. В первом из этих подходов богословие стоит выше логики (583). Уильям Оккам, например, считал, что Бог волен пожелать,

что захочет, и Его выбор по определению становится благом. Рационалисты же, например Лейбниц, логику ставят выше богословия. Божье изволение фактически определяется законами логики.

Файнберг совершенно справедливо заметил, что проблема зла должна рассматриваться в контексте определенной богословской системы. Оценивать решение проблемы зла, предлагаемое конкретной богословской системой, надо исходя из смысла таких понятий, как зло, благо, свобода, *в этой же системе*. Совершенно Неправильно, например, критиковать какую-либо теодицею за отсутствие объяснения зла в том его понимании, которого придерживается другое направление мысли, если только не предлагается доказательства, что все направления мысли обязательно должны рассматривать проблему зла таким же образом (584) .

При построении собственной концепции теодицеи необходимо иметь в виду несколько обстоятельств. Не следует исходить из предпосылки, что все случаи зла относятся к одному и тому же типу. А коль скоро они относятся к разным типам, для различных типов зла могут быть и разные объяснения. Нельзя допускать такой ошибки, как переоценка значения одного типа зла при недооценке другого. Кроме того, не очень разумно сосредотачивать внимание лишь на одном из тех элементов, сочетание которых и составляет проблему зла. Иными словами, следует избегать жесткого противопоставления рассмотренных нами подходов к проблеме зла, чтобы можно было использовать ценные и обоснованные элементы каждого из них. В каждом из упомянутых подходов противоречие между тремя факторами устраняется за счет видоизменения концепции одного из них (Божьего величия, Божьей благодати или существования зла), но достигается это слишком высокой ценой. Возможно, наилучший подход для ослабления противоречия заключается в пересмотре всех трех факторов. Такой процесс может показать, что проблема зла исходит из неправильного понимания или переоценки одного или более из этих факторов.

Вопросы, связанные с проблемой зла

Как уже отмечалось, полное разрешение проблемы зла находится за пределами человеческих возможностей. Поэтому здесь мы ограничимся постановкой нескольких вопросов, которые в сочетании помогут нам в рассмотрении проблемы зла. Эти вопросы будут раскрываться в соответствии с основными принципами той богословской системы, которая отстаивается в данной книге. (Вполне возможно, что некоторые из этих тем представляют собой важные элементы при рассмотрении проблемы зла в какой-то иной богословской системе, в корне отличной от нашей.) Отстаиваемое здесь богословское направление можно охарактеризовать как умеренный кальвинизм (конгруизм), который основное значение придает верховенству Бога, стремясь в то же время связать его с человеческой свободой и индивидуальностью. Это дуалистическое богословское учение, в котором второй элемент является зависимым или производным от первого. Иначе говоря, существуют реальности, отличные от Бога и обладающие собственным подлинным и полноценным бытием, но вызванные к жизни Богом через процесс творения (не эманации). Это богословское учение утверждает также факт грехопадения и греховности рода человеческого и, вследствие этого, греховности каждого отдельного человека, реальность зла и личный характер

демонических (бесовских) существ, возглавляемых дьяволом, оно утверждает также воплощение второго Лица триединого Бога, смерть Которого стала жертвенным Искуплением грехов человека, и вечную жизнь после смерти. Именно в контексте этой богословской системы дается изложение последующих тем, предлагаемых как вспомогательные при рассмотрении проблемы зла.

Зло как фактор, неизбежно сопутствующий сотворению человека

Некоторые вещи Бог делать не может. Бог не может быть жестоким, ибо жестокость противоречит Его природе. Он не может лгать. Он не может нарушить Свое обещание. Эти моральные свойства Бога обсуждались в главе 13. Есть другие вещи, которые Бог не может делать без определенных, неизбежно связанных с ними последствий. Например, Бог не может создать круг, настоящий круг, в котором все точки его окружности не находились бы на равном расстоянии от центра. Точно так же Бог не может сотворить человека без некоторых обязательных для него особенностей.

Человек не был бы человеком, если бы он не обладал свободной волей. Это послужило основанием для аргумента, что Бог не может создать подлинно свободное существо и в то же время гарантировать, чтобы это существо всегда поступало точно так, как того хочет Бог. Такой взгляд на свободу подвергся критике со стороны ряда философов и богословов; мы довольно детально рассмотрели этот вопрос в главе 16. Следует, однако, отметить: свободен ли человек в том смысле, который принимается арминианами (то, что Энтони Флу называет несовместимой свободой) (585), или же он свободен в том смысле, который согласуется с Божьей властью делать события неизбежными (совместимая свобода), так или иначе факт создания человека таким, каким Бог намеревался его создать, означает, что человек обладает определенными способностями (например, способностями желать и действовать), которыми он не мог бы в полной мере пользоваться, если бы не было такой вещи, как зло. Если бы Бог не допустил существования зла, Он должен был бы создать человека иным. (586). Чтобы человек был воистину человеком, он должен иметь возможность желать и делать вещи, которые в некоторых случаях могут не совпадать с тем, чего ожидает от человека Бог. По-видимому, Бог счел - по причинам, которые Ему очевидны, но которые мы можем понять лишь отчасти, - что лучше создать людей, чем андроидов. И зло стало неизбежным сопутствующим фактором Божьего плана сотворения человека человеком.

Другой аспект этой темы заключается в том, что сотворение Богом физического мира таким, каков он есть, также связано с некоторыми обязательными сопутствующими обстоятельствами. По-видимому, люди обладают подлинным моральным выбором с возможностью наказания за непослушание Богу потому, что они смертны. Кроме того, поддержание жизни требует наличия условий, которые могут вызывать и смерть. Так, например, для поддержания жизни мы нуждаемся в воде. Но та же самая вода, которую мы пьем, при других обстоятельствах может попасть в наши легкие, прервав поступление в них кислорода, и тем самым стать причиной смерти. Вода, необходимая для поддержания жизни, может и прервать ее. Сходным образом, для поддержания жизни мы нуждаемся в тепле. Но при определенных обстоятельствах тот же самый огонь, который дает нам тепло, может нас убить. Кроме того, этот огонь не

смог бы загореться без кислорода, который тоже необходим для жизни. Способность воды, огня и кислорода поддерживать жизнь означает, что они способны также вызывать и смерть.

Раз Богу был нужен мир с подлинным нравственным выбором, с подлинным наказанием за непослушание и, в конечном счете, со смертью, в нем должны быть также и достаточно сильные предупредительные сигналы, побуждающие нас переменить поведение. Такой сигнал - боль, которая при определенных обстоятельствах сама может превращаться в зло. Но разве Бог не мог создать мир таким, чтобы в нем не было злых намерений или дурных поступков, разве Он не может вмешиваться в происходящее, изменяя ход событий? Например, молоток мог бы быть твердым и крепким, когда его используют для забивания гвоздей, но мягким, как губка, и эластичным, когда кто-нибудь собирается воспользоваться им для убийства другого человека. Но в таком мире жизнь стала бы практически невозможной. Наше окружение было бы настолько непредсказуемым, что разумное планирование оказалось бы невозможным. Поэтому Бог и сотворил мир таким, что добро в нем может обращаться во зло, если мы неправильно им пользуемся или если что-то идет не так во всем мироздании (587) .

Здесь может возникнуть вопрос: раз Бог не мог создать мир без обязательного зла в нем, зачем Он вообще сотворил его или почему Он не сотворил его без человека? В определенном смысле мы не можем ответить на этот вопрос, ибо мы не Бог, но здесь уместно замечание, что Бог выбрал большее из благ. Иначе говоря, с точки зрения конечных намерений Бога было очевидно, что лучше творить, чем не творить, и лучше сотворить людей, чем что-то меньшее. Бог решил сотворить существа, которые находились бы в общении с Ним и повиновались бы Ему, существа, которые делали бы такой выбор даже при искушении поступить иначе. Это со всей очевидностью было большим благом, чем помещение "человека" в совершенно стерильную среду, в которой была бы исключена даже логическая возможность пожелать чего-нибудь противного Божьей воле.

Но почему бы Богу не искоренить зло сейчас? Это выглядит быстрым и легким решением, но следует задуматься над вопросом, что это могло бы за собой повлечь. Быть может, единственным способом искоренения зла было бы уничтожение каждой морально ответственной личности, обладающей волей, которая может повести к злу. Но кто из нас может претендовать на такое совершенство, дающее право сказать: я ни в чем и никогда не совершаю зла в этом мире - будь то активно или пассивно, словом, делом или мыслью? Поэтому искоренение зла могло бы означать для Бога только уничтожение всего рода человеческого или, по крайней мере, подавляющего его большинства. Устранения из мира только того, что мы воспринимаем как зло или чего мы хотим, было бы недостаточно; Бог должен был бы устранить все, что представляет собой зло. Но Бог обещал, что Он больше не будет уничтожать весь человеческий род (Быт. 6 - 7). А Он не может отказаться от Своего обещания.

Переоценка добра и зла

Не все, что мы называем добром и злом, является таковым на самом деле. Поэтому нам надо внимательно рассмотреть вопрос, что же такое добро и зло. Мы

склонны отождествлять добро с тем, что нам приятно в настоящее время, а зло - с тем, что нам лично неприятно или неудобно. В Библии, однако, это вопрос трактуется несколько иначе. Здесь мы кратко остановимся на трех пунктах, которые указывают на неправомерность отождествления зла с неприятными событиями.

Во-первых, надо рассмотреть божественный аспект. Добро нельзя определять как нечто приносящее личное удовлетворение человеку. Добро должно рассматриваться в связи с волей Божьей и бытием Бога. Добро - это то, что прославляет Его, исполняет Его волю, соответствует Его природе.

Христиане часто и охотно цитируют обетование в Рим. 8:28: "Притом знаем, что любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу". Но что такое это благо? Павел дает ответ в следующем стихе: "Ибо [от] кого Он предугадал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего, дабы Он был, первородным между многими братьями" (Рим. 8:29). Вот, значит, что такое благо: не личное богатство или здоровье, но подобие образу Сына Божьего. Это не кратковременное удовольствие, но долговременное благополучие человека.

При рассмотрении божественного аспекта нам надо также обратить внимание на высшее знание и премудрость Бога. Даже в своих собственных делах я часто не могу определенно судить, что есть благо, а что есть зло. Мои оценки нередко бывают ошибочными. Мне, быть может, кажется благом есть сладкие, липкие конфеты. Моему же дантисту (если он заинтересован не только в своем гонораре) дело может представляться совершенно иначе, и иногда по ночам я могу просыпаться с ясным осознанием того, что мой дантист все-таки лучше меня знает, что есть благо, а что есть зло в сфере гигиены ротовой полости. Аналогичным образом, мне может казаться благом обильная и жирная пища, но мой врач может смотреть на нее как на зло. Таким образом, многие наши суждения о добре и зле формируются на основе крайне неполных данных, и это - прямое следствие нашей ограниченности. Но бесконечно мудрый Бог судит о тех же самых вопросах совершенно иначе. Моральные заповеди, которые Он дает и которые кажутся нам такими обременительными и утомительными, на самом деле работают как раз для нашего блага.

Во-вторых, нам надо учитывать фактор времени. Отдельные виды зла, которое мы испытываем, действительно представляются очень неприятными и приносят беспокойство в краткосрочном плане, но в долгосрочном плане они работают на благо. Боль, причиняемая бормашиной, или неприятности, связанные с послеоперационной реабилитацией, могут выглядеть достаточно серьезными видами зла, но по сути они довольно незначительны в свете тех долгосрочных последствий, которые приходят им на смену. (Ниже в этой главе мы рассмотрим вопрос о том, почему в мире вообще существуют такие вещи, как кариес, камни в печени, открытые переломы и злокачественные опухоли.) Писание побуждает нас оценивать наши временные, преходящие страдания *sub specie aeternitatis* (в свете вечности). Павел писал: "Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас" (Рим. 8:18). И еще он писал: "Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу" (2 Кор. 4:17; ср. Евр. 12:2 и 1 Пет. 1:6-7). Проблема часто воспринимается преувеличенно вследствие своей близости к нам в

настоящему что ведет к искажению ее действительного значения в сравнении с другими важными факторами. Когда мы сталкиваемся с любыми проявлениями видимого зла, стоит задавать себе вопрос: "Насколько важным покажется это мне через год? Через пять лет? Через миллион лет?"

В-третьих, встает вопрос и о масштабах зла. В своей оценке добра и зла мы склонны к крайнему индивидуализму. Но мы живем в большом и сложном мире, и у Бога есть много людей, о которых надо заботиться. Дождь в субботу, из-за которого срывается семейный пикник или игра в гольф, может показаться мне злом, но он представляется благом для фермеров, чьи иссушенные солнцем поля окружают парк или площадку для гольфа, а в конечном счете и для гораздо большего числа людей, зависящих от урожая фермеров, цены на который определяются его объемом. Таким образом, зло с какой-то одной узкой точки зрения может на самом деле быть лишь неудобством, а с более широкой точки зрения оказаться большим благом для очень многих людей. Несомненно, Бог способен творить чудеса, чтобы каждый мог получить то, в чем нуждается и чего хочет, но это не обязательно стало бы наилучшим вариантом, поскольку в сотворенном мире должно быть определенное постоянство.

Сказанное здесь частично сводится к тому, что в некоторых случаях вещи, которые выглядят как зло, на самом деле могут быть орудием добра. Может показаться, что это тот взгляд, который Файнберг назвал последовательным выражением этики и в котором добром считается все, что ведет к хорошим результатам (588). Обратите, однако, внимание на следующее: благом делает ту или иную вещь то, что ее пожелал и замыслил Бог. После этого Бог следит за тем, чтобы Его замыслы выполнялись и приводили к хорошим последствиям. Иначе говоря, поскольку Божьи замыслы являются благими (т.е. Бог пожелал их), они приводят к хорошим последствиям. Дело не в том, что Божьи замыслы и действия делаются благими из-за своих последствий. Сформулируем это иначе: в вопросе о благости тех конкретных действий, в отношении которых Бог не раскрыл Свою волю точным и определенным образом, хорошие последствия имеют апиستمологическое, но не онтологическое значение. Хорошие последствия могут указывать на то, что эти действия способствовали осуществлению Божьего плана, а значит, могут рассматриваться как хорошие, благие, но хорошие последствия не делают сами эти действия благими. Благими их делает тот факт, что они выражают Божью волю.

Зло в целом как результат греха в целом

Важнейшим положением той богословской системы, которая выстраивается в данной книге, является факт родового греха. Под этим мы подразумеваем не грех рода против рода, но тот факт, что весь род человеческий согрешил и теперь греховен. В лице своего родоначальника, Адама, весь род человеческий нарушил волю Божью и отпал от того состояния невинности, которое было присуще сотворенному Богом человечеству. Вследствие этого каждый из нас начинает свою жизнь с естественной склонностью к греху. Библия показывает нам, что после грехопадения, после первого греха человека в мире произошла радикальная перемена. К человечеству пришла смерть (Быт. 2:17; 3:2-3,19). Бог наложил на человечество проклятие, включающее в себя определенные пункты: муки женщины при рождении детей и господство мужа над женой (Быт. 3:16), тяжелый

труд, тернии и волчцы (Быт. 3:17-18). Представляется вполне вероятным, что все это лишь отдельные примеры последствий грехопадения для сотворенного мира. В Рим. 8 Павел говорит, что вся тварь испытала на себе последствия греха человека и теперь пребывает в рабстве тлению, ожидая искупления из этого рабства. Таким образом, в результате человеческого греха могло появиться множество видов природного зла. Мы живем в мире, сотворенном Богом, но он не совсем таков, каким был сразу после творения; теперь это падший и разбитый мир. Определенная часть известных нам видов зла - результат проклятия, наложенного Богом на творение.

При таком понимании природного зла как результата греха, совершенного человеком, возникает проблема, связанная с теми видами зла, которые, согласно данным геологических исследований, присутствовали на земле до появления человека. Некоторые богословы высказывают мысль, что эти виды зла были внесены Богом в природу заранее, в предвидении того греха, который, как Он знал, должен был совершить человек; но такое объяснение выглядит в высшей степени искусственным. Хотя полное исследование этого вопроса выходит за пределы задач данной книги, можно все же отметить, что более разумной представляется точка зрения, согласно которой упомянутые условия присутствовали в природе с самого начала, но исходно были нейтральными по своему характеру. Злые же, дурные последствия этих явлений стали результатом греховности человека. Например, слои земной коры могут естественным образом сдвигаться (землетрясения). Когда же человек неразумно или из алчности строит здания на линии разрыва или разлома, сдвиги земных слоев становятся злом.

Однако более серьезным и более очевидным образом последствия грехопадения проявляются в распространении морального зла, то есть зла, связанного с человеческой волей и поведением. Нет сомнений, что множество страданий и несчастий людей проистекают из иерархического по сути зла в обществе. Например, власть может оказываться в руках небольшой группы, пользующейся ею для эксплуатации других людей. Эгоизм в коллективной форме может вести к тому, что какой-то конкретный общественный класс или расовая группа пребывает в бедственном и обездоленном состоянии.

Здесь нам следует поставить важный вопрос: как изначально мог совершиться грех? Если человек был сотворен добрым или, по крайней мере, без какого бы то ни было зла в своей природе, если он был сотворен по образу Божьему и Божье творение было "хорошим весьма" (Быт. 1:31), то как мог произойти грех? Что могло толкнуть человека к греху? Здесь нам надо обратиться к рассказу о грехопадении человека. В Быт. 3 читаем, что змей (предположительно, дьявол) искусил Еву. По-видимому, в какой-то момент между завершением творения, которое Бог назвал "хорошим весьма", и искушением Евы, произошло падение сатаны. Таким образом, злая сила уже присутствовала в творении, и именно обращение и призыв дьявола возбудили в Адаме и Еве желание, приведшее их к греху.

Но действительно ли это решает проблему или же мы только отодвинули ее на один шаг? Теперь вопрос звучит так: как могли добрые ангелы, особенно тот, который стал дьяволом, первыми согрешить? Учитывая, что они находились в присутствии Самого Бога, что вообще могло толкнуть их к греху? Не было ли в

творении немного греха с самого начала? Не присутствовала ли в нем какая-то греховная компонента, хотя бы частичка, хотя бы пылинка? А если это так, не следует ли считать Бога виновным в этом грехе, ответственным за него и за все прочие грехи, следовавшие за ним?

Такой ход мыслей отражает неправильное понимание природы греха; он основан на убеждении, что грех - какого-то рода субстанция, необходимая для совершения греховного действия. Это можно было бы назвать "микробной теорией" греха: человек должен "подхватить" грех, "заразиться" им. Но чтобы получить перелом кости, не обязателен контакт с кем-то, у кого уже есть перелом; для этого достаточно слегка подвернуть конечность - и вот уже кость сломана! Подобным же образом грех происходит в результате искажения воли человека и его отношения к Богу, когда реализуется ошибочная из двух имеющихся возможностей.

Чтобы человек был подлинно свободным, должна существовать возможность выбора. Выбор заключается в том, повиноваться или не повиноваться Богу. В случае с Адамом и Евой этот выбор символизировался деревом познания добра и зла. Испытание со стороны змея было обращено к желаниям, которые сами по себе не были злыми или греховными, но которые могли выражаться и осуществляться неправильным образом (через непослушание Богу). Когда это произошло, результатом стало искаженное отношение к Богу. Действительно, одно из слов, обозначающих грех, несет в себе идею искажения (589). При таком искажении отношений грех становится реальностью. Па людей (и, вероятно, на падших ангелов) грех подействовал очень сильно; их позиции, ценности и взаимоотношения изменились. В случае с Адамом и Евой это изменение отразилось в их осознании своей наготы, в их страхе перед Богом и в их нежелании принять на себя ответственность за свой грех.

Ясно поэтому, что Бог не создал греха. Он просто обеспечил возможность выбора, необходимую для человеческой свободы, возможность, которая могла повести и к греху. Согрешил именно человек, а перед этим падшие ангелы, но не Бог. Можно, конечно, возражать, что Богу следовало предотвратить совершение греха или даже самую его возможность. Мы уже рассматривали этот тип возражений в главе 16.

Конкретное зло как результат конкретных грехов

Некоторые конкретные виды зла вызываются конкретными грехами или, по крайней мере, неосмотрительным поведением. В некоторых случаях проявления зла в жизни становятся следствием греховных действий других людей. Полицейского может убить преступник, нажавший на курок. Несомненно, могут быть очень сложные причины, объясняющие это действие преступника, но главный факт остается неизменным: полицейский мертв вследствие действия другого человека. Убийство, жестокое обращение с детьми, кража, изнасилование - вот виды зла, связанные с греховным выбором конкретных греховных людей. В некоторых случаях жертва не виновата в том, что происходит. Однако бывают случаи, когда "жертва" сама участвует в греховных делах или провоцирует их.

Часто мы сами навлекаем на себя какое-то зло своим собственным греховным или неразумным поведением. Здесь нам надо проявлять осторожность. Друзья Иова были склонны приписывать его несчастья исключительно его собственным грехам (например, Иов 22). Но Иисус указывал, что трагедия не всегда бывает следствием какого-либо конкретного греха. Когда ученики спросили Его о слепорожденном: "Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?" - Иисус ответил: "Не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божий" (Ин. 9:2-3). Слова Иисуса не означали, что ни этот человек, ни его родители не грешили, но Он возражал против той идеи, что слепота была следствием какого-то конкретного греха. Неразумно автоматически приписывать несчастья человека его собственным грехам. Тем не менее существует тенденция рассматривать несчастья как наказание, посылаемое Богом, и при этом либо чувствовать себя виновным, либо винить Бога в том, что Он несправедливо посылает наказание, которого мы не заслужили. Вопрос "за что?" часто отражает ошибочное представление, будто Бог посылает каждое событие как прямой ответ или реакцию на наши действия. Нам надо иметь в виду, что если Бог посылает солнечный свет и дождь праведным и неправедным, то в мире, в который грех принес стихийные бедствия и болезнь, несчастье тоже может случиться с праведным и неправедным. Разумеется, все происходящее определяет Бог, но это вовсе не означает, что каждую болезнь или беду Он направляет в качестве ответа на какой-нибудь конкретный грех. Как мы уже отмечали ранее, многие конкретные виды зла являются результатом греха как такового.

Однако, высказав это предостережение, мы должны отметить, что бывают случаи греха, порождающего пагубные последствия для самого грешника. Хороший пример в этом отношении представляет собой Давид, грех которого с Вирсавией и убийство Урии повлекли за собой смерть ребенка Давида и Вирсавии и конфликт в собственной семье Давида. Быть может, все это следует понимать скорее как последствия определенных поступков, нежели как наказание от Бога. Мы не знаем, какие здесь действовали факторы, но вполне может быть, что некоторые обстоятельства, сопутствовавшие прелюбодеянию, вызвали какой-то генетический дефект у ребенка. Если же обратиться к таким событиям, как изнасилование Амноном Фамари, убийство Аннона Авессаломом и мятеж последнего против Давида, то вполне может быть, что их семена были посеяны знанием детей о грехе отца или неспособностью Давида строго воспитывать и наказывать своих детей из-за собственного чувства вины и из-за ощущения, что с его стороны было бы лицемерием упрекать детей в таких действиях, которые он сам совершал. Иными словами, грех Давида мог побудить его к потаканию и потворству собственным детям, что в свою очередь могло привести к совершению грехов уже ими. Большая часть несчастий, о которых рассказывается в Писании, происходила с людьми в результате их собственного греха или греха кого-либо из их близких. Пример тому - Ахан и его семья, которые все были побиты камнями у Иерихона за грехи (Нав. 7:24-25).

Павел писал: "Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет: сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление; а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную" (Гал. 6:7-8). Хотя Павел, вероятно, думал в первую очередь о вечном аспекте последствий греха, контекст (начальная часть главы 6) указывает на то, что он имел в виду также и временные последствия. В духовной сфере, как и в физической, действуют определенные причинно-следственные

связи и отношения. Если человек нарушает закон против прелюбодеяния (Исх. 20:14), результатом может стать разрушение основанных на доверии отношений, и притом не только с супругом (супругой), но также и с детьми; человек может даже лишиться семьи. И дело здесь не в том, что Бог наказывает нарушителя, навлекая на него все эти несчастья, а в том, что прелюбодеяние приводит к целой цепи пагубных последствий. Закоренелый пьяница может разрушить свое здоровье, получить цирроз печени. Бог не предпринимает против него каких-либо действий; скорее, сам грех пьяницы вызывает в нем болезнь. Однако это не значит, что Бог не может использовать естественные последствия для наказания человека.

Сказанное о грехе (нарушении Божьего закона) относится также к неразумному или неосмотрительному поведению. Некоторые из наших проблем появляются в результате неразумного или даже глупого поведения. Организация, занимающаяся вопросами безопасности дорожного движения, недавно сообщила, что 90% всех лиц, подучивших серьезные травмы в дорожно-транспортных происшествиях, в момент происшествия ехали с непристегнутым ремнем безопасности, в случае же с погибшими в таких происшествиях цифра еще выше - 93%. Хотя и нет возможности вычислить, сколько из этих людей остались бы живыми, если бы пристегнули ремни безопасности, должно быть очевидным, что вопрос, почему Бог позволяет этому происходить, не самый важный. Фактически он даже может быть неуместным. Помимо игнорирования правил безопасности на дорогах, другими источниками переживаемых нами несчастий могут быть неразумное ведение финансовых дел и недостаточная забота о своем здоровье.

Бог как жертва зла

Принятие Богом на Себя греха и последствий зла - уникальный вклад христианского учения в разрешение проблемы зла (590). Зная, что Он Сам станет жертвой (по сути главной жертвой) зла как следствия греха, Бог все же дозволил греху совершиться. Библия рассказывает нам, как опечален был Бог греховностью человека (Быт. 6:6). Хотя здесь несомненно присутствует антропоморфизм, тем не менее это указывает, что грех человека мучителен для Бога, причиняет Ему боль. Но еще большее значение в этом отношении имеет факт боговоплощения. Троица знал, что второе Лицо Троицы сойдет на землю и будет испытывать действие множества видов зла: голода, усталости, предательства, насмешек, неприятия, страданий и смерти. Он сделал это для того, чтобы отвергнуть грех и тем самым его злые последствия. Бог вместе с нами страдает от зла этого мира, и, следовательно, Он способен освободить нас от зла. Какая в этом заключена мера любви! Всякий, кто подвергает сомнению благодать Бога из-за того, что Он допустил грех, а значит, и зло, должен сопоставить это обвинение с учением Писания, что Сам Бог стал жертвой зла, с тем чтобы Он и мы могли победить зло.

Будущая жизнь

Несомненно, в этой жизни мы видим кажущиеся довольно ясными и очевидными примеры несправедливости и незаслуженных страданий. Если бы все ограничивалось этой жизнью, то, конечно же, проблема зла оставалась бы неразрешимой. Но христианское учение о будущей жизни говорит, что настанет

Великий день суда, когда будет выявлен каждый грех и когда будет раскрыта божественная воля. Суд будет совершенно и полностью справедливым. Зло будет наказано, а всем, кто ответил на обращение Бога и Его любовь, будет дарован окончательный переход в жизнь вечную. Так что жалоба псалмопевца на процветание злых и страдания праведных найдет свой ответ в будущей жизни.

С вопросом о будущей жизни связана еще одна проблема христианского теизма: как может любящий Бог послать кого-либо в ад? Подробнее этот вопрос мы рассмотрим в связи с эсхатологией, здесь же просто отметим, что грех заключается в выборе и решении человека идти своим собственным путем, а не следовать за Богом. Фактически на протяжении всей своей жизни человек говорит Богу: "Оставь меня в покое". Ад, отсутствие Бога - это всего лишь предоставление в конце концов Богом человеку того, о чем он всегда просил. Не Бог, но собственный выбор человека посылает его в ад.

20. Особые Божьи представители: ангелы

Подходя к обсуждению вопроса об ангелах, мы затрагиваем область в некоторых отношениях самую необычную и сложную. Карл Барт, из всех современных богословов наиболее подробно осветивший этот вопрос, охарактеризовал тему ангелов как "самую замечательную и трудную среди всех" (591). Тема эта, следовательно, такова, что весьма соблазнительно ее опустить или ею пренебречь. Бытует такая точка зрения, что христианское учение несколько не пострадает, если мы обойдем эту тему, и в некотором смысле так оно и есть. Учения о творении и о провидении вполне возможно рассматривать без всякого упоминания об ангелах, ибо Бог, несомненно, сотворил мир, может его поддерживать и им руководить через Свое прямое вмешательство, не прибегая к помощи ангелов. Тем не менее Писание учит нас, что Он создал эти духовные существа и, в соответствии со Своим выбором, осуществлял многие из Своих действий через них. Поэтому, если мы добросовестны в своем изучении Библии, у нас нет иного выбора, кроме как обсудить вопрос об этих существах.

Под ангелами мы подразумеваем созданных Богом более высоких по сравнению с человеком духовных существ. При этом некоторые из них остались послушными Богу и выполняют Его волю, другие же вышли из повиновения, потеряли свою святость и теперь противостоят Ему и мешают Его делам.

Мы уже отмечали трудность этой темы. Одна из причин заключается в том, что, хотя в Библии есть множество упоминаний об ангелах, характер этих упоминаний таков, что они оказываются не слишком полезными для углубления нашего знания об ангелах. Ангелы всякий раз упоминаются в связи с какой-либо другой темой. Сами по себе они не рассматриваются. Божье откровение нигде не ставит целью сообщить нам что-либо о природе ангелов. Когда они упоминаются, цель всегда состоит в том, чтобы сообщить нам еще что-нибудь о Боге, о том, что и как Он делает. Поскольку подробности, касающиеся ангелов, для этой цели не имеют значения, авторы Писания их опускают.

История учения

Среди всех христианских учений тема ангелов имеет, пожалуй, самую запутанную историю. Временами интерес к учению об ангелах совершенно овладевал умами и выдвигались самые странные и сумасбродные теории и предположения относительно их природы и деятельности. В другие времена вера в ангелов рассматривалась как пережиток донаучного и некритического образа мыслей. Желание избежать обеих этих довольно нелепых крайностей могло бы побудить нас обойти эту тему. Однако опасность неправильной трактовки не должна удерживать нас от рассмотрения темы подлинной важности. Барт признает, что при рассмотрении этой темы мы приближаемся к "проблемам, которые не имеют отношения к задачам и целям догматического богословия, основанного на Слове Божьем". Он приводит список богословов, считавших эту тему периферийной: Ориген, Григорий Назианзин, Августин, Фома Аквинский и Жан Кальвин, - и тем не менее замечает: "Однако не может, конечно, быть и речи о том, чтобы уклониться от этой проблемы" (592).

Учение об ангелах не всегда считалось столь сомнительным. Апологеты II века приписывали ангелам статус, граничащий с божественным. Отвечая, например, на обвинение в атеизме, выдвигавшееся против христиан, Юстин перечисляет существа, перед которыми христиане благоговейно и которым поклоняются; он включает в этот список не только Сына, но и сонм ангелов, которые сопровождают Его и подобны Ему (593).

В средние века тема ангелов была предметом активной дискуссии. Мощным стимулом для нее послужило сочинение анонимного автора V или VI века, объявившего себя Дионисием Ареопагитом, который был обращен в христианство Павлом в Афинах (Деян. 17:34). В своей классификации он разделил ангелов на три группы: 1) престолы, херувимы, серафимы; 2) силы, господства, власти; 3) начальства, архангелы, ангелы. Члены первой группы, самой близкой к Богу, просвещают членов второй группы, которые в свою очередь просвещают членов третьей группы. Дионисий разработал целую концепцию иерархии. Иерархия имеет отношение не только к сфере ангелов; она присуща всей реальности. Основывая свою аргументацию на утверждении Павла, что закон был преподан ангелами (Гал. 3:19), Дионисий доказывал, что человек не имеет прямого, непосредственного доступа к Богу и не встречается с Его проявлением. Будучи членами низшего порядка или чина, мы приводимся к связи с божественным только через ангелов. Человеческие сообщества, и прежде всего церковь, должны отражать подобную же иерархическую структуру (594).

Мысль позднего средневековья проявляла большой интерес к ангелам. В "Сумме против язычников" Фома Аквинский пытается доказать существование ангелов с помощью разума (595). В "Сумме теологии" он определяет различные связанные с ними постулаты: их число больше, чем общее число всех материальных существ; каждый из них имеет свою собственную индивидуальную природу; они всегда находятся в какой-то конкретной точке, но не ограничены ею (596). У каждого человека есть свой ангел-хранитель, который придается ему при рождении (до рождения каждое дитя находится под попечительством ангела-хранителя своей матери). Хотя ангелы радуются успеху и отзывчивости тех, кто находится под их попечением, они не печалются в случае каких-то отрицательных

событий, так как скорбь и страдание им чужды (597) . Рассмотрению природы и состояния ангелов Фома посвятил не менее 118 отдельных вопросов. Возможно, именно этим своим интересом к ангелам он заслужил титул "ангелического доктора". Из рассмотрения его сочинений видно, что многие из его идей об ангелах основывались на том, что мы теперь назвали бы натурбогословием, то есть на ряде рациональных аргументов и выводов.

Следствием аргументов и теорий Фомы было то, что огромное значение стало придаваться сверхчувственному миру ангелов. Ведь если их число превосходит общее число существ, связанных с материей, то материальная, земная сфера должна быть второстепенной по своему значению. Поэтому в большинстве последующих богословских систем (как и во многих предшествовавших) господствовала тенденция приписывать все происходящее ангельской (или бесовской) деятельности.

Попытки доказать существование ангелов, опираясь на рациональный фундамент, предпринимались не только в сочинениях Фомы. Мы встречаемся с ними и у более поздних богословов. Иоганн Квенштедт, один из лютеранских богословов XVII века, доказывал, что существование ангелов или чего-то подобного им весьма вероятно, поскольку в природе нет пробелов (598) . Коль скоро есть предметы (сущности) чисто телесные, такие как камни, и существа отчасти телесные и отчасти духовные, а именно люди, мы можем предполагать, что были созданы и существа чисто духовные, а именно ангелы. Даже Чарльз Ходж доказывал, что представление о человеке как о единственном разумном существе настолько же неправдоподобно, как идея о том, что насекомые представляют собой единственных неразумных животных: "Есть все основания предполагать, что среди разумных созданий существует такое разнообразие, как и в животном мире" (599) .

Некоторые ранние богословские системы были повинны в том, что отводили ангелам слишком большое место, многие же современные теории сводят учение об ангелах к минимуму или даже вообще исключают ангелов из богословского рассмотрения. В особенности это относится к выдвинутой Рудольфом Бультманом программе демифологизации. Он отмечает, что ангелы играют важную роль в Новом Завете. Они занимают небеса (добрые ангелы) и преисподнюю (бесы). Однако они не ограничены небесами и преисподней. Как ангелы, так и бесы активно действуют и в среднем слое, на земле. По поручению Бога и от Его имени ангелы могут чудесным образом вмешиваться в установленный в сотворенном мире порядок. Бесы же вселяются в человека, подчиняя его себе с помощью таких средств, как болезни. Однако в наше время мы более не верим в существование подобных духовных существ, говорит Бультман. Теперь, основываясь на нашем возросшем знании природы, мы понимаем, что болезни вызываются не бесами, а вирусами и бактериями. Мы понимаем также, благодаря чему происходит выздоровление от болезни. Бультман утверждает: "Невозможно использовать электрические лампы и радио, пользоваться плодами современных открытий в области медицины и хирургии и в то же время верить в мир духов и чудес Нового Завета" (600) . Бультман доказывает, что в вере авторов Нового Завета в духов нет ничего уникального или особенного. Это всего лишь отражение широко распространенных в народе представлений того времени. Иными словами, это миф. Следует заметить, что

многие люди нашего времени, ничего не знающие о высокотехничной и тонкой герменевтике Бульмана, отбрасывают веру в ангелов как устаревшую. К первым областям христианского учения, подвергшимся общераспространенной демифологизации, относятся вера в ангелов и в ад.

В последней части XX века произошло настоящее возрождение ангелологии водной довольно ограниченной области - в том, что касается деятельности злых ангелов. В обществе в целом значительно возрос интерес к сверхъестественному, включая увлечение оккультизмом. В некоторых кругах, возможно, в порядке реакции на естественно-научный рационализм, расцвели теории и объяснения, выходящие за рамки, очерченные законами природы. Христиане начали снова проявлять интерес к демонологии, особенно к одержимости бесами и вызываемым бесами заболеваниями. В какой-то связи с этим, хотя, быть может, с некоторым запозданием по времени, начал распространяться и широкий религиозный интерес к добрым ангелам (601). Тем не менее все это не сопровождалось появлением какого-либо сбалансированного исследования природы и деятельности ангелов, добрых и злых.

Добрые ангелы

Терминология

Основной еврейский термин для обозначения ангела - מלאך (*mal'ak*); соответствующее греческое слово - *αγγελος* (*angelos*); в обоих случаях основное значение слова - "вестник". Оба термина используются применительно как к посланцам-людям, так и к ангелам. Когда речь идет об ангелах, эти термины подчеркивают их роль как носителей послания.

Среди людей, к которым применялись термины מלאך или *αγγελος*, можно отметить посланца Иезавели к Илии (3 Цар. 19:2), а также некоторых учеников Иоанна Крестителя (Лк 7:24) и Иисуса (Лк. 9:52). Некоторые исследователи выдвигают предположение, что в Ветхом Завете слово в единственном числе обычно относится к божественным посланникам (т.е. к ангелам), а во множественном - к человеческим, но исключения из правила настолько многочисленны и важны, что наблюдение это теряет какое бы то ни было реальное значение (602). Другие еврейские выражения, относящиеся, как считается, к ангелам, - "сыны Элохима" (Иов 1:6; 2:1) и "сыны Элима" (Пс. 28:1; 88:7). Сомнительно, может ли слово *элохим* само по себе обозначать ангелов, хотя Септуагинта переводит его так в ряде случаев, из которых наиболее известен Пс. 8:6. Другие термины, используемые в Ветхом Завете для обозначения ангелов, - "святые" (Пс. 88:6, 8) и "Бодрствующие" (Дан. 4:10, 14, 20). Собирательные обозначения их - "сонм" (Пс. 88:8), "собрание" (Пс. 88:6) и "воинства" или "силы", как, например, в очень распространенном выражении "Господь сил" (603), которое более шестидесяти раз встречается в одной только книге пророка Исайи.

Часто, когда в Новом Завете появляется слово *αγγελος*, ему сопутствует какое-то выражение, делающее ясным, что речь идет об ангелах, - например, "Ангелы небесные" (Мф. 24:36). Другие выражения, используемые в Новом Завете для обозначения ангелов, - "воинство небесное" (Лк. 2:13), "духи" (Евр. 1:14) и, в

различных комбинациях, "начальства", "престолы", "господства" и "власти" (см., в частности, Кол. 1:16; а также Рим. 8:38; 1 Кор. 15:24; Еф. 6:12; Кол. 2:15). Термин *архангел* появляется в двух местах, в 1 Фес. 4:16 и в Иуд. 9. Во втором из них архангелом назван Михаил.

Их происхождение, природа и статус

В Писании нет прямо и ясно высказанного утверждения о сотворении ангелов, не упоминаются они и в рассказе о творении (Быт. 1 - 2). Их сотворение, однако, явно подразумевается в Пс. 148:2, 5: "Хвалите Его, все Ангелы Его, хвалите Его, все воинства Его... Да хвалят имя Господа, ибо Он повелел, и сотворились". Ангелы, как и небесные объекты, упомянутые в стихах 3 и 4, объявляются здесь сотворенными Господом. То же самое как будто бы утверждается и в Кол. 1:16: "Ибо Им 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". Некоторые исследователи считают, что Быт. 2:1 и Иов 38:7 свидетельствуют о том, что ангелы входили в первоначальное творение, но тексты эти недостаточно ясны, чтобы использовать их в качестве основания для такого утверждения. Складывается впечатление, что все ангелы были сотворены прямо и одновременно, поскольку предполагается, что они не имеют способности размножаться обычным образом (Мф. 22:30), а кроме того, нам ничего не сообщается о каких-либо новых непосредственных актах творения со стороны Бога после завершения первоначального акта творения (Быт. 2:2-3).

Иудеи и христиане долгое время верили и учили, что ангелы представляют собой нематериальные или духовные существа. С другой стороны, ангелы являлись в облике людей с физическими телами. Здесь, как и в вопросе о сотворении ангелов, у нас не очень много ясных и определенных свидетельств. Действительно, можно сделать вывод, что в Деян. 23:8-9 проводится различие между ангелами и духами, хотя, возможно, ангелы входят в более общую категорию духов. Наиболее ясное утверждение о духовной природе ангелов мы находим в Евр. 1:14, где автор, явно имея в виду ангелов (см. Евр. 1:5, 13), говорит: "Не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение?" То, что ангелы - духи, можно заключить также и из следующих соображений:

1. Бесы (падшие ангелы) описываются и характеризуются как духи (Мф. 8:16; 12:45; Лк. 7:21; 8:2; 11:26; Деян. 19:12; Отк. 16:14).
2. Нам сказано, что "наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, Против духов злобы поднебесных" (Еф, 6:12).
3. В Кол, 1:16 Павел характеризует небесные силы как невидимые.
4. То, что ангелы - духи, по-видимому, следует (хотя и не обязательно) из утверждений Иисуса, что ангелы не женятся (Мф. 22:30) и не умирают (Лк. 20:36).

Некоторые богословы утверждают, что, поскольку нет никаких упоминаний о душах ангелов, они не имеют ни души, ни тела как необходимого вместилища души (а следовательно, ангелы должны быть духовными). Такой довод, однако, представляется довольно искусственным. Помимо того, что этот аргумент основывается на умолчании, он включает в себя весьма спорное представление о взаимоотношении души и тела.

Учитывая приведенные выше соображения, достаточно обоснованным кажется вывод, что ангелы - духовные существа; у них нет физического или материального тела. Описываемые в Библии физические появления ангелов следует рассматривать как обличья, принимаемые в особых случаях (ангелофания, то есть явление ангелов).

Как мы уже отмечали ранее в этой главе, временами проявляется тенденция к чрезмерному возвеличиванию ангелов, к превращению их в объекты поклонения и благоговения, которые должны относиться только к Божеству. В самом пространном библейском отрывке, посвященном ангелам, в Евр. 1:5 - 2:9, особо указывается, что Христос выше ангелов. Хотя Он на короткое время был немного умален перед ангелами, Он во всех отношениях выше их. Они не относятся к той же категории или к тому же классу, что и Божество. Иисус подчинился Отцу лишь какой-то период времени, тогда как ангелы всегда подчиняются Богу и выполняют Его волю; они не действуют по своей собственной независимой инициативе. Хотя они и выше человека по многим своим способностям и качествам, они относятся к классу сотворенных и, следовательно, ограниченных существ. Мы не знаем точно, когда они были сотворены, но очевидно, что в какой-то момент Бог действительно их сотворил. Будучи полностью духовными, они уникальны среди сотворенных существ, и все же они остаются сотворенными существами.

Ангелов очень много. В Писании число их определяется по-разному: "тьмы" (Вт. 33:2), "тьмы, тысячи тысяч" (Пс. 67:18), "двенадцать легионов" (от 36000 до 72000, так как в римский легион входило от 3 до 6 тысяч воинов; Мф. 26:53), "...тьмами ангелов, к торжествующему собору" (Евр. 12:22-23), "тьмы тем и тысячи тысяч" (Отк. 5:11). Последняя характеристика, возможно, воспроизводит Дан. 7:10. В Иова 25:3 и 4 Дар. 6:17 также говорится об огромном числе ангелов. Хотя нет никаких оснований считать какую-либо из этих цифр точным числом ангелов, особенно учитывая символический характер указываемых чисел (12 и 1000), тем не менее ясно, что ангелы составляют очень большую группу.

Внешний вид

В большинстве случаев ангелы невидимы. Господь должен был открыть Валааму глаза, чтобы тот смог увидеть стоящего на его пути ангела (Чис. 22:31). Елисей молился, чтобы Господь открыл глаза его слуге; после этого юноша увидел, что вся гора кругом Елисея наполнена конями и колесницами огненными (4 Цар. 6:17). Когда ангелы видимы, они обычно имеют облик, подобный человеческому, так что их легко принять за людей (Быт. 18:2, 16, 22; 19:1, 5, 10, 12, 15, 16; Суд. 13:6; Мк. 16:5; Лк. 24:4). Иногда от них исходит сияние славы Господней (Лк. 2:9; 9:26). А в некоторых случаях их можно увидеть облаченными в белые блистающие одежды (по всей вероятности, это исходящее от них сияние славы

Господней). Обратите внимание на то, как Матфей описывает ангела Господня, который отвалил камень от двери Иисусова гроба: "Вид его был, как молния, и одежда его была, как снег" (Мф. 28:3; ср. Иез. 1:13; Дан. 10:16; Отк. 1:14 и 19:12).

Некоторые из широко распространенных представлений не подтверждаются свидетельствами Писания. Нет никаких указаний на то, чтобы ангелы являлись в женском облике. Нет также и ясных, определенных упоминаний о том, что у них есть крылья, хотя в Дан. 9:21 и Отк. 14:6 говорится о том, что они летают. Крылатыми описываются херувимы и серафимы (Исх. 25:20; Ис. 6:2), а также символические существа ("животные") в Иез. 1:6 (ср. Отк. 4:8). Однако у нас нет уверенности в том, что характеристики херувимов и серафимов распространяются на всех ангелов вообще. Поскольку нигде ясно и определенно не говорится, что у ангелов есть крылья, нам следует считать это в лучшем случае предположением, не обязательно верным, основывающимся на тех стихах Библии, где написано, что они летают.

Их возможности и сила

Ангелы описываются как личности, с ними можно общаться. У них есть разум и воля (2 Цар. 14:20; Отк. 22:9). Они представлены как существа с моральными качествами; некоторые из них называются святыми (Мф. 25:31; Мк. 8:38; Лк. 1:26; Деян. 10:22; Отк. 14:10), тогда как другие, отпавшие, считаются лживыми и греховными (Ин. 8:44; 1 Ин. 3:8-10).

В словах Иисуса в Мф. 24:36 подразумевается, что ангелы обладают сверхчеловеческим знанием, но в то же самое время определенно утверждается, что их знание не безгранично: "О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один". В 1 Пет. 1:12 как будто бы содержится указание на ограниченность их знания. Они определенно возрастают и совершенствуются в своем знании, наблюдая действия людей и слыша слова их покаяния (Лк. 12:8; 15:10; 1 Кор. 4:9; Еф. 3:10). О том факте, что их знание превосходит человеческое, свидетельствует их присутствие в некоторых случаях на небесных собраниях, их участие в процессе передачи людям содержания откровения (Гал. 3:19), а также истолкование ими видений (как в книгах Даниила и Захарии). Сравнение с ангелом может означать, что человек очень мудр.

Обладая великими знаниями, но не всеведением, ангелы точно так же обладают великой, сверхчеловеческой силой, но не всемогуществом. Факт великой силы ангелов показывается в Писании тремя способами:

1. Титулами, которые присваиваются по крайней мере некоторым из них, - начала (начальства), силы, власти, господства, престолы.
2. Прямыми утверждениями, например: "Ангелы, превосходя их [людей] крепостью и силою" (2 Пет. 2:11); "Благословите Господа, все Ангелы Его, крепкие силою, исполняющие слово Его" (Пс. 102:20).
3. Последствиями и результатами, которые приписываются их действиям, - см. 2 Пар. 32:31; Деян. 12:7-11, а также ниже раздел, посвященный обсуждению деятельности ангелов (с. 374 - 376). Эта великая сила получена ангелами от Бога,

и в использовании ее они продолжают зависеть от Его благосклонной воли. Они могут действовать лишь в пределах дозволенного им. Это относится даже к сатане, способность которого навлекать бедствия на Иова была ограничена волей Господа (Иов 1:12; 2:6). Ангелы Божьи действуют только во исполнение Божьих повелений. Лишь Бог творит чудеса (Пс. 71:18). Будучи сотворенными существами, ангелы подвержены всем ограничениям, присущим творению.

Организация

Для объяснения организации ангельских чинов порой разрабатываются довольно сложные и изощренные схемы. Однако ясной и определенной информации на этот счет имеется очень мало. Мы знаем, что существуют архангелы, явно занимающие более высокое положение по сравнению с обычными ангелами. Термин этот употреблен в Библии лишь дважды - в 1 Фес. 4:16 и в Иуд. 9, а конкретно архангелом назван только Михаил. Существует мнение, что Гавриил - тоже архангел, однако в Библии он нигде так не называется. Равным образом, нам не сообщается, сколько существует архангелов.

Предпринимались попытки построить иерархическую схему на основе использования Павлом различных терминов - таких как начальства (начала), силы и престолы. Вполне вероятно, что термины эти обозначают различные функции, но нет никакой возможности установить, подразумевают ли они какую-либо цепочку субординации.

Особую проблему представляют собой херувимы и серафимы, поскольку нигде ничего не говорится об их отношении к ангелам вообще. Имеется лишь одно упоминание о серафимах: в Ис. 6:2-3 они изображены славящими Бога и поклоняющимися Ему. Херувимы, напротив, упоминаются довольно часто; они описываются как крылатые существа с обликом, подобным человеческому, они неким особым образом прислуживают Богу, престол Которого находится над ними (Чис. 7:89; 1 Цар. 4:4; 2 Цар. 6:2; Пс. 79:2; 98:1 и т.д.). Когда Адам и Ева были изгнаны из Едемского сада, Бог поставил херувима с пламенным мечом, чтобы охранять путь к дереву жизни (Быт. 3:24).

В отношении серафимов и херувимов высказываются разного рода предположения. Некоторые авторы доказывают, что херувимов следует отождествлять с серафимами (604). Огастас Строит отстаивал ту точку зрения, что их надо понимать не как реальные существа, занимающие более высокое положение, чем человек, но как "символические явления, олицетворяющие собой спасенный через искупление род человеческий, наделенные всеми совершенствами творения, которые были утеряны при грехопадении, и созданные как место пребывания Бога" (605). При отсутствии дополнительных данных представляется бессмысленным строить догадки и предположения на эту тему. Самая осторожная и взвешенная позиция состоит в том, чтобы просто относить серафимов и херувимов к числу тех духовных созданий, которые обозначаются общим термином *ангел*. Быть может, это ангелы, выполняющие некоторые особые задачи и функции, или, возможно, это особые типы ангелов. Во всяком случае, у нас нет оснований настаивать на утверждении, что характерные свойства серафимов или херувимов относятся ко всем ангелам. И мы не знаем, занимают

ли они более высокое или более низкое положение, если такая градация существует вообще.

Трудные термины

Есть два трудных термина, заслуживающих особого внимания: "сыны Божий" и "ангелы Господни". В Быт. 6:2 читаем, что "сыны Божий" брали себе жен из "дочерей человеческих". Некоторые исследователи делают вывод, что эти сыны Божий были на самом деле ангелами, бравшими себе человеческих жен, чтобы произвести расу могучих, сильных людей. Среди доводов, выдвигаемых в защиту такого истолкования, приводится тот факт, что ангелы называются сынами Божьими в других местах Писания (Иов 1:6; 2:1; 38:7), а также то обстоятельство, что, по-видимому, в то же самое время на земле обитала некая раса сверхлюдей (Быт. 6:4). С другой стороны, тот факт, что на земле тогда распространилось великое развращение, разгневавшее Бога и ставшее причиной потопа, дал повод для предположения, что сынами Божьими могли быть падшие ангелы. Но предположение, что ангелы (будь то добрые или павшие) брали человеческих жен и производили детей, противоречит тому, чему учил нас об ангелах Иисус (Мф. 22:30). В свете этого такое истолкование, что "сыны Божий" в Быт. 6:2 - это потомки Сифа, бравшие жеи из числа безбожных потомков Каина, сталкивается с меньшими трудностями, чем понимание "сынов Божиих" как ангелов. Тем не менее, ни одна из этих альтернативных точек зрения не может быть принята с достаточной степенью уверенности. Мы вынуждены сделать вывод, что у нас просто нет достаточных данных, для использования этого стиха в качестве источника информации об ангелах. Такой вывод не следует рассматривать в качестве примера "евангельской демифологизации", как это сделал автор недавно вышедшей работы в защиту традиционного отождествления "сынов Божиих" в Быт. 6:2 с ангелами (606). Речь идет лишь о сохранении скептицизма в недостаточно ясной ситуации

С такой же трудностью мы сталкиваемся при определении понятия "ангел Господень". В Ветхом Завете есть множество упоминаний об "ангеле Господнем" или "ангеле Божьем" (Быт. 16:7-14; 18; 22:11,14-15; 24:7, 40; 32:24-30; 48:15-16; Иех. 3:2; 14:19; 23:20-23; 32:34 - 33:17; Суд. 2:1, 4; 5:23; 6:11-24; 13:3 и т.д.). Проблема заключается в том, что, с одной стороны, есть множество мест Писания, где Ангел Господень отождествляется с Богом, а с другой - много и таких мест, где между ними проводится различие. Примерами стихов, в которых эти понятия отождествляются, могут служить Быт. 31:11 и 13, где Ангел Господень говорит: "Я Бог, явившийся тебе в Вефиле", и Исх. 3:2 и 6, где Ангел Господень говорит Моисею: "Я Бог отца твоего". Примерами стихов, в которых эти два понятия различаются, являются Быт. 16:11, где ангел Господень говорит Агари: "Услышал Господь страдание твое", - и Исх. 23:20, где Господь говорит народу Израиля: "Вот Я посылаю пред тобою Ангела". Есть три главных истолкования выражения "ангел Господень": 1) это просто ангел, получивший особое поручение; 2) это Сам Бог, временно ставший видимым в человеческом облике; 3) это Логос, краткое и предшествующее воплощению в Иисусе явление второго Лица Троицы (607). Хотя ни одно из этих истолкований не представляется вполне удовлетворительным, в свете ясного утверждения тождественности этих понятий вторая интерпретация кажется наиболее убедительной. Там же, где проводится явное различие между Богом и ангелом

Господним, Бог просто говорит о Себе в третьем лице. Следовательно, из того, что говорится об ангеле Господнем, невозможно сделать какие-либо выводы, приложимые ко всем ангелам. ,

Их деятельность

1. Ангелы постоянно восхваляют и прославляют Бога (Иов 38:7; Пс. 102:20; 148:2; Отк. 5:11-12; 7:11; 8:1-4). Хотя обычно это происходит пред Богом, в Его присутствии, по крайней мере один раз это имело место и на земле - при рождении Иисуса ангелы пели "Слава в вышних Богу" (Лк. 2:13-14).

2. Ангелы раскрывают и сообщают послание Бога человеку. Эта их деятельность более всего связана со значением слова *ангел*. Ангелы, в частности, действуют как посредники в преподании людям закона (Деян. 7:53; Гал. 3:19; Евр. 2:2). Хотя в Исх. 19 они не упоминаются, во Вт. 33:2 говорится: "Господь... шел со тьмами святых". Это не вполне ясное место может быть указанием на посредническую роль ангелов. Хотя нигде не говорится, чтобы они выполняли сходную функцию в отношении новозаветной весты, в Новом Завете они часто описываются как приносящие послание от Бога. Гавриил явился Захарии (Лк. 1:13-20) и Марии (Лк. 1:26-38). Ангелы также обращались к Филиппу (Деян. 8:26), Корнилию (Деян. 10:3-7), Петру (Деян. 11:13; 12:7-11) и Павлу (Деян. 27:33).

3. Ангелы помогают верующим. Это включает в себя защиту верующих от всяческого вреда и ущерба. Во времена ранней церкви именно ангел вызволил апостолов (Деян. 5:19), а позже и Петра (Деян. 12:6-11) из темницы. Псалмопевец также ощущал на себе заботу ангелов (Пс. 33:8; 90:11). Однако основная помощь касается духовных нужд. Ангелы чрезвычайно заинтересованы в духовном благополучии верующих, они радуются при их обращении (Лк. 15:10) и служат им в их нуждах (Евр. 1:14). Ангелы наблюдают за нашей жизнью (1 Кор. 4:9, 1 Тим. 5:21) и присутствуют в церкви (1 Кор. 11:10). После смерти верующего они относят его в чертоги блаженства ("на лоно Авраамово", Лк. 16:22).

4. Ангелы приводят в исполнение суд над врагами Божьими. Ангел Господень поразил 185000 ассирийцев (4 Цар. 19:35) и поражал детей Израиля, пока Господь не велел ему убрать свою руку от Иерусалима (2 Цар. 24:16). Именно Ангел Божий встал между станом египетским и станом сынов Израиля (Исх. 14:19-20); результатом этого было спасение сынов Израилевых и гибель египтян в Красном море. Именно ангел Господень поразил насмерть Ирода (Деян. 12:23). Книга Откровения содержит множество пророчеств о суде и наказании, творимых ангелами (Отк. 8:6 - 9:21; 16:1-17; 19:11-14).

5. Ангелы будут принимать участие во втором пришествии. Они будут сопровождать Господа при Его возвращении (Мф. 25:31) - точно так же, как они присутствовали при других важных событиях в жизни Иисуса, в том числе при Его рождении, искушении дьяволом и воскресении. Они отделят пшеницу от плевел (Мф. 13:39-42). Христос пошлет ангелов Своих с громогласной трубой, чтобы собрать избранных от четырех ветров (Мф. 24:31; ср. 1 Фес. 4:16-17).

Что можно сказать о концепции ангелов-хранителей, о той идее, что у каждого человека или, во крайней мере, у каждого верующего есть свой особый ангел,

которому поручено заботиться о нем и сопровождать его в этой жизни? Это представление было частью верований, распространенных среди иудеев во времена Христа, а оттуда перешло в мышление некоторых христиан (608). В качестве доказательства существования ангелов-хранителей приводятся два библейских текста. Призвав, дитя и поставив его посреди Своих учеников, Иисус сказал: "Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лицо Отца Моего Небесного" (Мф. 18:10). Когда служанка Рода сказала другим христианам, собравшимся в доме, что Петр стоит у ворот, они отвечали ей: "Это Ангел его" (Деян. 12:15). Эти стихи, как кажется, указывают на то, что к каждому человеку прикрепляется особый ангел.

Следует, однако, отметить: в других местах в Библии мы читаем, что отдельных верующих сопровождают, охраняют и обеспечивают всем необходимым не один, а много ангелов. Елисей был окружен многими конями и колесницами огненными (4 Цар. 6:17); Иисус мог призвать двенадцать легионов ангелов; несколько ангелов отнесли душу Лазаря на лоно Авраамово (Лк. 16:22). Кроме того, из слов Иисуса об ангелах малых сих ясно, что они находятся пред Отцом, в Его присутствии. Это указывает, скорее, на то, что ангелы славят Бога и поклоняются Ему в Его присутствии, а не на то, что они охраняют отдельных людей и заботятся о них в этом мире. Ответ Роду отражает традиционное иудейское представление, согласно которому ангел-хранитель похож на того человека, который ему поручен. Но свидетельство о том, что некоторые из первых христиан верили в ангелов-хранителей, не придает этому верованию авторитетности. У некоторых христиан до сих пор ошибочные или путаные суждения по многим вопросам. При отсутствии ясного и определенного дидактического материала следует сделать вывод, что у нас нет достаточно убедительных свидетельств, подтверждающих представление об ангелах-хранителях.

Злые ангелы

Статус демонологии в наше время

Определенную проблему представляет вопрос о том, в каком месте следует обсуждать тему злых ангелов. Рассмотрение ее в привязке к добрым ангелам указывает как будто на некую аналогию или некое сходство. Учитывая, что деятельность добрых ангелов обсуждается здесь по той причине, что они очевидным образом связаны с провидением, не выглядит ли рассмотрение здесь же темы злых ангелов, или бесов, в какой-то степени неуместным? Не было бы правильнее перенести эту тему в раздел, где обсуждается грех? Но рассмотрение вопроса о злых ангелах именно в данном месте оправдано по двум причинам. Во-первых, злых ангелов следует изучать в тесной связи с добрыми ангелами, поскольку они имеют общее происхождение и многое из того, что было сказано о последних, относится и к первым. Есть множество положений, общих для всех ангелов. Добрые ангелы остаются тем, чем когда-то были и злые ангелы. Во-вторых, у Божьего провидения есть тень в виде проблемы зла. И коль скоро мы только что обсудили тему зла, представляется разумным рассмотреть здесь же тему бесов и дьявола. Мы еще раз обратимся к этим представителям и проводникам зла при обсуждении вопроса о грехе и искушении, а также учения о последних событиях; но и здесь мы просто не можем оставить их без внимания.

В последнее время в богословии наблюдается тенденция к пересмотру представлений о бесах и сатане. Одной из таких попыток стала, разумеется, программа демифологизации Рудольфа Бультмана, уже упоминавшаяся в этой главе. В соответствии с этим и подобными ему мнениями, бесы - всего лишь мифологические персонажи, заимствованные из культуры того времени. В частности, высказывается точка зрения, что библейское представление о бесах отражает влияние персидской мифологии. Хотя при поверхностном рассмотрении эта идея выглядит привлекательной, в ней не принимается во внимание тот факт, что в христианском понимании совершенно отсутствует дуализм, столь характерный для персидского мышления (609). Дьявол и бесы - не независимая сила, противостоящая Богу; их существование исходит от Бога, хотя существование это ныне искажено и вступило в противоречие со своим первоисточником. Таким образом, мнение о персидском происхождении библейского представления о бесах в значительной степени лишено оснований. В случае же с предложенной Бультманом демифологизацией имеется еще и целый ряд сопутствующих проблем.

Второй альтернативный подход - деперсонализация бесов. В наше время невозможно отрицать реальность зла" Даже люди, отвергающие такие идеи, как всеобщая греховность и первородный грех, часто выступают с осуждением несправедливости и войн в нашем мире. Некоторые богословы воспринимают все это зло не как исходящее из личного источника, а как часть самой структуры реальности и, в особенности, нашей современной социальной реальности. Термины *демонический*, *бесовский* понимаются как характеристики мощных общественных сил и структур, не относящиеся к личным существам. К числу сторонников такого подхода принадлежит Пауль Тиллих (610).

Третий современный подход к вопросу о бесах - подход Карла Барта. Он подчеркивает полную противоположность бесов и ангелов (611). Это не означает, что он полностью отделяет эти две темы - краткое рассмотрение вопроса о бесах у него следует сразу после раздела, посвященного ангелам. Не имеет он в виду и существующее между ними противоборство. Идея Барта, скорее, заключается в том, что бесы и ангелы буквально не имеют ничего общего между собой. Это не два вида одного общего рода, рода ангелов. Они абсолютно противоположны друг другу. Как "бессмыслица" не является одним из видов смысла, точно так же и бесы, или злые ангелы, не принадлежат к роду ангелов, а представляют собой реальность, которая осуждается, отрицается и исключается добрыми ангелами. Источник и природа бесов принадлежит пустоте, хаосу, мраку (612). Они не созданы Богом, они - часть того, что угрожает Божьему творению. Это просто пустота в своей динамике. Основная проблема, связанная с такой позицией, состоит в том, что ею отрицается конкретность зла и злых созданий.

Происхождение бесов

В Библии мало говорится о том, как злые ангелы пришли к своему нынешнему нравственному состоянию, и еще меньше об их происхождении. Некоторые заключения об их происхождении мы можем вывести из того, что говорится об их нравственных качествах. Определенную информацию о падении злых ангелов мы можем почерпнуть из двух тесно связанных стихов. Во 2 Пет. 2:4 говорится: "Бог

ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания " .

В Иуд. 6 сказано: "И ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдают в вечных узах, под мраком, на суд великого дня". Существа, описываемые в этих двух стихах, ясно и определенно названы ангелами, которые согрешили и были осуждены. Следовательно, они, подобно другим ангелам, должны быть сотворенными существами.

Проблема, связанная с этими двумя стихами, состоит в том, что, как в них сказано, злые ангелы содержатся в узах под мраком до суда. Это послужило основанием для предположения, что существует два типа падших ангелов: одни содержатся в узах, а другие свободны творить зло в мире. Другая возможность заключается в том, что эти два стиха описывают состояние всех бесов. Верность последнего предположения подкрепляется остальными стихами 2 Пет. 2. Во 2 Пет. 2:9 говорится, что "знает Господь, как избавлять благочестивых от искушения, а беззаконников соблюдать ко дню суда, для наказания ". Здесь использованы почти те же выражения, что и во 2 Пет. 2:4. Обратите внимание, что в последующей части главы (2 Пет. 2:10-22) описываются дальнейшие греховные Действия тех людей, которых соблюдают для наказания. Мы можем сделать вывод, что аналогичным образом и падшие ангелы хотя и содержатся в узах под мраком, но обладают достаточной свободой для того, чтобы творить свои злые дела.

Таким образом, бесы - это ангелы, сотворенные Богом и потому изначально добрые; но они согрешили и вследствие этого стали злыми. Мы не знаем точно, когда именно они взбунтовались, но это должно было произойти между тем моментом, когда Бог закончил творение и произнес: "Хорошо весьма", - и временем искушения и грехопадения человека (Быт. 3).

Князь бесов

Дьявол - название, данное в Писании предводителю или князю этих падших ангелов. Он известен также под именем *сатана*. Еврейское имя שָׂטָן (*satan*) происходит от глагола שָׂטַן, означающего "быть врагом" или "действовать, как враг" (613) . Он, следовательно, есть враг, противник, тот, кто противится делу Бога и народа Божьего. Греческое слово *Σαταν* или *Σατανας* является транслитерацией еврейского имени. Самое употребительное греческое название - *δίαβολος* (дьявол, враг, клеветник). Используется также и слово *κατήγορος* ("клеветник", Отк. 12:10). Реже используются другие термины: "искуситель" (Мф. 4:3; 1 Фес. 3:5), "Веельзевул" (Мф. 12:24, 27; Мк. 3:22; Лк. 11:15, 19), "враг" (Мф. 13:39), "лукавый" (Мф. 13:19, 38; 1 Ин. 2:13; 3:12; 5:18), "Велиар" (2 Кор. 6:15), "противник" (1 Пет. 5:8), "великий (или большой) дракон" {Отк. 12:3, 9), "отец лжи" (Ин. 8:44), "человекоубийца" (Ин. 8:44). Каждое из этих названий передает какую-то особенность характера или дел дьявола. Хотя дьявол прямо не называется в Писании бесом, ясно, что Иисус отождествлял сатану с Веельзевулом, князем бесов (см. Параллельные места в Мф. 12:22-32; Мк. 3:22-30 и Лк. 11:14-23). То, что сатана - бес, подразумевается также в Лк. 10:17-20, где

изгнание бесов означает поражение сатаны. Одержимые бесами называются "обладаемыми дьяволом" (Деян. 10:38; ср. Лк. 13:16).

Дьявол, как указывает его имя, ведет борьбу с Богом и с делом Христовым. Своей цели он стремится достичь прежде всего искушением человека. Это показано в рассказе об искушении Иисуса, в притче о плевелах (Мф. 13:24-30) и на примере греха Иуды (Лк. 22:3). (См. также Деян. 5:3; 1 Кор. 7:5; 2 Кор. 2:11; Еф. 6:11; 2 Тим. 2:26.)

Одно из главных средств, используемых сатаной, - ложь, обман. Павел говорит нам, что "сатана принимает вид Ангела света", а "служители его принимают вид служителей правды" (2 Кор. 11:14-15). О его оболъщении ложью и обманом упоминается также в Отк. 12:9 и 20:8,10. У неверующих он "ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого" (2 Кор. 4:4). Он противодействует и препятствует христианам в их служении (1 Фес. 2:18), используя для этого даже физические недуги (именно об этом, по всей вероятности, идет речь во 2 Кор. 12:7).

Но силе сатаны поставлены пределы. Как мы уже упоминали, он не мог сделать Иову ничего" что не было бы разрешено Богом. Ему можно с успехом противостоять, я тогда он бежит (Иак. 4:7; см. также Еф. 4:27). Он, однако, обращается в бегство не нашей собственной силой, но силой и властью Святого Духа (Рим. 8:26; 1 Кор. 3:16).

Деятельность бесов

Будучи подданными сатаны, бесы выполняют его дело в мире. Можно, следовательно, заключить, что они используют все те формы искушения и оболъщения, которые применяет он. Они навлекают болезнь: немоту (Мк. 9:17), глухоту и немоту (Мк. 9:25), слепоту и немоту (Мф. 12:22), судороги (Мк. 1:26; 9:20; Лк. 9:39), расслабленность (паралич) и хромоту (Деян. 8:7). В особенности же они борются против духовного роста тех, кто входит в народ Божий (Еф. 6:12).

Одержимость бесами

В библейских рассказах случаям одержимости бесами уделяется особое внимание. Специальное выражение для этого - "иметь беса" (δαίμονιον εἶω) или "быть одержимым бесом" (δαίμονιζομαι). Иногда мы встречаем и такие выражения, как "нечистые духи" (Деян. 8:7) или "злые духи" (Деян. 19:12).

Одержимость бесами может проявляться различным образом. Мы уже отмечали различные физические заболевания, навлекаемые бесами. Одержимые могут обладать необычайной силой (Мк. 5:2-4), могут странно, эксцентрично себя вести - например, ходить без одежды и жить не в домах, а в гробах (Лк. 8:27) - или совершать действия, наносящие вред им самим (Мф. 17:15; Мк. 5:5). Все это - различные степени одного бедствия, поскольку Иисус говорит о злом духе, который "идет и берет с собою семь других духов, злейших себя" (Мф. 12:45). Общим элементом во всех подобных случаях является разрушение человека - физическое, эмоциональное или духовное. Мы видим, что бесы могут разговаривать, используя, очевидно, голосовой аппарат одержимого человека

(например, Мф. 8:29, 31; Мк. 1:24,26, 34; 5:7, 9, 10; Лк. 4:41; 8:28, 30). Бесы могут вселяться в животных (см. параллельные описания эпизода со свиньями - Мф. 8; Мк. 5; Лк. 8).

Следует отметить, что одержимости бесами библейские авторы приписывали не всякое заболевание. Лука сообщает о том, что Иисус проводил различие между двумя видами исцеления: "Се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра" (Лк. 13:32). Такое же разграничение проводится в Мф. 10:8; Мк. 1:34; 6:13; Лк. 4:40-41; 9:1. Эпилепсию, например, не принимали автоматически за одержимость бесами. В Мф. 17:15-18 читаем, что Иисус изгнал беса из эпилептика, но в Мф. 4:24 эпилептики (как и парализованные) не отождествляются с одержимыми бесами. Во многих случаях исцелений нет никаких упоминаний о бесах. В Евангелии от Матфея, например, об изгнании бесов ничего не говорится при исцелении слуги сотника (Мф. 8:5-13), женщины, двенадцать лет страдавшей кровотечением (Мф. 9:19-20), двух слепых (Мф. 9:27-30), сухорукого (Мф. 12:9-14) и тех, кто прикасались к краю Его одежды (Мф. 14:35-36). Проказа, в частности, никогда не приписывается действию бесов.

Иисус изгонял бесов без произнесения каких-то сложных формул. Он просто приказывал им выйти (Мк. 1:26; 9:25). Изгнание бесов Он приписывал Духу Божьему (Мф. 12:28) или персту Божьему (Лк. 11:20). Властью изгонять бесов Иисус наделил Своих учеников (Мф. 10:1). Но для успешного изгнания бесов ученикам была необходима вера (Мф. 17:19-20). Как необходимое условие изгнания бесов упоминается также молитва (Мк. 9:29). Иногда для изгнания бесов требовалась вера со стороны третьего участника (Мк. 9:23-24; ср. Мк. 6:5-6). В некоторых случаях бесы изгонялись из человека, который не выражал желания быть исцеленным.

Нет никаких оснований полагать, что одержимость бесами имела место лишь в прошлом. Есть случаи - особенно (но не исключительно) в менее развитых культурах, - которым, по всей видимости, невозможно дать иное объяснение. Христиане должны быть готовыми к возможности встречи с одержимостью бесами в наши дни. В то же время не следует поспешно приписывать одержимости бесами любые отклоняющиеся от нормы физические и психические явления. Как Иисус и библейские авторы проводили разграничение между случаями одержимости и другими недугами, точно так же следует поступать и нам, испытывая духов.

В последние годы наблюдается вспышка интереса к феномену одержимости бесами. В результате некоторые христиане начали рассматривать такую одержимость как главное проявление сил зла. На деле сатана, великий обольститель и обманщик, может даже поощрять интерес к одержимости бесами в надежде, что это сделает христиан беспечными и невнимательными в отношении других, более тонких форм влияния сил зла.

Участь сатаны и бесов

Из Библии ясно, что между Христом и Его последователями, с одной стороны, и сатаной и его воинством - с другой, идет упорная и напряженная борьба. Об этой борьбе свидетельствуют рассказы об искушении Иисуса (Мф. 4:1-11), о

столкновениях Иисуса с бесами и множество других мест Писания (например, Лк. 22:31-34; Гая. 5:16-17; Еф. 6:10-20). Испытание Христа представляет собой предварительную победу над сатаной. Другие свидетельства, предвещающие окончательную победу, можно найти в Лк. 10:18; Ин. 12:31; 14:30; 16:11; Рим. 16:20; Евр. 2:14-15; 1 Ин. 2:13; 3:8; 5:18. В Отк. 12 описывается война на небе между Михаилом с его ангелами, с одной стороны, и сатаной с его ангелами - с другой. В результате этой битвы сатана оказывается низверженным с неба на землю, а затем нападает на Христа и церковь. В главе 20 читаем, что сатана будет скован на тысячу лет (Отк. 20:2), затем на некоторое время освобожден, пока не окажется вверженным в озеро огненное и серное во веки веков (Отк. 20:10). Иисус говорит, что та же участь постигнет ангелов сатаны (Мф. 25:41).

Решающая битва в войне между добром и злом была выиграна Христом при Его распятии и воскресении. Сатана потерпел поражение, и, хотя он продолжает отчаянно сражаться, судьба его решена. Христианин может находить утешение в осознании того, что в любом из своих личных столкновений с сатаной он никоим образом не обречен на поражение (1 Кор. 10:13; 1 Ин. 4:4).

Роль учения об ангелах

Какой бы страной и непонятной ни казалась некоторым вера в добрых и злых ангелов, она играет важную роль в жизни христианина. Из изучения этой темы можно извлечь несколько важных и полезных уроков.

1. Утешение и поддержку дает нам понимание того факта, что существует множество невидимых и могущественных существ, которые действуют в нашей жизни и могут помочь нам в наших нуждах. Глаза веры дают христианину то же, что видение ангелов дало слуге Елисея (4 Цар. 6:17).
2. Хвала, которую ангелы возносят Богу, и их служение Ему показывают нам образец поведения на настоящее время и наши дела в будущей жизни в Божьем присутствии.
3. Предупреждением для нас должен стать факт, что даже ангелы, которые были так близки к Богу, поддались искушению и пали. Это напоминает нам о необходимости быть внимательными, "чтобы не упасть" (1 Кор. 10:12).
4. Знание о злых ангелах способствует повышению бдительности в отношении опасности и коварства искушения, которого можно ожидать от сатанинских сил, а также дает нам понимание приемов, которыми пользуется дьявол. Нам надо остерегаться двух крайностей. Нам не следует относиться к дьяволу слишком легкомысленно, недооценивая опасность. Но, с другой стороны, нам не следует проявлять к нему и слишком большого интереса.
5. Мы черпаем уверенность в осознании того факта, что, как бы ни были могущественны сатана и его приспешники, их возможностям поставлены пределы. Поэтому, Божьей милостью, мы можем успешно сопротивляться его проискам. И мы знаем, что его окончательное поражение неизбежно.

Часть V. Человек

21. Введение в учение о человеке

Важность учения о человеке

В рамках курса гомилетики в семинарии преподаватель читал лекцию, посвященную различным частям проповеди. При обсуждении вводной части он совершенно категорически заявил: "Введение - важнейшая часть проповеди". Когда его темой стала основная часть проповеди, он провозгласил: "Основная часть проповеди - важнейшая ее часть". Предваряя тему заключительной части, он, ничуть не смущаясь, произнес: "Заключение - важнейшая часть проповеди". Наконец, один из учащихся в недоумении задал вопрос, который заинтересовал многих в классе: "Как все три части могут быть важнейшими?" Преподаватель терпеливо объяснил, что какая бы часть проповеди ни обсуждалась, она и является важнейшей - *в момент обсуждения*.

Точно так же соотносятся друг с другом части христианского богословия. В определенном смысле каждое учение имеет наиважнейшее значение, когда обсуждается именно оно. Однако дело не только в этом, вопрос серьезнее. В своем роде каждое учение или, во всяком случае, многие из них имеют наиважнейшее значение. Учение о Писании - самое важное в эпистемологическом отношении. Если бы Бог не раскрыл нам Себя и не сохранил это откровение в Писании, мы не знали бы, в чем нуждаемся и как нам удовлетворить эту нужду. Учение о Боге - важнейшее с онтологической точки зрения, поскольку Бог - высшая, конечная реальность, источник и опора всего, что существует. Учение о Христе - самое важное учение в отношении нашего искупления, потому что без воплощения, жизни, смерти и воскресения Христа наше спасение не имело бы под собой никакого основания. Учение о спасении - важнейшее в экзистенциальном отношении, ибо в нем рассматривается действительное, подлинное изменение нашей жизни, нашего существования. Учение о церкви - важнейшее в социальном смысле, в смысле наших отношений, поскольку в нем верующий рассматривается как член христианской общины. А эсхатология - важнейшее учение с точки зрения истории, ибо она говорит нам о нашем вечном предназначении и нашей судьбе в вечности.

Учение о человеке особенно важно по ряду причин.

1. Учение о человеке имеет большое значение потому, что оно тесно связано с основными христианскими учениями. Человек - высочайшее из всех Божьих творений на земле. Поэтому изучение человека делает более полным наше понимание Божьей деятельности и в некотором смысле Самого Бога, ибо, изучая творение, мы познаем и Творца. Причем человек может дать нам больше знаний о Боге, чем любое другое Его создание. Ибо, как сказано в Библии, лишь человек был сотворен Богом по Его собственному образу и подобию (Быт. 1:26-27). Другими словами, изучение человека дает нам ключ к пониманию природы Бога. В той мере, в какой копия сходна с оригиналом, мы можем полнее понять Бога, изучая высочайшее из Его творений.

Учение о человеке в значительной степени способствует пониманию личности Христа, поскольку Библия говорит, что второе Лицо Троицы приняло человеческую природу. Этот факт означает, что для понимания природы Христа необходимо понять человеческую природу. Нам, однако, надо четко отделять сущностного человека, то есть такого человека, который вышел из рук Творца, от экзистенциального или эмпирического человека, то есть того, которого мы видим в нынешнем реальном существовании. Богословский метод работает здесь в обоих направлениях. Если знакомство с библейским учением о человеке дает нам понимание человеческой природы Иисуса, то изучение человеческой природы Иисуса дает нам более полное понимание того, чем на самом деле предназначено было быть человеку (614).

Кроме того, учение о человеке во многих отношениях дает ключ к другим учениям, связь с которыми не столь очевидна. Если бы Бог не сотворил человека, не было бы, по-видимому, ни воплощения, ни Искупления, Некому бы было возродиться и некого было бы оправдывать, а потому не было бы необходимости в возрождении и оправдании. И уж со всей очевидностью не было бы верующих, которые могли бы сформировать церковь.

Это означает, что нам необходимо приложить максимум усилий для правильной формулировки понимания человека. Наши представления в этом вопросе будут оказывать влияние на представления в других областях учения или даже предопределять их. Наше понимание человека придает определенную окраску осознанию того, что необходимо было для него сделать, как это было сделано и какова его конечная судьба. Коль скоро изучение человека является предпосылкой при исследовании других учений и коль скоро предпосылки оказывают существенное влияние на окончательные выводы, затраченные здесь усилия вполне окупятся, тем более что эти вопросы вполне доступны для рассмотрения и их можно исследовать осознанно. При рассмотрении других учений те же самые вопросы предстают в более сложной форме и труднее поддаются тщательному анализу. Затраченные здесь дополнительные усилия, следовательно, будут особенно ценными.

Положение учения о человеке необычно. Здесь мы сталкиваемся с тем случаем, когда исследователь богословского вопроса является одновременно и его объектом. Сам богослов или исследователь - человек. Следовательно, богослов здесь становится объектом исследования, но не как богослов, а как человек. Это отличает антропологию от таких учений, как собственно богословие и христология (но не от таких учений, как сотериология, которая, как известно, изучает вопрос о спасении человека). Антропологическое учение определяет, как мы понимаем самих себя, а следовательно, как мы строим богословское учение, или даже что такое богословие - в той мере, в какой мы рассматриваем его как результат деятельности человека.

2. Учение о человеке имеет большое значение потому, что это та точка, в которой сходятся библейское откровение и человеческие интересы и заботы. Богословие здесь рассматривает объект, который по всеобщему (или, по крайней мере, практически по всеобщему) мнению действительно существует. Современное западное сознание может не чувствовать никакой уверенности в отношении того, существует ли Бог, жил ли в действительности такой человек, как Иисус из

Назарета, происходили ли на самом деле приписываемые Ему чудеса. Возможно даже, хотя и маловероятно, что у западного сознания есть какие-то сомнения в отношении существования других личностей, но оно, конечно, мало сомневается или не сомневается вообще в своей собственной реальности. Это экзистенциальный факт, с которым оно живет день за днем. И. если только оно не испытало на себе влияния восточной мысли, это, пожалуй, тот факт, в котором оно более всего уверено.

Следовательно, вопрос о человеке можно считать исходной точкой для диалога. Если человек начинает разговор с неверующим со слов о Библии или о Боге, он рискует потерять внимание слушателя, по сути еще не завоевав его. Сейчас многие строят свои убеждения на основе эмпирического подхода. Они скептически относятся ко всему, что выходит за пределы чувственного опыта. К тому же, современный ум часто проявляет склонность к гуманистическому мировоззрению, превращающему людей и человеческие мерки в высшую ценность и главный предмет интереса. Нередко это находит выражение в антиавторитаризме, отвергающем идею Бога, претендующего на право говорить человеку, что он должен делать, или авторитетность какой-либо книги, дающей предписания относительно веры и поведения.

Современный человек проявляет интерес к самому себе, к тому, что с ним происходит и что его ждет. Он, возможно, не особенно много размышляет на тему о человеке и человеческой природе. Возможно, он довольно пассивно принимает ценности, предлагаемые ему господствующими в данный момент мнениями. Но его интересует и заботит его собственное благополучие и место в жизни. Поэтому, хотя беседа и не закончится на человеке, это подходящая тема для ее начала.

Здесь мы имеем прекрасную возможность применить то, что Пауль Тиллих называл методом корреляции. Тиллих был убежден, что богословие по своему характеру должно быть, скорее, апологетическим, чем керигматическим. Под "керигматическим" он подразумевает такое богословие, в котором основой донесения послания считается его авторитетность и исходя из этого провозглашается, во что надо верить и что делать (615). В керигматическом богословии именно на этом основании, авторитете (т.е. Библии), устанавливается круг обсуждаемых вопросов и порядок их обсуждения. При этом не делается никакой серьезной попытки нацелить изложение учения на точки особой чувствительности слушателя и на его нужды. Это, скорее, излагающий и указующий, нежели "вопрошающий" подход.

В отвечающем же на вопросы, или апологетическом, богословии Тиллиха проводится анализ ситуации общих условий жизни и действительности, свойственных конкретной культуре. Особенности культуры проявляются в искусстве, философии, политике и технологии (616). Анализ этот показывает, какие вопросы задаются данным обществом. Таким образом, согласно системе Тиллиха, прежде чем доносить послание, необходимо выяснить, что является самым важным для тех людей, которым это послание адресуется (617). Затем богословие излагает учение, основываясь на богословском авторитете, но в такой форме, которая учитывает ситуацию. Послание при этом излагается в форме ответов на те вопросы, которые задает человек (618). При таком подходе оно не

будет рассматриваться как нечто чуждое, навязываемое извне (619) . Оно будет выглядеть вполне уместным и актуальным. В таком случае богословие соотносит свое учение с вопросами человека, а не предлагает ответы на вопросы, которые вовсе не задаются.

Тема человека - это та область, в которой христианин может успешно использовать метод корреляции. Поскольку в каждой культуре человек осознает самого себя, свои проблемы и нужды как на индивидуальном, так и на коллективном уровне, к этой сфере проявляется большой интерес и в ней задается много вопросов. Следовательно, это многообещающая тема для начала диалога с неверующими. По обсуждению не закончится этой темой. Ибо вопросы, возникающие в сфере понимания неверующим самого себя, приведут к ответам, выходящим за рамку исходной темы обсуждения. В частности, поставленные вопросы сделают необходимым объяснение отношений человека с Богом, что в свою очередь потребует объяснения того, кто такой Бог и каков Он. Таким образом, хотя обсуждение может впоследствии отойти от исходной темы, начинается оно со сферы человеческих интересов.

Это приводит к мысли, что наша проповедь вполне может начинаться с какого-нибудь общего аспекта или элемента человеческого опыта. В частности, вступительная часть может основываться на том, что более всего интересует слушателя. Одна церковь, расположенная в небольшом городке, передает через единственную местную радиостанцию вторую половину своего богослужения. Распорядок этого богослужения таков, что в момент начала радиотрансляции, в половину двенадцатого утра, собравшиеся в церкви прихожане поют гимн. Затем после музыкальной части начинается проповедь. Возможно, среди радиослушателей есть люди, которых проповедь вовсе не интересует, - они слушали предыдущую программу и просто не переключили или не выключили радио. Возможно, они оставили его включенным, услышав музыку. Но если проповедь начнется с пятиминутного описания культурной ситуации в городе Филиппы в первом веке или с объяснения того, каково значение наперсника в одеянии первосвященника в книге Исход, то радиослушатели могут отреагировать на это щелчком выключателя. С другой стороны, если проповедь начнется с описания какой-то ситуации, представляющей для людей интерес, а затем обратится к тому, что говорит об этой ситуации рассматриваемый отрывок из Писания, то есть шанс удержать внимание этих людей. Чаще всего мы склонны думать, что проблема эта касается исключительно радио- и телепроповедников, но мы были бы изумлены, узнав, сколь многие из сидящих перед проповедником в воскресное утро "отключаются" от проповеди, независимо от того, закрыты их глаза или же широко открыты. Учение о человеке - одна из тех областей, где можно получить "зацепку" или "плацдарм" в уме современного нерелигиозного человека, ибо оно по крайней мере начинается с таких вопросов, которые волнуют человека с улицы.

3. Учение о человеке имеет особенно большое значение в наши дни вследствие того огромного внимания, которое уделяется человеку различными научными дисциплинами. Число дисциплин, главным объектом внимания в которых становится человеческая природа или человеческое поведение, растет очень быстро. В университетах создаются новые факультеты и кафедры, занимающиеся разработкой неизученных до сего времени областей бихевиоральных наук. Даже

школы бизнеса, занятия в которых раньше касались лишь экономических и организационных проблем, все больше обращаются к человеческому фактору, так как обнаруживается, что он часто является самым важным. В медицинских учебных заведениях все больше осознается тот факт, что врачи лечат не симптомы, не болезни и не тела, но людей и что они должны разбираться в человеческом аспекте взаимоотношений между врачом и пациентом. И, разумеется, человека продолжают изучать такие традиционные бихевиоральные науки, как психология, социология, антропология и политология.

Наблюдается повышение интереса к человеческим проблемам. В дискуссиях, особенно среди молодежи, преобладают этические проблемы. Какой бы вопрос ни выходил на первое место - расовые отношения в 50-х годах, вьетнамская война в 60-х годах, окружающая среда в 70-х годах, гонка ядерных вооружений в 80-х годах, - проявляется глубокая озабоченность. И возникающие при этом вопросы, что нам делать и что правильно, на которые порой даются довольно догматические ответы, - это вопросы, ставящие человека на путь, который вполне может привести его к мысли о трансцендентном Боге, являющемся основой всех моральных норм. Здесь следует заметить, что в политических спорах, иногда крайне резких, речь идет о вопросах в основе своей этических. Что важнее: материальное благосостояние или хорошее образование? Следует ли экономическую защищенность ценить выше свободы выбора? Но по сути все эти проблемы ставят одни и те же вопросы: что такое человеческая природа? и что хорошо для человеческих существ?

Если предыдущий пункт (а именно, что тема человека может явиться очень хорошим трамплином для начала диалога с неверующими) "вязан в первую очередь с интересом к себе отдельного человека, то здесь мы в большей степени ведем речь о коллективном интересе к себе общества, то есть о явлении, имеющем более интеллектуальный характер. Благодаря возрастанию числа академических дисциплин, в центре внимания которых находится человек, христианское богословие оказывается в благоприятной ситуации для вступления в диалог с иными научными точками зрения и методологиями. Как и в сугубо личной беседе с отдельным человеком, точно так же в академическом диалоге нам крайне важно иметь полное и точное понимание человека с точки зрения богословия, равно как и знание иных точек зрения по этому вопросу. Нам надо знать, как воспринимается и понимается человек при этих других подходах и как подобные взгляды соотносятся с богословскими.

4. Учение о человеке имеет большое значение вследствие современного кризиса в понимании человеком самого себя. Мы наблюдаем не только огромный интерес к вопросу, что такое человек, но и величайшую путаницу в ответе на него, ибо события и процессы последнего времени поставили под сомнение многие из ответов, дававшихся ранее.

Один из этих процессов - стремление молодых людей понять, кто они такие. Поиск самоосознания - часть естественного процесса взросления, отхода от доминирующего влияния представлений и ценностей родителей, формирования собственного взгляда на жизнь, собственных ценностей и целей. Взросление всегда сопровождается этим (620) . Однако в последнее время этот процесс приобрел более широкие масштабы. Прежде всего, многие родители не пытаются

внушить своим детям уважение к каким-либо ценностям или же на словах проповедают такие ценности, верности которым сами не демонстрируют в своей жизни. Традиционные источники ценностей - церковь, университет, государство - стали вызывать подозрение. Угроза всеобщего уничтожения делает неясным будущее множества молодых людей - ядерное оружие все больше распространяется в мире и становится доступным все новым странам. Кто я такой? Что такое жизнь? Куда движется мир? Эти вопросы характеризуют кризис, с которым сталкиваются многие молодые люди, а также некоторые люди старшего поколения (621) .

Второй процесс, способствующий кризису самопонимания, - потеря исторических корней. Во многих отношениях история стала потерянной, исчезнувшей областью знания, она рассматривается как нечто не имеющее практического значения и неактуальное. Вследствие такого пренебрежительного отношения люди и даже целые народы утрачивают осознание самих себя. Традиции отбрасываются как устаревшие, наскучившие и удушающие. Но традиции могут многому научить нас о самих себе. Действительно, изучая семейные корни, многие фактически открывают самих себя. Главный вопрос, однако, таков: откуда взялся род человеческий? Это квинтэссенция всех исторических вопросов. Христианство отвечает на этот вопрос и тем самым дает нам чувство уверенности в понимании того, кто мы есть: мы - творения Бога, созданные по Его образу и подобию для общения с Ним. Весь человеческий род обязан своим возникновением и дальнейшим существованием воле и делам Бога, сотворившего нас из избытка любви.

Последний процесс, ведущий к кризису в понимании человеком самого себя, связан с болезненными событиями в национальной жизни. Мы порой вынуждены задаваться вопросом: "Что делает моя страна или мир?" Начиная с 60-х гг. ряд политических убийств и покушений вызывает в американском обществе глубокие муки совести. Терроризм, войны и призрак ядерной катастрофы заставляют нас задуматься, куда мы движемся и не сошел ли с ума весь род человеческий в целом. Противоречия в человеке глубоки и серьезны. С одной стороны, он способен на невероятные достижения, включая такие вещи, как космические полеты и гигантский скачок в развитии средств связи, в обработке информации и в медицине. Но, совершая такие огромные прорывы в сфере управления физическим миром, человек в то же время демонстрирует неспособность управлять самим собой. Нейтральная в моральном отношении технология используется для злых целей. Растет преступность" усиливаются расовая напряженность и классовая борьба. С одной стороны, человек кажется почти богом, способным достичь звезд, но, с другой стороны, он кажется дьяволом, способным на такую жестокость, какой не встретишь в животном мире. Понимание человеком самого себя достигло критической точки и требует самого серьезного изучения и самой внимательной работы мысли.

5. Учение о человеке важно потому, что оно влияет на наше служение. Наше представление о человеческих существах, их назначении и судьбе оказывает огромное воздействие на то, как мы ведем себя с ними и что хотим для них сделать. Если мы рассматриваем людей в первую очередь как физических существ, то важнейшим или даже фактически единственным обстоятельством, принимаемым во внимание, становится их материальное состояние. В таком

случае наша главная забота будет заключаться в наиболее эффективном удовлетворении их материальных потребностей.

Если мы считаем людей разумными существами, то в своем служении мы будем обращаться в первую очередь к их интеллекту. Мы будем излагать им тщательно подготовленные доводы и объяснения, обоснованные, продуманные оправдания действий и идей. Наша основная посылка будет состоять в том, что единственным способом добиться от них желаемых действий является убеждение в правильности и превосходстве этих действий. Если мы воспринимаем людей как эмоциональных существ, то в своем общении с ними мы будем в основном руководствоваться эмоциональными соображениями. Если мы воспринимаем их как существ в основе своей сексуальных, то основное внимание будем обращать на вопросы, связанные с сексом. Как в отношении преследуемых целей, так и в отношении способа, с помощью которого мы стремимся их достичь, понимание человека имеет решающее значение для нашей работы с ним и рада него.

Образы человека

Вышеизложенные соображения должны убедить нас в том, что учение о человеке особенно подходит для использования в диалоге с нехристианским миром. В этой области современная культура беспрестанно задает вопросы, на которые христианское учение может дать ответы. Однако для определения сути задаваемых вопросов нам следует внимательнее рассмотреть некоторые из распространенных в настоящее время представлений о человеке. Поскольку изучением человеческой природы занимается множество различных дисциплин, существует и много различных образов человека. При построении христианской богословской концепции нам полезно ознакомиться с некоторыми из наиболее распространенных понятий о человеке.

Человек как машина

Одна из широко распространенных точек зрения на человека основывается исключительно на том, что он способен делать. Например, работодателя интересуют в человеке его сила и энергичность, те навыки и способности, которыми он обладает. Исходя из этого работодатель нанимает, "арендует" работника на определенное число часов в день (хотя некоторые работодатели считают себя владельцами своих наемных работников и контролируют почти все сферы их жизни). Отношение к человеку как к машине становится особенно очевидным, когда автоматизация приводит к потере рабочим своего места. Робот, будучи более точным и последовательным в своих действиях, часто выполняет работу лучше; кроме того, он требует меньше внимания, не требует увеличения зарплаты и не теряет времени из-за болезни.

Главная забота людей, имеющих такое представление о человеке, заключается в удовлетворении тех потребностей человека (машины), которые поддерживающего эффективное функционирование. Здоровье работника представляет интерес не потому, что болезнь может принести личные страдания, но потому, что результатом ее может стать понижение эффективности в работе. Если работа может быть лучше выполнена машиной или внедрением более совершенной технологии, необходимые меры принимаются без всяких колебаний, ибо основная

цель - это работа. Кроме того, работнику платят не больше, чем это абсолютно необходимо для выполнения им своих функций (622) .

Такой взгляд на человека в определенной мере проявляется и в церкви. Людей порой оценивают в соответствии с тем, что они могут делать. Это отражается в том, как в церквях выбирают пасторов в стремлении заполучить человека, способного успешно и эффективно проводить служение. Это может выражаться и в особой заинтересованности привлекать в общину членов, которые смогут выполнять необходимую церковную работу. На потенциальных новообращенных иногда смотрят как на "жертвующие единицы", которые могут помочь в финансировании церкви. Один пастор после посещения престарелых и больных прихожан отозвался о них как о "ненужном хламе", поскольку эти люди не могли вносить большого вклада в работу церкви. Во всех этих случаях мы имеем дело с представлением о человеке как о машине - люди оцениваются по их способности что-то делать; в то же время не проявляется большого интереса к тому, что можно сделать для них.

При таком подходе люди рассматриваются, в сущности, как предметы, как средства достижения каких-то целей, а не как существа, каждое из которых само является целью. Они представляют ценность, пока приносят пользу. Их можно перемещать, подобно шахматным фигурам, как и поступают с управленческим персоналом в некоторых больших корпорациях. При необходимости ими манипулируют так, чтобы они наилучшим образом выполняли требуемые от них функции.

Человек как животное

Другое представление основывается на восприятии человека как одного из членов животного мира и как ответвления одной из высших его форм. Он возник в результате того же самого процесса, который привел к появлению всех других животных, и его ждет такой же конец. Между человеком и другими животными нет никакой качественной разницы, различие есть только в уровне развития. У человека несколько иное физическое строение (не обязательно более совершенное, чем у других созданий), больший объем черепа и более отработанный механизм реакции на стимулы.

Наиболее полное развитие этот взгляд на человека получил, пожалуй, в бихевиористской психологии. В ней человеческие мотивации понимаются главным образом как биологические влечения и импульсы. Человек познается не через интроспекцию, а через эксперименты над животными. Например, выводы в отношении человека делаются на основании экспериментального факта, что если вода вливается в горло крысы, но не попадает в желудок, то жажда довольно быстро ослабевает, но это ослабление жажды не длится так долго, как в случае, если вода попадает в желудок (623) .

На человеческое поведение можно повлиять с помощью процессов, сходных с теми, которые применяются в отношении животных. Как собака Павлова научилась выделять слюну, когда звонил звонок, так и человека можно приучить к определенным реакциям. Положительные стимулы (награда) и отрицательные,

менее желательные, стимулы (наказание) - вот средства контроля, обучения и воспитания.

Человек как сексуальное существо

Зигмунд Фрейд рассматривал секс как основу человеческой личности. В обществе, в котором секс открыто не обсуждался, а в приличных кругах даже не упоминался, Фрейд разработал целую теорию личности, основанную на сексуальности человека. Его модель человеческой личности состоит из трех компонентов. Существует *id*, "оно", аморальная по самой своей сути компонента, бурлящий котел влечений и желаний (624). Над этим "оно" надстраивается *ego* - сознательная компонента личности, самая открытая для посторонних часть человека (625). В ней "оно", подвергшись некоторой модификации, ищет одобрения. "Супер-эго" - это цензор, осуществляющий контроль над желаниями и эмоциями человека, воплощение родительских ограничений и правил (или, по крайней мере, родительского руководства) в отношении действий и поведения ребенка (626). Гигантская движущая сила или источник энергии - это либидо, в основе своей сексуальная сила, которая ищет удовлетворения, где и как только может. В сущности, все человеческое поведение понимается как видоизмененное и так или иначе направленное проявление этой пластичной сексуальной энергии. Энергия эта может быть сублимирована в другие формы поведения и направлена к иным целям, ко она остается главным определяющим фактором деятельности человека (627).

По мнению Фрейда, результатом того или иного обращения с этой энергией могут стать серьезные нарушения. Поскольку "оно" стремится к полному и беспрепятственному удовлетворению, что с точки зрения общества недопустимо, общество налагает ограничения на это стремление к удовлетворению и часто сопровождающую его агрессивность. Ограничения эти могут вызывать срывы и расстройства. Серьезные нарушения случаются также, если половое развитие человека задерживается на одной из своих ранних стадий. Теория Фрейда строится на той мысли, что все поведение человека, в сущности, основывается на сексуальной мотивации и проявлении сексуальной энергии (628).

Хотя теоретические схемы, разработанные Фрейдом, не завоевали повсеместного признания, основная его предпосылка пользуется широкой популярностью. Философия "Плейбоя" в довольно грубой форме выражает мысль, что человек - существо главным образом сексуальное и что сексуальные переживания - самые главные переживания человека. Значительная часть современной рекламы также основана на этой идее - как будто ничего нельзя продать, не придав товару сексуального привкуса. Навязчивое внимание к сексу указывает на то, что (если и не в силу интеллектуального признания, то, по крайней мере, в практических делах) взгляд на человека как на сексуальное в своей основе существо широко распространен в нашем обществе.

Иногда христианство с его моральными нормами, в особенности евангельское христианство, критикуют за то, что оно слишком сурово по отношению к сексу. К тем, кто выступает с подобной критикой, относится, например, Джозеф Флетчер (629). Но действительно ли христианская этика является слишком суровой или же это лишь разумная реакция на чрезмерную роль секса в нашем обществе?

К.С.Льюис отметил, что многие дела в нашем обществе исходят от непомерной озабоченности сексуальностью человека:

На стриптиз - то есть на представление раздевающейся на сцене девушки - можно собрать большую аудиторию. Теперь представьте себе, что вы приехали в страну, где театр можно заполнить зрителями, пришедшими посмотреть, как с тарелки медленно убирают салфетку, пока перед самым отключением света не будет видно то, что на ней лежит: баранью котлету или кусок копченой грудинки; разве вы бы не решили, что в этой стране что-то неладно с питанием? И разве кто-нибудь, выросший в каком-то ином мире, не решил бы точно так же, что у нас как-то странно обстоят дела с половым инстинктом? (630)

Человек как экономическое существо

Согласно еще одному мнению, основополагающее влияние на человека и на его действия оказывают экономические силы. В определенном смысле этот взгляд представляет собой продолжение и развитие мысли о том, что человек - в первую очередь часть животного мира. Такой подход концентрирует внимание на материальной стороне жизни и связанных с ней потребностях. Достаточное количество еды, одежда и жилище - вот самые важные потребности человека. Когда у человека есть экономические средства и возможности обеспечить всем этим в достаточной степени себя и тех, кто от него зависит, он удовлетворен, он выполняет свое назначение.

Идеология, наиболее полно и последовательно развивающая такое понимание человека, - это, конечно, коммунизм или, если ее назвать точнее, диалектический материализм. Двигатель истории эта идеология видит в экономических силах, последовательно переводящих общество от одной стадии к другой. Сначала было рабство; на этой стадии хозяева общества владели всем, в том числе другими людьми. Затем наступил феодализм, в основе которого лежали отношения между помещиком и крепостным. После этого наступил капитализм" при котором правящий класс владеет средствами производства и использует для работы наемный труд. При либеральном капитализме сохраняется частная собственность на фермы, фабрики и заводы, но государство налагает некоторые ограничения на собственников, что облегчает положение работников при заключении договоров о найме. В конце концов наступит время, когда не будет частной собственности на средства производства, они будут полностью принадлежать государству. Исчезнет экономический разрыв между классами, а с ним и конфликт между ними; в таком бесклассовом обществе зло отомрет, исчезнет. На этой последней стадии, по воззрениям диалектического материализма, будет осуществлен девиз и главный принцип коммунизма: "От каждого по способностям, каждому по потребностям". Материальные и экономические силы приведут историю к ее конечной цели (631) .

Будучи самой полной и совершенной формулировкой этой философии, диалектический материализм все же не единственная ее форма. На популярном уровне концепцию, согласно которой мотивация человека определяется в основном экономическими силами, разделяет значительная часть американских политиков. Вероятно, тем самым они пытаются выразить реальные чаяния большинства избирателей исходя из результатов опросов и выборов. Зги

экономические силы влияют и на социологические тенденции. В качестве примера можно указать на то, что главным фактором, определяющим место проживания большинства людей, является не климат, по крайней мере если говорить о прямом влиянии. Скорее, это представляющиеся возможности: наличие работы.

Человек как пешка на шахматной доске вселенной

Не только у экзистенциалистов, но и в широких слоях общества высказывается мысль, что человек находится во власти мировых сил, которые определяют его судьбу, но для которых он сам по сути не имеет никакого значения. Действие этих сил нередко воспринимается как слепая игра случая.

Иногда эти силы имеют конкретного носителя, но даже в этом случае человек над ними не властен и не может оказывать на них никакого влияния - например, когда речь идет о политических сверхдержавах. В основе своей это пессимистический взгляд, рисующий человека, раздавленного миром, который либо враждебен, либо, в лучшем случае, безразличен к его состоянию и нуждам. Взгляд этот ведет к чувству беспомощности, к чувству тщетности и пустоты жизни. Бертран Рассел выразительно назвал это чувство "непоколебимым отчаянием".

То, что Человек есть результат действия причин, не имевших никакого предварительного представления о поставленной цели; то, что его появление, его развитие, его надежды и страхи, его привязанности и убеждения являются всего лишь следствием случайного расположения атомов; то, что никакой энтузиазм, никакой героизм, никакая сила мысли и чувства не могут сохранить жизнь отдельного человека после смерти; то, что результаты труда всех веков, любая преданность, любое вдохновение, весь полуденный блеск человеческого гения обречены на уничтожение при всеобъемлющей гибели солнечной системы и что весь храм достижений человека неизбежно окажется погребенным под обломками рухнувшей вселенной, - все эти представления, если и не совсем неоспоримы, то во всяком случае так близки к истине, что никакая философия, их отвергающая, не имеет надежды выстоять. Лишь в обрамлении строительных лесов этих истин, лишь на твердом фундаменте непоколебимого отчаяния может отныне и впредь безопасно строиться обиталище души...

Кратка и бессильная жизнь Человека; ему и всему его роду суждена медленная, верная гибель, безжалостная и мрачная. Слепая к добру и злу, безразличная к разрушению, катится всемогущая материя по своему неизменному пути; Человеку, обреченному на то, чтобы сегодня потерять своего любимого или любимую, а завтра самому пройти через врата мрака, остается лишь, пока его еще не настиг удар судьбы, лелеять возвышенные мысли, которые украшают и облагораживают краткий день его жизни... бросая гордый вызов неодолимым силам, которые лишь временно терпят его знание и осуждение, в одиночестве поддерживая, подобно усталому, но непоколебимому Атланту, мир, который сформирован его собственными идеалами воцреки всесокрушающему маршу бессознательной силы (632) .

Среди экзистенциалистов тему абсурдности и отчаяния развивал в своих произведениях Жан-Поль Сартр. В одном из них, озаглавленном "Стена",

рассказывается история схваченного властями члена революционной группы. Его должны были казнить, если он не раскроет, где скрывается лидер группы Грис. Он знает, что Грис прячется в погребе, но полон решимости не сообщать эту информацию. В ожидании смерти он размышляет о своей жизни, о своей подруге, о своих ценностях. Он приходит к выводу, что для него во сути не важно, будет он жить или умрет. В конце концов он в шутку говорит своим стражникам, что Грис прячется на кладбище. Они идут искать Грису, а возвратившись, освобождают главного героя, который не знал, что Грис оставил свое убежище и перебрался на кладбище, где и был схвачен. По иронии судьбы, таким неожиданным поворотом жизнь главного героя, который уже отказался от нее, была спасена (633) .

Альбер Камю также выразил эту общую идею в своей переработке классического мифа о Сизифе. Сизиф умер и попал в преисподнюю. Его, однако, отправили обратно на землю. Когда его снова позвали в преисподнюю, он отказался возвращаться, поскольку вкусил все радости жизни. В наказание его приговорили к тому, что он должен толкать большой камень на вершину холма. Но когда он почти доходил до верха, камень снова скатывался вниз. Усталый, он спускался к подножию холма и начинал снова толкать камень наверх, пока тот опять не скатывался вниз. Он был обречен на бесконечное повторение этого процесса, ибо его усилия не приносили конечного результата (634) . Идет ли речь о страхе при мысли о смерти, о грядущей гибели планеты, о ядерной катастрофе или о необходимости борьбы с политической и экономической властью, в любом случае людей, считающих человека лишь пешкой во власти мировых сил, охватывают такие же чувства беспомощности и покорности.

Человек как свободное существо

При подходе, который на первое место ставит свободу человека, его способность к выбору, человеческая воля воспринимается как самая сущность личности. Этот подход часто проявляется в консервативных политических и социальных взглядах. Самым важным в жизни считается свобода от всяких ограничений, ибо она позволяет человеку реализовать его природу. Роль правительства заключается лишь в обеспечении стабильных условий, в которых этой свободой можно воспользоваться. Вне этих пределов надо следовать политике невмешательства (*laissez-faire*). Следует избегать излишнего регулирования и регламентации. Следует также избегать патернализма, при котором человек получает все, в чем он нуждается, и исключается возможность неудачи. Лучше неудача в условиях свободы, чем защищенность от нужды, но без реального выбора (635) .

По мнению тех, кто придерживается такого подхода, основная потребность человека - информация, дающая возможность разумного выбора. Если иметь в виду три необходимых для конкретного действия предпосылки - знание, желание и возможность, - то реальную проблему представляет собой только первый фактор. Ибо если у человека есть достаточно информации для разумного выбора (разумеется, принимая в расчет личные цели и способности), то не существует ни внутренних, ни внешних (если правительство создает надлежащие условия) преград для совершения того или иного действия.

С этой точки зрения, человек не только способен выбирать, но и обязан это делать. Полное выражение человеческой сущности заключается в принятии на себя ответственности самоопределения. Любые попытки снять с себя такую ответственность неправильны. Обычная отговорка сводится к генетической обусловленности: "Я не могу контролировать свое поведение. Это мои гены. Я унаследовал их от своего отца". Другая отговорка - психологическая обусловленность и воспитание: "Я так воспитан. Я не могу не быть тем, что я есть". Или социальная обусловленность: "У меня не было благоприятных возможностей. У меня не было возможности получить образование". Все эти отговорки - примеры того, что в экзистенциализме называется "неподлинным (неаутентичным) существованием", нежеланием брать на себя ответственность за самого себя. Эта неспособность воспользоваться свободой, реализовать ее представляет собой отказ от основополагающего аспекта человеческой природы и, следовательно, отказ от самой человеческой природы. Аналогичным образом, порочна любая попытка лишить свободного выбора других людей - будь то через рабство, через тоталитарное правление, через чрезмерно "зарегулированную" демократию или через манипуляции общественной жизни (636). Философия, согласно которой человек по самой своей сути есть свободное существо, с большой силой выражена в стихотворении Уильяма Эрнеста Хенли *Invictus* (637) :

Из ночной темноты, что покрыла меня,
Что чернее, чем бездна сквозная в земле,
Я "спасибо!" кричу всем возможным богам,
Ибо душу мою никому не сломить...
Нет, не важно, что узки и тесны врата
И что карами свиток заполнен уже,
Я - хозяин своей неизвестной судьбы,
Капитан непокорной свободной души.

Человек как общественное существо

Есть и такая точка зрения, что человек по самой своей сути - член общества. Именно принадлежность к определенной группе людей характеризует его как человека. Если он не общается с другими общественными существами, его нельзя считать вполне человеком. В определенном смысле человек проявляет свою истинную природу только тогда, когда он живет и действует внутри общественной группы, ибо, хотя у него и могут быть развиты общественные навыки, но если он практически не пользуется ими, то он не выполняет свое назначение, или *telos* (638).

Иногда эта точка зрения включает и такую идею, что человека как такового в природе на самом деле не существует. Человек - это система взаимоотношений, в которых он участвует. Иначе говоря, сущность человека заключается не в какой-

то субстанции или застывшей, поддающейся определению природе, но, скорее, во взаимоотношениях и в системе связей, которые у него есть с другими людьми. Развивая и возвращая эти взаимоотношения, индивидуум может стать вполне человеком. Церковь может помочь человеку реализовать свое предназначение, обеспечивая его позитивными и конструктивными общественными связями, поощряя и поддерживая такие взаимоотношения.

Христианский взгляд на человека

Мы рассмотрели различные представления о природе человека. Ни одно из них не выглядит достаточно удовлетворительным, чтобы быть принятым в качестве основы мировоззрения. Некоторые из них - например, взгляд на человека как на животное - можно рассматривать просто как абстрактные теории. Ведь ни один биолог не подумает о своем новорожденном ребенке как о всего лишь еще одном млекопитающем. Другие взгляды тоже несостоятельны, ибо даже если они учитывают необходимость удовлетворения основных потребностей людей (экономических или сексуальных), все равно остается чувство пустоты и неудовлетворенности. Некоторые взгляды - например, отношение к человеку как к машине - ведут к обезличиванию и разочарованию. Удовлетворительными человек может считать такие взгляды только в том случае, если он совершенно игнорирует собственный опыт (639). С другой стороны, есть христианская точка зрения, полностью согласующаяся с нашим жизненным опытом.

Христианский взгляд на человека, являющийся темой пятой части данной книги, заключается в том, что человек - Божье творение, созданное по образу Божьему. Это, во-первых, означает, что человек появился не вследствие случайных процессов эволюции, а в результате сознательных, целенаправленных Божьих дел. Таким образом, человеческое существование имеет основание, и это основание заключается в замысле и цели Высшего Существа,

Во-вторых, образ Божий внутренне присущ человеку. Без него человек не был бы человеком. Смысл и значение этой идеи будут рассмотрены в главе 23. Здесь же, однако, следует сказать: чтобы еще ни отделяло человека от остальной части творения, главное в том, что лишь он способен устанавливать сознательные личные отношения с Творцом и откликаться на Его призыв. Человек может познать Бога и способен понять, чего хочет от него Творец. Он может любить Создателя, поклоняться и повиноваться Ему. Таким своим откликом человек полнее всего отражает замысел Творца в отношении людей и тем самым становится человеком в наиболее полном смысле слова, поскольку человеческая природа определяется именно соответствием образу Божьему.

У человека есть и измерение в вечности. У него есть точка отсчета, начало бытия. Но он создан вечным Богом и имеет вечное будущее. Поэтому, когда мы задаемся вопросом о благе человека, нам не следует иметь в виду лишь временное или материальное благополучие. У человека должен реализоваться и другой (во многих отношениях более важный) аспект. Следовательно, мы не оказываем человеку услуги, поощряя его уклоняться от размышлений о вопросах, связанных с его вечной судьбой.

Вместе с тем человек входит в сотворенный физический и животный мир, имеет общие с другими членами этих царств потребности и нужды. Наше физическое состояние имеет важное значение. Оно заботит Бога, а следовательно, должно быть предметом и нашей заботы. Кроме того, человек - цельное существо, поэтому боль или голод могут влиять на его способность сосредотачивать внимание на духовной жизни. Он и общественное существо, взаимодействующее в обществе с другими людьми.

Человек не может осознать собственное значение, если считает себя и свое счастье наивысшими из всех ценностей. Не может он и обрести счастье, самореализацию или удовлетворение, если ищет их в обществе. Он приобрел свою ценность из высшего источника, и он реализует себя лишь в служении этому Высшему Существо и в любви к Нему. Именно тогда приходит удовлетворение как побочный результат его преданности Богу.

Именно тогда он осознает истинность слов Иисуса: "Ибо, кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее" (Мк. 8:35).

Христианский взгляд на человека отвечает на многие вопросы, прямо или косвенно задаваемые современной культурой. Кроме того, этот взгляд придает личности уверенность самоосознания. Представление о человеке как о машине ведет к ощущению, что мы ничтожные винтики, никем не замечаемые и не имеющие никакого значения. Библия, однако, учит нас, что каждый человек ценен и о каждом знает и помнит Бог: даже волосы у нас на голове все сочтены (Мф. 10:28-31). Иисус говорил о пастухе, отправившемся искать одну пропавшую овцу, хотя у него в загоне оставались в безопасности девяносто девять овец (Лк. 16:3-7). Именно так Бог относится к каждому человеку.

Выдвигаемое и отстаиваемое здесь утверждение заключается в том, что христианский взгляд на человека более соответствует его природе, чем любой из альтернативных взглядов. Такой образ человека полнее и с меньшими искажениями объясняет весь спектр явлений человеческой жизни, чем любая другая точка зрения. И это представление более, чем любой другой подход к жизни, делает человека способным жить и действовать, испытывая глубокое удовлетворение в долгосрочном плане.

Псалмопевец вопрошал:

...Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честию увенчал его;

Поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его (Пс. 8:5-7).

Что такое человек? Да, это важнейший вопрос. И это вопрос, на который библейское откровение дает наилучший из ответов.

22. Происхождение человека

Смысл слова *происхождение*

Когда мы говорим о происхождении человека, мы говорим о чем-то большем, нежели просто о начале его существования. Ибо слова "начало существования" указывают просто на факт Появления. Таким образом, разговор о "начале существования человека" - это лишь научное по своему характеру указание на тот факт, что человек появился на земле, и, возможно, на то, как он появился. Слово *происхождение*, со своей стороны содержит в себе дополнительный оттенок, связанный с целью появления человека, его предназначением (640). Если говорить об индивидуальном существовании, то начало жизни всех людей одинаково: жизнь начинается в тот момент, когда сперматозоид мужчины соединяется с яйцеклеткой женщины. Но происхождение жизни с земной точки зрения не у всех одинаково.

Фактически, в некоторых случаях термин *происхождение* можно считать не вполне точным. Ибо в одних случаях ребенок появляется на свет в результате того, что два человека желают и сознательно планируют его рождение, тогда как в других случаях рождение ребенка становится нежелательным результатом физического соединения двух людей, возможно, следствием неосторожности. Богословие ставит вопрос не просто о том, как появились люди на земле, но о том, почему они появились, или о том, какая цель стоит за их присутствием на земле. Когда на присутствие человека на земле смотрят лишь с точки зрения его начала, это не дает серьезных указаний на то, что такое человек и что он должен делать, но в рамках понятий цели или назначения возникает более ясное и полное понимание природы человека. Библия изображает происхождение человека таким образом, что премудрый, всемогущий и благой Бог создал род человеческий, чтобы тот любил Его и служил Ему и наслаждался общением с Ним.

Статус Адама и Евы

Бытие содержит два рассказа о сотворении Богом человека. В первом (Быт. 1:26-27) говорится лишь 1) о Божьем решении сотворить человека по собственному Божьему образу и подобию и 2) о Божьих делах по осуществлению этого решения. Ничего не сказано об использовавшихся при этом материалах и методах. В первом рассказе в большей степени подчеркивается, цель или обоснование сотворения человека, а именно: человек должен плодиться, размножаться и владычествовать над землей (Быт. 1:28). Второй рассказ совершенно иной: "И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою" (Быт. 2:7). Здесь на первый план выходит то, как Бог творил человека.

В отношении статуса первой пары людей выдвигалось и отстаивалось множество самых разных теорий. Резкое расхождение взглядов существует в вопросе о том, следует ли считать Адама и Еву реальными историческими лицами или же чисто символическими фигурами. Традиционная точка зрения такова, что они были реальными людьми и что события библейского повествования действительно

происходили в пространстве и времени. Она, однако, оспаривается рядом богословов.

Одним из наиболее решительных противников традиционной точки зрения был Эмиль Бруннер. В отличие от Карла Барта, Бруннер признавал важность вопроса об историчности Адама и Евы. Барт сказал, что подлинно важным является не вопрос о том, говорил ли на самом деле змей в раю, а вопрос о том, что именно сказал змей (641). Однако Бруннер расценил это лишь как остроумный уход от вопроса, уклоняться от которого не следует. Вопрос этот должен быть рассмотрен, причем не только из апологетических, но и из богословских соображений (642).

По мнению Бруннера, от истории об Адаме и Еве необходимо отказаться как по внешним, так и по внутренним причинам. Под внешними причинами он подразумевал эмпирические соображения. Свидетельства естественных наук, таких как эволюционная биология, а также палеонтологии и истории противоречат церковному преданию. В частности, чем более отдаленный период прошлого мы исследуем с помощью эмпирических методов, тем меньше обнаруживаем признаков того, что природа человека была определенно выше (или хотя бы не ниже) природы современного человека. Церковная точка зрения с ее учением, что человек изначально был создан совершенным и безгрешным, включает в себя идею о золотом веке в прошлом, но научные данные свидетельствуют о все более примитивных формах человека по мере углубления в прошлое. Тем самым не утверждается, что теория эволюции является твердо установленным фактом. Но это означает признание того, что сформировавшееся у нас представление о ранней истории рода человеческого, каким бы неясным и незавершенным оно ни было, не согласуется с библейским описанием Адама и Евы. Поэтому Бруннер считает, что церковь должна отказаться от убеждения, будто они были реальными людьми, ибо оно не дает ей ничего, кроме издевательств и насмешек (648).

В дополнение к внешним причинам Бруннер выдвигает доводы внутреннего характера, которые он фактически считает более важными. Главная проблема, связанная с церковной точкой зрения, состоит в том, что рассказ об Адаме и Еве располагается в той же плоскости, что и эмпирическая история. При таком положении библейский рассказ входит в противоречие с научным объяснением начала существования человечества. Это означает, что никто из сторонников научного объяснения не может принять ничего из содержания христианского или библейского рассказа. До тех пор пока библейский рассказ понимается как описание реальных фактов, всякому, кто принимает научную точку зрения, не остается ничего иного, как отказаться от него. Это относится как к тем, кто придерживается механистического натурализма, так и к тем, кто, будучи им неудовлетворен, заменяет его какой-либо формой идеалистического эволюционизма, вроде идеалистического эволюционизма Фридриха Шлейермахера или богословов-гегельянцев (644).

Бруннер считал, что мы ничего не теряем, отказываясь от того мнения, будто в рассказе об Адаме и Еве записаны исторические события. Напротив, отказ от этой точки зрения означает необходимое очищение учения о человеке, причем в большей степени ради самого этого учения, нежели ради науки. До тех пор пока

считается, что библейский рассказ Относится к двум отесанным в нем людям, он по сути не имеет большого отношения к кому-либо еще. Он мало что может сказать нам о нас самих. Но если его освободить от традиционного церковного истолкования, мы сможем увидеть, что библейский рассказ о происхождении человека описывает не какого-то жившего давным-давно человека Адама. Скорее, это рассказ о вас и обо мне, о каждом человеке в мире (645) .

Во многих отношениях подход Бруннера уподобляет рассказ о сотворении человека притче - такой, например, как притча о блудном сыне. Если эту притчу рассматривать как исторический рассказ о реальных фактах, то это всего лишь интересная история о юноше, ушедшем из дома много веков назад. Если же мы воспринимаем его так, как подразумевалось Иисусом, то есть как притчу, тогда этот рассказ имеет отношение к жизни и актуален для нас сегодня. Точно так же и историю Адама и Евы не следует понимать как фактически верное изложение событий из жизни двух реальных людей. Тот факт, что Адаму было дано имя, не имеет значения, так как *Адам* означает "человек". Следовательно, рассказ Бытия - это не рассказ о двух давно живших людях. История, записанная в форме событий из жизни Адама и Евы, фактически относится к каждому из нас сегодня.

Как нам отнестись к такой точке зрения? Имеет ли значение, понимаем мы историю Адама и Евы как исторический рассказ о реальной паре людей, стоявших в начале человеческого рода, или как символический рассказ обо всех нас? Вопрос заключается не просто в том, какое отношение выражает сам автор рассказа, ибо в любом случае можно утверждать, что изображение историчности Адама и Евы - это форма, в которой автор выразил учение, составляющее содержание этого рассказа. Эта форма может быть изменена без ущерба для сути учения. Но можно ли считать историчность Адама и Евы одной только формой изложения учения о человеке или она каким-то образом связана с сущностью этого учения?

Один из подходов к этому вопросу заключается в рассмотрении понимания Адама в Новом Завете. Слово *Адам* действительно можно понимать как общий или родовой термин ("человек"), а не как имя собственное. Однако в двух местах, в Рим. 5 и в 1 Кор. 15, Павел связывает человеческую греховность с Адамом таким образом, что понимание слова *Адам* лишь как обобщающего термина становится затруднительным. В Рим. 5:12-21 Павел несколько раз говорит о грехе или преступлении "одного человека". Он также говорит о послушании, благодати и праведности "одного Человека, Иисуса Христа". Павел проводит параллель между одним человеком, Адамом, и одним Человеком, Иисусом Христом. Обратите внимание, что отрицательная сторона в приведенном Павлом изложении учения основывается на фактическом существовании Адама. Грех, вина и смерть - это всеобщие, универсальные факты человеческого существования; они занимают важное место в учении Павла о человеке. Павел объясняет, что все люди умирают, потому что грех вошел в мир одним человеком. Смерть - это проявление осуждения, которое пришло как следствие греха одного человека. Трудно прийти к какому-либо иному заключению, кроме того, что, по убеждению Павла, Адам был конкретным человеком, который совершил грех, отразившийся на всех остальных людях. Без сомнения, Павел верил в историчность этого одного человека, Адама, и его греха столь же твердо и решительно, как и в историчность одного Человека, Иисуса, и Его искупительной смерти.

В 1 Кор. 15 позиция Павла становится даже еще более очевидной. Здесь Павел говорит, что смерть пришла через человека (1 Кор. 15:21), а затем поясняет (1 Кор. 15:22), что он говорит об Адаме. В 1 Кор. 15:45 Павел определенно говорит о "первом человеке Адаме". Если считать, что слово *Адам* всегда означает "человек", то здесь допущена, как минимум, тавтология. Представляется достаточно очевидным, что Павел считал Адама реальным историческим лицом.

По приведенным выше причинам мы приходим не только к заключению, что такие авторы Нового Завета, как Павел, были убеждены в существовании реальных Адама и Евы, но и к выводу, что это убеждение было неотъемлемой частью их учения о человеке. Но можно ли отстаивать такую точку зрения, выдерживает ли она критику? Что установила наука в отношении происхождения человеческого рода? Можно ли исключить моногенизм, начинающийся с Адама и Евы? Хотя ответ в значительной степени зависит от того, какое определение дается понятию человека (этой темы мы кратко коснемся далее в этой главе), тем не менее факты общности, охватывающей весь род человеческий (например, возможность появления потомства при любых межрасовых браках), свидетельствуют о наличии общей исходной точки.

Различные точки зрения на начало человеческого рода

Если мы считаем, что Бог поставил в начале человеческого рода двух людей, Адама и Еву, и что все человечество произошло от этой первой пары, перед нами по-прежнему стоит вопрос о том, как появилась эта пара. На этот счет существует множество разных объяснений. Главное различие между ними состоит в том, подчеркивают они в происхождении человека элементы катаклизма или же элементы процесса.

С одной стороны, консервативная ортодоксия всегда имела склонность подчеркивать мгновенность и роль сверхъестественных событий. Предполагается, что Божья работа почти всегда характеризуется внезапностью и разрывами, резкими переломами в течении естественных процессов. Дело представляется почти таким образом, что событие должно быть явно сверхъестественным, чтобы его можно было считать деянием Божьим.

Борден Паркер Баун рассказывает историю, которая здесь весьма кстати. Восточный царь попросил одного из своих советников показать ему какое-нибудь из чудесных деяний Божьих. Советник допросил царя посадить четыре желудя. Когда царь, посадив их, поднял глаза, он увидел четыре больших дерева. Полагая, что прошло лишь несколько мгновений, он подумал, что свершилось чудо. Когда же советник объяснил царю, что прошло восемьдесят лет, и царь сам увидел, что постарел, а одежда его износилась, он с гневом воскликнул: "Тогда здесь нет никакого чуда!" - "О нет, чудо есть, - ответил советник, - это Божье деяние, не имеет значение, производит Он его за одну секунду или за восемьдесят лет" (646). Иногда создается впечатление, что фундаментализм требует внезапности действия не только потому, что о ней говорит Библия, но еще и потому, что мгновенность кажется более сверхъестественной по своей внутренней природе. Леонард Вердуин говорит о "быстрых ударах" (ictic) (647).

Либерализм, с другой стороны, подчеркивает элемент процесса. Считается, что Бог действует в основном в природе и через нее. Он дает начало процессу и направляет его к назначенной цели. Он не вмешивается в происходящее, то есть не меняет извне то, что делает изнутри.

Различие между этими двумя точками зрения фактически отражает различное понимание Бога и Его отношения к миру. Фундаментализм подчеркивает трансцендентность Бога, прямой и прерывистый характер Его действий. Либерализм, с другой стороны, на первый план выдвигает имманентность Бога, Его дела через природу. Сторонники каждой точки зрения считают другую неправильной. Однако, поскольку Бог и трансцендентен, и имманентен, следует принимать обе из них, но в той мере, в какой этому учит Библия.

Натуралистический эволюционизм

В вопросе о происхождении человеческого рода существует множество различных точек зрения. Они различаются тем, какая роль в них отводится научным и библейским свидетельствам и данным. Одна из этих точек зрения - натуралистический эволюционизм. Это попытка объяснить появление человека, а также и других форм жизни, не обращаясь к помощи сверхъестественных факторов. Имманентные процессы в природе произвели человека и все прочее, что существует в мире. Никакая божественная личность участия в этом не принимала ни в начале процесса, ни в ходе его.

Согласно натуралистическому пониманию эволюции, для создания жизни нужны лишь находящиеся в движении атомы. Сочетание этих факторов - атомов, движения, времени, случая - и сформировало все, что мы сейчас Имеем. Эти факторы - просто данность, они постулируются как элементы, производящие результат. Никакой попытки дать объяснение самим этим факторам не делается - они просто существуют, составляя основу всего прочего.

Наш мир - (:) результат неупорядоченных, случайных комбинаций атомов. На более высоких] уровнях или более высоких стадиях действует: процесс, иногда называемый естественным отбором. Природа чрезвычайно плодovита. В каждом виде выжить может далеко не все производимое потомство. Вследствие недостатка необходимых для жизни ресурсов существует конкуренция. Лучшие, сильнейшие, наиболее приспособленные выживают, остальные - нет. В результате вид постепенно улучшается, совершенствуется. Кроме того, происходят мутации. Это внезапные изменения - появление новых признаков, которых не было в предыдущих поколениях данного вида. Чаще всего мутации бесполезны, даже вредны, но некоторые оказываются полезными в борьбе за выживание. В конце длительного процесса развития, определяющегося естественным отбором и мутациями, на сцену вышел человек. Он представляет собой организм большой сложности, обладающий высокими способностями, но не потому, что кто-то задумал и создал его таким, а потому, что эти его свойства помогли ему выжить. Он был наиболее приспособленным, поэтому и выжил (648) .

Хотя натуралистическое понимание эволюции и не является обязательно наилучшим объяснением научных данных, оно, по крайней мере, несомненно, с ними совместимо. В биологии, антропологии или палеонтологии нет, по-

видимому, ничего, что полностью противоречило бы этой точке зрения; но с другой стороны, эти дисциплины не дают материала для подкрепления всех ее положений. В таких случаях приходится делать допущения в форме общепринятых законов природы, таких как униформизм. Но настоящая трудность возникает при попытках примирить эту точку зрения с библейским учением. Действительно, если первые главы Бытия имеют для нас какой-то смысл, то мы видим в них утверждение, что происхождение человека связано с личным существом. Человеческий род - Его творение.

Прямой креационизм

На противоположном конце спектра мнений находится то, что иногда называют прямым креационизмом (*fiat creationism*): Бог Своим прямым, непосредственным действием, практически мгновенно произвел все сущее. Обратите внимание на две характерные черты этой точки зрения. Одна из них - краткость времени, потребовавшегося для сотворения мира, а следовательно, относительная быстрота всего, что при этом происходило. Хотя у процесса творения были различные последовательные стадии, от начала до конца всего процесса прошло не очень много времени.

Возможно, речь идет о календарной неделе или около того. Другим принципом, на котором строится эта точка зрения, является идея прямого, непосредственного божественного действия. Бог создал мир и все, что в нем есть, без использования каких-либо косвенных средств или биологических механизмов. Он сотворил его прямым действием и непосредственным вмешательством. В каждом случае, на каждой стадии Бог не пользовался какими-то уже существовавшими материалами. Новые виды возникали не как модификации уже существующих, а были, так сказать, новыми точками отсчета, они просто творились Богом. Каждый вид полностью отличался от других. В частности, Бог создал человека во всей его полноте и цельности посредством единственного и неповторимого творческого акта; человек не развивался из какого-либо существовавшего прежде организма (649).

Совершенно очевидно, что креационизм без труда согласуется с библейским рассказом. Действительно, эта точка зрения отражает строго буквальное истолкование текста - именно таким образом этот рассказ понимался в течение долгого периода в истории церкви. Утверждение, что Бог создал каждое животное и каждое растение "по роду их", традиционно истолковывалось в том смысле, что каждый вид Он творил отдельно. Однако следует указать на то, что еврейское существительное **מין** (*min*), которое в большинстве переводов передается словом род, - это просто общий термин для любого подразделения или классификационного разряда. Оно может означать и вид, но это слово недостаточно конкретно для утверждения, что дело обстоит именно так. Следовательно, мы не можем заявлять, что Библия *требует* принятия прямого креационизма; тем не менее ясно, что она его *допускает*.

Трудности у креационизма возникают при сопоставлении с научными данными. Ибо если к этим данным относиться серьезно, следует признать, что они свидетельствуют о значительных сроках развития и о наличии переходных форм

между видами. Есть даже некоторые формы, производящие впечатление предков человека.

Деистический эволюционизм

Термин этот используется редко, но деистический эволюционизм - возможно, наилучшее определение одной из разновидностей того, что обычно называется теистическим эволюционизмом. Согласно этой точке зрения, Бог положил начало процессу эволюции, сотворив первоначальную материю и внедрив в сотворенный мир законы, которым и подчинялось его развитие. Таким образом Он запрограммировал процесс. Затем Он прекратил всякое активное вмешательство в дела мира, превратившись, так сказать, в почетного Творца или Творца в отставке. Развитие сотворенного мира свободно от прямого влияния или вмешательства Бога. Он - Творец всего, но лишь первые формы жизни были сотворены прямо и непосредственно. Все остальное сотворено Богом опосредованно. Бог - Творец, начальная причина, а эволюция - средство и инструмент, ближайшая причина. Таким образом, если исключить вопрос о возникновении материи, эволюция в деистическом понимании идентична эволюции в натуралистическом понимании, ибо эта точка зрения отрицает любое непосредственное вмешательство или действие личного Бога в ходе развития творческого процесса.

Деистический эволюционизм не сталкивается с серьезными трудностями при сопоставлении с научными данными. Однако в отношении библейских свидетельств ситуация иная. Представление деизма об отсутствующем Боге входит в явное противоречие с библейским изображением Бога, участвующего не в одном только, но в целой серии актов творения. В частности, оба рассказа из книги Бытия свидетельствуют, что Бог ясно и определенно желал сотворить человека и делал это. Кроме того, деистическое понимание эволюции вступает в противоречие с учением Писания о провидении, в соответствии с которым Бог проявляет личный интерес к происходящим в сотворенном Им мире событиям и участвует в них (650) .

Теистический эволюционизм

Теистическое понимание эволюции имеет много общего с деистическим, но отличается от него признанием причастности Бога к делам сотворенного Им мира и Его участием в них. Бог положил начало процессу развития, создав первый организм. После этого Он продолжил работу, направляя процесс развития к поставленной Им цели. Иногда Он действует и сверхъестественно, вмешиваясь в процесс, чтобы внести в него изменение, но используя при этом уже существующие материалы и средства. Бог создал первого человека, но при этом Он использовал уже существовавшее творение. Бог создал человеческую душу и вдохнул ее в одного из высших приматов, превратив это создание в первого человека. Бог особым образом сотворил духовную природу Адама, но физическая природа человека является результатом процесса эволюции.

У теистического эволюционизма нет особых трудностей в отношении научных данных, поскольку он признает, что физическая сторона человека есть результат эволюции. Поэтому такая точка зрения согласуется с любым количеством

свидетельств о постепенности процесса, приведшего к появлению человека. Что касается библейских свидетельств, большинство сторонников теистического эволюционизма придерживаются мнения о реальном существовании первоначальной пары, Адама и Евы. В таком случае теистическое понимание эволюции вполне согласуется с учением Павла о греховности человеческого рода. При обращении к первым главам Бытия сторонники этой точки зрения следуют одной из двух стратегических линий. Либо утверждается, что в Бытии не говорится ничего конкретного о том, как именно произошел человек, либо же соответствующие тексты рассматриваются как символические. В последнем случае "прах" (Быт. 2:7), например, не понимается буквально. Это слово истолковывается как символическое обозначение какого-то уже существовавшего создания, какой-то более низкой формы. К этому конкретному истолкованию мы еще вернемся после рассмотрения последней из альтернативных точек зрения (651).

Прогрессивный креационизм

Прогрессивный креационизм понимает творческую работу Бога как сочетание серии творческих актов *de novo* с имманентным действием в рамках происходящего процесса. В определенные моменты, достаточно далеко отстоящие друг от друга по времени, Бог творит *de novo* (т.е. заново). В этих случаях Он не использует существовавшую до этого жизнь, не занимается простым внесением в нее изменений. Он, возможно, создавал нечто весьма похожее на уже существовавшее творение, однако вносил при этом ряд изменений, в результате чего появлялось совершенно новое творение.

В промежутках между этими особыми актами творения действовали механизмы эволюции. Возможно, например, что Бог сотворил первого члена семейства лошадей, а различные виды этого семейства стали затем результатом эволюционного развития. Это внутривидовое развитие (микроэволюция), а не межвидовое (макроэволюция). Что касается библейского утверждения, что Бог сотворил все существа "по роду их", то мы уже отмечали, что еврейское слово יָדָא довольно неопределенно, так что его не обязательно отождествлять с наименованием биологического вида. Оно может иметь и гораздо более широкое значение. Кроме того, для микроэволюции было вполне достаточно времени, поскольку слово יוֹם (*yom*), переводимое как "день", также может истолковываться намного шире (652).

По мнению сторонников прогрессивного креационизма, когда пришло время для создания человека, Бог сотворил его прямо и полностью. Бог не создавал его из какого-то более низкого существа. Как физическая, так и духовная природа человека были особо и специально сотворены Богом. Библия сообщает нам, что Бог создал человека из "праха земного". Этот прах земной не обязательно был реальной физической землей, почвой или пылью. Это, возможно, простейшее образное выражение, понятное первым читателям.

Прогрессивный и прямой креационизм едины в том, что человек был создан сразу во всей своей полноте. Вместе с тем прогрессивный креационизм отличается от прямого своим тезисом, что после первоначального Божьего прямого акта творения в нем происходило определенное развитие. С натуралистическим,

деистическим и теистическим пониманиями эволюции его объединяет признание развития в сотворенном мире, но в то же время он предполагает несколько актов творения *de novo* в ходе этого общего процесса. Соглашаясь с теистическим пониманием эволюции в том, что человек явился результатом особого Божьего акта творения, он идет дальше, утверждая, что этот особый творческий акт относился ко всей природе человека, как физической, так и духовной.

Исходя из общих предпосылок и принципов, отстаиваемых в данной книге, наиболее приемлемыми вариантами выглядят теистический эволюционизм и прогрессивный креационизм. Среди сторонников обеих этих точек зрения были и есть глубоко верующие в Библию богословы, и каждая из них может истолковать или объяснить как библейские свидетельства, так и эмпирические данные. Вопрос в том, какая из них делает это полнее, естественнее, с наименьшим искажением материала.

Для ответа на этот вопрос важно определить, с какого рода литературным материалом мы имеем дело в первых двух главах книги Бытия. Есть ли в рассказе о творении символические элементы? Вполне вероятно, что мы здесь имеем дело с жанром, в котором не каждый предмет следует понимать просто как предмет. Обратите внимание, например, что дерево в Едемском саду не просто дерево, но "дерево познания добра и зла". Точно также вполне возможно, что "прах земной", использованный при сотворении Адама, не был просто пылью, а представлял собой неживые "строительные блоки", из которых возводилась органическая материя и, следовательно, жизнь. Но допустим, мы, вслед за сторонниками теистического эволюционизма, будем считать "прах земной" символом какого-то существовавшего ранее живого создания. Что тогда?

Один из вопросов, с которыми нам придется столкнуться, заключается в том, соблюдается ли последовательно данный символизм. Слово *prax* (פֶּאֶרֶז, 'aphar) встречается не только в Быт. 2:7, но и в Быт. 3:19: "Прах ты и в прах возвратишься". Если мы считаем, что в Быт. 2:7 это слово символизирует уже существующее создание, то у нас две возможности: либо значение термина в Быт. 3:19 (а также в 3:14) должно быть иным, либо мы сталкиваемся с довольно нелепой ситуацией, когда после смерти человек возвращается в состояние животного. Следует отметить, что в случаях серьезного, глубокого вырождения, когда человек становится фактически недочеловеком, изменение это происходит до реального наступления смерти. Было бы правильнее истолковывать упоминание праха в Быт. 2:7 (менее ясного) в свете Быт. 3:19 (более ясного).

Вторая проблема теистического эволюционизма связана со словами: "И стал человек душою живою" (Быт. 2:7). Словами "душа живая" переведено выражение נֶפֶשׁ חַיָּה (*nephesh chayah*) - то же самое выражение, которое используется для обозначения других существ, которых Бог сотворил ранее (Быт. 1:20, 21, 24). Как мы видели, в теистическом понимании эволюции физическая сторона человека развилась из одного из ранее существовавших созданий. Из этого следует, что, подобно своему прародителю, физическая основа человека (в которую Бог вдохнул душу) обязательно должна была уже быть живым существом. Но это положение, следующее из теистического понимания эволюции, противоречит утверждению Быт. 2:7, что человек *стал* живым существом, когда Бог создал его и вдохнул в него душу.

Еще один аргумент, выдвигаемый против теистического эволюционизма, состоит в том, что он противоречит представлению о единстве человеческой личности. Но единство физического и духовного аспектов человека не представляется столь абсолютным, чтобы служить опровержением теории о различном происхождении этих двух компонентов.

Несмотря на слабость третьего аргумента, первые два соображения выглядят достаточно существенными, чтобы признать позицию теистического эволюционизма более уязвимой по сравнению с прогрессивным креационизмом. Хотя последняя точка зрения не лишена проблем и трудностей, она лучше истолковывает и сводит в единую картину библейские свидетельства и научные данные, а потому мы рассматриваем ее более приемлемой, чем теистический эволюционизм.

Возраст человечества

Еще один встающий перед нами вопрос касается возраста человечества. Когда человек - в частности, описанный в Библии - впервые появился на земле? Евангельские или консервативные христиане дают различные ответы на этот вопрос. Наш ответ на него, отчасти зависит от нашего определения человека.

Четыре консервативных мнения

1. Вопрос этот несущественный. Мы не можем определить возраст человечества, а если бы и могли, это не имело бы особого значения. Б. Б. Уорфильд писал: "Вопрос о возрасте человечества сам по себе не имеет богословского значения. Для богословия Мак такового совершенно безразлично, как долго существует на земле человек" (653). Вызывает сомнения, одобрил бы Уорфильд то, как иногда используются эти его слова; но, как бы там ни было, он, по-видимому, действительно не придавал этому вопросу большого значения.

2. Отличительным признаком человека является создание орудий труда. Именно способность изобретать, изготавливать и использовать орудия труда отличает человека от более низких существ. Если принять этот, критерий, то происхождение человека должно быть отнесено к очень давнему времени, вероятно, от 500 тысяч до 2 миллионов лет тому назад (654).

3. Погребение покойников - вот что отличает человека от других существ. Если принять этот критерий, первым человеком следует считать неандертальца, который жил около 50 тысяч лет тому назад (655).

4. Человека отличает использование сложной системы символов, а конкретнее - языка. Создание орудий труда и погребение покойников указывают на довольно высокий уровень поведения, но именно язык делает возможным такого рода общение с Богом, какое должны быть у существа, созданного по образу Божьему. Основываясь на этом, можно связать появление человека в библейском смысле этого слова с данными, свидетельствующими о великом культурном взрыве 30 - 40 тысяч лет тому назад. Первого человека следует связывать не с неандертальцем, а с более поздними формами, вероятно, с кроманьонцем (656).

Проблема возраста человечества не решается легко и просто. Один из ответов на вопрос, какое место Адам занимает в палеонтологической цепочке, звучит так: "Скажите мне, как выглядит Адам, и я скажу вам, где его место в этой цепочке". Это, разумеется, шутка, не решающая проблемы.

Первая из изложенных выше точек зрения не выдерживает критики. Время сотворения Адама имеет важное значение, поскольку в описании его ближайших потомков в Быт. 4 содержатся Детали, которые можно отнести к неолиту. При сопоставлении библейского рассказа об Адаме и его потомках с данными антропологии встает ряд серьезных вопросов, которые должны рассматриваться и решаться в рамках апологетики.

Вторая точка зрения, в соответствии с которой отличительным признаком человека считается создание орудий труда, также не выглядит вполне удовлетворительной. Ее основополагающий тезис опровергается многочисленными исследованиями. Например, Джейн Гудэлл наблюдала шимпанзе, которые обламывали ветки, очищали их от листьев и использовали их для добывания пищи, засовывая в термитные кучи. Переходя от одной термитной кучи к другой, шимпанзе носили с собой эти ветки на расстояние до полумили. Джейн Гудэлл делает вывод: "Действуя подобным образом... шимпанзе достигли самой первой, начальной стадии в создании орудий... Маловероятно, чтобы этот способ выживания термитов был врожденным поведенческим стереотипом" (657).

Третья точка зрения основана на теории, что погребение мертвых является признаком присутствия в человеке образа Божьего. Джеймс Мерк, однако, утверждает, что такая практика свидетельствует лишь о страхе перед неизвестным, который в свою очередь подразумевает лишь наличие воображения. Но это не означает, что человеком движет какое-то нравственное чувство, и действительно, религия и этика рассматриваются в антропологической литературе отдельно, поскольку очень часто они не пересекаются (658).

Таким образом, остается лишь четвертая точка зрения, связанная, как представляется, с наименьшими трудностями. Развитие культуры, начавшееся около 30 тысяч лет назад, легче всего объяснить появлением в это время языка. Такое объяснение отстаивалось Бертрамом С. Краусом: "Кажется весьма вероятным, что Человек не смог бы создавать, поддерживать и изменять культуру, не обладая способностью передавать опыт и знания своему потомству иным способом, помимо собственного примера" (659).

Библия говорит, что Адам и Ева владели языком с самого начала. Общение друг с другом и с Богом предполагало владение языком. (Обратите внимание, что принятие этой точки зрения влечет за собой отказ от той теории, будто погребение мертвых есть признак нравственного чувства, которое входит в образ Божий.)

Проблема элементов неолита в Быт. 4

Если мы принимаем ту точку зрения, что именно язык отличает человека от других созданий и, следовательно, первый человек появился около 30 тысяч лет

назад, остается нерешенной проблема, о которой мы уже упоминали: проблема элементов неолита в Быт. 4. Если Адам был создан 30 тысяч лет назад, если Каин и Авель были его непосредственными потомками, если мы обнаруживаем в Быт. 4 описание занятий, свойственных неолиту (сельское хозяйство), и если период неолита начался около 8 - 10 тысяч лет назад, то перед нами стоит проблема разрыва между поколениями по меньшей мере в 20 тысяч лет. Предлагается несколько решений этой проблемы:

1. В соответствии с доадамовской теорией, Адам был первым человеком в полном библейском смысле слова, но он не был первым человеком в антропологическом смысле. Представители *Homo sapiens* жили и до него (660) .

2. Каин и Авель не были непосредственными потомками Адама. Они отстояли от него на несколько поколений. Можно даже представить себе, что в библейском рассказе в одной истории объединены истории нескольких людей: Каина - сына Адама, Каина-убийцы и Каина, построившего город (661) .

3. В рассказе о творении (например, Быт. 1:26; 2:7) еврейское слово אָדָם ('adam), которое часто применяется в символическом смысле для обозначения всего человеческого рода, относится к первому человеку, имя которого не сообщается. В других местах (например, Быт. 4:1; 5:3) это собственное имя человека, который жил позже (662) .

4. "Быть может, Каин и Авель на самом деле не были земледельцем и скотоводом, но лишь *кажутся* таковыми под воздействием выражений, использованных Моисеем, а в особенности наших переводов. Их [Каина и Авеля] занятия, связанные с добыванием растительной и животной пищи, могли быть гораздо более примитивными" (663) .

5. Возможно, земледелие и скотоводство практиковались в гораздо более отдаленные времена, чем период неолита, Тогда Адам и его дети могли заниматься сельским хозяйством уже 30 тысяч лет назад (664) .

Ни одна из этих теорий не представляется вполне удовлетворительной.

Все они сталкиваются с определенными проблемами герменевтического характера, но эти проблемы в большей степени относятся к первым трем точкам зрения. К тому же, согласно первой точке зрения, люди до Адама были уже, по-видимому, людьми в полном смысле слова. Но если дело обстоит таким образом, то как мы объясним утверждение Павла в Рим.. 5, что грех и смерть обрушились на весь род человеческий из-за греха Адама? А это как будто подтверждает теорию моногенеза человеческого рода - что все люди произошли от Адама. По этим причинам я больше склоняюсь к четвертой или пятой точке зрения. Но это та сфера, в которой нет достаточных данных для категорических утверждений; здесь требуются дополнительные исследования.

Богословский смысл сотворения человека

Теперь, обсудив основное содержание учения о сотворении человека, нам надо выяснить его богословский смысл. Особого внимания и пояснений требуют несколько пунктов.

1. Сотворение человека означает, что он не имеет независимого, самостоятельного существования. Он появился в мире вследствие того, что Бог пожелал, чтобы он существовал, и Своим повелением создал его. Человек получил жизнь от Бога и продолжает жить и наслаждаться жизнью благодаря божественному обеспечению. В его существовании нет никакой необходимости. Человек - зависимое от обстоятельств существо, а не неотъемлемая часть реальности. Он не может занять такое положение, при которой он был бы подлинно независимым от Бога. Он может объявлять себя таковым и может вести себя так, будто он независим, но факт остается фактом: возможность получить саму жизнь и даже сделать вдох он получает от Бога.

Это должно побудить человека задаться вопросом о причине собственного существования. Зачем Бог поставил его на земле и что он должен делать, имея в виду эту цель? Мы не могли бы жить без Бога, и все, что у нас есть, исходит от Него. Раз мы приходим от Бога, все приложимые к нам определения в конечном счете зависят от Него. Поэтому правильное распоряжение доверенной нам жизнью не означает, что мы должны отдавать Богу лишь часть того, что нам принадлежит, часть своего времени или своих денег. Вся наша жизнь по праву принадлежит Ему - в силу нашего происхождения и в силу того, что Он продолжает владеть нами. Жизнь была доверена нам, чтобы мы пользовались ею, но она по-прежнему принадлежит Богу и должна использоваться для служения Ему и Его прославления.

Это значит, что человек не является высшей ценностью. Ценность человека исходит от Бога, он наделен ею Богом, Который и есть высшая ценность. Таким образом, при оценке чего бы то ни было главный вопрос заключается не в том, доставляет ли это человеку удовольствие и создает ли дополнительные удобства, а в том, служит ли это славе Божьей и исполнению Его замысла. Человек - не центр вселенной. Он существует лишь благодаря тому, что его создал Некто, намного превосходящий его.

Это также помогает человеку в обретении самоосознания. Если наша сущность хотя бы отчасти зависит от нашего происхождения, то ключ к пониманию человеком самого себя состоит в том факте, что его сотворил Бог. Он не просто ребенок своих родителей или результат действия случайных факторов и сил в мире. Он возник как результат сознательного желания и замысла разумного существа. Личностные характеристики человека, по крайней мере отчасти, связаны, с выполнением этого божественного замысла.

Человек - творение Бога, но не Его эманация. Человек - не часть Божества. Он подвержен ограничениям конечного существа. Он не знает всего и не все может делать. Хотя цель христианской жизни состоит в духовном единении с Богом, человек всегда будет метафизически отделен от Бога. Поэтому он не должен стремиться к утрате своей человеческой индивидуальности. Быть отделенным от

Бога и иным, чем Бог, есть благо для человека, ибо именно таким его сотворил Бог.

2. Человек - часть творения. Он отличается от других сотворенных Богом существ, но не до такой степени, чтобы не иметь с ними связи. Как и другие существа, человек входит в общий строй, общий порядок творения. Как и другие, он был создан в один из дней творения. Фактически, он был сотворен в тот же самый (шестой) день, что и звери земные.

Как мы уже отмечали ранее, во вселенной существует огромный метафизический разрыв (см. с. 315). Но этот разрыв отделяет не человека от других сотворенных существ, он пролегает между Богом, с одной стороны, и всеми сотворенными существами - с другой. Появление человека в один из дней творения гораздо теснее связывает человека со всеми остальными сотворенными существами, чем с Богом, Который их сотворил.

Это значит, что человека и остальных сотворенных существ объединяет реальное родство. Их нельзя рассматривать как нечто абсолютно чуждое ему. Поскольку в определенном смысле все создания родственны человеку, между ним и остальными сотворенными существами должна быть гармония. На практике дело обстоит иначе, но не другие создания, а именно человек внес в мир эту дисгармонию.

При серьезном к ней отношении идея о родстве человека со всем остальным творением, влечет за собой определенные последствия. Экология обретает при этом глубокий смысл. Это слово происходит от греческого *οικος*, что значит "дом". Таким образом, словом *экология* выражается идея единой семьи с единым домашним хозяйством. То, как человек обходится с одной частью этого хозяйства, отражается и на других его частях, - эта истина становится для нас мучительно ясной, когда мы видим, что загрязнение окружающей среды наносит ущерб человеческим жизням, а уничтожение некоторых хищников дает возможность сравнительно беспрепятственного распространения вредителям.

Истина, что мы родственны всему остальному творению, должна также побуждать нас к проявлению гуманности. Человеку можно использовать в пищу другие живые существа. Однако их нельзя убивать напрасно, просто ради удовольствия. Эти прочие создания - наши дальние родственники, ибо они сотворены тем же самым Богом. Благополучие этих прочих созданий важно для Бога, так же должны относиться к ним и мы. Они не просто иные существа: будучи творениями всемогущего Бога, они - наши товарищи и собратья. Как мы заботимся о благополучии других людей и занимаемся ради них конкретными делами, сознавая свое единство с ними, так же точно мы должны вести себя и в отношении остального творения.

Тот факт, что мы являемся частью творения, означает также, что у человека много общего с другими созданиями. Он не бог, и потому у него есть такие же потребности, что и у животных. Поскольку у нас с ними, действительно, много общего, в какой-то мере обоснованна попытка бихевиоризма понять человека, изучая животных. Ибо, подобно животным, человек со своими мотивациями подвластен законам, которые управляют сотворенным миром.

3. Человек, однако, занимает в творении особое место. Как мы отмечали, человек - сотворенное существо, поэтому он имеет много общего с другими созданиями. Но есть один элемент, который делает его уникальным, который отделяет его от остальных созданий. О всех этих созданиях сказано, что они сотворены "по роду их". Он же, с другой стороны, описывается как созданный по образу и подобию Божьему. Он поставлен над всем остальным в сотворенном мире, чтобы властвовать над ним. Его нельзя во всех отношениях уподоблять остальным творениям. Будучи подвластен законам, управляющим сотворенными существами, он превосходит эти другие существа по своему положению, ибо в нем есть и нечто большее, чем просто сотворенность. Подробней этот дополнительный аспект мы обсудим в следующей главе. Здесь отметим только, что самоосознание человека не должно ограничиваться пониманием его сотворенности и он не должен оправдывать свое поведение, возлагая вину за него на свои инстинкты и влечения. У него более высокий уровень, отделяющий его от всего прочего в сотворенном мире.

Это также означает, что человек не достигает самореализации удовлетворением всех своих животных потребностей. Человеческая жизнь включает в себя нечто гораздо большее, чем простое удовлетворение потребностей в пище и одежде или каких-то желаний. Необходимо также помнить о трансцендентном элементе, засвидетельствованном тем особым, уникальным способом, которым описывается человек, выделяемый тем самым из ряда прочих сотворенных существ.

4. Между людьми существует братство. Один из самых крупных богословских споров конца XIX и начала XX веков касался сферы Божьего отцовства и, следовательно, границ и пределов братства людей. Либералы настаивали на том, что существует всеобщее братство между людьми, а консерваторы столь же решительно утверждали, что духовными братьями являются лишь те, кто пребывает во Христе. По сути верно и то, и другое. Учение о творении *и* происхождении всего рода человеческого от одной первоначальной пары означает, что все мы друг другу родственники. В определенном смысле каждый из нас - дальний родственник любого другого человека на земле. Между нами нет полного отсутствия связи. Отрицательная сторона нашего общего происхождения заключается в том, что в естественном, природном своем состоянии все люди представляют собой непослушных, бунтующих детей Отца Небесного, а потому отчуждаются от Него и друг от друга. Мы все подобны блудному сыну.

Истина о всеобщем братстве, если ее полностью осознать и действовать в соответствии с ней, должна вызывать в нас заботу и сочувствие в отношении наших братьев людей. Мы склонны сильнее сопереживать нужды и страдания наших близких друзей и родственников; тяготы же и лишения посторонних людей не беспокоят нас так сильно. Нас может не волновать информация об убийствах, автокатастрофах со смертельным исходом и тому подобном, пока это не затронет кого-то из наших знакомых. Но если мы узнаем о гибели кого-то из дорогих нам людей, мы испытываем глубокую боль. Учение о всеобщем братстве говорит нам, что все люди - наши родственники. Мы должны видеть в них прежде всего не своих соперников, но братьев. Нас объединяет с ними самое главное - происхождение. Поэтому мы должны радоваться с теми, кто радуется, и плакать с теми, кто плачет, даже если они не являются нашими братьями по христианской вере.

5. Человек - не высший объект в мире. Человек имеет великую ценность, ибо, если не считать ангелов, он есть высочайшее из всех сотворенных существ. Однако такое положение даровано ему высочайшим из всех вообще существ - Богом. При всем уважении к человеческой природе, при всем особом признании, которым мы достаиваем людей выдающихся, людей с большими заслугами и достижениями, нам всегда следует помнить, что они, их жизни, их способности, их сильные стороны - все это даровано Богом. Уровень уважения к людям нельзя доводить до уровня фактического поклонения им. Поклоняться следует одному лишь Богу; поклонение любой другой личности или объекту - идолопоклонство. Высшую честь и славу надо воздавать Богу. Равным образом, нам нельзя и принимать такого поклонения, какого заслуживает только Бог (665). Даже любовь к нашим собратьям людям не должна соперничать по своей силе с любовью к Богу, ибо первые из заповедей касаются нашего отношения к Богу (Исх. 20:3-11) и заповедь возлюбить Господа Бога своего всем своим существом предшествует заповеди возлюбить ближнего, как самого себя (Мф. 22:37-40; Мк. 12:28-31; Лк. 10:27-28). Действительно, любовь к Богу - одна из движущих сил любви к человеку, созданному по образу Божьему. Как и в случае любви к человеку, свое отношение к человеческим свершениям и достижениям нам тоже надо ограничивать подобающими рамками. Какими бы удивительными ни были многие человеческие свершения, они возможны лишь благодаря жизни, разуму и талантам, которые Бог даровал Своему творению, человеку.

6. Человек подвластен определенным ограничениям. Не Бог, а человек - сотворенное существо, и он подвержен ограничениям, присущим конечным существам. Бесконечен только Творец. Человек не знает и не может знать всего. Хотя мы должны стремиться познать все, что можем, восхищаться знаниями и уважать их, кто бы ими ни владел и в чем бы они ни проявлялись, наша ограниченность означает, что наше знание всегда будет неполным и подверженным ошибкам. Это должно придавать всем нашим суждениям оттенок смирения, поскольку мы должны понимать, что всегда можем ошибиться, каким бы впечатляющим ни казался находящийся в нашем распоряжении запас фактов.

Ограниченность относится и к нашей жизни. Вопрос о том, был бы смертен сотворенный человек, если бы он не согрешил, вызывает споры (см. стр. 516 - 518). Мы, однако, знаем, что человек в любом случае подвластен смерти. Иначе говоря, если бы он и был бессмертным, это было бы условное бессмертие. Таким образом, человек по своей природе не бессмертен. И такому человеку, какой он есть сейчас, положено однажды умереть (Евр. 9:27). Даже в первоначальном состоянии человека любая возможность для него жить вечно зависела от Бога. Лишь Бог внутренне, по самой Своей природе, вечен; все остальное умирает.

Ограниченность означает, что есть пределы для любых наших достижений. Человек достиг, например, больших успехов в области спорта, но прогресс этот не беспределен. Человек может сейчас прыгнуть в высоту выше двух метров, но невероятно, чтобы кто-нибудь без помощи какого-либо оборудования смог прыгнуть в высоту на километр. Другие сферы наших достижений, будь то интеллектуальных, физических или каких-либо иных, подвержены подобного же рода ограничениям.

7. Ограничения - по своей сути не зло. Ограниченность обычно вызывает недовольство. Высказывается даже мнение, что именно в ней заключается причина человеческой греховности. Если бы человек не был ограничен, он всегда знал бы, что правильно, и всегда поступал бы так, как надо. Если бы человеку не мешала его ограниченность, он был бы способен на большее. Но Библия говорит, что, создав человека со всеми ограничениями, присущими сотворенному существу, Бог посмотрел на творение и сказал, что оно "хорошо весьма" (Быт. 1:31). Род человеческий имел ограничения, но был признан хорошим. Как мы вскоре увидим, ограниченность может повести к греху, если мы не принимаем своих ограничений и не живем в соответствии с ними. Но сам факт наших ограничений не ведет с неизбежностью к греху. Скорее, неправильные реакции на эти ограничения либо составляют грех, либо ведут к нему.

Есть люди, считающие греховность человека постепенно уходящим в прошлое пережитком предшествующих ступеней эволюции. По мере возрастания знания "возможностей мы становимся все менее греховными. Однако это не так. На практике появление все более сложных изобретений дает человеку возможность грешить более хитроумными способами. Можно было бы предположить, что бурное развитие компьютерной технологии, например, поведет к разрешению многих существенных проблем человеческой жизни и тем самым к большей праведности в жизни человека. Хотя такая технология действительно часто используется для благих целей, в то же время человеческая алчность вызвала к жизни новые хитроумные способы, позволяющие красть деньги и информацию с помощью компьютера. Следовательно, уменьшение наложенных на человека ограничений не обязательно ведет к тому, что люди становятся лучше. Вывод очевиден: ограниченность человека сама по себе - не зло.

8. Должным образом жизнь может быть организована только на основе признания и принятия собственной ограниченности. Факт нашей ограниченности очевиден. Однако мы можем проявлять нежелание признавать этот факт и отведенное нам место существ, сотворенных Богом и зависящих от Него. Грехопадение Адама и Евы, по крайней мере отчасти, заключалось в стремлении стать подобными Богу ("как боги", Быт. 3:4-6) и узнать то, что знает Бог. Есть указания на то, что сходное стремление лежало в основе грехопадения злых ангелов (Иуд. 6). Нам надо просто предоставить Богу быть Богом, не стремясь указывать Ему, что правильно и истинно, но подчиняясь Ему и Его замыслу в отношении нас. Чтобы выносить приговор в отношении Божьих деяний, надо обладать бесконечным знанием - тем, чего у нас попросту нет.

Это значит, что нам не обязательно всегда быть правыми. Нам не следует бояться неудач и ошибок. Только Бог никогда не терпит неудачи и не ошибается. Поэтому нам нет необходимости искать оправдания для всех своих упущений или становиться в оборонительную позицию из-за того, что мы несовершенны. Однако осознание нами своей ограниченности часто ведет к чувству незащищенности и неуверенности, которое мы пытаемся перебороть собственными усилиями. Иисус учил Своих учеников, что такие попытки создать чувство уверенности в себе собственными силами всегда вызывают еще большую незащищенность. Нам не надо быть Богом, ибо Бог уже есть. Нам надо только искать Царства Божьего и правды Его, и все наши потребности будут удовлетворены (Мф. 6:25-34).

Если мы признаем свою собственную ограниченность и готовы жить в соответствии с ней, следствием этого станет должное смирение. Библейский факультет одного колледжа как-то получил заявление о приеме на место преподавателя от человека, отличавшегося крайней самоуверенностью. Ответы на вопросы в анкете источали самоуверенность, даже высокомерие, выглядевшие особенно неуместными со стороны человека, не имевшего опыта преподавательской работы. Создавалось впечатление, что все проблемы факультета, а возможно, даже всего колледжа будут быстро решены, если заявитель будет включен в преподавательский состав. Декан факультета попросил своего коллегу поделиться мнением. "Я не думаю, - ответил тот, - что у нас есть место, достойное этого человека. В принципе, - добавил он, - я не думаю, что вообще где-либо есть место, достойное его. Вакансий в Троице не было уже почти две тысячи лет".

Мы не Боги. Человек не может быть Богом. Бог не ожидает от нас, что мы будем Богом. Если мы примем этот факт, нас ждут удовлетворенность и счастье, если не примем - разочарование и чувство неудачи. Мы не существа, которые должны были быть Богом, но потерпели в этом неудачу. Мы такие, какими были задуманы и к чему предназначены: ограниченные сотворенные человеческие существа.

9. Человек, тем не менее, есть нечто замечательное. Хотя человек относится к числу сотворенных существ, он занимает среди них самое высокое место, только он сотворен по образу Божьему. Тот факт, что человек создан Господом всей вселенной, делает его еще более великим. Человек - не случайный результат действия слепого механизма. И создан он не как какой-то побочный продукт и не из отходов при творении чего-то более совершенного. Он есть реализация замысла Божьего.

Иногда христиане проявляют склонность к преуменьшению способностей и достижений человека, чтобы в большей мере воздать славу Богу. Несомненно, мы должны ставить человеческие достижения на надлежащее место по отношению к Богу. Но нет никакой необходимости защищать Бога от конкуренции со стороны высочайшего из Его творений. Величие человека прославляет Бога еще больше. Мы должны честно признать, что человек совершил много чудесного и удивительного. Он действительно поразительное существо, как в том, чем он является, так и в том, что он может сделать. Но насколько более велик должен быть Тот, Кто сотворил его!

Человек велик, но великим его делает именно тот факт, что его сотворил Бог. Имя Страдивари говорит о высоком качестве скрипки; ее создатель был великим мастером. Восхищаясь инструментом, мы еще больше восхищаемся одаренностью его создателя. О человеке можно сказать, что он был создан самым благим и самым мудрым из всех существ, Богом. Бог, Который мог сотворить такое чудесное создание, как человека, это поистине великий Бог.

Познайте, что Господь есть Бог, что Он сотворил нас, и мы - Его, Его народ и овцы паствы Его.

Входите во врата Его со славословием, во двory Его - с хвалою. Славьте Его, благословляйте имя Его!

Ибо благ Господь: милость Его вовек, и истина Его в род и род (Пс. 99:3-5).

23. Образ Божий в человеке

При всей важности вопроса, откуда произошел человек, ответ на него не дает нам всех необходимых знаний для понимания того, что человек собой представляет. Перед нами продолжает стоять вопрос, что же именно Бог произвел на свет, сотворив человека.

В поисках определения человека можно использовать разные методы. Один из них - исследование того, что на этот счет говорит Библия. В таком случае мы пришли бы к выводу о внутренней порочности человека, но в то же время открыли бы, что современный человек отличается от того, каким он был во время творения, и что это изменение вызвано какой-то причиной. Или же можно изучать современного человека различными эмпирическими способами. Для создания концепции о человеке можно использовать исследовательские методы бихевиоральных наук. В таком случае концепция будет основываться на изучении повседневного поведения человека.

Если мы пойдем по пути исследования библейского описания человека, то обнаружим, что сегодня человек находится фактически в ненормальном состоянии. Подлинный человек - не тот, которого мы видим в человеческом обществе. Подлинный человек - существо, вышедшее из рук Бога, незапятнанное грехом и падением. В истинном смысле слова единственными настоящими человеческими существами были Адам и Ева до падения и Иисус. Все остальные - испорченные, извращенные и искаженные образчики человеческого рода. Поэтому, если мы хотим дать правильное определение человеку, нам надо обратить свой взгляд на человека в первозданном состоянии и на Христа.

Главная характеристика первоначального состояния человека состоит в том, что он был создан Богом по Божьему образу и подобию. Это отличало человека от всех других сотворенных существ, ибо эта характеристика относится только к человеку. На эту тему ведется очень много дискуссий, кое-кто считает даже, что слишком много. Но они имеют крайне важное значение, ибо именно образ Божий делает человека человеком (ббб) . Наше понимание образа отражается на том, как мы относимся к своим братьям и как мы служим им. Если образ в нашем понимании выражается прежде всего через человеческий разум, то наши отношения с другими людьми строятся в первую очередь на воспитательной и информативной основе. Если он, по нашему мнению, выражается в личных отношениях, то наше служение основной упор делает на "реляционном богословии" и на взаимодействии малых групп.

В этой главе мы рассмотрим наиболее значимые библейские места. Затем мы обратимся к различным толкованиям выражения "образ Божий", попытаемся совместить воедино отдельные библейские тексты. Наконец, мы постараемся сформулировать концепцию, учитывающую все библейские свидетельства, и определить современное значение этого понятия.

Важные места Писания

Божий образ упоминается в нескольких местах Библии. Наиболее, пожалуй, известное из них - 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 Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их". В стихе 26 говорится о Божьем намерении, в нем использованы слова **תְּצַלֵּם** (*tselem*) и **דְּמוּתוֹ** (*demuth*), переведенные, соответственно, как "образ" и "подобие". Первое из них дважды повторяется в стихе 27. Эта мысль вновь выражается в Быт. 5:1: "Когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его". В следующем стихе автор добавляет: "Мужчину и женщину сотворил их, и благословил их, и нарек им имя: человек, в день сотворения их". Здесь использовано слово **דְּמוּתוֹ**. В Быт. 9:6 убийство запрещается на том основании, что человек создан по Божьему образу: "Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию". Это установление, касающееся человеческого поведения по отношению к его братьям, сделано явно после падения. Обратите внимание, что речь идет не о том, что человек продолжает нести в себе образ Божий, а о том, что он создан по образу Божьему. Но совершенно ясно, что Божьи дела не теряют своего значения и смысла даже после падения. Помимо этих стихов, в Ветхом Завете нет других указаний на образ БОЖИЙ в человеке, если не считать апокрифов: Премудрости Соломона 2:23 и Премудрости Иисуса, сына Сирахова 17:3.

В Новом Завете образ Божий в связи с сотворением человека упоминается дважды. В 1 Кор. 11:7 Павел пишет: "Итак муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа". Павел не говорит, что жена есть образ Божий, он просто указывает, что она - слава мужа, который есть слава Божья. Образ здесь - перевод слова **εἰκὼν**. А в Иак. 3:9 автор на основании того, что человек создан по подобию (**ομοιωσῆσθε**) Бога, осуждает использование языка для проклятия людей: "Им [языком] благословляем Бога и Отца, и им проклинаем человеков, сотворенных по подобию Божию". Намек на образ Божий видим и в Деян. 17:28, хотя выражение это здесь и не используется: "Ибо мы Им живем и движемся и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: "мы Его и род".

Кроме того, в Новом Завете есть несколько мест, в которых образ Божий упоминается в связи с преобразованием верующих в процессе спасения. В Рим. 8:29 отмечается, что они начинают соотноситься с образом Сына: "Ибо, кого Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями". Во 2 Кор. 3:18 читаем: "Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа". В Бф. 4:23-24 Павел увещевает "обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины". Наконец, в Кол. 3:10 он призывает облечься "в нового [человека], который обновляется в познании по образу Создавшего его".

Различные взгляды на образ

Образу Божьему необходимо дать определение. Для этого требуется не только истолкование отдельных мест, но и общее понимание концепции с учетом как прямых указаний Писания, так и содержащихся в нем косвенных сведений. При объяснении образа есть три общих подхода. Одни считают его внутренне присущим человеческой природе качеством, которое может быть физическим или психологическим/духовным. Такой взгляд на образ мы будем называть *субстанциальным*. Другие рассматривают образ не как нечто внутренне присущее человеку, а как переживание взаимосвязи между человеком и Богом или людьми. Это реляционный взгляд. Третьи, наконец, полагают, что образ выражается не в том, что собой представляет человек или что он чувствует, а в том, что он делает. Это *функциональный* взгляд.

Субстанциальный взгляд

Субстанциальный взгляд преобладал на протяжении большей части истории христианского богословия. Общим элементом в различных вариантах этого взгляда является представление об образе, как об определенном свойстве или качестве, присущем человеческой природе. Некоторые сторонники этого взгляда считают, что образ Божий заложен в нашем физическом или телесном строении. Хотя такое представление и не пользовалось особой популярностью, оно сохранилось до наших дней. Оно основывается на буквальном прочтении слова **תְּצַלֵּם** (*tselem*), в прямом смысле означающего "изваяние" или "форма" (667). При таком прочтении Быт. 1:26 звучит примерно так: "Сотворим человека, чтобы он выглядел, как Мы". В наше время наиболее известными сторонниками точки зрения на образ Божий как на физическое проявление можно считать мормонов. Такая позиция не ставит перед ними никаких реальных проблем, поскольку, по их представлениям, у Бога есть тело. Следует, правда, оговориться, что проблем не возникает в отношении их учения о человеке, но на понимание Бога все же оказывается определенное воздействие (668).

Можно было бы ожидать, что упор, который во многих кругах делается на психосоматическом единстве человека, должен был привести к возрождению идеи о Божьем образе в человеке как о физической составляющей. Возможно, так оно и было бы, если бы не факт, что большинство исследователей, делающих акцент на психосоматическом единстве, в то же время пренебрегают метафизической стороной. Следует также отметить, что есть сторонники такого взгляда, который рассматривает физический аспект образа в метафорическом смысле. Например, тот факт, что человек ходит прямо и вертикально, считается символом моральной прямоты и праведности Бога или связи человека с Богом (669).

Более распространенные взгляды на Божий образ рассматривают его как некое психологическое или духовное качество человеческой природы. Главный претендент на эту роль - разум. Представление о разуме как о единственной черте, отличающей человека от других созданий, имеет долгую историю. Даже в биологической классификации человек назван *Homo sapiens* - мыслящим существом.

Степень акцента на разум бывала разной. В периоды, когда в обществе в целом преобладал рациональный подход, например, в эпоху Просвещения, то же самое происходило и в богословской мысли (670). Во времена, характеризовавшиеся более субъективными настроениями, разуму уделялось меньше внимания. Во второй половине XX века с его сугубо волюнтаристской ориентацией разум играет менее важную роль. Понимается разум тоже по-разному. Под влиянием платонизма, в особенности в период с IV по XIII век, разум мыслился как абстрактное созерцание. С принятием взглядов Аристотеля Фомой Аквинским и другими богословами разум стал представляться более эмпирическим и научным по своей природе (671). Определения разума могут быть разными, но все рассматриваемые здесь взгляды отличительной чертой человека считают способность думать, размышлять и делать выводы. Больше всего человек похож на Бога своей когнитивной, умственной стороной, и именно ее надо выделять и развивать.

Не удивительно, что разум считается богословами наиболее важной стороной человеческой природы, ведь сами богословы занимаются в церкви как раз рассуждениями и размышлениями над вопросами веры. Но обратите внимание, что при этом они не только выделяют для рассмотрения всего один аспект человеческой природы, но и сосредотачивают внимание всего на одной стороне Божьей природы. Это может привести к ложным выводам. Разумеется, всеведение и мудрость представляют собой важную сторону Божьей природы, но их ни в коем случае нельзя считать исключительной сущностью Божества.

На основании двух терминов, использованных в Быт. 1:26-27, постепенно развивалась тенденция к пониманию "образа" и "подобия" как двух аспектов или измерений Божьего образа. Временами появлялся натуралистический подтекст: человек был сотворен только по образу Божьему, а затем постепенно начал приобретать и Божье подобие. Но чаще присутствие в человеке Божьего подобия приписывалось духовным или сверхъестественным причинам. Ориген, например, считал, что образ был получен сразу же при творении, а подобие было передано Богом позже. Но основное направление в разграничении между образом и подобием, которому богословы следовали довольно долго, задал Ириней. Хотя его взгляды были достаточно противоречивыми и не вполне последовательными, мы находим в них четкое разграничение между образом и подобием. Под первым он понимал, что у Адама были разум и свободная воля; под вторым - некий сверхъестественный дар, полученный Адамом через Духа. В отличие от многих богословов после него, Ириней не имел в виду изначальную праведность. По его представлению, Адам был чем-то вроде невинного и неразвитого ребенка. До предназначенного ему Богом состояния, до полной праведности он должен был возрасти через долгий процесс реализации данной ему при сотворении свободной воли. В младенческом состоянии подобие Богу присутствовало у Адама лишь в зародыше, как потенциал того, чем он должен был стать. Но после грехопадения Адам потерял подобие, хотя образ в определенной степени и оставался в нем (672).

Разграничение Ириней получило дальнейшее развитие в средневековом схоластическом богословии. Различие в нем стало более ясным, а последствия грехопадения более выпуклыми. Образ стал естественным сходством человека с Богом благодаря разуму и воле. Подобие рассматривалось как *donum superadditum*

- еще один божественный дар человеческой природе. Подобие относилось к моральным качествам Бога, а образ - к естественным свойствам Бога. После грехопадения человек утратил подобие, но образ сохранил полностью. Человек остался человеком, но исказился как доброе и святое существо. Он утерял сверхъестественные или сверхчеловеческие качества, но не сущность своей человеческой природы.

Эта точка зрения связана, разумеется, с концепцией о природе греха и грехопадения, но также и с определенным взглядом на природу человека. Человеческая природа целостна и до определенной степени невосприимчива к вредоносным последствиям грехопадения. Даже нехристиане и номинальные верующие - люди в таком же полном смысле, как и освященные верующие. Все обладают способностью оценивать факты, видеть истину и делать сознательный выбор исходя из знания истины. Такое представление дает основание для рационального богословия или натурбогословия: даже без особого откровения люди способны получить определенное знание о Боге. Оно дает также основание для натуралистической этики. Будучи свободным, человек способен на добрые дела независимо от благодати. Вся система католического богословия построена, в сущности, на этом внешне незначительном допущении об утере подобия Божьего, но не Его образа - допущении, открывающем путь натурбогословию и соответствующей ему этике (673) .

Мартин Лютер выступил против этого положения католического богословия, как и против многих других. Будучи профессором библеистики, Лютер хорошо разбирался в экзегетике. Он понимал, что вывод о сохранении в человеке образа Божьего (при утере Его подобия) основывается на терминологической путанице. У слов *образ* и *подобие* в Быт. 1:26 нет отдельных референтов. Это, скорее, пример обычного для еврейского языка параллелизма. "По образу" и "по подобию" означают одно и то же, но разными словами. Следовательно, нет никакого различия между образом и подобием как до, так и после грехопадения (674) .

Лютер отстаивал единый и целостный взгляд на Божий образ. В человеке извращены все стороны Божьего образа, остаются лишь его следы и напоминания. Эти следы выражаются не в определенных сохранившихся качествах или способностях в отличие от других, которые полностью утеряны. Остаются как бы осколки всего того, что составляло подобие Богу, но все это - лишь незначительная часть оригинала. Определенную трудность для Лютера представлял стих Быт, 9:6. Этот текст как будто подразумевает, хотя прямо об этом не сказано, что человек и после грехопадения сохраняет Божий образ или остается в нем. Объяснение Лютера заключалось в том, что неискаженный образ продолжает существовать как Божье намерение в отношении человека, но фактически он в человеке не присутствует (675) .

Позиция Кальвина была во многих отношениях сходной с точкой зрения Лютера, но он отвергал дуалистическое схоластическое представление и утверждал, что остатки образа сохраняются в человеке и после грехопадения. Благодаря наличию этих остатков познание человеком самого себя и познание Бога взаимосвязаны. Познавая себя, мы приходим к познанию Бога, поскольку Он создал нас по Своему образу (676) . С другой стороны, мы получаем знание о себе, сверяясь с

Его святостью. В определенном смысле все вещи отражают Божий образ, но к человеку это относится в наибольшей степени прежде всего благодаря заложенному в нем разуму (677).

Несмотря на широкий спектр различий в представлениях о природе Божьего образа, все указанные разновидности субстанциального взгляда едины в одном: в определении места образа. Он в человеке; это качество или эту способность, присущую природе человека, вложил в него Бог, и она присутствует в человеке независимо от того, признает он существование Бога и Его дел или нет.

Реляционные взгляды

Многие современные богословы понимают Божий образ не как нечто присущее человеческой природе. Они обычно не задаются вопросом, что такое человек и какова его природа. Образ Божий они представляют как выражение отношений или связей. Человек пребывает в образе или являет его, когда находится в определенных отношениях. Фактически, отношения и *есть* образ.

Большое внимание этому вопросу уделил Эмиль Бруннер. Он отмечал, что человек представляет собой очень сложное явление. Чтобы раскрыть его, надо найти подходящий ключ. На этот счет выдвигаются различные предложения, каждое из которых выливается в иной взгляд на человека. Когда в качестве принципа наилучшим образом объясняющего мироздание, выдвигается естественная причинно-следственная связь, результатом становится натуралистический взгляд на человека (678). Когда таким фундаментальным принципом считается дух, возникает более идеалистическое представление о человеке (679). Бруннер же в качестве ключа предлагает Слово Божье, причем не только в эпистемологическом, но и в онтологическом смысле. Иными словами, речь идет о том, что Слово Божье не просто дает знание о природе Божьего образа, оно само составляет в человеке образ Божий. Наше понимание человека должно строиться не просто на том, что о нем говорится в Ветхом и Новом Заветах. Только имея веру в Иисуса Христа, мы можем нести в себе образ Божий и благодаря этому по-настоящему донять собственную природу. Этим своим заявлением Бруннер не отрицает, что каждая наука может сказать авторитетное слово в сфере своих исследований. Он скорее, имеет в виду, что чем ближе мирские научные дисциплины подходят к вопросу о природе человека, тем большей становится возможность их расхождения с авторитетными заявлениями христианского богословия (680),

Бруннер проводит различие между двумя смыслами Божьего образа: формальным и предметным (*material*). Формальный образ - это *humanum*, то есть то, что делает человека, человеком и отличает его от животных. Формальный образ - положение человека как разумного, ответственного и свободного существа. Человек, даже будучи греховным, не потерял этого аспекта Божьего образа. Фактически, способность к греху даже предполагает его. Именно это имеется в виду в ветхозаветном описании человека, созданного по образу и подобию Бога. Хотя в сравнении с Божьей свободой человеческая свобода ограничена, она тем не менее существует. По словам Бруннера, образ в формальном смысле ничуть не пострадал (681).

Предметный смысл образа представляет для Бруннера большой интерес. Бруннер указывает, что все остальные существа Бог сотворил сразу в окончательном виде. Они были созданы такими, какими задуманы, и не меняются. Человек же остается в Божьей мастерской, в руках Бога. Бог сотворил человека не в окончательном виде (682). Бог производит в человеке "предметную реализацию" (material realization) свободы, ответственности и отзывчивости, полученных им от Бога. Предметный образ состоит в отклике человека, в "его отношениях с Богом. По сути, Бог говорит человеку: "Ты - мой". Способность человека слышать обращение к нему и свобода отвечать на него - формальный образ. Когда же он отвечает: "Да, я - Твой", - появляется и предметный образ (663).

Не следует делать вывод о субстанциальном или, пользуясь терминологией Бруннера, структурном характере Божьего образа в человеке. Он постулирует реляционность, а не структурный характер даже формального аспекта (684). Формальный образ Божий означает, что человек ответственен перед Богом, а следовательно, этот образ реляционный. Даже когда человек поворачивается к Богу спиной, теряя тем самым внутренний образ, он все равно продолжает стоять "пред Богом" (685). Он продолжает нести ответственность, он продолжает оставаться человеческим существом. Образ Божий обретает предметность, когда человек "пребывает В Слове" Божьем. Именно в этом смысле термин "образ Божий" используется в Новом Завете. Вряд ли есть необходимость повторять, что образ во внутреннем смысле имеет динамичный и реляционный, а не статичный и субстанциальный характер (686).

Для пояснения различий между формальным и предметным аспектами Божьего образа Бруннер использует аналогию с зеркалом. Когда мы несем в себе предметный образ Божий, мы находимся в позитивных и взаимосвязанных отношениях с Ним. Бруннер сравнивает этот аспект образа с отражением в зеркале. Но не забывайте, что отражение предмета не запечатлено на поверхности зеркала раз и навсегда: речь идет о зеркале, а не о фотографии. Если зеркало повернуть к свету, оно отражает этот свет, но само оно - не источник света и не обладает светом. Аналогичным образом, когда мы обращены к Богу, мы в полной мере отражаем Его образ. Если же зеркало развернуть таким образом, чтобы свет не падал на его поверхность, оно все равно продолжает соотноситься со светом. Даже будучи повернутым в сторону, противоположную источнику света, зеркало продолжает находиться в его лучах. Так и человек сохраняет формальный аспект Божьего образа. Он продолжает стоять пред Богом. Даже будучи грешником, бунтующим против Бога и отвергающим Его, человек остается ответственным перед Богом. Он остается человеческим существом (687).

Бруннер не ограничивается обсуждением вопроса об отношениях человека с Богом. Наряду с первой заповедью - любить Бога, дающей человеку возможность устанавливать эти отношения, есть и вторая - любить ближнего. Наша "ответственность в любви" начинает реализовываться при взаимоотношениях с ближним. Не блестящий интеллект, а любовь к ближнему делает человека настоящим человеком (688).

Образ Божий Бруннер не относит исключительно к духовной природе человека. Даже в человеческом теле есть признаки этого образа, человек - образ во всем своем психофизическом целом. Он ходит прямо и вертикально, высоко держит

голову. Он многое умеет делать, обладает интеллектуальными способностями и интересами, свойственными существу, созданному для общения с Богом. Имеет ли человек кровную связь с обезьяной, не ясно. Существенно важно то, что налицо очевидное и резкое различие, даже во внешнем виде, между человеком и всеми остальными творениями (689).

Карл Барт тоже придерживался реляционного взгляда на образ Божий. Когда мы говорим о богословских взглядах Барта по любому вопросу, необходимо иметь в виду различные этапы его богословского развития. В своих ранних трудах он не пользовался выражением "образ Божий", он говорил о единстве между Богом и человеком, которое можно сравнить с единством между матерью и зародышем. После грехопадения это единство утеряно. Однако говорить об утере единства после грехопадения не совсем правильно, ибо грехопадение не было конкретным событием в определенный момент человеческой истории (690).

Второй период богословской мысли Барта отмечен полемикой с Эмилем Бруннером по таким вопросам, как образ Божий. Здесь мы находим резкую критику позиции Бруннера. Барт категорически отрицал любую связь между Богом и человеком и какую бы то ни было возможность для человека принять Слово Божье (691).

Третий этап представлений Барта об образе во многих отношениях выглядит наиболее интересным, ибо он наиболее новаторский. На этом этапе Барт говорит о присутствии образа, так как человек продолжает оставаться человеком. Природа человека остается неизменной, независимо от греха. Грех не создал нового человека и не может сделать плохим того, кто изначально был хорошим. Он просто скрывает подлинную природу человека от него самого и от его ближних, но не от Бога (692).

Образ Божий Барт видит не только в вертикальных отношениях между человеком и Богом, но и в горизонтальных отношениях между людьми. Не имеет смысла задаваться вопросом, в каких конкретных свойствах или поступках человека можно увидеть образ Божий. Такой вопрос предполагает, что образ Божий выражается в каких-то качествах человека, а такое предположение Барт категорически отвергает (693). Образ не в том, что человек есть и что он делает. Образ, скорее, связан с фактом, что Бог замыслил и создал существо, которое, как и Он, может быть партнером. В этом смысле человек способен поддерживать отношения. Он - "повторение" или "копия" божественного существа.

Подтверждение существования определенной связи с Божеством можно найти в самой форме решения о творении: "*Сотворим человека*". Барт утверждает, что в самом существе Бога есть двойник, поэтому Бог переживает подлинное, но гармоничное общение с Собой и самопознание. Человек отражает этот аспект Божьей природы на двух уровнях - в общении с Богом и с человеком (694). Следовательно, сходство человека с Богом заключается в том, что оба поддерживают межличностные отношения. По словам Барта, выглядело бы странным, что автор рассказа о творении вообще не упоминает об интеллектуальных и нравственных талантах и способностях человека, если бы эта характеристики действительно составляли образ Божий в человеке (695).

Барт пишет, что нам надо пойти дальше в своих исследованиях образа Божьего. Он отмечает, что в обоих местах, где говорится о сотворении человека по образу Божьему (Быт. 1:27 и 5:1-2), это заявление сопровождается словами "мужчину и женщину сотворил их". Следовательно, образ Божий в человеке находим в том факте, что он сотворен как мужчина и женщина (696). Как в Боге, так и в человеке происходит общение между "я" и "ты". Человек существует не как одинокая личность, а как два общающиеся друг с другом существа.

Образ Божий коренится в том, что является общим для человека и животных: в различии между полами (697). Отличает же человека от животных то, что в случае с человеком это единственное различие, упомянутое в Быт. 1 (698). Остальные творения различаются и "по роду их". Человек - просто человек. Он един, как и Бог. Между людьми существует единственное различие, и именно оно составляет *humanum*. О различии между мужчиной и женщиной Барт пишет как о "единственном реальном различии и принципе общения, изначальной форме не только человеческого подобия Богу, но и всех отношений между людьми. Это *humanum* в истинном смысле и, следовательно, подлинный созданный образ Божий" (699).

Здесь надо обратить внимание еще на один момент. По мнению Барта, о человеке мы узнаем, изучая не человека, а Христа: "Как человек, Иисус Сам - раскрытое Слово Божье, Он - источник нашего знания о созданной Богом человеческой природе" (700). Это не значит, что мы можем приравнять известную нам по себе человеческую природу к человеческой природе Иисуса (701). Между ними существенная разница, ибо Он нес в Себе человеческую природу в том виде, в каком она была задумана. О сотворенном человеке мы можем узнать только из откровения, а Иисус - наиболее полная форма этого откровения (702). Мы не можем определить сущность человеческой природы и узнать, каким был Иисус, из какого-то независимого источника (703). Только в Нем мы можем увидеть чистую человеческую природу.

Что же отличает человечность Иисуса? Он - "для других людей" (704). Если Иисус - "для других людей", между ними должно быть что-то общее (705). Не может быть полного различия между Иисусом и другими людьми. Всем людям присуща человечность, дающая им возможность вступать в заветные отношения с Богом, разумеется, не благодаря собственным способностям, но по Божьей благодати (706). Человек Иисус обладает этой человечностью в чистой форме. Он - полный образ Божий (707). Наличие в нас образа Божьего, делающего нас людьми, влечет за собой четыре последствия:

1. Мы относимся к ближнему как к собрату (708).
2. Мы разговариваем друг с другом и слышим друг друга (709).
3. Мы оказываем друг другу помощь (710).
4. Мы Делаем это охотно (711).

Сформулируем кратко учение Барта о Божьем образе. Из Быт. 1:26-27 мы знаем, что образ заключается в отражении человеком внутреннего единства и общения,

присущих Богу. Внутреннее общение человека выражается в факте, что человек был создан как мужчина и женщина. Таким образом, существует межличностное общение, как между людьми, так и в отношениях человека с Богом. На примере Иисуса как образца человечности в полном смысле мы также знаем, что образ Божий заключается в том, чтобы быть для других людей. Следовательно, и с этой точки зрения образ выражается в общении.

Одно время между Бартом и Бруннером существовали резкие разногласия, но их взгляды постепенно сближались (712). Эти два представителя реляционного подхода пришли к некоторым общим основополагающим принципам:

1. Образ Божий и человеческую природу лучше всего можно понять через изучение личности Иисуса, а не человеческой природы самой по себе.
2. Понимание образа мы черпаем из божественного откровения.
3. Образ Божий следует понимать не как структурные качества человека, не в плане того, что собой представляет человек или чем он обладает. Образ относится к связи человека с Богом, к тому, что человек переживает. Он динамичен, а не статичен.
4. Наряду с отношением человека с Богом, составляющим Божий образ, есть и его отношения с братом. Барт делает основной упор на отношениях между мужчиной и женщиной, Бруннер же очерчивает более широкий круг человеческих, отношений, то есть общество.
5. Божий образ универсален, он присутствует во всех людях всегда и повсюду. Следовательно" он присутствует и в грешнике. Даже если человек отвергается от Бога, он не может отрицать факта, что он связан с Богом так, как никакое другое создание. Отношения есть всегда, будь то позитивные или негативные.
6. Нет никакой нужды или смысла устанавливать, что в человеческой природе делает его способный к таким отношениям. Бруннер и Барт никогда не задавались вопросом, какие требуются качества, чтобы человек соответствовал образу Божьему. Даже формальный образ у Бруннера имеет реляционный, а не структурный характер.

Поскольку экзистенциализм - философия, подчеркивающая реляционный взгляд на Божий образ, следует вернуться к рассмотрению некоторых из его принципов. Один из них - принижение роли сущности или субстанции. Вопрос стоит так: "есть ли это?" ("существует ли это?"), а не "что это такое?". Отвергается возможность превращения каких-то качеств в некую постоянную структурную реальность. По экзистенциалистским взглядами с их упором на волю и последовательность действий, для любого индивидуума или вещи важно то, что он или она делает. Реальность - не просто существующий фактор, реальность создается. Все это соответствует взглядам Бруннера и Барта на откровение, согласно которым Библия сама по себе - не слово Божье, но становится им, когда Бог через нее встречается с человеком. Аналогичным образом экзистенциализм рассматривает образ Божий. Образ Божий - не сущность, которой человек обладает, а, скорее, переживание, приходящее при активном общении. (Мы еще

вернемся к рассмотрению вопроса о правомерности и логичности представления о Божьем образе как об универсальном и почти исключительно реляционном.)

Функциональный взгляд

Теперь мы подходим к рассмотрению третьего взгляда, который имеет долгую историю и в последнее время пользуется широкой популярностью. Образ - не нечто присутствующее в человеческой природе и не переживание отношений с Богом или собратом. Образ заключается в том, что человек делает. Это исполняемая им функция, чаще всего представляемая как осуществление владычества над творением.

В реляционном взгляде уделяется мало внимания содержанию образа Божьего, то есть содержанию человеческих отношений. Но это важный вопрос, и предпринималось немало попыток выделить содержание образа из самого библейского текста (713). В Быт. 1:26 после слов "сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему" сразу же следует продолжение: "и да владычествуют они над рыбами морскими". Близкую связь между этими двумя идеями мы видим не только в этом стихе, где Бог выражает намерение сотворить человека; но и в Быт. 1:27-28, где читаем, что Бог действительно сотворил человека по образу Божьему и дал ему повеление владычествовать над творением (714). Высказывается мнение, что эти две идеи стоят рядом не случайно. Осуществление владычества считается содержанием образа Божьего. Эта мысль была выдвинута социнианами и включена в Раковский катехизис. Бог - Господь всего творения, и человек отражает образ Божий, осуществляя владычество над сотворенным миром. Образ Божий - фактически образ Бога как Господа (715).

Еще одно место, где образ Божий тесно связывается с человеческим владычеством, - Пс. 8:6-7: "Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его". "Толкователи обычно убеждены, что Пс. 8 в значительной степени основывается на Быт. 1" (716). Одно из доказательств тому - перечень творений в Пс. 8:8-9: полевые звери, птицы небесные, рыбы морские (717). Из этого делается вывод, что Пс. 8:6 говорит о том же, что и Быт. 1: человек сотворен по образу Божьему. Зигмунд Мовинкель пишет, что "богоподобие" человека в Пс. 8 заключается прежде всего в его владычестве и силе над всеми другими созданиями в богоподобной "славе и чести" (8). Норман Снейт отмечает, что многие ортодоксальные богословы выдергивают выражение "образ Божий" из контекста и делают из него все, что хотят. Они следуют за Платоном, а не за Библией и в результате выводят образ Бога из человеческого образа, а не наоборот. Вместе с тем Снейт утверждает: "С библейской точки зрения, выражение "образ Божий" не имеет ничего общего с нравственными или любыми другими идеалами, оно относится исключительно к человеческому владычеству над миром и всем, что в нем есть. Оно ничего не говорит о природе Бога, но показывает все, что составляет функцию человека" (719). Самое, пожалуй, подробное изложение взгляда на образ Божий как на осуществление человеком владычества сделано в книге Леонарда Вердуина "Немного меньше Бога", в которой прямо заявляется: "Осуществление владычества - главная черта. Человек сотворен для владычества, и в этом качестве он отражает образ Творца - в этом

смысл рассказа о творении в Бытии, книге начал. Это главная мысль, которую автор повествования хотел подчеркнуть" (720).

В Быт. 1:26, 28 еврейские слова **קָבַשׁ** (*kavash*) и **רָדָה** (*radah*) несут в себе смысл, что человек должен управлять творением таким же образом, каким позднее этого ожидали от еврейских царей. Цари должны были управлять не для собственного блага, а для блага народа (721). Когда Израиль захотел царя (1 Цар, 8:10-18), Бог предупредил людей, что царь будет эксплуатировать их. Ясно, что господство одного человека над другими противоречит Божьей воле. Следовательно, Божья воля заключалась в том, чтобы человек управлял творением, заботясь о нем, для полного раскрытия его потенциала. Человек не должен эксплуатировать его в собственных целях.

Точка зрения, что суть Божьего образа заключена во владычестве, повлекла за собой повышенное внимание к тому, что в реформатских кругах иногда называют культурным мандатом. Как Иисус отправил апостолов в мир с поручением приобретать учеников, точно так же Бог отправил Свое высшее создание, человека, с поручением управлять творением. Это поручение подразумевает, что человек должен использовать все свои способности для приобретения знаний о всем творении. Если человек познает творение, он может предвидеть и контролировать события в нем. Эта человеческая функция не факультативна, а представляет собой часть обязанности, возложенной на высшее Божье творение.

Оценка взглядов

Теперь нам предстоит дать оценку трем этим взглядам на Божий образ. Начнем с менее традиционных - реляционного и функционального.

Реляционный взгляд совершенно справедливо подчеркивает ту истину, что среди всех созданий только человек знает Бога и сознательно связан с Ним. Из изображения человека в Едемском саду видно, что Бог и человек общались друг с другом. Совершенно очевидно, что человек был создан не как произведение искусства, не как какая-то статуя, демонстрирующая творческие способности и мудрость Бога. Человек был произведен для исполнения уготованного Богом особого предназначения. Показательно, что как в ветхозаветном законе (десять заповедей в Исх. 20), так и в словах Иисуса о двух великих заповедях (Мф. 22:36-40; Мк. 12:28-31; Лк. 10:26-27) упор в Божьей воле (олицетворяющей или выражающей Его намерение, касающееся человека) делается на отношениях между Богом и человеком.

Но во взгляде на образ Божий, как на полностью реляционный есть некоторые проблемы. Одна из них - универсальность образа. В каком смысле можно говорить, что образ Божий распространяется на людей, живущих в полном безразличии к Богу или даже в бунте против Него? Бруннер попытался ответить на этот вопрос утверждением, что связь есть всегда, что человек всегда стоит "пред Богом". Но в таком заявлении мало смысла. Выделение Бруннером в образе на внутреннего и предметного элементов, а также его утверждение о реляционном, а не структурном характере даже формального элемента не опираются на библейский фундамент и выглядят довольно надуманными.

Следующая проблема возникает, когда мы задаемся вопросом, что же в человеке - позволяет ему поддерживать эту связь, на которую не способно никакое другое создание. Барт и Бруннер избегают этого вопроса, но его надо поставить. Без сомнения, для установления отношений требуются необходимые условия.

Критикуя позицию Брукнера, Джон Бейлли отметил, что не бывает формы без содержания (722). Можно возразить, что Бруннер фактически ответил на эту критику, указав, что нынешнее содержание отличается от изначального (723). По взглядам Бруннера, содержание осталось (хотя и измененное), а следовательно, может быть и форма. Но это не устраняет трудность, поскольку Бейлли задает вопрос, что делает возможным формальный образ, а заявление Бруннера об изменении содержания относится к реализации предметного образа.

Мы можем сделать вывод, что Барт и Бруннер сбились с пути под влиянием своих искренних антисубстанциалистских предпосылок, исходящих, как мы отметили, из экзистенциализма. Это ведет к тому взгляду, что уникальность человека может быть формальной, а не субстанциальной. Но не показана основа формального строения человека как существа, способного поддерживать связь.

Обращаясь к функциональному взгляду, мы опять же видим вполне обоснованное внимание к одному из важнейших элементов библейского описания Божьего образа, а именно к тому факту, что сразу же за сотворением человека последовало повеление владычествовать над сотворенным миром. Нет сомнений, что между образом и владычеством есть, как минимум, очень тесная связь. Есть и параллель между Быт. 1 и Пс. 8 (в описании сферы, на которую распространяется владычество человека). Но и с этим взглядом возникают трудности.

Одна из них касается связи между Пс. 8 и Быт. 1, Примечательно, что слова *образ* и *подобие* в Пс. 8 не встречаются. Если псалом действительно основывается на Быт. 1, где есть конкретные упоминания об образе, и если владычество над сотворенными существами, о котором идет речь в Пс. 8:8-9, действительно означает Божий образ, то в этом отрывке следовало бы ожидать и упоминания об образе.

Далее, в Быт. 1 нет ясного отождествления Божьего образа с владычеством. Наоборот, есть некоторые указания на различие между ними. Сказано, что Бог сотворил человека по Своему образу, затем Бог дает повеление принять владычество. Иными словами, о Божьем образе в человеке сказано до того, как он получил повеление владычествовать. В Быт. 1:26 использование двух самостоятельных выражений - "сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему" и "да владычествуют они" - как будто бы отдаляет эти два понятия. Вальтер Айхродт указывает, что благословение было дано при сотворении человека, но требовалось второе благословение, прежде чем человек начнет владычествовать (724). Из этого следует, что функциональный взгляд, возможно, отождествляет сам образ с его следствием.

Теперь нам надо внимательно рассмотреть субстанциальный или структурный взгляд. Показательно, что в самом тексте Писания нигде не говорится, какие качества человека могут отражать образ. Вполне оправдана критика, что необоснованные попытки выделить такие качества приводят многих сторонников структурного взгляда к принятию фактически антибиблейских концепций

(например, древнегреческого понятия о разуме) (725). Далее, структурный взгляд часто сводится к одному конкретному аспекту человеческой природы, в частности, к его интеллекту. Это, в свою очередь, подразумевает, что у разных людей разный образ Божий. Чем выше интеллект, тем в большей степени в человеке присутствует образ Божий. Есть и дополнительная проблема, заключающаяся в определении того, что произошло после грехопадения. Все выглядит так, будто грехопадение не затронуло ум или мышление в целом. Более того, у некоторых неверующих интеллект и восприимчивость выше, чем у многих освященных христиан.

Выводы о природе образа

Отметив трудности в каждом из этих общих взглядов, нам надо теперь попытаться сформулировать какие-то выводы о том, что же такое образ Божий. Наличие широкого спектра мнений на этот счет служит указанием, что в Писании нет прямых заявлений, которые могли бы помочь в решении данного вопроса. Наши выводы, следовательно, неизбежно будут логическими предположениями, основанными на том немногом, что говорит на эту тему Библия;

1. Образ Божий распространяется на всю человеческую расу. Подробнее мы остановимся на этом в главе 25, здесь же отметим, что по образу Божьему был сотворен первый человек, Адам, а не какая-то часть человеческого рода. Отметим также, что запрет убийства (Быт. 9:6) и проклятия (Иак. 3:9-10) дан в отношении всех людей. В этом запрете, основанном на факте, что человек сотворен по Божьему образу, нет никаких исключений.
2. Образ Божий не был утерян в результате греха или, конкретно, грехопадения. Запрет убийства в проклятия распространяется не только на благочестивых верующих, но и на грешников. Образ и подобие присутствуют и в нехристианах. Если это так, образ Божий не есть нечто случайное или внешнее для человеческой природы. Он неотделим от человека.
3. Нет никаких указаний, что в одном человеке образ присутствует в большей степени, чем в другом. Большие природные дарования, например, высокий интеллект, нельзя рассматривать как признак наличия или степени образа.
4. Образ не связан с какими-то переменными величинами. Например, нет никаких прямых указаний, связывающих образ с развитием отношений или ставящих его в зависимость от выполнения функции владычества. В Быт. 1 сказано просто, что Бог решил создать человека по Своему образу и сделал это. Это как будто предвосхищает все дальнейшие человеческие дела. Нет никаких заявлений, ограничивающих образ определенными условиями, делами или ситуациями. Хотя по сути это аргумент от противного, он тем не менее указывает на изъян в реляционном и функциональном взглядах.
5. В свете высказанных выше соображений образ следует рассматривать прежде всего как субстанциальный или структурный. Образ - это нечто, заложенное в самой природе человека, в том, как он создан. Образ относится к *самому* человеку, а не к тому, что у него *есть* или что он *делает*. Человек несет в себе образ Божий уже в силу того, что он человек, это не зависит ни от чего другого.

Реляционный же и функциональный взгляды в центр внимания ставят следствия или назначение образа, а не сам образ. Поддержание отношений и осуществление владычества хотя и тесно связаны с образом Божиим, но все же сами по себе не могут рассматриваться как образ.

6. Образ относится к элементам, составляющим природу человека, которые позволяют ему исполнять свое предназначение. Образ - это сила личности, позволяющая человеку, как и Богу, взаимодействовать с другими людьми, мыслить и осуществлять свободный выбор.

Божье творение создано для определенных целей. Человек предназначен для того, чтобы знать, любить Бога и повиноваться Ему. Он должен жить в гармонии со своими братьями, как на это указывает история о Каине и Авеле. И, разумеется, он помещен на землю, чтобы осуществлять владычество над остальной частью творения. Но эти отношения и эта функция подразумевают кое-что еще. Человек становится вполне человеком, когда он активен в этих отношениях и выполняет эту функцию, ибо в таком случае он исполняет *telos*, цель поставленную перед ним Богом. Но у образа есть также следствия и назначение. Сам образ - набор качеств, необходимых для реализации этих отношений и этой функции. Это те качества, присущие Богу, которые, будучи отраженными в человеке, делают возможными поклонение, личные отношения и работу. Если мы представляем себе Бога существом с такими качествами, у нас не возникает проблем с признанием факта, что ими обладает и человек. Образ Божий составляют свойства, которые иногда называют сообщаемыми (726), он не Ограничивается каким-то одним свойством. Человек как таковой обладает природой, в которую входит все, что составляет личность или индивидуальность: ум, воля, эмоции. Это тот образ, в котором человек сотворен и который позволяет ему поддерживать установленные Богом отношения с Ним и с братьями, а также осуществлять владычество.

Помимо вопроса о содержании образа Божьего нам надо также рассмотреть вопрос о том, почему человек создан по образу Божьему. Какое конкретное значение для человека имеет факт, что он сотворен по образу Божьему? Каков Божий замысел в отношении его жизни? Именно в этом вопросе альтернативные взгляды на образ приобретают особое значение, поскольку основное внимание они уделяют последствиям или проявлениям образа. В этом отношении крайне важными представляются характер и дела Иисуса, поскольку Он являет собой совершенный образец того, какова, по замыслу, человеческая природа.

1. У Иисуса совершенные отношения с Отцом. Будучи на земле, Он общался и часто разговаривал с Отцом. Их отношения лучше всего показаны в первосвященнической молитве в Ин. 17. Иисус говорит, что Он и Отец едины (Ин. 17:21-22). Он прославляет Отца (Ин. 17:1,4), и Отец прославляет Его (Ин. 17:1, 5, 22, 24).

2. Иисус неукоснительно повинуетя воле Отца. В Гефсиманском саду Иисус молился: "Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! впрочем не Моя воля, но Твоя да будет" (Лк. 22:42). В течение всего служения Он подчинял Свою волю: "Моя пища есть творить волю Пославшего Меня" (Ин. 4:34); "не ищущу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца" (Ин. 5:30); "ибо Я

сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца" (Ин. 6:38).

3. Иисус всегда проявлял сильную любовь к людям. Обратите, например, внимание на Его заботу о потерянных овцах Израиля (Мф. 9:36; 10:6), на ЕГО сострадание к больным (Мк. 1:41), на Его жалость (Лк. 7:13), на Его терпение и прощение падших.

Божья воля состоит в том, чтобы такие же чувства братства, повиновения и любви характеризовали отношение человека к Богу и чтобы людей связывала любовь. Мы - люди в полном смысле только в том случае, если мы демонстрируем такие черты.

Краткие выводы

1. Мы принадлежим Богу. Тот факт, что мы пребываем в образе Божьем, не только означает, что мы обладаем некоторыми Его свойствами (хотя бы в какой-то степени), но и служит нам напоминанием, что мы принадлежим Ему. Дороти Сейерс отметила, а Дэвид Керне подчеркнул, что, хотя выражение "образ Божий" в Мк. 12:13-17 не используется, оно крайне важно для понимания этого места (727). Речь там идет о том, следует ли платить подать кесарю. Когда Иисусу принесли монету, Он спросил, чье на ней изображение (εἰκών). Услышав от фарисеев и иродиан правильный ответ: "Кесаря", - Иисус сказал: "Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу". Что значит "Божие"? По всей видимости, все, что несет образ Божий. Иисус по сути говорил: "Отдавайте деньги кесарю, на них его образ, и они принадлежат ему. Но себя отдавайте Богу. Вы несете Его образ и принадлежите Ему". Преданность, верность, любовь, служение Богу - вот надлежащее отношение тех, кто несет в себе образ Божий.

2. Мы должны следовать образцу Иисуса, полностью раскрывающего Божий образ. Он - совершенный образ Божий, чья человечность не запятнана грехом (Евр. 4:15). Если мы хотим познать выражение образа Божьего, мы находим его в Иисусе. Его в полной мере характеризуют слова: "Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты" (Мф. 26:89). Образцом для подражания должен быть Он, сказавший; "Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколе есть день; приходит ночь, когда некто не может делать" (Ин. 9:4). И нам Надо учиться любви, проявившейся в жизни Того, Кто сказал: "Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих" (Ин. 15:13). Это образ Божий в своем самом чистом виде, подобие Христа в нас (Рим. 8:29).

3. Свою человечность мы сознаем только тогда, когда должным образом связаны с Богом. Не имеет значения, какие мы культурные или благородные, никто не может быть вполне человеком, если он не становится искупленным учеником Бога. Это человеческое *telos*, для которого он сотворен. Следовательно, в нашем богословии есть место для гуманизма, для христианского и библейского гуманизма, ставящего целью приведение людей к правильным взаимоотношениям с Богом. Новый Завет ясно показывает, что Бог восстанавливает искаженный образ и даже, возможно, делает его более совершенным (2 Кор. 3:18).

4. Учеба и работа - благо. Образ Божий подразумевает владычество над миром. Человеку надо научиться понимать и контролировать творение, развивать его потенциал для себя и для Бога. Это означает также умение управлять собственной личностью и своими способностями. Обратите внимание, что владычество человека входило в изначальный Божий план еще до грехопадения. Следовательно, работа - не проклятие. Это часть Божьего плана. Основание рабочей этики мы находим в самой созданной в нас Богом природе.

5. Человек имеет ценность. Святость человеческой жизни - крайне важный для Бога принцип. Убийство запрещено даже после грехопадения, причем по той причине, что человек создан по образу Божьему (Быт. 9:6). Хотя в этом стихе прямо не говорится, что человек все еще остается в образе Божьем, ясно, что человек, даже будучи грешником, продолжает нести его. Ибо в противном случае Бог не выдвигал бы образ в качестве обоснования для запрета убийства.

6. Образ распространяется на все человечество. Образ был дан Адаму, человеку. Как бы ни относиться к нему - как к первому человеческому существу или как к символическому "Адаму", - он представляет собой сущность человеческого рода, а "Ева" - мать всех живущих (Быт. 3:20). Из Быт. 1:27 и 5:1-2 явствует, что образ присутствует как в мужчине, так и в женщине.

Универсальность образа означает, что у любого человека есть достоинство. Керне пишет, что Кальвин призывает к благоговению перед человеком (729). Хотя эти слова не совсем правильно передают мысль Кальвина (728), в принципе такой взгляд обоснован. Ни к одному человеческому существу не следует относиться пренебрежительно. Все они прекрасны, хотя и являют собой искаженное отражение того, что изначально задумал Бог. Но есть потенциал подобия Творцу. Есть добрые дела, совершаемые нехристианами. Эти дела сами по себе не заслуживают божественной милости спасения, но они угодны Богу, поскольку способствуют Его основной цели.

Универсальность образа означает также, что все люди чувствительны к духовному. Хотя временами такие точки соприкосновения бывают глубоко спрятанными и трудно различимыми, у любого человека есть возможность для общения с Богом, без которого не может быть полной самореализации. Нам надо искать точки отзывчивости или, по крайней мере, открытости.

Поскольку все мы пребываем в Божьем образе, нельзя делать ничего, что препятствовало бы исполнению законного права другого человека на владычество. Свободы нельзя лишать даже того, кто злоупотребляет этим правом (к таковым относятся убийцы, грабители и т.д.). Из этого с очевидностью следует недопустимость рабства. Кроме того, это означает недопустимость лишения человека свободы незаконными методами, манипуляцией или запугиванием. У каждого человека есть право осуществлять владычество, которого он лишается только тогда, когда препятствует пользоваться тем же правом другому человеку.

Каждое человеческое существо - творение Божье по Божьему образу. Каждый из нас - личность, обладающая способностью поклоняться и служить Творцу. Когда мы пользуемся этими способностями в правильных целях, мы полнее всего

отражаем то, что Бог хочет видеть в нас. Именно тогда мы становимся людьми в полном смысле этого слова.

24. Структура человеческой природы

Вопрос, что собой представляет человек, по сути состоит из нескольких различных вопросов. Один из них, который мы уже рассмотрели, заключается в том, откуда произошел человек, как он появился на свет. Другой вопрос - какова функция или цель человека, для чего он предназначен. Это в свою очередь ведет нас к вопросу о том, куда человек идет, какова его конечная судьба. Еще один вопрос, относящийся к данной теме, - строение человека. Представляет ли он собой единое целое или состоит из двух или более компонентов? А если он состоит из нескольких компонентов, каковы они?

Наше представление о строении человека имеет важное значение. Отношение к человеку как к дуалистическому существу влечет за собой тенденцию рассматривать отдельные аспекты его природы как изолированные друг от друга. Например, духовный аспект жизни можно считать независимым от физического состояния. С другой стороны, при отношении к человеку как к единому, однородному существу возникает вопрос, какая же "субстанция" определяет природу человека. Тело, душа или что-то другое? Удовлетворительным для себя образом ответив на этот вопрос, мы начинаем рассматривать человека как проявление только этой субстанции. В этом вопросе большинство людей принимают один из взглядов, изложенных в главе 21.

Рассматривая строение человека, нам надо строго придерживаться предпосылок, на которых основывается наше исследование. Природу человека изучают и небиблейские дисциплины, и есть большая опасность, что некоторые из их концепций окажут влияние на наши богословские построения. Идет ли речь о греческом дуализме или о современном бихевиористском монизме, нам в любом случае следует проявлять бдительность, чтобы небиблейские предпосылки не отражались на нашем понимании Писания.

Основные взгляды на структуру человека

Трихотомия

Распространенный в консервативных протестантских кругах взгляд получил название трихотомистского. Человек состоит из трех элементов. Первый элемент - физическое тело. Физическая природа связывает человека с животными и растениями. В смысле родового понятия между человеческим телом, животными и растениями нет никакой принципиальной разницы. Различие лишь количественное, ибо у человека более сложное физическое строение. Вторая часть человека - душа. Это психологический элемент, основа разума, эмоций, общественных связей и тому подобного. Считается, что животные обладают рудиментарной душой. Наличие души отличает людей и животных от растений. Хотя человеческая душа более развита и обладает большими способностями по сравнению с душой животных, по сути они одинаковы. От животных человека отличает не более сложная и развитая душа, а третий элемент - дух. Этот

религиозный элемент дает человеку возможность воспринимать духовные вопросы и отвечать на духовные стимулы. Это основа духовных качеств личности - индивидуальные черты заложены в душе (730) .

Трихотомия и значительной степени основывается на греческой метафизике. Но за исключением некоторых частных ссылок влияние греческих философов явно не подчеркивается. Фактически, трихотомия строит свое основание на некоторых библейских местах, в которых либо перечисляются три компонента человеческой природы, либо проводится различие между душой и духом. В первую очередь это 1 Фес. 5:23: "Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа". В Евр. 4:12 слово Божье описывается как "живое и действенное и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные". Кроме того, это разделение на три части как будто бы явствует из 1 Кор. 2:14 - 3:4, где Павел делит людей на "плотских" (σαρκικος), "душевных" (ψυχικος, буквально "из души") и "духовных" (πνευματικος). Эти слова вроде бы относятся к разным функциям или ориентациям, даже к разным компонентам человека. В 1 Кор. 15:44 также проводится различие между душевным (ψυχικον) телом и духовным (πνευματικον).

Некоторые греческие философы учили, что тело - материальная сторона человека, душа - нематериальная, а дух связывает их между собой.

Часто проводилась параллель между связью души и тела с тем, как соотносятся Бог и сотворенный Им мир. Бог общается с миром через третью (промежуточную) субстанцию, точно так же душа и тело связываются духом (731) . С одной стороны, душа мыслилась как нечто нематериальное, а с другой - как связанная с телом. В привязке к телу она рассматривалась плотской и смертной, а к духу - бессмертной.

Особенно популярной трихотомия была среди александрийских отцов в первые века истории церкви. Трихотомистских взглядов с некоторыми вариациями придерживались Климент Александрийский, Ориген и Григорий Нисский. Их позиция несколько поколебалась, когда Аполлинарий построил на ней христологию, признанную еретической. Хотя некоторые отцы Восточной церкви продолжали придерживаться этого взгляда, его популярность постепенно падала, но в XIX веке он получил новый импульс благодаря усилиям английских и немецких богословов (732) .

Дихотомия

Самым, пожалуй, распространенным взглядом в ходе всей истории христианской мысли было представление, что человек состоит из двух элементов - материального аспекта, тела, и нематериального компонента, души или духа. Дихотомистского взгляда придерживались с самого раннего периода христианской мысли. А после Константинопольского собора в 381 году его популярность возросла до такой степени, что он стал практически общепринятым в церкви.

По современным дихотомическим представлениям, Ветхий Завет отражает целостный взгляд на человека. В Новом же Завете этот взгляд сменяется дуализмом: человек состоит из тела и души. Тело - физическая часть человека. Это смертная часть человека. После смерти она разрушается и возвращается в прах. С другой стороны, душа - нематериальная часть человека, которая переживает смерть. Именно эта бессмертная природа отделяет человека от всех прочих сотворенных существ (733).

Многие аргументы дихотомии представляют собой по сути аргументы, направленные против трихотомии. Возражения дихотомии против трихотомии строятся на том основании, что если принять принцип, согласно которому ссылки в таких стихах, как 1 Фес. 5:23, относятся к разным элементам, возникают трудности с другими текстами. Например, в Лк. 10:27 Иисус говорит: "Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим". Здесь мы видим не три, а четыре элемента, и они с трудом соотносятся с теми, что упомянуты в 1 Фессалоникийцам. Действительно, только один из них тот же самый, а именно душа. Далее, слово *дух*, как и *душа*, используется в отношении животного творения. Например, в Ек. 3:21 говорится о духе животных (здесь использовано еврейское слово רוח [ruach]). Термину *дух* и *душа* часто выглядят взаимозаменяемыми. Обратите, например, внимание на Лк. 1:46-47, где все говорит в пользу параллелизма: "Величит душа моя Господа, и возрадовался дух мой о Боге, Спасителе моем". Оба слова выглядят здесь практически равнозначными. Есть и много других примеров. Основными компонентами человека в Мф. 6:25 (ψυχη, "жизнь") и 10:28 названы тело и душа, а в Ек. 12:7 и 1 Кор. 5:3, 5 - тело и дух. Смерть описывается как выход из человека души (Быт. 35:18; 3 Цар. 17:21; Деян. 15:26 [ψυχασ, "жизни"]) и как выход духа (Пс. 30:6; Лк. 23:46). Слово *душа* иногда используется как синоним личности человека или жизни: "Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе (ψυχην) своей повредит?" (Мф. 16:26). Есть упоминания о смущении или возмущении духа (Быт. 41:8; Ин. 13:21) и души (Пс. 41:6; Ин. 12:27).

Либеральное богословие проводит четкое различие между духом и телом как практически разными субстанциями. Личность человека заключена в душе или духе, а не в теле. Один из ярких примеров такого мышления - книга Уильяма Ньютона Кларка "Основные принципы христианского богословия". Он пишет о строении человека из тела и духа (душа и дух используются как взаимозаменяемые понятия). "Сознательная, морально ответственная личность - не тело, она пребывает в теле и управляет им" (734). Дух человека мыслится как "бестелесная и нематериальная субстанция, находящаяся в теле и действующая через него" (735). Тело - местонахождение и орудие жизни, но это не обязательная часть личности. Это, скорее, орган, через который личность получает ощущения и проявляет себя. Личность может существовать и без тела. В принципе личность могла бы получать информацию о внешнем мире не через органы чувств, а какими-то иными способами и выражать себя не через тело, оставаясь при этом "столь же реальной, как и сейчас" (736). Следовательно, тело - не главная часть человеческой природы. Личность может функционировать и без него. Это настоящий дуализм в законченной форме. Смерть - это смерть тела, дух же продолжает прекрасно жить. Он "оставляет материальное тело, но продолжает жизнь, входя, в новые сферы действия" (737).

Позиция Гарольда Девольфа выглядит менее ярко выраженной, но строится она на тех же основных принципах. Он отмечает, что любая точка зрения, отрицающая реальное различие между душой и телом человека, противоречит данным христианского опыта (738). Девольф признает, что, по библейским представлениям, жизнь души зависит от живого тела, но, продолжает он, "эти представления вполне можно объяснить особенностями мышления и речи того времени, трудностями изображения реальности без образных выражений и абсолютной потребностью сознания в коммуникативном контексте, который создается каким-либо посредником" (738).

Девольф обращает внимание на многие места, свидетельствующие о дуализме тела - духа (740). Умирая, Иисус испустил дух со словами: "Отче! в руки Твои предаю дух Мой" (Мф. 27:50; Ин. 19:30; Лк. 23:46). Другие показательные в этом отношении места - Лк. 12:4; 1 Кор. 15:50; 2 Кор. 4:11; 5:8, 10. В Божьем плане тело занимает важное место. Оно служит инструментом для выражения и исполнения намерений человека. Но управляет телом душа (741).

Дуализм Кларка и Девольфа, считавших, что душа может существовать независимо от тела, не привел их к отрицанию воскресения тела. По их мнению, самостоятельное существование души после смерти - временное явление. Но некоторые либералы традиционное учение воскресения тела заменяют тезисом о бессмертии души. Один из них, Гарри Эмерсон Фосдик, новозаветное понятие о воскресении рассматривал как продукт своего времени. Учитывая иудейское учение о шеоле, месте, где умершие влачат бессмысленное существование, бессмертие трудно было себе представить вне связи с идеей о воскресении (742). А во время плена иудаизм попал под влияние зороастризма, и идея о воскресении стала все больше связываться с бессмертием (743). Но Фосдик, как и те, кто основывает свои взгляды на греческой метафизике, не видит никакой нужды отождествлять идею о бессмертии с воскресением. Воскресению плоти он предпочитает учение о "сохранении личности после смерти". Теория Фосдика о бессмертии учитывает имеющийся опыт, но подменяет собой новозаветный образец ожидания будущей жизни (744).

Консерваторы не заходят так далеко в дуалистических представлениях. Веря, что душа способна пережить смерть и находиться в бестелесном состоянии, они все же ожидают будущего Воскресения. Вопрос не стоит так: либо воскресение тела, либо выживание души (745). То и другое - различные этапы человеческого будущего.

Монизм

Между трихотомическим и дихотомическим взглядами больше общего, нежели различий. Оба они едины в том, что человек представляет собой сложное существо, состоящее из отдельных частей. Но есть и различные формы взгляда на человека как на неделимое существо. Монизм отвергает мысль, что человек состоит из различных частей или отдельных элементов, и рассматривает его как неразрывное целое. В монистическом понимании, в Библии человек показан не как существо, состоящее из тела, души и духа, а просто как личность. К разным терминам, используемым для обозначения частей человека, надо относиться по

сути как к синонимам. В Библии человек нигде не показан как дуалистическое существо.

По мнению сторонников монизма, быть человеком значит быть телом или иметь его. Мысль о том, что человек может существовать вне тела, не имеет никаких оснований. Следовательно, существование после смерти в бестелесном состоянии невозможно. Учение о бессмертии души совершенно несостоятельно. Таким образом, исключается возможность не только будущей жизни без телесного воскресения, но и каких-либо переходных состояний между смертью и воскресением.

Монизм, возникший отчасти как реакция на либеральную концепцию о бессмертии души, стал популярным в неоортодоксии и в движении библейского богословия. Его метод основывается прежде всего на анализе слов. Яркий пример - работа Джона Робинсона "Тело", посвященная богословию Павла. Он утверждает, что учение о теле составляет краеугольный камень богословия Павла и что Павел - единственный новозаветный автор, для которого слово $\sigma\mu\alpha$ имеет какой-то догматический смысл (746).

По мнению Робинсона, показательно, что в еврейском языке нет слова, обозначающего тело, а в Ветхом Завете нет эквивалента греческому слову $\sigma\mu\alpha$. Как $\sigma\mu\alpha$ в Септуагинте переведены несколько еврейских слов, среди которых самым важным и единственным, имеющим богословское значение, следует считать בָּשָׂר (*basar*). Но это слово означает, скорее, "плоть", а не "тело", и в большинстве случаев в Септуагинте оно переводится как $\sigma\alpha\rho\varsigma$. Таким образом, два важнейших термина в антропологии Павла, *плоть* ($\sigma\alpha\rho\varsigma$) и *тело* ($\sigma\mu\alpha$), восходят к одному еврейскому оригиналу. По мысли Робинсона, антропологию Павла надо понимать в свете древнееврейских представлений о человеке (747). Поскольку Ветхий Завет демонстрирует целостный взгляд на человека и не проводит различия между плотью и телом, следует сделать вывод, что термины *плоть* и *тело* в сочинениях Павла нельзя разделять. Обе относятся к целому человеку. Ошибаются те, кто утверждает, что $\sigma\alpha\rho\varsigma$ и $\sigma\mu\alpha$ относятся к разным референтам.

Как же Робинсон объясняет факт, что для обозначения этого понятия в греческом языке два слова, а в еврейском одно? Он утверждает, что евреи никогда не задавались вопросами, которые ставили греки. К разделению между плотью и телом привели некоторые темы, возникшие в греческой мысли:

1. Противопоставление *формы* и *материи*. Тело - это форма, которую принимает материя или субстанция и которая придает вид.
2. Противопоставление *единого* и *множественного*, целого и его частей. Тело соединяет свои составные части или органы.
3. Антитезис между *телом* и *душой*. Греческая мысль не рассматривает тело как суть личности. Это то, чем человек обладает, а не то, что человек собой представляет.

4. Принцип индивидуализации. Тело, в отличие от абстрактной "плоти", выделяет и отличает одного человека от другого (748) .

Робинсон полагает, что эти вопросы волновали греков, но были неактуальными для еврейской мысли. Интересно отметить, что в качестве подтверждения этих своих представлений о греческом взгляде он не предлагает никаких документальных источников.

Робинсон признает, что Павел действительно использует два термина - $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ и $\sigma\omicron\mu\alpha$. Но он утверждает, что под словом $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ Павел имеет в виду не плоть как какую-то субстанцию или материал, из которых сформировано тело. Плоть относится к человеку в целом и, в частности, к человеку, рассматриваемому с точки зрения внешнего, физического существования. Это понятие используется, например, для обозначения внешнего обрезания в противоположность внутреннему обрезанию сердца (749) . Слово *плоть* употребляется также для обозначения человека как существа, отличного от Бога. Оно несет в себе оттенок слабости и смертности (750) . Аналогичным образом, слово *тело* в посланиях Павла не относится к чему-то, чем человек обладает, к чему-то внешнему по отношению к человеку. Это, скорее, синоним личности (751) . Робинсон заявляет, что слова $\psi\upsilon\chi\eta$ и $\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\omicron\mu\alpha$ тоже обозначают человека в целом, но с иных точек зрения. Последний термин относится к тому качеству человека, благодаря которому он открыт Богу (752) .

Во всем этом Джон Робинсон следует концепциям Уилера Робинсона, который провел исследование терминологии Ветхого Завета; относящейся к человеку и его природе. Выражение "душа и тело" не следует понимать таким образом, будто оно проводит различие между двумя понятиями или разделяет человека на составные части. Его, скорее, следует считать совокупным описанием человеческой личности. В Ветхом Завете человек являет собой психофизическое целое, в котором плоть оживотворяется душой. В своей ставшей классической фразе Уилер Робинсон выразил это таким образом: "По еврейским представлениям, личность - это одушевленное тело, а не воплотившаяся душа" (753) . Он заявляет, что ответ на вопрос, что такое человек" следующий: "Человек - единое целое, и [это] целое есть тело как комплекс частей, черпающих жизнь и активность из дыхания души, которая не существует без тела". Потому-то в еврейском языке и нет конкретного слова для обозначения тела: "в нем не было нужды, пока тело рассматривалось как человек" (754) .

Резюмируем суть современной монистической концепции: библейское свидетельство показывает человека как целостное существо. По еврейским представлениям, в человеческой личности нет никакого разделения. Душа и тело - не противопоставленные по смыслу термины, а взаимозаменяемые синонимы.

Библейские соображения

Монизм следует оценивать в свете всей содержащейся в Библии информации. При более внимательном рассмотрении становится ясно, что полностью монистический взгляд игнорирует или затемняет некоторые важные факты. В

отношении некоторых вопросов, особенно эсхатологического характера, у чисто монистического взгляда возникают затруднения.

Есть места, как будто бы указывающие на переходное состояние, между смертью и воскресением, состояние, в котором личность переживает осознанное существование. Одно из них - слова Иисуса разбойнику на кресте: "Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю" (Лк. 23:43). Другое - притча о богаче и Лазаре (Лк. 16:19-31). Существует мнение, что это не притча, а рассказ о реальном событии, поскольку это единственная притча, в которой действующее лицо названо по имени. В ней рассказывается о смерти двух людей: богача и нищего. Богач отправился в ад и там мучился в пламени, а нищий, Лазарь, был отнесен на лоно Авраамово. Оба находились в сознательном состоянии. Третье соображение, указывающее на переходное состояние, - слова Павла о выходе из тела и водворении у Господа (2 Кор. 5:8). Апостол опасается этого состояния наготы (2 Кор. 5:3-4) и выражает желание быть одетым (2 Кор. 5:4). Наконец, в Писании есть места, в которых от разграничения между телом и душой нельзя просто отмахнуться. Хорошо известный пример - слова Иисуса в Мф. 10:28: "и не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить, а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне".

У радикального унитарного взгляда трудности возникают не только в связи с этими эсхатологическими соображениями, но и в практическом плане. Позиция Джона Робинсона подверглась убедительной критике в обстоятельной и авторитетной работе Джеймса Барра "Семантика библейского языка". Барр обращается к утверждению Робинсона, что вопросы, волновавшие греков, привели их к разграничению между *телом* и *плотью*, в то время как евреи такого различия не проводили. Барр пишет, что эту мысль Робинсон мог высказать "только при полном игнорировании лингвистической семантики" (755). Она основывается на предпосылке, что разные понятия требуют использования разных терминов (756). Однако лингвистика показывает, что это не так. В одних языках для обозначения человека есть два слова (в латинском *vir* и *homo*, в немецком *Mann* и *Mensch*, в греческом *ανηρ* и *ανθρωπος*), а в других только одно (во французском *homme*, в английском *man*). Во французском, немецком и греческом языках понятие "знать" передается несколькими словами, а в английском и еврейском только одним. Но при этом концептуальные различия существуют в каждой культуре, даже если нет отдельных терминов для выражения разных понятий (757). Таким образом, тот факт, что в языке нет отдельных слов для обозначения тела и плоти, не означает, что евреи не проводили между ними различия. Не говоря уже о том конкретном примере, который приводит Робинсон, сама процедура выглядит порочной и даже комичной (758).

Далее Барр критикует Робинсона за игнорирование исторической и диахронической семантики (759). Робинсон утверждает, что потребность в двух терминах $\sigma\omicron\mu\alpha$ и $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ возникла из-за противопоставления формы и материи, существовавшего, по его мнению, в греческой мысли. Но хотя эти два термина использовались уже во времена Гомера, Аристотель отмечает, что более ранние греческие философы не проводили различия между формой и материей (760). Поэтому возникает законный вопрос, рассматривали ли греки $\sigma\omicron\mu\alpha$ и $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ в

привязке к форме и материи. Робинсон не приводит никаких документальных доказательств, основанных на греческих источниках.

К критическим замечаниям. Барра следует добавить, что позиция Робинсона сталкивается и с другими проблемами. Одна из них заключается в том, что "греческий взгляд" он рассматривает как монолитное целое. Но любой исследователь ранней греческой философии знает ее необычайное разнообразие. И в этом вопросе позицию Робинсона ослабляет отсутствие документальных подтверждений.

Далее, как это вообще характерно для движения библейского богословия, Робинсон проводит резкое разграничение между греческой и еврейской мыслью. Этой предпосылки ранее придерживались Уилер Робинсон, Иоганн Педерсен и Торлиф Боман, но затем, как отмечает Бревард Чайлдз, они отошли от нее: "Даже среди тех библейских богословов, кого эта критика Барра не убедила, существует согласие, что взгляда движения библейского богословия о различии мышления нельзя более придерживаться без основательного его пересмотра" (761). Различие между греческим и еврейским мышлением видится уже не таким резким, каким его представляет Робинсон.

Сомнение вызывает и оценка значения этих двух видов мышления. Робинсон исходит из того, что еврейское мышление автоматически более библейское. Чайлдз следующим образом резюмирует эту предпосылку движения библейского богословия: "Еврейская мысль по сути своей хорошая, а греческая плохая" (762). Но это утверждение реально ничем не подкрепляется. Оно выглядит просто как выражение неприятия библейским богословием более онтологического и объективного мышления. А это, в свою очередь, отражает влияние одной или нескольких современных философских школ, которые мы рассматривали в главе 2: прагматизма, экзистенциализма, аналитической философии и философии процесса. Этот взгляд не допускает также возможности прогрессивного откровения, затрагивающего как содержание, так и лингвистические и концептуальные формы. Стремление как бы канонизировать еврейское мышление приводит к опасности того, что Генри Кэдбери назвал "архаизацией самих себя" (763).

Рассмотрим еще раз аргументацию Робинсона:

1. Евреи придерживались унитарного взгляда на человеческую природу. У них не было отдельных слов для обозначения плоти и тела, поскольку они не проводили различия между всей личностью и ее физическим аспектом.
2. Павел принял еврейскую концепция или систему.
3. Используя различные термины - $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$, $\sigma\omega\mu\alpha$, $\psi\upsilon\chi\eta$, $\tau\upsilon\beta\omicron\upsilon\mu\alpha$, - он не имел в виду разные понятия. Это синонимы, означающие личность в целом.
4. Таким образом, ни Ветхий, ни Новый Заветы не содержат учения о дуалистической природе человека. Дуализм души - тела не имеет библейского основания.

Но эта точка зрения Робинсона не доказана. Более того, из работ профессиональных лингвистов явствует, что отсутствие множественности в терминологии вполне согласуется с разнообразием понятий. Роберт Лонгакр, например, указывает, что в мексиканском варианте испанского языка слово *llave* служит для обозначения понятий, которые в английском языке выражаются тремя разными словами: *key* (ключ), *wrench* (гаечный ключ) и *faucet* (вентиль). Значит ли это, что мексиканцы не видят того различия между этими предметами, которое видим мы? Лонгакр так не думает. Поскольку слово употребляется в различных контекстах, мексиканцы ясно видят различие между ними, как и англоязычные люди (764).

Из вышеизложенных соображений явствует безосновательность вывода, что библейское учение о природе человека исключает возможность сложного, составного характера или, по крайней мере, какой-то структурности человека. Тем самым мы не хотим сказать, что использование терминов $\sigma\mu\alpha$, $\psi\upsilon\chi\eta$ и $\pi\lambda\epsilon\upsilon\sigma\mu\alpha$ служит доказательством сложности природы человека, но с лингвистической точки зрения такая возможность не исключена. Кроме того, мы уже указывали на места в Библии, в которых речь идет о бестелесном существовании после смерти. Но остаются еще философские проблемы.

Философские соображения

Основные возражения против концепции о человеческой природе как состоящей из отдельных частей имеют философский характер. Они главным образом строятся на утверждении о несостоятельности дуализма. Выдвигаются разного рода аргументы. Их можно разбить на пять групп.

1. Говорить о "человеке без тела" просто нелепо, это абсолютно не соответствует общераспространенному значению слова *человек*. Энтони Флу отмечает, что такие слова, как *вы, я, человек, люди, мужчина, женщина*, относятся к объектам, которые можно видеть, слышать, трогать, с которыми можно разговаривать и на которые можно показывать (765). Использовать слово *человек* или любое другое из этих слов в ином смысле, нежели "телесный человек", значит исказить его значение. А использование этих слов для обозначения человеческого существа, пережившего смерть тела, искажает их значение до такой степени, что теряется вообще какой-то смысл (766).

Брюс Рейхенбах отмечает, что концепция о строении человека из тела и души коренным образом меняет и наше представление о смерти. Если мы верим в бессмертие души, нам нельзя говорить: "Мой дядя умер в возрасте восьмидесяти лет", - ибо его душа продолжает жить. Вместо этого нам надо сказать: "Сердце, легкие и мозг дяди прекратили функционировать в возрасте восьмидесяти лет, но он (как человек) продолжает жить". И в таком случае критерий наступления смерти (т.е. прекращения жизни) будет совершенно иным по сравнению с общепринятым, согласно которому смерть определяется как прекращение деятельности сердца, легких и мозга (767). Строго говоря, термин *смерть* будет к человеку неприменим.

Особую проблему это ставит перед христианами, придерживающимися дуалистических взглядов, ибо Писание говорит о смерти человека: "и как

человекам положено однажды умереть" (Евр. 9:27); "а живем ли - для Господа живем, умираем ли - для Господа умираем" (Рим. 14:8); "Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут" (1 Кор. 15:22). Эти стихи говорят о смерти человека, личности, в них не говорится, что умирает тело, а человек каким-то образом продолжает жить. Воскресение нигде не представлено как воскресение только тела, говорится о воскресении человека. Обратите внимание на искупительную смерть Иисуса. Писание ясно заявляет: "Христос умер за наши грехи", речь идет не просто о прекращении телесных функций (768) .

2. Сознание человека зависит от работы физического органа, конкретно - мозга. Рейхенбах приводит и другие свидетельства тесной взаимосвязи между психической в физической сторонами человека: наследование умственных способностей, влияние повреждения мозга на сознание, способность запоминать и делать умозрительные построения, физические причины слабоумия - одного из состояний интеллекта, расположение центров сенсорного восприятия в определенных точках мозга. Все это говорит против идеи о какой-то обособленности психической стороны человека (769) .

3. Индивидуальность в конечном итоге происходит от тела. Этот аргумент отстаивается по-разному. Один из наиболее убедительных вариантов предлагает Теренс Пенелхем: единственные критерии индивидуальности - физическое тело и память. Но если мы ведем речь о бестелесной душе, первый из них просто отпадает. А второй - не самостоятельная функция, а производная от тела. Следовательно, у бестелесной души или духа нет основания для индивидуальности, и само это понятие становится бессмысленным (770) .

Пенелхем прилагает большие усилия для опровержения идеи, что воспоминание о событии - самостоятельный и адекватный критерий индивидуальности. Он предлагает рассмотреть гипотетический случай бестелесной личности, пережившей опыт O_2 и имеющей воспоминание об опыте O_1 . Если O_2 и воспоминание об O_1 - последовательные события, встает вопрос, относятся ли они к одному и тому же субъекту (771) . Это невозможно установить вне связи с физическим телом. Если опыт O_2 и воспоминание об O_1 - одновременные события, все равно нельзя определить, переживались эти два элемента опыта двумя разными личностями или одной, ибо любое из этих утверждений требует "определенного понимания отличий одной личности от другой, чего нет в случае с бестелесным существом" (773) .

4. Самое, пожалуй, сильное возражение против дуализма заключается в утверждении, что эта концепция просто бессмысленна. Такую оценку можно рассматривать как применение принципа верифицируемости логического позитивизма: утверждение имеет смысл только в том случае, если его истинность (или ложность) можно проверить опытным путем. На этом основании Эйер делает вывод о внутренней противоречивости самой мысли, что человек может продолжать жить после разрушения тела: "Ибо предполагается, что продолжает жить... не эмпирическая личность (немыслимая без тела), а метафизическое понятие - душа. А у этого метафизического понятия, относительно которого невозможно сформулировать какую-либо достойную этого названия гипотезу, нет никакой логической связи с личностью" (773) . Аналогичным образом, Людвиг Витгенштейн заявляет, что идея о бестелесном существовании и о смерти как

отделении души от тела бессмысленна, поскольку для ее подтверждения нет опытных данных (774) .

5. Еще одно возражение против концепции о дуализме тела - души в человеке исходит от бихевиористской психологии. Бихевиоризм, импульс которому дали работы Джона Уотсона, в определенном смысле соотносится с психологией таким же образом, как логический позитивизм и его принципы с философией. Бихевиористы полны решимости сделать психологию подлинной наукой и окончательно вывести ее из положения интроспективной, субъективной дисциплины, которой она когда-то была. Поэтому они, ограничивают сферу ее деятельности рассмотрением доступного наблюдению поведения и результатов опытов, главным образом на животных. Есть старый анекдот. На улице встретились два бихевиориста. Один из них, внимательно осмотрев другого, говорит: "У тебя дела идут хорошо. А как у меня?"

Учитывая ограничение сферы деятельности изучением поведения и результатов опыта, из поля зрения психологии исключаются не только мысли и чувства, но и такие понятия, как душа. Мысли и чувства рассматриваются не как проявления разума или души. Они связаны с поведением. Они представляют собой физические реакции, в первую очередь мускулатуры и системы желез. Это откровенно монистический и довольно материалистический взгляд.

Несколько измененный вариант этого подхода демонстрирует материалистическая теория главенства психики. Эта теория к психическим переживаниям и чувствам относится серьезнее, чем бихевиоризм. Они связываются с состоянием мозга или процессами в центральной нервной системе. В жизни человека психика и чувства играют роль побудительной причины. Но по своей природе эти явления не чисто внутренние, поскольку их может наблюдать невролог. Каждое психическое проявление можно рассматривать с двух (как минимум) точек зрения. В качестве иллюстрации часто приводят пример со вспышкой молнии. Физик регистрирует электрический разряд в определенном месте и в определенное время, простой же наблюдатель видит вспышку света. Оба имеют в виду одно и то же явление, но описания его у них разные. Аналогичным образом, невролог регистрирует электрохимические разряды в мозге, в то время как субъекту в данный момент в голову приходит какая-то мысль. Психические явления признаются, но в конечном счете объясняются физиологическими факторами (775) .

Непреодолимы ли все эти философские проблемы и возражения? На каждое из них ответим по отдельности.

1. Действительно, представление о человеке вне тела и использование слова человек или подобного ему применительно к нематериальному аспекту человека выглядят странными. Но не надо забывать, что, когда речь идет о религиозных вопросах, речь в силу необходимости становится довольно необычной в сравнении с общепринятым употреблением. Как мы уже отмечали в главе 6, у религиозного языка особая природа. В нем две точки зрения, два уровня значения. Требуется способность к различению, чтобы от эмпирического референта дойти до не столь очевидного значения для постижения более глубокого смысла; иногда

для этого используются даже логически нелепые определители (см. с. 114 - 121, особенно с. 120).

Смерть - один из терминов, которые в религиозном контексте выглядят двусмысленно. Есть эмпирический референт и более глубокий смысл, требующий особого различения. Поэтому нам надо разделить этот термин на C_1 и C_2 . Первое относится к окончанию физической жизни или к прекращению функционирования физического организма. Второе относится к полному окончанию деятельности всего существа. Вопрос здесь заключается в том, может ли какая-то часть личности в каком-то смысле пережить физическую смерть. И есть ли еще какая-то смерть, помимо физической. Ответ будет отрицательным, если мы считаем, что человеческое существование равнозначно жизни тела. Но в Библии слово *смерть* употребляется в разных смыслах, там идет речь не только об одном типе смерти. Иисус сказал: "И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне" (Мф. 10:28). А в Отк. 20:6 Иоанн говорит о "второй смерти", явным образом отделяя ее от первой (обычного понимания смерти).

2. Несомненно, физический организм и, конкретно, мозг тесно связаны с человеческим сознанием. На этом очевидном факте не стоит даже останавливаться. Но следует ли из этого невозможность существования какой-то отдельной нематериальной части человеческой природы? Те, кому приходилось возить прицеп, знают, что его присутствие отражается на многих характеристиках работы автомобиля, но когда прицеп отцепляют, машина вновь начинает двигаться нормально. Так и факт, что умственные способности передаются по наследству, указывает лишь на способ передачи, а не на их природу.

3. На утверждение Пенелхема, что индивидуальность в конечном счете исходит от тела, ответил Пол Хелм. Аргументация Хелма относительно того, что память представляет собой независимый и адекватный критерий индивидуальности, слишком сложна, чтобы ее можно было подробно здесь осветить, но на некоторых наиболее важных моментах стоит остановиться. Что касается вопроса, относятся ли к одному субъекту O_2 и воспоминание об O_1 при их последовательном проявлении, Хелм отмечает, что ответ зависит от того, о каком рода опыте идет речь. Если это части в цепи размышлений, вполне логично предположить, что это переживания одной личности. В противном случае нельзя сделать вообще никаких выводов, поскольку они должны будут основываться на более ранних предпосылках (776). С другой стороны, если мы говорим, что опыт O_2 относится к другой личности, появившейся в результате приобретения опыта и обладающей воспоминаниями существа, пережившего O_1 , не выдвигаем ли мы тем самым бессмысленный тезис, без всякой нужды усложняя вопрос по сравнению с предположением, что речь идет об одной и той же личности?

В своем ответе Пенелхему Хелм делает следующий шаг. Если O_2 и воспоминание об O_1 - одновременные явления, то бестелесных личностей можно различать между собой по тому же принципу, по которому различают любые другие объекты - у них либо разные свойства, либо разная сущность. Утверждение, что могут быть две личности с одинаковыми свойствами и с одинаковой сущностью, опять же приводит к бессмыслице (777). По мнению Пенелхема, требуется независимое подтверждение, внешний наблюдатель, который мог бы сказать, что

в обоих событиях участвовала одна и та же личность. Но не распространяется ли и на наблюдателя проблема неадекватности памяти как критерия индивидуальности? Нет никакой уверенности в том, что лицо, наблюдавшее O_1 , - то же самое лицо, которое наблюдает O_2 . Кроме того, нельзя исключать возможность ошибочного восприятия со стороны наблюдателя (778). Хелм считает вполне здоровой и разумной концепцию о "минимальной личности", то есть о личности, у которой уже нет тела, но которая помнит о своем прошлом (779)

4. У возражений, основывающихся на принципе верифицируемости, те же самые трудности, что и у самого принципа. Эти проблемы хорошо известны, и мы рассмотрели их в главе 6. Эйер утверждает, что мысль о продолжении существования человека после разрушения тела несет в себе внутреннее противоречие, поскольку у метафизического понятия души, которая якобы переживает смерть, нет логической связи с личностью. Но такое рассуждение строится на необоснованной посылке, что личность равнозначна телу. Витгенштейн утверждает, что мы не можем определить эмпирические последствия бестелесного существования или отделения души от тела. Следовательно, такие представления бессмысленны. Но он тоже придерживается тех узких критериев смысла (т.е. утверждение имеет смысл только в том случае, если оно подкрепляется чувственным восприятием), которые, как мы уже показали, нельзя считать адекватными. Мы уже предлагали модели, в свете которых такие религиозные концепции, как бестелесное существование, хотя и не поддаются научному анализу, тем не менее могут рассматриваться как имеющие когнитивный смысл.

5. Бихевиористскую концепцию о человеке можно критиковать за то, что она не представляет нам человека таким, каким мы его видим. Игнорирование интроспективного элемента и сведение всего к изучению поведения лишают нас осознания самих себя и жизни. При таком отношении человек выглядит чуть большим, чем развитое животное. Но разве бихевиорист рождение своего первого ребенка считает просто появлением на свет очередного млекопитающего? Или он при этом отказывается от своих внутренних убеждений на том основании, что ребенок не соответствует им?

Модификация этого подхода, материалистическая теория о психике, избегает таких очевидных трудностей, допуская реальность субъективных переживаний, но в то же время утверждая, что все это можно увидеть на графическом изображении электрохимических разрядов в мозге. К любому событию или переживанию можно отнестись и так. Но если мы полагаем, что регистрация разрядов - единственное и конечное слово в этом вопросе, мы совершаем качественную ошибку. Кроме того, у нас нет никакой уверенности, что все эти субъективные переживания можно объяснить с точки зрения неврологии. Возможно, все именно так, но подтверждений тому сейчас нет, и вряд ли они появятся в будущем.

Альтернативная модель: условное единство

Мы рассмотрели философские возражения против той точки зрения, что человеческая природа имеет определенного рода комплексный характер,

делающий возможным бестелесное существование, и увидели, что ни одно из них не выглядит убедительным. Показательно, что противники комплексного взгляда, заявляющие об абсолютном единстве человеческой личности, редко обращаются к вопросу о природе какого-то единственного компонента человека.

Материальный он или нематериальный (духовный)? Или это смесь или сочетание того и другого? Значительная часть литературы на эту тему отличается материалистической направленностью, по крайней мере подспудной, а основные предпосылки даже в некоторых христианских работах часто строятся на бихевиористских воззрениях. Если личность действительно неразрывно связана с телесным существованием, последствия этого факта требуют глубокого осмысления.

Следует отметить, что предпринимались попытки найти промежуточную позицию между дуализмом и абсолютным (материалистическим) монизмом.

Первый тому пример - концепция Анри Бергсона о творческой эволюции. Помимо материи, в человеке есть то, что Бергсон называет *elan vital* - внутренняя духовная сила целенаправленного, творческого характера (780). Но это заводит нас в область, выходящую за рамки нашего исследования.

Нам надо теперь попытаться соединить различные представления и выстроить какую-то обоснованную модель. Мы уже отмечали, что в Ветхом Завете человек рассматривается как единое целое. В Новом же Завете появляется терминология, как будто бы отделяющая тело от души, но ее нельзя считать безукоризненным основанием для вывода о возможности телесного и бестелесного существования. В некоторых местах тело и душа противопоставляются (см., например, заявление Иисуса в Мф. 10:28), но четкое разделение проводится не всегда. Более того, человек в Писании изображается большей частью как единое существо. Лишь в редких случаях духовная природа рассматривается вне связи с телом или независимо от него.

Памятуя об этом, нам все же надо иметь в виду те приведенные выше места, которые указывают на нематериальный аспект человека, отделенный от его материального бытия. Писание показывает, что между смертью и воскресением есть промежуточное состояние, вполне осознаваемое человеком. Эта концепция о переходном состоянии никоим образом не противоречит учению о воскресении. Ибо переходное (т.е. нематериальное или бестелесное) состояние - неполное и ненормальное (2 Кор. 5:2-4). При воскресении (1 Кор. 15) человек получает новое и совершенное тело.

Наилучшим образом все библейские свидетельства объясняются взглядом, который можно назвать "условным единством". Согласно этому взгляду, человек в нормальном состоянии - материализованное единое существо. Именно так человек рассматривается в Писании. Его не призывают выходить из тела или пренебрегать им, как будто оно внутренне порочно. Но это монистическое состояние нарушается при смерти - нематериальная сторона человека продолжает жить после разрушения материи. А при воскресении восстанавливается материальное или телесное состояние. Человек получает тело, у которого есть определенная связь с предыдущим телесным состоянием, но которое в то же время является абсолютно новым, восстановленным или духовным.

Следовательно, решение проблемы разнообразия библейских свидетельств можно

найти не в принятии неортодоксального взгляда с его отказом от идеи о составной природе человека и исключением возможности сохранения после смерти какой-то стороны человека. Кроме того, при таком подходе нет нужды слишком разграничивать компоненты человека, как происходит в некоторых разновидностях либерализма с их концепцией о бессмертной душе, делающей ненужной будущее воскресение. Вопрос заключается не в *выборе* между бессмертием души и воскресением тела. В соответствии с ортодоксальной традицией церкви, речь идет о *том и другом*.

Какую можно использовать аналогию, чтобы лучше понять эту идею или комплекс идей? В качестве примера иногда приводят различие между химическим соединением и смесью элементов. В смеси атомы каждого элемента сохраняют свои отличительные характеристики, поскольку они остаются самостоятельными. Если бы человеческая природа была смесью, то духовные и физические качества можно было бы как-то выделять и различать, а человек мог бы действовать либо как физическое, либо как духовное существо. С другой стороны, в химическом соединении атомы всех элементов входят в новые комбинации и образуют молекулы. Характеристики или качества этих молекул отличаются от тех, которыми обладают составляющие их элементы. В случае обычной поваренной соли, например (хлорида натрия), мы не видим качеств ни натрия, ни хлора. Но это соединение можно разложить, и тогда мы получим изначальные элементы с их отличительными характеристиками. Эти характеристики включают, в частности, ядовитые свойства хлора, которых нет в соединении.

Человека можно представить себе как соединение материального и нематериального элементов. Физический и духовный элементы не всегда ясно различимы, ибо человек - единое существо, в нем нет противоречия между материальным и нематериальным. Но это соединение может разлагаться на составные части, что и происходит во время смерти. При воскресении вновь образуется соединение, и душа (если мы называем это так) вновь становится неотделимой частью тела.

Другую аналогию предложил Брюс Рейхенбах. Он представляет тело как крайне сложный компьютер и отмечает, что вполне возможно создать два одинаковых компьютера, составить для них одинаковую программу и заложить одинаковую информацию. При воскресении тело физически восстанавливается, а в мозг вкладывается та же информация, которую человек имел во время жизни на земле (781). Но эта аналогия не учитывает библейские указания на переходное состояние - программа и информация не составляют без компьютера функциональной единицы. Таким образом, будучи сама по себе весьма интересной, эта аналогия имеет изъян в довольно важном вопросе.

Еще одна аналогия, происходящая из мира физики, связана с представлением о состояниях объекта. Материя и энергия раньше рассматривались как два разных типа реальности, но из работ Альберта Эйнштейна мы теперь знаем, что это просто два разных состояния одной и той же сущности. Ядерный взрыв с огромным количеством высвобождаемой энергии - яркая иллюстрация формулы Эйнштейна $E=mc^2$. Человека тоже можно представить себе существующим в двух состояниях - материальном и нематериальном. Нормальное состояние

человека - материальное, в котором личность выражается в физической, осязаемой форме. Но может произойти переход к нематериальному состоянию. Такое изменение происходит во время смерти. Смерть подразумевает не столько разделение двух частей, сколько существование различных состояний личности. После нее может произойти и произойдет возврат к материальному состоянию. При воскресении восстанавливается телесное состояние.

К сожалению, с этой аналогией связаны некоторые проблемы. Во-первых, она не очень хорошо отражает суть вопроса, поскольку энергия в понимании Эйнштейна остается физической энергией. Во-вторых, в свете этой аналогии Бога можно рассматривать как чистую энергию, что недопустимо. В-третьих, как относиться к трупу? При изменении состояния можно ожидать нечто, подобное, грубо говоря, испарению. Возможно, тело становится просто отбросом или остатком переходного состояния. Или же оно вновь используется в будущем при рематериализации личности как изначальный носитель или орган телесного состояния. Наконец, по сути своей эта аналогия основывается на целостности или единстве и не предполагает разнородности человеческого естества.

Краткие выводы по условному единству

Каковы практические последствия принятия условного монизма или условного единства?

1. К человеку надо относиться как к целостному существу. Его духовность нельзя отделять от физического и психологического состояния, и наоборот. Вполне подходящее этому взгляду понятие - психосоматическая медицина. А также психосоматическое (или пневмопсихосоматическое?) служение. Христианин, стремящийся к духовному здоровью, не забывает о таких вещах, как диета, отдых и физические упражнения. Попытка рассматривать духовную жизнь человека в отрыве от его физического, психического и эмоционального состояния столь же несостоятельна, как и попытка рассматривать человеческие эмоции вне его отношений с Богом.
2. Человек - сложное существо. Его природа не сводится к какому-то одному принципу.
3. С должным вниманием и уважением надо относиться ко всем сторонам человеческой природы. Не следует принижать значение тела, эмоций или интеллекта. Евангелие обращено к человеку в целом. Показательно, что воплощенный Иисус стал человеком в полном смысле, ибо Он пришел для искупления всего, что в нас есть.
4. Достижение религиозной зрелости не выражается в подчинении одной части человеческой природы другой. Ни одна часть человека не порочна сама по себе. Полная греховность означает, что грех поражает все человеческое существо, а не только его тело, психику или эмоции. Поэтому христианину не следует стремиться подчинить тело (которое многие ошибочно считают единственной порочной частью человека) контролю души. Равным образом, освящение не надо рассматривать как относящееся только к одной части человеческой природы, ибо ни одна часть человека не является исключительным прибежищем добра или

праведности. Бог работает над обновлением всего человека в целом. Поэтому следует отказаться от аскетизма, понимаемого в смысле отказа от удовлетворения телесных нужд.

5. Такое понимание человеческой природы не противоречит библейскому учению о личном сознательном существовании между смертью и воскресением.

Подробнее на этом учении мы остановимся в разделе, посвященном эсхатологии.

25. Универсальность человеческой природы

Мы видим, что цель или предназначение человека - знать Бога, любить Его и служить Ему. Бог сделал человека способным познать Его и ответить Ему. Это основополагающая отличительная характеристика человека, основная черта, присущая всему человечеству. Все остальные характеристики человеческой расы побочны и не имеют особого значения для человеческой сущности.

Тем не менее между людьми существуют некоторые второстепенные отличия, которые, по крайней мере в практическом плане, отражаются на отношении общества к их обладателям. Хотя теоретически тот постулат, что люди, в чем-то отличающиеся, остаются вполне людьми, не отвергается, тем не менее на практике в обществе проявляется тенденция ставить их на более низкую ступень по сравнению с остальными. Цель данной главы заключается в рассмотрении того, что именно Библия и вытекающее из нее богословие говорят о разных категориях людей. Мы увидим, что особый статус, который Бог предоставил человеку, сотворив его отличным от животных, распространяется на всех представителей человеческого рода.

Все расы

Прежде всего следует отметить, что в Божью человеческую семью входят все расы, а следовательно, все они являются объектами Его любви. Тем не менее расовые предрассудки мы видим повсюду. В ходе истории мишенями таких предрассудков становились группы людей с резкими внешними отличиями, что иногда вело к откровенному рабству, а в другие времена к менее крайним формам дискриминации. Порой это подкреплялось даже богословскими соображениями о статусе отдельных расовых групп в глазах Бога. В своей книге "Бог - белый расист?" Уильям Джоунз пишет об одной из форм этого явления, которую он называет "божественным расизмом" (782). "Божественный расизм" разделяет человеческий род на две категории: "мы" и "они". Предполагается, что Бог именно так разделил род и выказывает особый интерес и благоволение к одной из групп. Согласно этому взгляду, Бог не всех оценивает одинаково. К одним Он относится благосклоннее, чем к другим. Он намеренно допускает неравномерность страданий: на одну группу их навлекается больше, чем на другую. Бог Сам установил эту неравномерность, и Его милость или немилость связаны с расовой или этнической принадлежностью (783).

Джоунз не считает, что божественный расизм ограничивается какой-то одной религией. Первый его пример относится к индуизму. Но и христианство не остается в стороне. Самую крайнюю форму принимали, пожалуй, аргументы

белых расистов, доходивших до отрицания человеческой природы у негров или, другими словами, до отрицания у негров души (784) . Это было попыткой оправдания неравенства рабов и рабовладельцев. Один из самых распространенных псевдобогословских аргументов состоял в том, что черты трех сыновей Ноя будут характеризовать их потомков до конца времен (785) . Утверждалось, что Хам родился черным и что его потомки - негры. Проклятие было наложено на Хама из-за его порочности, и по этому проклятию сын Хама Ханаан отдавался в рабство потомкам Сима и Иафета. Следовательно, все черные находятся под Божьим проклятием, а рабство оправдано, поскольку его установил Бог. Другой вариант этого аргумента состоит в утверждении, что Каин был проклят за убийство своего брата Авеля, отдан в рабство и превращен в черного (знамение на Каине - Быт. 4:13-15). Хам, по-видимому, женился на одной из женщин рода Каина, поэтому сын Хама Ханаан нес на себе двойное проклятие (786) . Высказывалось и такое утверждение, что негры происходят не от Адама. Чаще всего эта аргументация сводилась к тому, что негры - люди, но относятся к другому роду, Адам же - отец лишь белой расы (787) .

Согласно еще одному утверждению, негров следует понимать как двуногих животных. Раз негры живут сейчас среди нас, они были в ковчеге. Но в ковчеге спаслись только восемь душ, и все они относятся к семье Ноя. У негра же, который был одним из животных в ковчеге, не могло быть души (788) . Здесь мы видим оправдание расовой дискриминации и рабства в наиболее завершенном виде: негры - не люди, а следовательно, не имеют прав, которыми обладают человеческие существа.

По отношению к различным группам существуют и предрассудки, выражающиеся в менее крайних формах. У всех проявляется склонность к принижению человеческого положения членов других групп. Мы ответим на это двояким образом: опровержением таких взглядов и показом вполне определенных библейских свидетельств, что созданная Богом человеческая природа распространяется на все расы.

Библия не дает никаких оснований утверждать, что черные (или любая другая раса) не обладают полной человеческой природой или представляют собой человеческие существа более низкого порядка. Например, нет никаких указаний, что Хам был черным. То же относится к утверждению, что знамение на Каине свидетельствовало о его принадлежности к черной расе. Далее, точка зрения, что негры - не человеческие существа, противоречит антропологическим фактам, в частности получению потомства при межрасовых браках (789) .

Но более важное значение имеют для нас определенные библейские свидетельства тому, как Бог относится ко всем расам и народностям. Эта тема в Писании рассматривается прежде всего в свете отношений между иудеями и язычниками. Из статуса Израиля как избранного народа можно было бы сделать вывод, что внимание и интерес Бога к человеку ограничиваются еврейским народом. Но совершенно очевидно, что евреи были избраны не для того, чтобы быть исключительными сосудами Божьих благословений, а для того, чтобы получать и передавать эти благословения. Даже во времена Ветхого Завета для внешних существовала возможность стать прозелитами веры Израиля. Яркий

пример тому - Рахав и моавитянка Руфь, упомянутые даже в родословии Иисуса (Мф. 1:5).

В Своем служении Иисус открыт к нуждам тех, кто не принадлежал к дому Израиля. Его забота о самарянке (Ин. 4) и предложение ей живой воды указывают, что спасение не ограничивалось иудеями. Просьба сиропиникиянки об изгнании беса из ее дочери была удовлетворена (Мк. 7:24-30). Самый, пожалуй, показательный эпизод - случай с римским сотником, попросившим об исцелении парализованного слуги (Мф. 8:5-13). Иисус удивился вере этого человека, превосходившей все, что Он видел в Израиле (Мф. 8:10). Иисус удовлетворил просьбу, но, прежде чем сделать это, Он дал замечательное предсказание: "Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства низвержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов" (Мф. 8:11-12). Это, без сомнения, предвидение времени, когда Божья благодать распространится на бесчисленное множество людей независимо от их расовой принадлежности.

В книге Деяний универсальность Божьей благодати еще более очевидна. Видение Петра (Деян. 10:9-16), в котором он получил разрешение есть не только чистых, но и нечистых животных, стало знамением для распространения послания о спасении на язычников, в первую очередь на сотника Корнилия (Деян. 10:17-33). Новое понимание Петр выразил следующим образом: "Истинно познаю, что Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему" (Деян. 10:34-35). Когда Петр проповедовал Евангелие людям, собравшимся в доме Корнилия, на них сошел Святой Дух, как раньше Он сошел на иудеев (Деян. 10:44-48). Это событие дало импульс служению язычникам, которое осуществлялось главным образом Павлом и его помощниками.

В служении Павла было много эпизодов, поучительных с точки зрения положения неевреев. Один из наиболее значимых - встреча с афинскими философами в Деян. 17. Основная направленность обращения к ним - всеохватывающая по своей сути. Бог сотворил мир и все, что в нем (Деян. 17:24). Он дал всем людям жизнь, дыхание и все остальное (Деян. 17:25). Павел особенно подчеркивает единство человеческого рода: "От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию" (Деян. 17:26). Его заявление афинянам, что "неведомый Бог", Которому они поклоняются, и есть Тот Бог, Которого он проповедует, основывается на предпосылке, что все люди входят в человеческий род, который был сотворен Богом и которому Он предоставил возможность спасения.

В церкви не должно быть разделения на иудеев и язычников. В Еф. 2:14 Павел заявляет, что Христос разрушил стоявшую между ними преграду. Спасение предназначено для всех, и не может быть дискриминации по национальному признаку. Этот урок не всегда быстро понимался и усваивался, и когда Петр по приходе иудействующих отошел от язычников, Павел считал необходимым противостоять ему (Гал. 2:11). В Гал. 3:6-9 Павел заявляет, что все люди с верой Авраама - наследники Авраама, независимо от национальности. В Отк. 5:9 сказано, что Агнец искупил "всякое колено, народ, язык и племя".

В приведенных отрывках речь, разумеется, не идет о конкретных расах и народах. Тем не менее ясно, что есть общая широкая основа: все человеческие существа сотворены для общения с Богом, и предложение спасения открыто для всех. В отношении оправдания в Божьих глазах нет разделения как по половому признаку, так и по расовому (Гал. 3:28).

Два пола

На женщин порой смотрят в лучшем случае как на второстепенных членов человеческого сообщества. В определенные периоды их лишали избирательных прав, других прав, которыми пользуются мужчины, а на жен смотрят иногда просто как на собственность мужей (790). В мире библейских времен у женщин было мало прав, во всяком случае меньше, чем у мужчин. Ветхий Завет в определенном смысле не изменил положение, а просто приспособился к нему. Но есть указания, что Бог с самого начала положение женщины рассматривал равным положению мужчины. Эти указания со временем становились все более явными, а особое откровение возвело их на еще более высокий уровень.

Указания на положение женщины мы видим уже в рассказе о творении. В Быт. 1:26-27 нам определенно дается понять, что образ Божий в женщине присутствует, как и в мужчине. Хотя Карл Барт (791) и Пол Джуит (792) утверждают, что в Быт. 1:27 мы имеем дело с тройным параллелизмом и что сотворение человека как мужчины и женщины есть отражение образа Божьего, это представляется не вполне очевидным. Вместе с тем совершенно ясно, что первые две строки: "и сотворил Бог человека по образу Своему" и "по образу Божию сотворил его" равнозначны, ибо они повторяют параллелизм стиха 26: "сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему". С другой стороны, третья строка в стихе 27: "мужчину и женщину сотворил их" - Встречается только в нем, и ее нельзя автоматически связывать с предыдущими. Скорее всего, она не повторяет идею двух предыдущих строк, а заменяет их. Она точно так же соотносится с такими словами, как "да владычествуют", которые мы видим в начале стиха 26. В каждом случае нам дается какая-то дополнительная информация. В последнем случае дополнение делает ясным, что "человек", сотворенный по образу Божьему, - мужчина и женщина. *Оба они* несут в себе образ Создателя.

Ту же самую мысль находим в Быт. 5:1-2: "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". Заявление о создании человека как мужчины и женщины располагается между двумя другими заявлениями о Божьем сотворении человека, в первом из которых сказано, что Бог создал человека по Своему подобию. При этом упор как будто бы делается на той стороне образа Божьего, которая состоит в том, что человек делится на мужчину и женщину.

Второе показательное место в рассказе о творении - происхождение женщины от мужчины. Упор иногда делается на том, что она названа "помощником", что как будто подразумевает какую-то подчиненность или неполноценность. Однако внимательное рассмотрение Быт. 2:18 опровергает это впечатление. Использованная при переводе фраза: "помощник, соответственный ему" - стоит на

месте двух еврейских слов. Второе из них, נָגֵד (*neged*), означает "соответствующий" или "равный" (793). Слово же, переданное как "помощник", עֵזֶר (*'erez*), в Ветхом Завете нередко используется применительно к Богу: Исх. 18:4; Вт. 33:29; Пс. 32:20; 69:6; 113:17,18,19. Это как будто указывает на то, что помощник в Быт. 2:18 по положению не ниже того, кому оказывается помощь. Помощника здесь следует, скорее, рассматривать как соратника или сподвижника.

Таково положение женщины с начала творения. А как было после грехопадения и последовавшего за ним проклятия? Особое значение имеет здесь проклятие женщины в Быт. 3:16: "Умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рожать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою". Слово, переведенное как "господствовать", - מָשַׁל (*mashal*). Хотя оно чаще всего переводится как "господствовать", это не единственное его значение. Оно означает также "подобный" или "похожий" (795). Один из переводов этого места, учитывающий контекст, проводит параллель между проклятием мужа, подразумевающим тяжкий труд, и проклятием женщины, подразумевающим муки при родах. В древнееврейском оригинале мужской тяжкий труд и женские боли переданы одним словом. Основное значение его - "боль" и "скорбь". Поэтому перевод מָשַׁל в Быт. 3:16 ("[он] будет подобен [тебе]") представляется вполне правомерным. То есть страдание будет испытывать не только женщина; подобное же страдание будет испытывать и ее муж (796).

Верно, что муж часто называется еврейским словом בַּעַל (*ba'al*), означающим "господин" или "хозяин". Но следует отметить, что это слово встречается и в женском роде. В Быт. 20:3, например, оно использовано для описания отношений Сарры с Авраамом. Таким образом, характер господства в брачных отношениях не односторонний.

В Писании женщина не изображается как существо незначительное или раболепствующее. В Пр. 31, например, превозносится добродетельная женщина. Она готова делать все для благополучия семьи, но не остается постоянно дома. Она занимается делами и торговлей (Пр. 31:18, 24).

Следует также отметить, что помимо факта создания женщины по образу Божьему для изображения Самого Бога иногда используются выражения и образы, относящиеся к женщине. Во Вт. 32:18 Бог представлен как мать Израиля: "А Заступника, родившего тебя, ты забыл, и не помнил Бога, создавшего тебя". Использованная Моисеем терминология подчеркивает боль родовых схваток и ясно показывает, что здесь он имеет в виду роль матери. Иисус тоже использует женские образы для изображения Бога. Например, Он рассказывает три притчи, в которых раскрывается Божья забота о потерянных: о заблудшей овце, о потерянной драхме и о блудном сыне (Лк. 15). В первой и третьей из них Бог представлен мужской фигурой, а в притче о потерянной драхме главное действующее лицо - женщина. Кроме того, щедрость в даянии Иисус показывает на примере вдовы (Лк. 21:1-4).

Поучительно также отношение Иисуса к женщинам. Хотя евреи обычно не имели никаких дел с самарянами, тем более с явными грешниками среди них, Иисус завел разговор с прелюбодействующей самарянкой, поскольку Его заботило ее духовное состояние (Ин. 4). Женщину с кровотечением, прикоснувшуюся к краю Его одежды, Он похвалил за ее веру (Мф. 9:20-22). Мария и Марфа были среди самых близких друзей Иисуса. О женщине, помазавшей Его в Вифании (Мф. 26:6-13), Он сказал, что ее будут помнить везде и всегда при проповеди Евангелия (Мф. 26:10-13). Мария Магдалина была первым человеком, которому Иисус явился после воскресения, и именно ей Он дал поручение сказать ученикам, что Он восстал (Ин. 20:14-18). Женщины играли важную роль с самого начала жизни и служения Иисуса. Мария, а не Иосиф вознесла хвалу Богу после сообщения о грядущем рождении Иисуса (Лк. 1:46-55). Елисавета тоже прославила и благословила Господа (Лк. 1:41-45). Анна была, по-видимому, первым учеником Иисуса среди женщин (Лк. 2:36-38). Дональд Шейнер следующим образом выразил отношение Иисуса к женщинам: "Показательно, что Иисус относился к женщинам не просто как к женщинам, а как к личностям. Он принимал их всерьез, задавал им вопросы, развивал их потенциал и возводил их на тот уровень достоинства, которого они заслуживают" (797) .

Самое ясное, пожалуй, заявление, что в отношении спасения женщина занимает в глазах Бога то же положение, что и мужчина, содержится в классическом тексте в Гал. 3:28: "Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе". Этот стих иногда отделяется от контекста и используется при рассмотрении вопросов, о которых Павел не говорит. Однако Павел не имеет здесь в виду равенство с точки зрения выполняемой работы или роли женщин в церкви, например как рукоположенных служителей (798) . Он затрагивает важный вопрос оправдания верой, положения человека перед Богом с точки зрения личной праведности. Павел говорит, что в отношении личного спасения у Бога нет различия между мужчиной и женщиной. Все, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись (Гал. 3:27).

Отметим, наконец, важную роль женщин в делах Божьего царства. Хотя они и составляли меньшинство, тем не менее во все времена библейской истории были женщины, занимавшие положение лидеров и оказывавшие влияние на ход событий. Мариамь помогала Моисею и вела израильских женщин с песнями и танцами после выхода из Египта (Исх. 15:20-21). Девора была судьей Израиля, а Иаиль убила Сисару (Суд. 4:17-22). Есфирь спасла еврейский народ от уничтожения Аманом. Мы уже отмечали роль женщин в Новом Завете. Просто поразительна верность женщин, окружавших Иисуса, в кризисных ситуациях. Мы видим их у креста (Лк. 23:49), они приготовились помазать тело Иисуса (Лк. 23:55-56), они обнаружили пустой гроб, услышали послание двух ангелов и сообщили весть апостолам (Лк. 24:1-11) (799) .

Даже Павел, которого иногда обвиняют в жестком противодействии участию женщин в деятельности церкви, положительно отзывается о делах женщин, занимающих положение лидеров. О Фиве он пишет: "Она была помощницею многим и мне самому" (Рим. 16:2). Прискилла и Акила характеризуются как "сотрудники мои во Христе Иисусе, - которые голову свою полагали за душу мою" (Рим. 16:3-4). Хотя нам мало известно о Мариаме (Рим. 16:6) и Персиде (Рим. 16:12), мы знаем, что они "много потрудились о Господе". Павел

приветствует также Трифену и Трифосу, "трудящихся о Господе" (Рим. 16:2), Руфа и "матерь его и мою" (Рим. 16:13), Юлию, Нирея и сестру его (Рим. 16:15). Павел разрешает женщинам пророчествовать в собрании, во всяком случае при определенных условиях (1 Кор. 11:5). Эти указания на представления Павла о полезности служения женщин несколько смягчают те его высказывания, в которых он как будто ограничивает их деятельность. Эти ограничительные места следует рассматривать как относящиеся к конкретной местной ситуации (например, 1 Кор. 14:33-36).

Люди с любым материальным положением

В Библии много говорится о нищих. В Ветхом Завете есть указания, что Бог проявляет о них особую заботу. Эта забота выразилась в освобождении Израиля от рабства и нищеты, в которых они жили в Египте. Она явствует из предостережений Бога против несправедливого отношения к бедным и угнетенным. Пример такого повеления мы видим во Вт. 15:9: "Берегись, чтобы не вошла в сердце твое беззаконная мысль: "приближается седьмой год, год прощения", и чтоб от того глаз твой не сделался немилостив к нищему брату твоему, и ты не отказал ему; ибо он возопиет на тебя к Господу, и будет на тебе грех".

Была предусмотрена целая серия мер для обеспечения условий жизни бедного. Каждый третий год следовало отдавать десятину левиту, пришельцу, сироте и вдове (Вт. 14:28-29). С верным исполнением этой заповеди связывалось обетование: "Дабы благословил тебя Господь, Бог твой, во всяком деле рук твоих, которые ты будешь делать". Особое значение имел субботний (каждый седьмой) год: в этот год землевладельцы не должны были засеивать поля, а бедным разрешалось собирать все, что ни них выросло само по себе (Исх. 23:10-11; Лев. 25:3-6); рабов-евреев следовало освобождать через шесть лет работы (Исх. 21:2). Была также суббота суббот - юбилейный год, пятидесятый год, когда земля возвращалась первоначальному владельцу (Лев. 25:8-17). Часть плодов полей и виноградников всегда оставалась необранной для бедных (Лев. 19:9-10), а голодные имели право есть плоды и зерна на поле, не унося, однако, их с собой (Вт. 23:24-25). Обеспеченные люди должны были давать деньги взаймы бедным без всяких процентов (Исх. 22:25). Продавший себя бедный еврей должен был считаться не рабом, а наемником (Лев. 25:39-40), и с ним нельзя было обращаться жестоко (Лев. 25:43). Никто не должен был брать в залог верхнего и нижнего жернова, ибо от них по существу зависела жизнь (Вт. 24:6).

Особое внимание уделялось справедливому отношению к бедным: "Не суди превратно тяжбы бедного твоего" (Исх. 23:6). Амос осуждал тех, кто не повинуется этой заповеди: "Ибо Я знаю, как многочисленны преступления ваши и как тяжки грехи ваши: вы - враги правого, берете взятки и извращаете в суде дела бедных" (Ам. 5:12). Псалмопевец тоже обличал гонителей бедных: "По гордости своей нечестивый преследует бедного: да уловятся они ухищрениями, которые сами вымышляют... [Нечестивый] подстерегает в потаенном месте, как лев в логовище; подстерегает в засаде, чтобы схватить бедного; хватает бедного, увлекая в сети свои" (Пс. 9:23, 30).

Сам Иисус принадлежал к семье бедняков. Это явствует из рассказа о том, как Его младенцем принесли в Иерусалим для обряда очищения. По закону надо было принести в жертву агнца и молодого голубя или горлицу. "Если же она не в состоянии принести агнца, то пусть возьмет двух горлиц или двух молодых голубей" (Лев. 12:6-8). Факт, что семья Иисуса принесла в жертву "две горлицы или двух птенцов голубиных" (Лк. 2:24), а не агнца, свидетельствует о ее бедности. Хотя в Своем служении Иисус, по всей видимости, не испытывал лишений и сильной нужды, у Него в то же время явно не было особого достатка и Он зависел от гостеприимства таких людей, как Мария, Марфа и Лазарь. На этот недостаток средств Он указал в Мф. 8:20: "Лисицы имеют норы, и птицы небесные - гнезда; а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову".

В Своем учении Иисус обращал большое внимание на бедных и на бедность. Цитируя Ис. 61:1-2, Он подчеркнул, что пришел благовествовать нищим (Лк. 4:18, 21). Забота о бедных составляет саму суть Его служения. Он говорил о блаженстве нищих (Лк. 6:20). В перечне чудес, о которых Он хотел сообщить Иоанну, фигурирует благовествование нищих (Лк. 7:22), Иисус также неоднократно подчеркивал опасность богатства: "Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие" (Мк. 10:25). В притче о богаче и бедном Лазаре богач после смерти попадает в место мучений, а Лазарь на лоно Авраамово. Авраам говорит богачу: "Чадо! вспомни, что ты получил уже доброе Твое в жизни твоей, а Лазарь злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь" (Лк. 16:25). Но следует отметить, что богатство само по себе, как и бедность, не рассматривается как дискриминационный признак. Осуждение и предостережение Иисуса относятся к накопительству и к злоупотреблению богатством (Мк. 10:17-31; Лк. 8:14; ср. 1 Тим. 6:10).

У Иакова тоже есть достаточно резкие высказывания по поводу несправедливого отношения к бедным. Он описывает ситуацию, когда в собрание приходит богато одетый человек. Он привлекает всеобщее внимание, и ему предлагают лучшее место. А когда приходит бедный человек, ему отводят более скромное место. Такое отношение к богатству подвергается строгой критике: "Не пересуживаете ли вы в себе и не становитесь ли судьями с худыми мыслями? Послушайте, братья мои возлюбленные: не бедных ли мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия, которое Он обещал любящим Его?" (Иак. 2:4-5).

Мысль о равном положении пред Богом богатого и бедного, а также о том, что праведный нищий выше нечестивого богача, проводится и во многих других местах Библии. В Притчах читаем: "Доброе имя лучше большого богатства, и добрая слава лучше серебра и золота. Богатый и бедный встречаются друг с другом; того и другого создал Господь" (Пр. 22:1-2). В той же книге находим такую мысль: "Лучше бедный, ходящий в своей непорочности, нежели богатый со лживыми устами, и притом глупый... Радость человеку - благотворительность его, и бедный человек лучше, нежели лживый" (Пр. 19:1, 22). Совершенно очевидно, что в глазах Бога не имеет значения, богат человек или беден. Ведь именно Бог дает богатство и распределяет его, именно Он предопределяет различия в положении. Церковь должна следовать Божьему взгляду на богатство и бедность, относясь одинаково к богатым и бедным.

Пожилые люди

Библия также ясно показывает, что люди любого возраста, в том числе очень старые, одинаково ценны в глазах Бога. В наше время, в особенности в западной культуре, к пожилым людям часто относятся пренебрежительно. Частично это объясняется культом молодости - она превозносится как наиболее полное выражение человеческой природы. Что касается физических способностей, так оно и есть - своего физического расцвета человек достигает между двадцатью и тридцатью годами. Затем начинается общий упадок и даже деграция, но в других отношениях зрелость наступает позднее. Дискриминация пожилых людей частично основывается на утилитарном или прагматическом отношении к ценности человека. Считается, что пожилые люди не имеют особой ценности потому, что они не могут внести особого вклада в развитие общества, более того, становятся даже препятствием для этого развития.

Библейская позиция совершенно иная. Как и другие восточные народы, евреи высоко почитали стариков. Уважение к старости было само собой разумеющимся: "Пред лицом седого вставай и почитай лицо старца, и бойся Бога твоего. Я Господь" (Лев. 19:32). Во времена Иеремии одним из признаков деграции Израиля было неуважение к пожилым людям: "Лица старцев неуважены" (Пл.И. 5:12).

В ветхозаветные времена старости, при правильном ее понимании, не боялись. К ней, скорее, стремились как к знаку божественного благословения. В Притчах показывается хорошая сторона как старости, так и юношества: "Слава юношей - сила их, а украшение стариков - седина" (Пр. 20:29). Старость рассматривалась как дар от Бога, как дополнительная возможность послужить Ему: "Долготой дней насыщу его" (Пс. 90:16). Верующий был уверен в Божьем присутствии с ним до старости: "И до старости вашей Я тот же буду, и до седины вашей Я же буду носить вас" (Ис. 46:4). Обетование долголетия почитающим своих родителей мы видим как Ветхом (Исх. 20:12), так и в Новом (Еф. 6:1-3) Заветах.

Одна из причин высокого положения стариков объяснялась верой в их мудрость. Эта вера выражена в Иова 12:20: "[Бог] отнимает язык у велеречивых, и старцев лишает смысла". Благодаря мудрости, которой, как считалось, они обладают, старикам отводилось высокое положение. Обратите внимание на термин *старейшина*, которым называли лидеров Израиля и который распространился на лидеров местных христианских собраний и общин. Упадок физической силы, делавшей человека ценным для работы в общине, компенсировался высотой мудрости и других качеств. Поэтому Петр советует: "Также и младшие, повинуйтесь пастырям [старейшинам]" (1 Пет. 5:5).

Но, скорее всего, главная побудительная причина уважения стариков была религиозной - люди оценивались не только исходя из того, что они могут сделать для других. Бог любит нас не только потому, что мы можем что-то сделать для Него, но и потому, что Он делает для нас, благодаря заботе, которой Он нас окружает. А поскольку со стариками такие отношения у Него продолжают в течение уже долгого периода времени, в определенном смысле Он ценит их больше. Истинная христианская позиция заключается в том, чтобы, проявляя заботу о молодых людях и развитии их потенциала, не забывать о пожилых людях и не пренебрегать ими. Надо с радостью принимать их посильный вклад и высоко ценить их благополучие (800) .

Нерожденные

Еще один вопрос, имеющий далеко идущие последствия, особенно в этическом плане, касается положения нерожденного - зародыша, находящегося в утробе матери. Следует ли считать утробный плод человеком или просто сгустком ткани в теле матери? Если верно первое, аборт - лишение человеческой жизни с серьезными моральными последствиями. Если верно второе, аборт - просто хирургическая операция по удалению нежелательного образования вроде кисты или опухоли.

Сторонники точки зрения, что утробный плод - человек, приводят два типа аргументов: биологический и библейский. Часто их объединяют вместе. Биологический аргумент строится на результатах научных исследований, касающихся развития плода во время беременности. Цель исследований состоит в определении точки качественного изменения, когда можно твердо установить индивидуальную личность зародыша. Обычно отмечается, что плод от зачатия до рождения развивается постепенно и непрерывно, поэтому невозможно определить конкретный момент или событие, которые можно считать началом человеческой личности или приданием души. Исходя из этого зародыш считается человеком на любом этапе развития (801). Этот аргумент основывается, разумеется, на натурбогословии, он оперирует данными только общего откровения. Каким бы важным он ни был, главное значение мы будем придавать не ему.

Библейский аргумент исходит из изучения Писания в поисках указаний на положение нерожденного плода. Приводится большое количество мест, относящихся к вопросу, считается ли у Бога зародыш человеком.

Часто ссылаются на покаянный вопль Давида в Пс. 50:7, который звучит так: "Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя". Хотя Давид использует личные местоимения, из этого стиха отнюдь не явствует, что он считал себя вполне человеком до рождения. Ближе к выражению этой идеи он подходит в Пс. 138:13-15: "Ибо Ты устроил внутренности мои, и соткал меня во чреве матери моей. Славлю Тебя, потому что я дивно устроен. Дивны дела Твои, и душа моя вполне сознает это. Не сокрыты были от Тебя кости мои, когда я созидаем был в тайне, образуем был во глубине утробы". Эти слова Давида можно понимать таким образом, что между ним и Богом существовали личные отношения, когда он был еще в утробе матери.

В Новом Завете относящимся к этому вопросу местом считается Лк. 1:41-44. Елисавету, носившую Иоанна Крестителя, приветствует ее родственница Мария, пришедшая с новостью, что Она, Мария, должна родить Мессию. Лука пишет: "Когда Елисавета услышала приветствие Марии, взыграл младенец во чреве ее; и Елисавета исполнилась Святого Духа, и воскликнула громким голосом... когда голос приветствия Твоего дошел до слуха моего, взыграл младенец радостно во чреве моем". Если слова Елисаветы понимать буквально, здесь мы видим пример веры до рождения. И все же оценить этот эпизод достаточно трудно. Мы не знаем, что точно имеется в виду под словами, что Елисавета "исполнилась Святого Духа". Была ли она сама и ее слова "вдохновенными" в терминологическом смысле слова? Не ясно также, следует ли понимать буквально ее утверждение о реакции нерожденного ребенка (он *взыграл*).

При обсуждении вопроса о положении утробного плода иногда ссылаются и на другой текст Нового Завета - Евр. 7:9-10. Речь там идет об уплате десятины Авраамом Мелхиседеку. Автор делает заключение: "И, так сказать, сам Левий, принимающий десятины, в лице Авраама дал десятину: ибо он был еще в чреслах отца, когда Мелхиседек встретил его". В буквальном смысле это заявление означает, что человеческой природой обладают не только нерожденные зародыши, но и незачатые существа, поскольку Левий был правнуком Авраама. Но к этому отрывку разумнее относиться как к выражению традицианизма, такого взгляда, согласно которому человеческая природа личности во всей ее полноте, как материальная, так и нематериальная (или тело и душа), передается прямо и сразу от родителей, то есть дело обстоит не так, что тело, физически зарождаемое при зачатии, получает душу на каком-то более позднем этапе (например, при рождении). Но если в Евр. 7 действительно выражен традицианистский взгляд (а все выглядит именно так), то этот отрывок подкрепляет концепцию о человеческой природе зародыша, ибо при таком взгляде зародыш невозможно рассматривать в отрыве от души или духовной природы.

При рассмотрении вопроса о человеческой природе зародыша чаще всего, пожалуй, обсуждается Исх. 21:22-25, отрывок, помещенный в пространном перечне наставлений и предписаний, следующих за Десятью заповедями. Он гласит: "Когда дерутся люди, и ударят беременную женщину, и она выкинет, но не будет другого вреда, то взять с виновного пеню, какую наложит на него муж той женщины, и он должен заплатить оную при посредниках; а если будет вред, то отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб". Это применение *lex talionis*, закона воздаяния, изложенного в Лев. 24:17-20 ("как он сделал повреждение на теле человека, так и ему должно сделать"). Распространенное истолкование Исх. 21:22-25 заключается в том, что при выкидыше, вызванном дракой людей, *lex talionis* применяется только в том случае, когда вред причиняется матери. Из этого делается вывод, что зародыш не рассматривается как душа или личность, а следовательно, его нельзя считать в полном смысле человеком (802).

Альтернативное истолкование, менее популярное, но с долгой историей, получило недавно новый импульс в современной полемике по вопросу об абортах. В наиболее ясной и полной форме его выразил Джек Котрелл (803). По его мнению, слова, переведенные "и она выкинет", буквально передаются так: "И у нее появятся дети". Обычное значение использованного здесь существительного יָלֵד (yeled) - "ребенок" или "потомок". Единственная странность заключается в том, что в Исх. 21:22 оно стоит во множественном числе. Глагол יָצָא (yatsa') обычно означает "выйти", "появиться". Он часто употребляется при передаче мысли об обычном рождении ребенка, обязанного своим появлением на свет либо чреслам отца, либо утробе матери. Примеры его употребления с первым оттенком мы видим в Быт. 15:4; 46:26; 3 Цар. 8:19 и Ис. 39:7, а со вторым в Быт. 25:25-26; 38:28-29; Иова 1:21; 3:11; Ек. 5:15 и Иер. 1:5; 20:18. В каждом из этих случаев יָצָא относится к обычному рождению нормального ребенка, речь нигде не идет о выкидыше, о Чис. 12:12 слово относится к мертворожденному, но мертворожденный ребенок - не выкидыш. Мертворожденность выражается через конкретное описание ("младенец, у которого, когда он выходит из чрева матери своей, истлела уже половина тела"), а не через глагол יָצָא. В еврейском языке есть

слово **שֶׁחַל** (*shakhol*), конкретно относящееся к выкидышу, оно использовано в Исх. 23:26 и Ос. 9:14. Котрелл делает вывод: "Итак, нет никаких оснований для истолкования Исх. 21:22 в смысле "разрушения плода" (804).

По мнению Котрелла, в Исх. 21:22-25 речь идет просто о следующем: если в результате драки людей у матери преждевременно рождается ребенок, но не причиняется другого вреда, в наказание налагается только штраф. Если же причиняется вред, в силу вступает принцип "душу за душу, глаз за глаз". Обратите внимание, что не уточняется, кому причиняется вред, чтобы в действие вступил *lex talionis*. Принцип распространяется на мать и на ребенка. При таком понимании Исх. 21:22-25 служит подтверждением точки зрения, что в Библии нерожденный ребенок рассматривается как человеческая личность. Истолкование Котрелла, Карла Кейла, Франца Дилича (805) и других лучше согласуется с содержанием отрывка, чем обычный или традиционный перевод. Во всяком случае та идея, что зародыш не рассматривается в нем как вполне человеческое существо, поставлена под серьезное сомнение. В то же время мы не можем утверждать, что в этом отрывке твердо устанавливается человеческая природа нерожденного ребенка.

Действительно, ни в одном из приведенных нами мест нет убедительных доказательств, что Бог смотрит на зародыш как на человеческое существо. Тем не менее взятые в целом они дают достаточно фактов, чтобы считать такой вывод вполне вероятным. А когда речь идет о таком важном вопросе, как возможное разрушение человеческой жизни, осторожность побуждает к консервативному подходу. Когда на охоте человек видит движущийся объект, который может быть оленем или другим охотником, когда человек едет на автомобиле и видит то, что может быть грудой тряпок или лежащим на дороге ребенком, он в первую очередь думает о человеческом существе. А уж честный христианин во всяком случае должен относиться к зародышу как к человеку, ибо есть очень большая вероятность, что Бог рассматривает его как личность, способную (по крайней мере потенциально) к общению с Богом, для чего человек и сотворен.

Холостые

Последняя категория выделяется по критерию вступления в брачные отношения. В американском обществе проявляется тенденция рассматривать брак как нормальное состояние человеческого существа. Действительно, образцовая семья чаще всего представляется в виде супружеской пары с двумя детьми, желателен мальчиком и девочкой. Хотя в последнее время популярность брака падает и все больше людей предпочитают не вступать в брак или как можно дольше откладывать его, наша культура продолжает рассматривать супружество как более правильное и естественное состояние. А в церковь холостяки часто просто не вписываются. Церковные программы обычно рассчитаны на работу в семьях. Одиноким человеком выпадает из поля зрения или, по крайней мере, чувствует себя покинутым. Идея, что полное выражение человек находит только в браке, может пропагандироваться открыто или подспудно. Иногда в ее развитии заходят еще дальше. Божья заповедь первой человеческой паре "плодиться и размножаться, и наполнять землю, и обладать ею" (Быт. 1:28) воспринимается как указание на то, что человек становится полностью человеком только в том случае, если он воспроизводит себя, а это предполагает брак.

В Библии, однако, одиночество не рассматривается как какое-то второстепенное положение. Жизнь в одиночестве почитается и приветствуется как на личных примерах, так и в учении. Господь не был женат, хотя предпринимались попытки реконструкции истории, чтобы доказать обратное. Далее, Павел показал личный пример и в своем учении приветствовал безбрачие. Он желал, чтобы все люди были как он (1 Кор. 7:7). Безбрачным и вдовам он советовал оставаться одним, как и он (1 Кор. 7:8). Признавая, что у него не было повеления Господа по этому вопросу, он тем не менее заявлял, что дает "совет, как получивший от Господа милость быть Ему верным" (1 Кор. 7:25). Согласно одной из интерпретаций этого заявления, в нем Павел признает, что его совет - просто человеческое мнение, а не богодухновенное слово. Однако более вероятным представляется такой смысл заявления Павла, что Господь действительно говорит (или пишет) через него, хотя предание не сохранило слов, которые Сам Господь говорил по этому вопросу во время Своего земного служения. Этим можно объяснить выражение "получивший от Господа милость быть Ему верным".

Ввиду неминуемой (или настоящей) нужды Павел призывает читателей оставаться в том положении, в каком они находятся (1 Кор. 7:26). Женатым надо оставаться в браке, а неженатым одинокими (1 Кор. 7:27). Хотя вдовам позволяется вновь выходить замуж, по мнению Павла им лучше оставаться незамужними (1 Кор. 7:39-40). Совет Павла основывается на определенных практических соображениях. Женатый человек заботится о том, чтобы угодить жене, а не только Господу, в то время как одинокие люди могут полностью посвящать себя служению Господу (1 Кор. 7:32-35).

Вполне вероятно, что рекомендация Павла оставаться вне брака была связана с определенной культурной ситуацией того времени. Эта гипотеза подкрепляется ссылкой на "настоящую нужду". И если Павел имел в виду конкретную ситуацию, предпочтение безбрачия нельзя распространять на все ситуации. Но следует отметить, что по крайней мере в той определенной ситуации в холостом положении не было ничего плохого. Поэтому безбрачие нельзя считать положением, *по сути своей* более низким, чем супружество. В своем служении тем, кто никогда не был женат или состоял в браке раньше, церковь не должна упускать это из вида.

Возражение против холостого положения иногда основывается на предписании Павла, что епископ (1 Тим. 3:2), пресвитер (Тит. 1:6) и диакон (1 Тим. 3:12) должен быть "мужем одной жены". Исходя из этого высказывается мнение, что холостые не могут занимать такие должности. Но греческое выражение ($\mu\iota\sigma\tau\ \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\omicron\varsigma\ \alpha\nu\delta\rho\alpha$) следует рассматривать не как предписание, что церковный служитель должен быть женатым человеком, а как характеристику мужчины, хранящего верность одной женщине. То есть Павел предписывает не минимум одну жену, а максимум. В некоторых переводах это выражение передается словами "женатый только один раз" или подобными. Поэтому холостое положение не может быть причиной отказа людям в этих служениях.

Мы отметили, что отличительная черта человека, выражаемая словами "образ Божий", распространяется на все человечество. В глазах Божьих все люди равны. Для Него не имеют значения расовые, социальные и половые различия (Гал. 3:28). Спасение, вечная жизнь и общение с Богом доступны всем. Поэтому верующие

должны демонстрировать одинаково беспристрастную заботу и проявлять интерес ко всем людям независимо ни от каких жизненных обстоятельств (Иак. 2:9).

Часть VI. Грех

26. Природа греха

Взаимосвязь между учением о грехе и другими доктринами

Учение о грехе имеет крайне важное значение и активно обсуждается. Значение его заключается в том, что оно тесно связано с другими догматическими вопросами. Наше представление о природе Бога оказывает воздействие на наше понимание греха. Если Бог - высокое, чистое и требовательное существо, ожидающее от всех людей подобия Ему, то малейшее отступление от Его высоких норм ведет к греху и положение человека очень серьезное. С другой стороны, если Сам Бог не совсем совершенен или если Он - снисходительный и даже чуть дряхлый старичок, не замечающий многого из происходящего вокруг, то положение человека не столь уж серьезно. Таким образом, наше учение о грехе будет по сути отражением нашего учения о Боге.

Понимание человека тоже связано с пониманием греха. Если человек предназначен быть отражением природы Бога, то его надо оценивать не в сравнении с другими людьми, а по тому, как он соотносится с божественными нормами. Любое несоответствие этим нормам - грех. Если человек - свободное существо и его поведение не определяется просто силами природы, то он несет ответственность за свои дела и его поступки следует судить строже, чем в том случае, если бы его возможности и свобода выбора контролировались и ограничивались какой-то внешней силой.

Понимание греха оказывает большое влияние и на учение о спасении. Если человек по своей сути благ, а его интеллектуальные и моральные качества сохраняются в первозданном виде, то в положении пред Богом у него лишь относительно мелкие проблемы. Трудности, с которыми он сталкивается, проистекают просто из неведения, недостатка знания о том, что и как он должен делать. При таком положении вещей решить проблему могут воспитание и образование, хороший образец или пример - вот все, что нужно. С другой стороны, если человек развращен или бунтует, если он не может или не хочет делать правильные вещи, то требуется более радикальное лечение. Фактически он нуждается в преобразовании личности. Таким образом, чем радикальнее наша концепция греха, тем более сверхъестественным должно быть в наших глазах спасение.

Понимание греха важно и потому, что оно оказывает существенное воздействие на представление о природе служения и на то, как его следует проводить. Если человек воспринимается по сути своей добродетельным и расположенным делать то, что Бог желает и ожидает от него, направленность служения будет позитивной и оптимистической, побуждающей людей делать как можно больше. В данном случае предполагается, что большинство людей - по сути уже христиане и что им нужно просто продолжать двигаться в том же направлении. С другой стороны,

если человек представляется полностью греховным, проповедь будет в основном направлена на необходимость покаяния и второго рождения. В первом случае достаточными будут призывы к справедливости, доброму отношению и великодушию, во втором же все необращенные будут рассматриваться как по сути своей эгоисты и нечестные люди.

Понимание греха определяет и подход к проблемам общества. С одной стороны, если мы считаем человека по сути своей добродетельным или, в худшем случае, морально нейтральным, проблемы общества мы приписываем нездоровому окружению. Измените окружающую среду, и за этим последуют изменения в самих людях и в их поведении. С другой стороны, если проблемы общества коренятся в полностью извращенной сущности человека, тогда необходимо изменить его природу, иначе он будет заражать все сущее.

Трудности, связанные с обсуждением вопроса о грехе

Как ни важно учение о грехе, в наши дни это нелегкий для обсуждения вопрос. На то есть несколько причин. Во-первых, грех, как и смерть, - не очень приятная и привлекательная тема. Она угнетает нас. Нам не хочется думать о себе как о плохих или злых существах. А учение о грехе говорит, что таковыми мы являемся по своей природе. Человек не просто противится этому негативному учению. В обществе широко распространена тенденция поддерживать позитивную психологическую настроенность. Настойчиво пропагандируются только позитивные идеи и взгляды. Внимание привлекают прежде всего возможности человека, яркие страницы истории человеческого рода, выдающиеся достижения человечества. На официальных добропорядочных светских встречах или даже в церкви разговор о греховности человека выглядит почти как сквернословие или непристойность. Эта тема запрещена. Такую всеобщую настроенность можно рассматривать как новое проявление законничества, главный запрет которого выражается словами: "Не говори ничего отрицательного" (806) .

Другая трудность при обсуждении вопроса о грехе связана с тем, что многим это понятие просто чуждо. Мы уже отмечали, что проблемы общества объясняются нездоровой окружающей средой, но при этом утрачивается и чувство вины. В результате в определенных кругах чувство объективной вины становится каким-то абстрактным понятием. Отчасти благодаря влиянию фрейдизма вина рассматривается как иррациональное чувство, от которого следует избавляться. При отсутствии трансцендентной, теистической основы нет никого, кроме себя самого или других людей, перед кем можно чувствовать себя ответственным или подотчетным. Поэтому, если наши действия никому не причиняют вреда, нет никаких оснований для чувства вины (807) .

Далее, многие просто неспособны постичь, что собой представляет грех. В большинстве случаев люди не представляют себе *грех* как внутреннюю управляющую силу или состояние. Они по большей части думают о *грехах*, то есть о личных неправильных действиях. Грехи представляются как нечто внешнее и конкретное, они логически не связаны с человеком. Исходя из этого, если человек не делает ничего плохого (а зло обычно рассматривается как внешнее проявление), он считает себя хорошим и о грехе не думает.

Методы изучения греха

Существуют разные подходы к теме греха. Один из них - эмпирический или индуктивный. Можно либо наблюдать поведение современных людей, либо изучать дела библейских персонажей, а затем делать выводы о сущности этих людей и о природе греха. В этом случае общие характеристики греха зависят от числа конкретных примеров.

Второй подход - метод парадигмы. Можно выбрать какой-то один тип греха (или один термин, относящийся к греху) и построить на нем общую модель греха. Затем можно анализировать другие типы греха (или относящиеся к ним термины) в привязке к этой общей модели, рассматривая их как разновидности или пояснения парадигмы.

Третий подход заключается в выделении всей библейской терминологии, относящейся к греху. При этом появляется широкий спектр понятий. Эти понятия затем изучаются с целью определения основополагающего элемента греха. Найденный основной фактор затем используется как исходная точка для изучения и понимания природы конкретных проявлений греха. Именно этот последний подход и будет в основном применяться в данной главе.

Терминология

Термины, относящиеся к причинам греха

Для обозначения греха в Библии используются разные термины. Одни обращают внимание на его причины, другие на его природу, третьи на последствия. Хотя эти категории не всегда поддаются четкому разграничению, именно их мы будем использовать, чтобы в нашем исследовании библейской терминологии присутствовали порядок и определенная система. Начнем с терминов, относящихся к причинам греха, к тем факторам, которые его порождают,

1. Невежество

Одно из новозаветных слов, относящихся к причине греха, - $\alpha\upsilon\omicron\iota\alpha$, от глагола "знать" ($\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\omega$ из $\gamma\upsilon\omega\omega$) с отрицательным префиксом $\alpha-$, знакомое нам по слову *агностик*. В Септуагинте оно вместе со своими производными используется для передачи смысла глаголов שָׁגַח (*shagah*) и שָׁגַג (*shagag*), которые означают "заблуждаться". Родственный ему глагол - $\alpha\upsilon\upsilon\omicron\epsilon\omega$ ("не знать"). Это слово часто используется в случаях, когда имеется в виду непреднамеренное невежество (Рим. 1:13; 2 Кор. 6:9; Гал. 1:22). В одних случаях вещи, совершаемые по неведению, в глазах Бога выглядели как будто вполне невинными или, по крайней мере, не очень серьезными (Деян. 17:30). Но в других они считались греховными. В Бф. 4:18 о язычниках сказано: "Будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их". В двух местах, в

Деян. 3:17 и 1 Пет. 1:14, не совсем ясно, считается ли невежество греховным. Но в последнем случае призыв Петра к покаянию как будто подразумевает ответственность за невежество. Слово *αὑνομία* появляется только в Евр. 9:7. Здесь автор ведет речь о ежегодном посещении первосвященником Святогосвятых для принесения жертвы за себя и "за грехи неведения народа". Это неведение представлено таким, что заслуживает наказания. Следовательно, вполне вероятно, что речь здесь идет о сознательном невежестве: люди могут познать правильный путь, но не избирают его.

2. Ошибка

Гораздо чаще в Библии грех представляется как ошибка, то есть как человеческая склонность заблуждаться или сбиваться с пути. В Ветхом Завете к этому относятся прежде всего слова *שָׁגָה* (*shagah*) и *שָׁגַג* (*shagag*) с производными от них. Слово *שָׁגָה* используется как в буквальном, так и в переносном смысле. В прямом смысле это слово относится овцам, отошедшим от стада (Иез. 34:6), и к шатающимся от вина пьяницам (Ис. 28:7).

Хотя производное от него существительное *מִשְׁגָּעַת* (*mishgeh*) в Быт. 43:12

описывает случайную ошибку, сам глагол обычно относится к отклонению в моральном поведении. Контекст указывает, что человек, совершающий ошибку, несет ответственность за свои действия. Особенно ясный пример мы видим в 1 Цар. 26:21. Саул замыслил убить Давида, а Давид пощадил его. Саул говорит: "Согрешил я, возвратись, сын мой Давид; ибо я не буду больше делать тебе зла, потому что душа моя была дорога ныне в глазах твоих; безумно поступал я, и очень много погрешал [ошибался]". Глагол *שָׁגַג* и производное от него существительное *שִׁגְגָה* (*sh'gagah*) встречается главным образом в обрядовых текстах. Если же обратиться к необрядовым текстам, то в Быт. 6:3, например, он как будто относится к слабости человека, к его склонности ошибаться. Господь говорит: "Не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками; потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет". В двух других случаях, в Пс. 118:67 и в Ек. 10:5, ошибка вменяется в вину. В последнем стихе читаем: "Есть зло, которое видел я под солнцем, это - как бы погрешность, происходящая от властелина". В Иова 12:16 тоже как будто бы имеется в виду злонамеренная ошибка. Во многих обрядовых текстах речь идет о невольном нарушении закона Господнего из-за невежества или ошибочного суждения (например, Лев. 4:2-3, 22-24, 27-28; Чис. 15:22-29). В Лев. 22:14 рассматривается случай человека, по ошибке съевшего пищу, предназначенную для священников. Хотя это было сделано по ошибке, факт наложения на него небольшого штрафа указывает на необходимость быть более внимательным. Мысль об ответственности за ошибки просматривается и в других местах.

Более распространенный по сравнению с *שָׁגָה* и *שָׁגַג* термин - *תָּאָה* (*ta'ah*). В Ветхом Завете он встречается около пятидесяти раз. Основное его значение - "заблуждаться" или "отклоняться". Как и *שָׁגָה*, *תָּאָה* используется для описания людей, находящихся в состоянии опьянения (Ис. 28:7) (808). Он используется также для описания растерянности (Ис. 21:4). Исайя пишет о блуждающих духом (Ис. 29:24). Термин относится, скорее, к умышленной, а не случайной ошибке.

В Новом Завете грех как ошибку чаще всего обозначает термин *πλανῶμαι*, форма страдательного залога от *πλανᾶω*. Он подчеркивает причину заблуждения, а именно - обман. Но ошибки в результате обмана можно *избежать*, как на это указывают выражения типа: "берегитесь, чтобы кто не прельстил вас" - и: "не обманывайтесь" (Мк. 13:5-6; 1 Кор. 6:9; Гал. 6:7; 2 Фес. 2:9-12; 1 Ин. 3:7; 2 Ин. 7). Источником этого прельщения могут быть злые духи (1 Тим. 4:1; 1 Ин. 4:6; Отк. 12:12; 20:3), другие люди (Еф. 4:14; 2 Тим. 3:13) или сам человек (1 Ин. 1:8). Независимо от источника, впадающие в ошибку знают или должны знать, что они прельщены. Иисус сравнивал грешников с заблудшими овцами (Лк. 15:1-7) и говорил также, что саддукеи заблуждаются, потому что не знают Писания и силы Божьей (Мк. 12:24-27). В Рим. 1:27 и Тит. 3:3 противоестественный грех назван заблуждением. Жизнь без Христа Павел характеризовал как "немысленную, непокорную, заблудшую". Люди в пустыне названы заблуждающимися сердцем (Евр. 3:10). Первосвященник должен милостиво относиться к грехам невежествующих и заблуждающихся, потому что сам подвержен тем же слабостям; тем не менее за эти грехи должна приноситься жертва (Евр. 5:2-3).

Из вышеизложенного ясно, что как в Ветхом, так и в Новом Завете многие ошибки рассматриваются как грех, хотя за явно неумышленные нарушения, вызванные неведением, либо наказания не предусматривается вообще, либо налагается небольшой штраф. Доказательством тому служат города для убежища тех, кто совершил непреднамеренное убийство (Чис. 35:9-15, 22-28; Нав. 20). Разумеется, неумышленное убийство - скорее, несчастный случай, чем результат неведения. Но в большинстве случаев Библия называет ошибкой просто то, что не должно было произойти: человеку надо было знать лучше, и он несет ответственность за получение знаний. Конечно, по сравнению с преднамеренными и бунтарскими злыми делами такие грехи не столь ужасны" тем не менее человек ответственен за них, а следовательно, с ними связывается наказание.

3. Невнимание

Еще одно библейское указание на грех - невнимание. В классическом греческом языке слово *παρακοῆ* означает "плохо или неправильно слышать" (809). В нескольких местах Нового Завета оно относится к непослушанию в результате невнимания (Рим. 5:19; 2 Кор. 10:6). Самый ясный пример - Евр. 2:2-3, где контекст указывает на тот смысл, о котором мы говорим: "Ибо, если чрез Ангелов возвещенное слово было твердо, и всякое преступление и непослушание [*παρακοῆ*] получало праведное воздаяние, то как мы избежим, вознерадевши о толиком спасении". В свою очередь, глагол *παρακοῦω* означает "не обращать внимания" (Мф. 18:17) или "слушать невнимательно" (Мк. 5:36). Таким образом, грех *παρακοῆ* выражается либо в том, что человек не слушает или не обращает внимания, когда говорит Бог, либо в непослушании в результате этого.

Термины, относящиеся к характеру греха

Выше мы рассмотрели термины, относящиеся к причинам греха, факторам, приводящим нас к греху, но не к характеру или природе самого греха, хотя определенная связь между этими понятиями имеется. Рассмотренные нами выше

грехи во многих случаях ведут к относительно незначительным последствиям. Сейчас же мы подходим к группе грехов настолько серьезных, что не имеет значения, почему они происходят и что толкает человека совершать их. Решающее значение имеет сама природа этих дел.

1. Промах

Самое, пожалуй, распространенное понятие, относящееся к природе греха, - *промах*. Оно выражается еврейским словом **כָּטָא** (*chata'*) и греческим словом **αμαρτανω**. Еврейский глагол и его производные встречаются около шестисот раз и переводятся в Септуагинте тридцатью двумя различными греческими словами, преимущественно **αμαρτανω** и его производными (810).

В буквальном смысле слово **כָּטָא** употреблено в Суд. 20:16. Семьсот отборных человек из колена Вениаминова, все левши (или владеющие одинаково обеими руками), "бросая из пращей камни в волос, не бросали мимо". Еще одно буквальное употребление видим в Пр. 19:2: "Торопливый ногами оступится". Но таких случаев буквального употребления очень немного.

Промах обычно подразумевает ошибку, а не сознательный, преднамеренный грех. Но в Библии слово **כָּטָא** означает не просто неудачу, но сделанный в этом направлении выбор (811). Промах - добровольная заслуживающая наказания ошибка. Райдер Смит пишет об этом совершенно ясно: "Сотни случаев употребления слова в *моральном* значении показывают, что нечестивец "промахивается", *потому что сам решает* идти не к той цели, и "оступается", *потому что сознательно следует не по тому пути*, - значит, речь не может идти о неумышленной ошибке или просто о "неудаче" (812).

Слово **כָּטָא** связывается с человеческими действиями в отношении другого человека или Бога, хотя последнее его употребление встречается чаще. В обрядовых текстах есть несколько примеров, когда именная форма как будто бы относится к неумышленному греху. Там она часто встречается в сочетании с существительным **חַטָּאת** ("по неведению"), переводимым как "грех" или "жертва за грех" (например, Лев. 4 - 5). Эти два понятия совершенного греха и жертвы за грех как будто бы объединяются выражением "понести грех", которое мы видим, например, в Лев. 24:15 и Ис. 53:12. Это вполне согласуется с замечанием Герхарда фон Рада, что "в еврейском языке грех и его злые последствия, которые будут отражаться на Израиле, - одно и то же" (813). Идея заключается в том, что грех - тяжелый груз, который надо нести.

В Новом Завете самый распространенный и самый близкий по значению к **כָּטָא** термин - **αμαρτανω** и две его именные формы, **αμαρτια** и **αμαρτηα**.

Этот вывод основывается на двух соображениях. Во-первых, как мы уже отмечали, в Септуагинте **כָּטָא** чаще всего передается словом **αμαρτανω**.

Во-вторых, основное значение этих двух слов одинаково. Глагол **αμαρτανω** означает "пропустить", "промахнуться", "проиграть", "неполучить",

"заблуждаться" (814) . Существительное $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$ означает связанное с этим действие, неудачу в достижении цели, а $\alpha\mu\alpha\rho\tau\eta\mu\alpha$ - результат этого действия.

Эта лексическая группа охватывает наиболее распространенные в Новом Завете термины для обозначения греха. Они используются гораздо чаще (почти триста раз), чем любые другие. Как и в Септуагинте, в Новом Завете основной смысл заключается в промахе - когда человек не попадает в мишень. Упор делается на результате, а не на мотивах неправильных действий.

Грех всегда остается грехом против Бога, поскольку означает непопадание в цель, которую Он поставил, неудачу в достижении Его норм. Цель, которой мы не достигаем, - совершенная Божья любовь и полное повиновение Ему. Мы промахиваемся и грешим против Бога, когда, например, не любим брата, ибо любовь к брату автоматически следует за подлинной любовью к Богу. Равным образом, грех против собственного тела - разорение Божьего храма (1 Кор. 3:16-17) и, следовательно, грех против Бога.

Прежде чем закончить это краткое обсуждение вопроса о грехе промаха, следует сделать некоторые дополнительные замечания. Первое - промах с очевидностью рассматривается как заслуживающий порицания. Какими бы ни были причины греха, это вина человека. Тот факт, что слово $\kappa\alpha\tau\alpha$ часто встречается в исповеданиях, означает осознание грешником своей ответственности. Следующий вопрос - телеологическая сторона этого понятия. Человек не достигает поставленной цели. Хотя многие возражают, что это типично греческое мышление, оно присутствует в обоих Заветах.

Далее, следует отметить, что между Ветхим и Новым Заветами произошло развитие и уточнение этого понятия. В греческом языке есть не только $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$ - сам по себе греховный поступок, но и $\alpha\mu\alpha\rho\tau\eta\mu\alpha$ - конечный результат греха. В еврейском языке такого различия нет. Возможно, это объясняется особенностью, на которую мы уже указывали, - сам поступок и его результат мыслились как неразрывное и единое целое.

2. Нечестие

Грех понимается также как нечестие, особенно в Новом Завете. Важное слово здесь - глагол $\alpha\sigma\epsilon\beta\epsilon\omega$ с именной формой $\alpha\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$ и прилагательным $\alpha\sigma\epsilon\beta\eta\sigma$. Он образован с отрицательной частицей $\alpha\tau\iota$ от глагола $\sigma\epsilon\beta\omega$, означающего "поклоняться" или "почитать" и всегда употребляемого в Новом Завете в среднем залоге. $\alpha\sigma\epsilon\beta\epsilon\omega$ противоположно по смыслу термину $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\omega$ и производным от него, которые особенно часто встречаются в пастырских посланиях. Глагол $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\omega$ и его производные, а также термин $\theta\epsilon\omicron\sigma\epsilon\beta\eta\sigma$ используются для выражения благочестия. Таким образом, группа терминов, связанных со $\sigma\epsilon\beta\epsilon\omega$, означает, скорее, непочтительность, чем неправедность? Особенно часто они встречаются в Римлянам, 2 Петра и Иуды. Их можно перевести как "нечестие" и производными от этого слова.

Слова $\alpha\delta\iota\kappa\epsilon\omega$, $\alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha$ и $\alpha\delta\iota\kappa\omicron\sigma$ также подразумевают нечестие. Они указывают на отсутствие праведности. В классическом греческом языке смысл слова $\alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha$

не очень четкий и принимает различные оттенки значения (815) . Прилагательное $\alpha\delta\iota\kappa\omicron\sigma$ может означать "неправильный", "бесполезный", "неестественный". Эта группа слов часто встречается в юридических контекстах, где они означают пренебрежение обязательствами по отношению к ботам. В Септуагинте они употребляются для перевода разных еврейских слов; $\alpha\delta\iota\kappa\epsilon\omega$, например, служит для перевода не менее двадцати четырех слов. Именная форма чаще всего встречается в единственном числе, в чем многие видят указание на переход от идеи личных грехов к более всеобъемлющему понятию о *грехе*.

Противоположное по значению $\alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha$ слово $\delta\iota\kappa\eta$ (праведность) изначально относилось к отправлению правосудия (816) . Поэтому $\alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha$ в Новом Завете - несправедливость или в более широком смысле любое несправедное поведение. Это несоответствие нормам праведности. В 1 Кор. 6:9 Павел задает вопрос: "Или не знаете, что неправедные [$\alpha\delta\iota\kappa\omicron\iota$] Царства Божия не наследуют?" А в Кол. 3:25 он говорит: "А кто неправо [$\alpha\delta\iota\kappa\omicron\nu$] поступит, тот получит по своей неправде [$\eta\delta\iota\ \kappa\eta\sigma\epsilon$]: у Него нет лицеприятия". Из этих и других текстов мы можем сделать вывод, что $\alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha$ в Новом Завете - поведение, противоречащее нормам праведности. Хотя эти нормы конкретно не определены, ясно, что $\alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha$ - совершенно греховное действие.

К этой группе терминов примыкают также существительное $\alpha\nu\omicron\mu\iota\alpha$, прилагательное $\alpha\nu\omicron\mu\omicron\sigma$ и наречие $\alpha\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$. Они не очень часто встречаются в Иовом Завете. Они так или иначе противоположны по смыслу слову $\nu\omicron\mu\omicron\sigma$ (закон). У них два основных смысла. Прилагательное и наречие Павел использует в отношении людей, у которых нет иудейского закона, то есть в отношении язычников (Рим. 2:12; 1 Кор. 9:21), а Петр как будто бы в том же смысле употребляет прилагательное в Деян. 2:23. Но чаще эти слова относятся к нарушителям закона вообще, как к иудеям, так и к язычникам. Петр пишет о Лоте, который "ежедневно мучился в праведной душе, видя и слыша дела беззаконные" (2 Пет. 2:8; см. также 2 Фее. 2:8; 1 Тим. 1:9). У язычников нет иудейского закона, но у них есть божественный закон, который они постоянно нарушают. Слово $\alpha\nu\omicron\mu\iota\alpha$ никогда не употребляется в узком смысле нарушения Моисеева закона, оно всегда относится к нарушению Божьего закона в широком смысле. В синоптических Евангелиях $\alpha\nu\omicron\mu\iota\alpha$ встречается четыре раза, и только у Матфея (Мф. 7:23; 13:41; 23:28 и 24:12). В каждом из этих случаев слова принадлежат Иисусу, в каждом из этих случаев имеется в виду нарушение известного всем универсального закона и в каждом из этих случаев контекст говорит о суде при втором пришествии Христа. В Новом Завете есть и другие места, в которых говорится о нарушении Божьего закона в более широком смысле и в контексте второго пришествия Христа и суда (например, 2 Фес. 2:1-12; 1 Ин. 3:2, 4). Райдер Смит резюмирует этот вопрос следующим образом: "Везде, где встречается слово *anomia*, подразумеваются закон и суд, причем в самых частых и наиболее характерных случаях оно относится не к иудейскому закону, а к тому, что любой человек должен знать о Божьих заповедях" (817) . Показательно, что нарушение закона иудеями Павел обозначает другим словом - $\pi\alpha\rho\nu\omicron\mu\epsilon\omega$ (Деян. 23:3).

3. Преступление

Еврейское слово אָוַר (*avar*) в Ветхом Завете встречается примерно

шестьсот раз. Оно буквально означает "перейти" или "пройти мимо" и почти везде употребляется в прямом смысле. Но есть несколько мест, где это слово используется в смысле несоблюдения заповеди или выхода за пределы установленного. В Есф. 3:3 оно относится к приказу земного царя. Но в большинстве же случаев оно относится к тем, кто преступает заповеди Господни. Конкретный пример мы видим в Чис. 14:41-42. Народ Израиля хочет идти в то место, которое обещал ему Господь, но Моисей говорит: "Для чего вы преступаете повеление Господне? Это будет безуспешно. Не ходите, ибо нет среди вас Господа - чтобы не поразили вас враги ваши". Народ Израиля не должен был преступать завет Господа (Вт. 17:2) или Его заповеди (Вт. 26:13). Другие примеры встречаются в Иер. 34:18; Дан. 9:11 и Ос. 6:7; 8:1.

Для перевода עבר в Септуагинте использованы разные греческие слова, но самое близкое по значению - παραβαλω и его именная форма παραβασισ. Глагол использован в Мф. 15:2-3. Фарисеи и книжники спросили Иисуса: "Зачем ученики Твои преступают предание старцев? ибо не умывают рук своих, когда едят хлеб". Он ответил им: "Зачем и вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего?" Иногда эти термины относятся к нарушению конкретной заповеди, например, когда Адам и Ева съели запретный плод (Рим. 5:14; 1 Тим. 2:14) (818). Они всегда подразумевают преступление какого-то закона. Поэтому Павел говорит: "Где нет закона, нет и преступления" (Рим. 4:15). Обычно подразумевается иудейский закон (Рим. 2:23, 25, 27; Гал. 3:19; Евр. 2:2; 9:15). Даже когда имеется в виду нечто более общее (Гал. 2:18; Иак. 2:9, 11), дается ссылка на иудейский закон. Это находится в соответствии с отмеченным выше различием между ανομια и παρανομω.

4. Неправда или несправедливость

Грех характеризуется также как неправда. Наиболее употребимое слово - עוול ('awal) и производные от него. Основное значение заключается в уклонении от правильного курса. Слово несет в себе идею несправедливости, невыполнения норм праведности или нечестность. Идея несправедливости с очевидностью выражена в Лев. 19:15: "Не делайте неправды на суде; не будь лицеприятен к нищему, и не угождай лицу великого; по правде суди ближнего твоего". В Иез. 18:24 Бог говорит о праведнике, отступившем от праведности, несмотря на свою природу: "И праведник, если отступит от правды своей и будет поступать неправедно, будет делать все те мерзости, какие делает беззаконник, будет ли он жив?" С одной стороны, нечестность рассматривается как невыполнение справедливого Божьего закона. С другой стороны - как непостоянство личности, как несоответствие поведения и характера человека в прошлом и настоящем. 5. Бунт

В Ветхом Завете для выражения идеи бунта, занимающей видное место в еврейской мысли, используются разные слова. Самое распространенное из них - פּשָׁא (pasha') с именной формой פּשָׁא (pasha'). Глагол часто переводится как "преступить", но его основное значение - "бунтовать". Иногда это слово относится к бунту против земного царя (например, 3 Цар. 12:19), но чаще к бунту против Бога. Один из наиболее ярких примеров его употребления во втором смысле - Ис. 1:2: "Я воспитал и возвысил сыновей, а они возмутились против Меня".

Другое слово, выражающее идею бунта, - **מָרָה** (*marah*). Его обычно переводят как "бунтовать", но оно несет в себе оттенок непокорности или упорства (819). В Ис. 1:20 читаем: "Если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас: ибо уста Господни говорят". Идея бунта выражается и словом **מָרָד** (*marad*). Бог говорит Иезекиилю: "Сын человеческий! Я посылаю тебя к сынам Израилевым, к людям непокорным, которые возмутились против Меня; они и отцы их изменники предо Мною до сего самого дня" (Иез. 2:3). Следует отметить также слово **סָרָר** (*sarar*). Оно отражает идею не только бунта, но и упрямства (Вт. 21:18; Пс. 77:8). Как мы видим, для выражения идеи бунта у евреев был большой словарный запас, что свидетельствует о распространенности среди них этого явления. Против такого поведения выступали, в частности, пророки, ибо в их время искушение отказаться от Божьего управления стало слишком серьезным.

Новый Завет также характеризует грех как бунт и неповиновение. Самые распространенные термины - существительное **ἀπειθεία** и производные от него глагол **ἀπειθεῖν** и прилагательное **ἀπειθής**. В общей сложности эти термины встречаются двадцать девять раз. В двух случаях, в Рим. 1:30 и 2 Тим. 3:2, они относятся к неповиновению родителям, но в подавляющем большинстве случаев - к неповиновению Богу. Иудеи во времена Моисея не смогли войти в Обетованную землю из-за своей непокорности (Евр. 3:8; 4:6). Иоанн Креститель был послан вернуть непокорных иудеев того времени к мудрости (Лк. 1:17). Говорится также, что язычники древности (Бвр. 11:31; 1 Пет. 3:20) были такими же непокорными, как и современные язычники (Рим. 1:30). Язычники несли ответственность за свое поведение, ибо Божий закон был записан в их сердцах. Павел использует даже выражение "сыны противления" в Еф. 2:2 и 5:6, а также, возможно, в Кол. 3:6 (при буквальном прочтении текста). Неповиновение проявляют не только верующие, во многих местах непокорными называются и неверующие (например, Ин. 3:36; Деян. 14:2; 19:9; 1 Пет. 2:8; 3:1; 4:17). Отвержение Евангелия характеризуется как неповиновение, поскольку предполагается, что принимающие Евангелие должны повиноваться.

Более конкретно идею бунта в Новом Завете выражают два другие слова - **ἀφίστημι** и **ἀλοστασία**. Первое используется в 1 Тим. 4:1 и Евр. 3:12 для характеристики христиан, отступивших от веры. Во 2 Фес. 2:3 Павел пишет об окончательном отступничестве, а в Деян. 21:21 иерусалимские братья говорят ему о слухах, что он учит иудеев отступлению от Моисея (его учения). Глагол **πικραίνω** и его производные, часто используемые в Септуагинте (в частности, в форме **παραπικραίνω**) для перевода еврейских терминов, относящихся к бунту, в Новом Завете обычно употребляются в смысле бунта против людей, а не Бога. Важное исключение - Евр. 3:8-16.

Подведем итог. Предполагается, что с Божьей истиной соприкасаются все люди. Это относится даже к язычникам, не получившим Его особого откровения. Неверие в послание, особенно когда оно провозглашается открыто и конкретно, - неповиновение или бунт. Неповинуящиеся царю считаются врагами (820). То же относится к неповинующимся Божьему Слову.

6. Вероломство

С понятием греха как бунта тесно связано понимание его как вероломства или предательства. В этом плане самое распространенное слово - **מעל** (*ma'al*), в большинстве случаев выражающее неверность Богу. В Чис. 5:12, 27 оно использовано применительно к неверности жены мужу. Грех Ахана, выразившийся в том, что он взял из закланного, назван преступлением, буквально - нарушением веры (Нав. 7:1; 22:20). Прекрасный пример использования этого термина в смысле неверности Богу мы видим в Лев. 26:40: "Тогда признаются они в беззаконии своем и в беззаконии отцов своих, как они совершали преступления [вероломства] против Меня и шли против Меня". В Иез. 14:13 и 15:8 Бог заявляет, что земля, вероломно отступающая от Него, делается пустынной и бесплодной. Другое еврейское слово, иногда используемое для выражения вероломства по отношению к Богу, - **בגד** (*bagad*; Пс. 77:57; Иер. 3:10; Мал. 2:11).

В Новом Завете грех тоже связывается с вероломством. В Септуагинте для перевода **מעל** используются слова *παράλιπτο* и *παράπτομα*, означающие "отпасть". Пример использования *παράλιπτο* в Новом Завете находим в Евр. 6:6, где речь идет о сознательном отступлении от того, что раньше принималось. О двадцати одном случае использования слова *παράπτομα* Райдер Смит пишет: "Есть все основания считать, что в Новом Завете, как и в LXX, мысль о предательстве никогда не теряется из вида" (821).

Как в Ветхом, так и в Новом Заветах упор делается на связи или завете между Богом и Его народом. Соблюдая завет, люди пользуются особыми отношениями с Богом или, по крайней мере, получают представление о том, что исходит от Бога. Бог наделяет их необычайным даром. Грех предательства или неверности этому дару вполне справедливо характеризуется как вероломство, особенно из-за сущности отношений, которыми человек пренебрегает.

7. Развращение

Основное значение слова **אָוָה** (*'awah*) - "изгибать" или "скручивать".

Оно означает также "быть согнутым" или "склоняться" (822). Прямое значение слова мы видим в Ис. 21:3 ("Я взволнован [склоняюсь] от того, что слышу; я смущен от того, что вижу") и в Ис. 24:1 ("Вот, Господь опустошает землю и делает ее бесплодной; изменяет вид ее и рассеивает живущих на ней"). В Пр. 12:8 понятие переносится из физической в психическую сферу, от изогнутого тела (как в Ис. 21:3) к развращенному сердцу: "Хвалят человека по мере разума его, а развращенный сердцем будет в презрении".

Именные формы от **אָוָה** используются в смысле разрушения городов (Пс. 78:1; Ис. 17:1; Иер. 26:18; Мих. 1:6; 3:12) и искажения мыслей: "Господь послал в него дух опьянения; и они ввели Египет в заблуждение во всех делах его, подобно тому, как пьяный бродит по блевотине своей" (Ис. 19:14).

Основное значение метафорически присутствует и в тех случаях, когда **אָוָה** или его производное используются для обозначения греха. Слово часто предполагает наказание. Каин, например, говорит: "Наказание мое больше, нежели снести можно" (Быт. 4:13). Здесь мы опять видим тесную связь между грехом и его

последствиями. Кроме того, **רָחַץ** и его производные иногда подразумевают состояние вины или нечестия. Это ясно видно в Ос. 5:5 ("Израиль и Ефрем падут от нечестия своего; падет и Иуда с ними") и в Ос. 14:2 ("Ибо ты упал от нечестия твоего"). Здесь выражается концепция греха не как просто отдельных поступков, а как изменения состояния или характера грешника. Грешник становится как будто искривленным. Искажается подлинная природа, ради которой и в которой человек был сотворен (образ и подобие Божье). Это результат и причина греха одновременно. 8. Мерзость

Характеристика греха как мерзости связана прежде всего с Божьим отношением к греху и его воздействием на Него. "Мерзость" - обычный перевод слов **שִׁקְצוּת** (*shiqquts*) и **תּוֹעֵבָה** (*to'ebah*). Эти термины относятся к особенно предосудительным в глазах Бога делам, таким как идолопоклонство (Вт. 7:25-26), гомосексуализм (Лев. 18:22; 20:13), ношение одежды противоположного пола (Вт. 22:5), приношение в жертву сыновей и дочерей (Вт. 12:31) или животных с пороком (Вт. 17:1) и волшебство (Вт. 18:9-12). Такие действия вызывают у Бога отвращение. Термин *мерзость* указывает, что к этим грехам Бог относится не просто с капризным недовольством, а самым настоящим омерзением.

Термины, относящиеся к последствиям греха

Теперь мы подходим к терминам, относящимся не к факторам, ведущим к греху, и не к природе самих греховных действий, а, скорее, к последствиям греха.

1. Волнение или беспокойство

Считается, что слово **רֶשֶׁת** (*resha'*), обычно переводимое как "злоба" или "лукавство", изначально передавало понятие волнения или беспокойства.

Слово **רֶשֶׁת**, связанное с арабским словом, означающим "освободить" (от веток), может нести в себе такой смысл, как "быть расчлененным, неправильно настроенным, ненормальным, испорченным" (823). Подтверждение этого буквального значения находим в Иова 3:17 ("Там беззаконные перестают наводить, страх, и там отдыхают истощившиеся в силах") и в Ис. 57:20-21 ("А нечестивые - как море взволнованное, которое не может успокоиться, и которого воды выбрасывают ил и грязь. Нет мира нечестивым, говорит Бог мой"). К нечестивым, следовательно, надо относиться как к людям, доставляющим волнение и неудобства самим себе и окружающим. Они живут в хаотическом беспорядке и вносят этот беспорядок в жизнь близких к ним людей. Этот смысл присутствует всегда, когда в отношении людей употребляется слово **רֶשֶׁת** или его производные.

2. Зло или испорченность

Родовой термин - **רָע** (*ra'*). Он означает зло в смысле испорченности.

Следовательно, он может относиться ко всему плохому или вредному, а не только к моральному злу. Он, например, может характеризовать испорченную пищу или опасное животное (824). Он может означать несчастье или бедствие. В Иер. 42:6

приведены слова военачальников, говорящих Иеремии: "Хорошо ли, худо ли то будет, но гласа Господа Бога нашего, к Которому посылаем тебя, послушаемся, чтобы нам было хорошо, когда будем послушны гласу Господа Бога нашего". "Хорошо ли, худо ли" здесь можно заменить словами "в благоденствии или в бедствии". В Ам. 6:3 читаем о дне бедствия. Это слово объединяет греховное действие и его последствия. Во Вт. 30:15 Бог предлагает людям на выбор "жизнь и добро, смерть и зло". Они могут принять решение повиноваться Его заповедям и получить добро или проявить непослушание, результатом чего будет зло: они погибнут (Вт. 30:18).

3. Вина

Идея вины подразумевается в некоторых из рассмотренных выше терминов, но особенно ярко она выражается в слове אָשָׁם ('asham). Применительно к греху אָשָׁם означает "поступить неправильно", "нанести обиду", "причинить вред". Когда человеку причиняется вред, нарушитель должен понести наказание или же жертва должна получить возмещение. Фактически примерно в одной трети всех мест, где встречается слово אָשָׁם или его производные, речь идет о "жертве за грех". В Чис. 5:8 оно означает компенсацию или возмещение за причиненный ущерб: "Если же у него нет наследника, которому следовало бы возратить за вину: то посвятить это Господу; пусть будет это священнику, сверх овна очищения, которым он очистит его". В этом случае и во многих других выражается мысль, что греховные поступки наносят вред и что справедливость требует какого-то возмещения.

Использованное в Септуагинте для перевода אָשָׁם слово πλῆμμελεία в Новом Завете не встречается. "Вина" в Новом Завете выражается словом ενοχος, но оно употребляется всего десять раз. Иисус говорил, что, независимо от человеческого мнения, всякий ненавидящий брата своего выглядит в глазах Бога виновным в убийстве (Мф. 5:21-22). Павел предупреждал, что всякий причащающийся недостойно на вечере Господней виновен в осквернении Тела и Крови Христовой (1 Кор. 11:27). А Иаков утверждал, что согрешающий в одном пункте закона становится виновным во всем (Иак. 2:10). Во всех этих случаях употребления слова ενοχος эталон справедливости - Бог. За оскорбление Бога грешник подлежит наказанию. Как мы видим, в еврейском мышлении наказание практически неотделимо от греха.

4. Скорбь, беда

Слово אָבַן ('aven) буквально означает "скорбь", "неприятности", "беда".

Оно почти всегда употребляется в моральном смысле. Основная идея заключается в том, что грех приносит грешнику бедствия. Когда Вефиль стал местом идолопоклонства, Осия назвал его Беф-Авен, "домом беды" (Ос. 4:15; 10:8). В псалмах часто встречается выражение "доставляющие бедствия" (825) (например, Пс. 5:5; 6:8 и т.д.). Арабский эквивалент означает "усталость", "утомление", он подразумевает также печаль, неприятность (826). Еврейский термин несет в себе идею сопутствующих греху страданий, бедствий, трудностей и печали. Это значение термина ясно выражено в Пр. 22:8: "Сеющий неправду пожнет беду".

Основополагающая природа греха

Мы убедились, что есть широкий спектр терминов, относящихся к различным аспектам греха. Но можно ли все это приводящее в замешательство разнообразие свести в одну формулировку с исчерпывающим определением греха, можно ли выделить сущность греха? Мы видели, что в Библии грех характеризуется по-разному - как неверие, бунт, развращение, промах. Но что же такое грех?

Общим элементом, объединяющим все эти разнообразные характеристики греха, является представление, что грешник не исполняет Божий закон. Не соответствовать Его нормам праведности можно по-разному. Можно выйти за установленные рамки, то есть совершить "преступление".

Можно просто не соблюдать установленные нормы или не делать того, что Бог повелевает нам или чего ожидает от нас. Или можно делать правильные вещи, но исходя из ложных мотивов, то есть исполнять букву, а не дух закона.

В Ветхом Завете грех в значительной степени связывается с внешними действиями или с внешним несоответствием Божьим требованиям. Внутренние мысли и побуждения полностью в Ветхом Завете не игнорируются, но предметом особого внимания они становятся в Новом Завете. В нем мотивы занимают практически такое же важное место, как и дела. Гнев и вождление Иисус осудил с такой же силой, как убийство и прелюбодеяние (Мф. 5:21-22, 27-28). Он осудил также внешне добрые дела, совершаемые главным образом с целью добиться одобрения людей, а не угодить Богу (Мф. 6:2, 5, 16).

Но грех - не просто злые дела и мысли, это также греховность, внутренняя расположенность к неправильным делам и мыслям. То есть дело не просто в том, что мы грешники, потому что мы грешим; мы грешим, потому что мы грешники.

Итак, мы предлагаем следующее определение греха: "Грех - любое несоответствие, активное или пассивное, нравственному Божьему закону. Оно может выражаться в делах, в мыслях, во внутренней предрасположенности или в состоянии". Грех - это жизнь, дела и мысли, не соответствующие тем нормам, которых Бог ожидает от нас. Но здесь нам надо задаться вопросом, существует ли какой-то основополагающий принцип греха, какой-то предопределяющий фактор, общий для всех разновидностей греха. На этот счет существуют разные мнения.

Чувственность

Одно из них - грех есть чувственность. Среди прочих такой точки зрения придерживался Фридрих Шлейермахер. В его понимании, грех - это стремление низшей или физической природы подавлять и контролировать высшую или духовную природу. Он буквально понимает предупреждение Павла не жить "по плоти" и относит грех к физической или материальной стороне человека (827). Такая концепция, нередко предполагающая внутреннюю порочность материи, характерна и для мышления Августина, у которого она основывалась на противоборстве понятию чувственности (828).

Этот взгляд привлекает своей простотой, но у него есть существенные изъяны. Прежде всего, он как будто бы игнорирует факт, что многие грехи, и среди них, возможно, самые тяжкие, - не физические по своей природе. В хорошо известном перечне Павла (Гал. 5:19-21) многие из грехов действительно относятся к "делам плоти" в буквальном смысле: блуд, нечистота, непотребство, пьянство, бесчинство. Но другие явно более "духовны" по своей природе: вражда, распри, зависть, гнев, разногласия, соблазны. Теория о грехе как о чувственности вынуждена объяснять эти "духовные" грехи контактом души или духа с извращенным телом. Но в таком случае значение чувственности растягивается до невероятных размеров.

Далее, строгий контроль за физическим состоянием человека не оказывает никакого определенного воздействия на уровень его греховности. Аскеты пытаются подчинить контролю свои физические импульсы и нередко добиваются кое-какого успеха, но при этом они не становятся менее греховными. Остаются другие грехи, например, гордость. Греховная натура, подавляемая в одной сфере, находит выражение в другой. Это можно видеть на примере стариков. Их физические устремления угасают, зато возрастают раздражительность, нетерпимость или что-нибудь в этом роде.

Более того, в представлении о грехе как прежде всего чувственности отражается непонимание термина *плоть*, в частности, в том смысле, в каком его использует Павел (см. с. 506). Поэтому мы можем сделать вывод о несостоятельности той точки зрения, что чувственность - основополагающий принцип греха.

Эгоизм

Следующий взгляд на грех заключается в том, что он по сути своей основывается на эгоизме, на "признании себя высшей целью, представляющей антитезис высочайшей любви к Богу" (829). Такого взгляда придерживался Огастас Стронг и в несколько иной форме Рейнхольд Нибур. Главным Орудием человеческого противоборства Богу Нибур считал гордость (830).

ПО МЫСЛИ Стронга, эгоизм или предпочтение себя Богу может выливаться в разные формы. У человека с необузданными аппетитами или желаниями эгоизм принимает вид чувственности. Он может также выражаться в неверии, отвращении от Божьей истины. Или же он может выражаться во вражде к Богу, если человек считает Божью святость противостоящей ему и наказывающей его. Таким образом, грех в любой форме есть эгоизм. Это предпочтение собственных идей Божьей истине. Это предпочтение своей воли Божьей воле. Это любовь себя больше, чем Бога. Смещение Бога с Его законного места как Господа в жизни человека требует возведения на престол чего-то еще, и это место занимает сам человек (831).

Это тоже точка зрения, заслуживающая всяческой похвалы. Во многих из нас она, несомненно, вызывает сочувственное отношение, ибо мы знаем, какое влияние в нашей жизни оказывает эгоизм и как он побуждает нас совершать грехи. Но и у нее есть существенные проблемы. Некоторые наши поступки, хоть и греховные, нельзя назвать эгоистичными в строгом смысле слова. Например, есть люди, совершающие грех перед Богом не из любви к себе больше, чем к Богу, а из

любви к кому-то еще. Есть также люди (например, Коммунисты), отдающие жизнь за дело, противоположное Божьей цели. Можно, конечно, возразить, что это приносит им удовлетворение, что страдание и смерть удовлетворяют их эгоистичные устремления. Но этот контраргумент предполагает такое расплывчатое определение эгоизма, при котором ничто нельзя выдвинуть в качестве довода против теории эгоизма как основы греха, и в таком случае сама теория теряет смысл.

Смещение Бога

По сравнению с точками зрения, что грех по сути своей есть выражение чувственности или эгоизма, более приемлемым выглядит альтернативный взгляд, заключающийся в том, что грех - просто отказ считать Бога Богом, когда на принадлежащее Ему место ставится что-то другое. Причем плохо не столько то, что на место Бога ставится сам человек, сколько то, что вместо Бога вообще выбирается что-то еще. Замена Бога каким-то конечным объектом - грех, какими бы бескорыстными мотивами при этом ни руководствовались.

Это утверждение подкрепляется текстами Ветхого и Нового Заветов. Десять заповедей начинаются с повеления правильно относиться к Богу. "Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим" (Исх. 20:3) - первый запрет закона. Равным образом, Иисус заявил, то первая и важнейшая заповедь следующая: "Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею" (Мк. 12:30). Первостепенное значение имеет надлежащее отношение к Богу. Суть греха составляет не гордость, а идолопоклонство в любой форме.

Могут задать вопрос, чем в первую очередь определяется отказ любить Бога, поклоняться и повиноваться Ему. Я полагаю, что неверием. Любой человек, истинно верующий в то, что Бог есть Тот, Кем Он Себя представляет, отводит Ему надлежащее место. Все остальное - грех. Когда собственные идеи и представления ставятся выше раскрытого Божьего Слова, это влечет за собой отказ признания его истинности. Когда человек стремится исполнять собственную волю, это означает, что свои ценности он считает более высокими, чем Божьи. Короче, это непризнание Бога Богом.

27. Источник греха

Различные представления об источнике греха

Мы видели, что в Ветхом и Новом Заветах содержится широкий спектр терминов, относящихся к греху. Теперь, обращаясь к источнику греха, нам надо задаться вопросом о причине или основании греха. Это крайне важно, поскольку понимание источника греха оказывает очень большое влияние на представление о природе тех действий, которые необходимо предпринять для его предупреждения или устранения.

Животная природа

Согласно одной из концепций природы греха, человек произошел от животных и, следовательно, обладает животной природой с рефлексам, сохранившимися с ранних периодов его развития. Поскольку человек продолжает эволюционировать, эти рефлекс или импульсы постепенно отмирают и сейчас человек менее греховен, чем в прошлом. Особенно популярной эта точка зрения на грех была в конце XIX и начале XX веков, когда богословские построения находились под влиянием достаточно мощных сил. В результате библейские рассказы о творении и грехопадении начали рассматриваться в несколько ином свете. Пиком этого процесса стали критическое исследование Пятикнижия и принятие документальной гипотезы. Другим значительным фактором была популярность теории биологической эволюции. После выхода в 1859 году работы Чарльза Дарвина "Происхождение видов" вера в его теорию непрерывно росла и начала распространяться за пределы области чистой биологии (832). Например, различные религии стали рассматриваться как продукты длительных периодов развития. Когда к критическому анализу библейских источников добавилось изучение развития религии, критики пришли к выводу, что иудейская религия была продуктом эволюционного процесса и многие свои концепции заимствовала у религий окружающих народов. Рассказ Бытия о сотворении человека начали считать несостоятельным. Вследствие этого отказались и от веры в историчность рассказа о грехопадении. Таким образом, возникла необходимость в ином объяснении происхождения греха.

Одну из наиболее значимых попыток в этом направлении предпринял Фредерик Теннант. Интерес Теннанта к этому вопросу выразился хотя бы в том, что он написал не менее трех работ о грехе (833). Учение о грехопадении, то есть представление, что человек по собственной воле взбунтовался и отпал от состояния первоначальной праведности, он рассматривает как удобную теорию, которую принимает богословие, а порой и философия для объяснения широко распространенного феномена греха. Несмотря на популярность этой точки зрения, Теннант утверждает, что нет никаких оснований относить библейское учение к реалиям ранней истории человеческого рода (834). Учитывая разработки различных научных дисциплин, невозможно верить в состояние первоначальной праведности:

Все более обширная информация, получаемая нами о ранней истории человечества, не говоря уже о факте очевидной связи человеческого рода с низшими формами животной жизни, приводит к убеждению, что считавшееся ранее подлинным преданием есть на самом деле видоизмененный и одухотворенный плод изначального размышления, выходящий за рамки человеческой памяти. Это подтверждают данные, приводимые литературной критикой, исторической экзегетикой, сравнительным исследованием религий, расовой психологией, геологией и антропологией (835).

Теннант обращает также внимание на проблему согласования двух сторон опыта верующего. С одной стороны, есть факт обычности и даже всеобщности греха. С другой стороны, чувство вины у каждого из нас предполагает личную ответственность. То есть каждый - сам по себе Адам. Грех универсален и в то же время индивидуален. Пока первородный грех рассматривается в свете учения Августина - что все согрешили в Адаме, - эту антиномию примирить невозможно (836). Теннант полагает, что источник греха можно найти в человеческой

природе, во все большем осознании человеком моральной ответственности в ходе его эволюции (837) .

Подтверждение своего взгляда Теннант находит в мыслях архидьякона Дж. Уилсона и в философии религии Отто Пфлайдерера. В своих лекциях Уилсон говорил:

По научным представлениям, человек пал, когда впервые осознал конфликт между свободой и совестью. В глазах эволюциониста грех - не что-то новое, это пережиток или неправильное понимание привычек и наклонностей, характерных для ранних этапов развития личности или всего рода человеческого, которые по сути своей были не греховными, а помогающими выживанию.

Греховность - анахронизм, она выражается в сопротивлении людей эволюционным и божественным силам, приводящим их к надлежащему развитию и праведности. Грех - искажение высшей природы человека, которой есть аналогия в его низшей природе (838) .

Пфлайдерер относил грех к естественным рефлексам человека, связанным с ранними этапами его развития. Любое существо, в том числе человек, стремится удовлетворить свои естественные потребности. Это не зло и не грех. Это просто выражение инстинкта самосохранения. Когда человек доходит до осознания закона, эти устремления просто так не отмирают. Наоборот, возникают конфликты. Мы уже не зависим от животных импульсов, у нас появляется возможность их контролировать. Пфлайдерер называл грехом любую неудачу в попытках поставить природные рефлексы или импульсы под контроль высшего или рационального фактора или любой сознательный отказ от борьбы (839) .

Эти положения Теннант принимает и развивает. Первая его аксиома заключается в том, что человек происходит от низших форм жизни: "Осмеливаюсь заявить с абсолютной уверенностью, что между физическим строением человека и низшими животными существует связь" (840) . Изначально жизнь человека была общественной, основное значение имело племя, а не личность. Хотя у нас нет точной исторической информации о тех начальных этапах, мы можем провести экстраполяцию на основании известного нам исторического развития человека. Помочь в этом может также изучение жизни современных примитивных обществ. Так или иначе все это подводит нас к выводу, что на ранних этапах человеческой истории личности отводилось довольно малое место. Мысль о нравственной индивидуальности возникла гораздо позднее (841) .

Теннанта не особенно интересуют подробности вопроса о происхождении поступков, которые мы сегодня называем грехом. Это просто продолжение действий по самосохранению, характерных для животного мира, а также, учитывая происхождение, и человека. С появлением чувства моральной ответственности эти поступки приняли характер действий, удостоившихся наименования греха. Личная моральная ответственность или то, что мы называем совестью, развивалась постепенно и из явления чисто произвольного или формального превратилась во внутреннее, интроспективное чувство. В этом смысле происхождение греха имеет характер постепенного процесса (842) .

Теннант придает большое значение заявлению Павла: "Но я не иначе узнал грех, как посредством закона... без закона грех мертв" (Рим. 7:7-8). Именно закон придает естественным поступкам характер греха. "С этой точки зрения появление греха заключается не в совершении человеком поступков, которые он раньше не делал и о греховности которых, если бы он совершил их, он знал; это, скорее, продолжение определенных действий или удовлетворение природных побуждений после осознания их противоречащими правилам даже на таком низком уровне, как племенные обычаи" (843). Таким образом, первый грех не был самым трагическим моментом в истории человечества. Он не оказал заметного влияния. По мере того как люди все больше осознавали неправильность своих поступков, греховность греха возрастала от нулевой отметки (844). Одновременно, разумеется, люди продолжали эволюционировать и число греховных действий сокращалось.

Подытожим точку зрения Теннанта. У человека есть определенные импульсы или побуждения, присущие ему в силу его происхождения от более низких животных форм. Эти импульсы, будучи средством выживания, вполне естественны. В течение долгого времени в ходе процесса естественного отбора они усиливались. Нет ничего дурного в том, что Бог создал человека с этими импульсами, тем не менее в той мере, в какой мы сознаем моральный закон, нам надо держать их под контролем.

Мы прежде всего природные, а затем уж моральные существа, и точно так же, как отдельная личность повторяет физическое развитие человеческого рода, она повторяет и его моральное развитие. Как род человеческий пришел к моральному сознанию довольно поздно, так и отдельный человек начинает понимать моральное значение своих действий медленно и постепенно (845).

Всеобщность греха объясняется тем, что все мы проходим через процесс эволюционного развития, производящий личностей с естественной склонностью к самосохранению (846). Парадоксально, но по-настоящему греховным человек становится по мере своего развития и ослабления природных импульсов. Если и говорить о грехопадении, то оно должно означать осознание моральной ответственности сначала человечеством в целом, а затем индивидуумом. Поскольку с ростом сознания приходит понимание греховности естественных поступков, ответственности за них и чувства вины, такое развитие может показаться неблагоприятным. Но появление чувства вины, вытекающего из факта осознания ответственности, следует рассматривать как значительный прогресс в сравнении с природным положением других существ. Следовательно, грехопадение - не падение вниз с первоначального совершенного положения, а подъем вверх. Ибо это развитие хотя и привнесло греховность, в то же время сделало возможным преодоление тенденций животной природы или, по крайней мере, помещение их под контроль человеческого разума и воли. Таким образом, пробуждение моральной ответственности открыло возможность для того совершенства, которое христиане обычно относят к началу развития человека.

Чувство ограниченности

Рейнхольд Нибур видит другой источник греха, а именно, состояние ограниченности человека, с одной стороны, и его свободу устремлений - с другой.

В своей оценке состояния человека Нибур следует взглядам Альбрехта Ритчля, считавшего устранение этого противоречия целью любой религии. В глазах Нибура это противоречие - не грех, но его основание, хотя и не причина. Эта ситуация не ведет автоматически к греху, хотя именно так часто и происходит.

Одно из следствий ограниченности человека - чувство незащищенности; он сталкивается с пугающими его проблемами. Это то, что Нибур называет "естественными случайностями". Эта незащищенность или неуверенность приносит человеку боль и страдания. Такое положение человек пытается в основном преодолеть двумя способами. Первый, наиболее, пожалуй, распространенный - проявление силы воли для обретения власти, выходящей за рамки положения человека как сотворенного существа. Или же стремление преодолеть чувство незащищенности может принимать более интеллектуальные формы. Хотя разум человека ограничен, он пытается отрицать ограниченный характер своих знаний и перспектив (847). Такое поведение - интеллектуальная гордость или утверждение своей воли для обретения неподобающей власти - нарушает гармонию творения. Это основные формы греха. У греха есть как религиозная, так и моральная сторона. Первая выражается в бунте против Бога. Вторая - в несправедливом отношении человека к своим собратьям.

Библейское изображение первых грехов подкрепляет утверждения Нибура. Обратите внимание на портрет дьявола при описании осуждения Люцифера в Ис. 14:12-15. Вина Люцифера заключалась в стремлении взойти на небо, вознести престол свой выше звезд Божьих. Не желая оставаться в рамках предназначенного для него положения, он впал в грех (848). Таким же было грехопадение человека. Искушение Адама и Евы заключалось в том, чтобы быть как боги, знающие добро и зло (Быт. 3:5). Иными словами, их грех состоял в том, что они поддались искушению подняться выше предназначенного для них при творении положения. По сути, они попытались стать Богом.

Искушение выйти за рамки отведенного положения становится возможным (и осуществляется) только благодаря природе человека. С одной стороны, он являет собой ограниченное человеческое существо, неспособное познать все и делать все, что хочет (849). В то же время он способен представить себе возможность познать все и делать все, что он хочет, вообразить себя таким, каким он на самом деле не является. Сознает человек это или нет, он никогда и никуда не может уйти от факта своей ограниченности, занять положение, которого у него нет и не может быть, но к которому он стремится.

Нибур в значительной степени основывается на "концепции страха" Серена Кьеркегора. "Страх" Кьеркегора - это головокружение от свободы. По его словам, это похоже на головокружение от большой высоты. Есть искушение прыгнуть вниз, но есть и страх последствий. Вместе с тем что-то внутри требует прыжка. В человеке есть осознание силы бытия и небытия. Это *страх*. Это понимание собственной свободы и в то же время связанности. Это предварительное условие греха. Это не грех сам по себе, но это может стать основой для греха (850).

Вот что Нибур называет "тревогой". Это неизбежное духовное состояние человека, находящегося в парадоксальной ситуации свободы и ограниченности. Это субъективное переживание искушения: "Тревога - внутреннее проявление

состояния искушения" (851) . Но это состояние не следует отождествлять с грехом, ибо всегда существует возможность, что совершенная вера освободит от этой тенденции к греховному самоутверждению. Тот, кто полностью полагается на Бога, обретает полную защищенность. Поэтому корнем греха ортодоксия всегда рассматривала неверие, недостаток упования на Бога. Иисус сказал: "Итак не заботьтесь и не говорите: "что нам есть?" или: "что пить?" или: "во что одеться?" Потому что... Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом" (Мф. 6:31-32). Ни один человек, даже самый святой, не выполняет полностью это повеление не тревожиться.

Попытки преодоления состояния тревоги, противоречия между ограниченностью и свободой, путем отрицания собственной ограниченности - наиболее очевидная форма греха. Это ведет к различным проявлениям гордости и самовозвышения, например, к непризнанию ограниченности своих знаний или к угнетению и эксплуатации других людей. Каждый такой случай представляет собой попытку утвердить свою безопасность собственными силами (852) .

Другая форма греха - попытка снять противоречие между свободой и ограниченностью путем отрицания свободы. Это выливается в "полную отдачу себя тому или иному аспекту мирской жизни" (853) . В таком случае грех становится чувственностью, проявляющейся в подчинении импульсам человеческой природы (854) . Эти импульсы могут быть самыми разнообразными, но все они олицетворяют падение человека до уровня животного или капитуляцию перед влиянием природы на его поведение. В каком бы направлении человек ни шел, отрицая свою ограниченность или свободу, грех всегда основывается на состоянии тревоги, но автоматически им не вызывается. Сама по себе ограниченность человека не греховна. Но ограниченность в сочетании со способностью воображать бесконечность и стремиться к ней ставит человека в напряженное положение, которое может повести либо к вере, либо к греху.

Проведенный Нибуром анализ динамики греха и искушения во многих отношениях точен и проницателен. Но остается проблема. Его понимание чувства ограниченности и связанной с ним тревоги предполагает, что необходимо умение полагаться на Бога, признавая факт собственной ограниченности и живя с осознанием неизбежности своей незащищенности в той или иной мере. Но возможно ли это? Не требует ли это самостимуляции, мотивации и способностей, выходящих за пределы человеческих возможностей? Способность человека выработать веру собственными силами опровергается опытом, не говоря уже о Писании. Предположение, что человек может сам выработать в себе веру и поддерживать ее волевым контролем, противоречит опыту даже самых твердых христиан, которые нередко считают нужным молиться: "Верую, Господи! помоги моему неверию" (Мк. 9:24). Непризнание необходимости совершаемого Богом преобразования подрывает силу аргументации Нибура.

Экзистенциальная отчужденность

Точка зрения Пауля Тиллиха на грех строится в значительной степени на экзистенциалистском основании. Он отмечает, что многие древние мифы ответственность за грехопадение возлагают на человека. В этих мифах, в которые он включает и библейский рассказ, влияние на решение человека оказывают

существа, стоящие как ниже его, так и выше. В Библии к греху человека толкнул змей. Тиллих категорически отвергает буквальное понимание Быт. 3 и дает этому рассказу новое толкование (855) .

Учение Тиллиха о Боге заключается в том, что Бог - основание или сила бытия всего, а не существо как таковое. Все существует благодаря связи с этим основанием бытия. Человеческое же состояние - состояние отчужденности от основания своего бытия, от других существ и от себя самого. Во многих отношениях эта отчужденность - эквивалент того, что в христианстве традиционно называется грехом. "Состояние человека - отчужденность, а отчужденность - грех", пишет Тиллих (856) . Но отчужденность не тождественна греху; грех не входит в понятие отчужденности, а относится к личному акту отхода от того, к чему человек принадлежит (857) . Коль скоро отчужденность - состояние, отличное от того, в котором человек должен находиться, грех представляет собой акт самоотчуждения, сознательную отчужденность. Необходимо проводить различие между сущностью человека, то есть тем, каким он был задуман и сотворен, и его существованием, то есть тем, каким он является на практике. Человек существует в состоянии отчужденности. Существование равняется отчужденности (858) .

Сторонники буквального истолкования Бытия говорят о времени, когда человек не был отчужден или, по их терминологии, греховен. Их позиция заключается в том, что грехопадение человека изменило природные структуры, проклятие Адама и Евы повлекло изменения в природе и в окружающей человека среде (859) . Именно в это время произошел переход от сущности к существованию. Тиллих категорически отвергает этот взгляд: "Представление, что в какой-то момент человек и природа изменились от добра ко злу, абсурдно, и у него нет оснований в реальном опыте или в откровении" (860) . Тиллих предлагает следующую альтернативу: "Сотворение и грехопадение совпадают, поскольку не было такого времени и пространства, в которых бы реализовалась в существовала сотворенная доброта" (861) . Тиллих утверждает, что это единственно возможная позиция для любого, кто отвергает буквальное истолкование рассказа о грехопадении и серьезно относится к реальности отчужденности, проявляющейся повсюду. "Реализованное творение и отчужденное существование идентичны. Только у библейского буквализма есть богословское право отрицать это утверждение. Тот же, кто исключает идею об историческом этапе полной благодати, не может игнорировать последствия такого взгляда" (862) .

Среди прочих на проблему в позиции Тиллиха указал Нибур. Если сотворение и грехопадение совпадают, не сближается ли точка зрения Тиллиха со взглядом Оригена, согласно которому человек пал в предсуществовании и, следовательно, греховен от рождения? (863) Это как будто бы делает грех необходимым и равнозначным ограниченности. Сознвая эту критику, Тиллих отмечает, что нежелание многих критиков признать идентичность сотворения и грехопадения "вызывается их оправданным опасением, что грех может считаться рациональной необходимостью, как в чисто сущностной системе" (864) . Тем не менее он утверждает, что сотворенные Богом чада сразу же впадают в состояние экзистенциальной отчужденности. По достижении зрелости они подтверждают свое состояние отчужденности актами проявления свободной воли, подразумевающими ответственность и вину (865) . По мнению Тиллиха,

отчужденность вызывается любым проявлением человеческой свободы и ответственности.

Тиллих предлагает вневременную схему. Человек не может быть в одно время негреховным и невинным, а в другое падшим и отчужденным. В каждый момент любой человек отчуждается по собственному выбору. В рамках экзистенциалистских взглядов, которых Тиллих придерживается, человек может быть в любой момент падшим и невинным, эти категории невозможно встроить во временную схему с понятиями "до" или "после". Таким образом, творение по сути своей благое, но мы, сотворенные существа, используем свою свободу таким образом, что впадаем в состояние отчужденности,

Решил ли Тиллих проблему? Если утверждение, что сотворение и грехопадение совпадают, имеет какой-то смысл, не значит ли это, что свободный выбор или утверждение своей отчужденности так или иначе заложены в творении? Если все без исключения выбирают такой путь, не значит ли это, что грех есть фактически результат творения? Не забывайте, что Тиллих категорически исключает возможность возникновения греха в какой-то точке времени и пространства. Противоречие между свободой выбора и совпадением сотворения и грехопадения нуждается в разрешении или, по крайней мере, в прояснении.

Экономическая борьба

Богословие освобождения рассматривает грех как результат экономической борьбы. Этот взгляд разительно отличается от традиционного или ортодоксального. В то время как ортодоксы ключом к пониманию греха считают Быт. 1- 3, сторонники богословия освобождения понимают грех в свете Исх. 1- 3. Богословие освобождения мы понимаем здесь в достаточно широком смысле, включая в него такие движения, как черное богословие и феминистское богословие.

Для понимания позиции богословия освобождения прежде всего надо отметить его отвержение понятия личного греха (866) . По традиционным представлениям, грех рассматривается как разрыв личных отношений с Богом, то есть грех по сути своей - неверие, бунт или нечто вроде этого. Богословие освобождения, со своей стороны, больше внимания уделяет социальным и экономическим аспектам греха. Джеймс Коун пишет: "Грех - не отступление от религиозных норм, а социальное, политическое и экономическое подавление бедных. Это отрицание человеческого достоинства ближнего, выражающееся в несправедливых политических и экономических порядках" (867) . Подлинная природа греха и Божье отношение к нему явствуют из таких мест, как Ам. 5:11-12:

Итак за то, что вы попираете бедного

и берете от него подарки хлебом, вы построите дома из тесаных камней,

но жить не будете в них; разведете прекрасные виноградники,

а вина из них не будете пить. Ибо Я знаю, как многочисленны преступления ваши

и как тяжки грехи ваши: вы - враги правого, берете взятки

и извращаете в суде дела бедных.

Таким образом, основная характеристика греха - угнетение и эксплуатация.

Густаво Гутьеррес считает грех эгоистичным обращением к себе (868). Грех означает отказ в любви ближнему и, следовательно, Самому Богу. Этот отказ, будь то личный или коллективный, - конечный источник бедности, несправедливости и угнетения. К несправедливым и греховным действиям Гутьеррес причисляет насилие угнетателей для поддержания порочной системы. С другой стороны, использование насилия угнетенными для своего освобождения он оправдывает (869). Такой взгляд явно отличается от традиционно христианского, особенно пацифистского, согласно которому насилие недопустимо даже в форме сопротивления греховным и несправедливым делам других людей.

Богословов освобождения Джеймс Фаулер подразделяет на "идеологов" и "сторонников взвешенного подхода" (870). Первые, в том числе Джеймс Коун, Альберт Клидж и Уильям Джоунз, видят вещи в резкой дихотомии. По их взглядам, Бога следует отождествлять либо с угнетенными, либо с угнетателями. Он не может быть на обеих сторонах. Коун пишет: "Черное богословие не приемлет представления о Боге, Который не выступает за черных и, следовательно, против белых. Черные живут в мире белых угнетателей и не могут принять нейтрального Бога" (871). С другой стороны, сторонники взвешенного подхода линию, отделяющую добро от зла, видят не между этими двумя группами, а внутри каждой из них. "Борьбу против структур зла и угнетателей христиане должны вести с надеждой на искупление угнетателей" (872).

Как быть с угнетенным? В чем для него заключается грех? В традиционном понимании греха, в том числе в соответствии с позицией сторонников взвешенного подхода, - грех представляется как ненависть, озлобление, отсутствие любви к угнетателю. Ибо Иисус повелел нам любить наших врагов (Мф. 5:44). По взглядам же богословов-идеологов, грех поработанных заключается в их покорности своему угнетенному положению. Коун пишет: "Грех - это попытка "понять" поработителя, "полюбить" его на его собственных условиях" (873). Грех угнетенного - согласие со своим угнетенным положением без попыток сопротивления для его изменения. Хусто и Екатерина Гонсалес пишут об этом следующим образом:

С точки зрения антропологии, богословие освобождения отвергает идею, что наилучшее служение Богу выражается в самоуничижении. Учение Реформации об оправдании верой часто представляется именно таким образом. Примечательно, что многие рассуждающие о смирении как о высшей ценности или о гордости как об источнике всякого греха делают это с престижных и доходных кафедр... Традиционное богословие часто сводится к пропаганде достоинств смирения, в частности поэтому, что смиренные остаются на своих местах и не требуют принадлежащего им по праву положения в человеческом обществе как чад и наследников Бога (874).

Независимо от того, признаем мы или нет, что богословие освобождения испытывает на себе влияние марксизма, между ними нетрудно заметить некоторые аналогии, как в понимании человеческих проблем, так и в предлагаемых средствах их преодоления. В обоих случаях проблемы общества, будь то зло или грех, рассматриваются как результат несправедливого распределения власти и богатства, а решение их видится в устранении этой несправедливости и связанного с ней угнетения.

Богословие освобождения, как и марксизм, исходит из того, что человеческое поведение определяется экономической борьбой и, в частности, несправедливостью в сфере власти и богатства. Предполагается, что самые большие грешники - те, кто поддерживают эту несправедливость, а выступающие против нее - нет. Фактически некоторые богословы освобождения рассматривают определенные действия (например, убийство) как грех только в том случае, если они совершаются угнетателями, но не в случаях, когда они совершаются угнетенными в ходе борьбы за устранение несправедливости. Считается, что устранение несправедливости приведет и к устранению основы греха.

Нельзя, однако, сказать, что практическое применение этой теории приносит именно такие результаты. В Советском Союзе, где строилось бесклассовое общество, борьба за власть велась между лидерами, а репрессии, даже с применением насилия, выходили за пределы властной структуры, как это могут подтвердить миллионы венгров, чехословаков и поляков. Наличие необходимых ресурсов для обеспечения насущных жизненных нужд не устраняет тенденцию к поиску личного удовлетворения, даже за счет других людей. Перераспределение власти и богатства не уничтожает "грех".

Индивидуализм и конкуренция

Еще один взгляд заключается в том, что грех проистекает из индивидуализма и конкуренции. Когда неоортодоксия начала делать особый упор на человеческой греховности, в частности в 30-х годах, против этого поднялись голоса протеста. Одним из несогласных был Гаррисон Эллиот, профессор христианского воспитания в богословской семинарии "Юнион" в Нью-Йорке. Как и на многих других, кто стремился Восстановить представление о добродетельности и способности к совершенствованию человека, глубокое влияние на Эллиота оказали философский инструментализм Джона Дьюи и его прогрессивный подход к воспитанию (875) .

Эллиот не просто истолковывал понятие человеческой греховности, как это делали другие богословы, например, Теннант. Он вообще отрицал греховность человека. Он признавал, что грех существует и что человек грешит, но в его теории не было места для идеи о врожденной испорченности или развращенности. Его аргументация строится на четырех основных пунктах.

1. Идея, отстаиваемая Карлом Бартом и Эмилем Бруннером о греховности любого человеческого самоутверждения, проистекает из представления о Боге как об авторитарном, абсолютном властелине или об отце, требующем полного подчинения своей воле. Все иное - бунт. С социологической точки зрения, это представление о Боге связано с авторитарным пониманием человеческих

институтов, в том числе семьи (876) . Но по мнению Эллиота, грех сына, заключается не в утверждении собственной воли в противовес воле отца, а в предположении, что он сам и его дела полностью независимы (877) . Грех - отрицание или неправильное использование врожденных даров и полученного социального наследия (878) . Это эгоцентричная индивидуалистическая борьба против других людей и против Бога вместо сотрудничества с ними. В противоположность авторитарному взгляду, делающему отношения между человеком и Богом как бы противоборствующими по своей природе, Эллиот отстаивает представление о товариществе между ними. Это не обязательно означает, что их следует считать равными, но подразумевает, что они сотрудничают для достижения общих целей. Человеческие существа должны брать на себя инициативу и ответственность, принимать решения, но в то же время признавать свою зависимость от Бога, Чьи ресурсы они используют (879) .

2. Представление о человеке как о грешнике не выдерживает логического анализа. Грех не поддается точному определению. Он не относится к какому-то *одному* понятию, а распространяется на целую серию различных действий. Истолкование греха бывает самым разным и очевидным образом зависит от культурной ситуации (880) . Эллиот отвергает попытки свести грех к какому-то одному конкретному типу поведения, в частности к эгоизму. "Американский грех" можно охарактеризовать как эгоистичные устремления "грубого индивидуалиста", но это не оправдывает обобщения о греховности любых эгоистических устремлений. Эгоизм сверхнапористого, сверхагрессивного индивидуалиста действительно можно охарактеризовать как грех, но как быть с "жертвами этой конкуренции, чьи проблемы выражаются в чувствительности, страхе, неспособности обеспечить [свою] жизнь, поражениях"? (881) Таким людям надо быть более эгоистичными. Эгоизм для них - не грех.

3. Идея о греховности человека может быть нездоровой и вредной в психологическом плане. В частности, самопожертвование ради других в попытке искупить свое греховное состояние может привести к отказу от своих законных прав как личности (882) . Кроме того, упор на грех и на вину может привести человека к деструктивному к себе отношению (883) .

4. Психологический анализ человеческого состояния не дает оснований для вывода о греховности человека. Концепция греховности подразумевает, что определенные тенденции и склонности являются врожденными и постоянными и что их невозможно изменить. Факты, однако, показывают обратное: человеческие существа легко поддаются воздействию. Эллиот утверждает, что в человеке нет никаких четких врожденных тенденций как к злу, так и к добру. "Изначальная природа аморальна в том смысле, что в ней нет ничего, что предопределяло бы при рождении человека, будет он святым или нечестивым. Развитие "святых" или "демонических" возможностей зависит от того, что с изначальной природой происходит в жизни. Индивидуальная личность - общественное явление" (884) .

Грех в глазах Эллиота есть нечто приобретенное, а не врожденное. Это не эгоизм или самоутверждение сами по себе, а эгоизм и самоутверждение в крайних формах - безжалостная конкурентная борьба между людьми. Но это не обязательно должно быть так. Человек может использовать способности своего ума для создания инструментов подавления, неведомых в животном мире, но он

может также заменить безжалостную конкурентную борьбу отношениями согласия, выходящими далеко за рамки взаимной помощи в животном мире (885)

По мнению Эллиота, коль скоро конкурентный индивидуализм не врожденное, а приобретенное как "вторая натура" качество, его можно изменить социальными, прежде всего воспитательными и образовательными мерами. По, как отметил Нибура, образование помогает не всегда (886). Человек часто использует научные знания не для облегчения страданий, а для создания орудий разрушения, которые он обращает против своих собратьев.

Признавая обоснованность критики Нибура, Эллиот все же утверждает, что проблема относится не к самому человеческому интеллекту, а к конкретной стратегии его развития и использования. С обычной системой либерального образования связаны две проблемы. Первая заключается в ее чрезмерной интеллектуальной ориентированности. Почти исключительное внимание уделяется тренировке ума, в то время как воспитание чувств либо игнорируется вообще, либо занимает очень мало места. Вторая проблема имеет еще более важное значение в свете рассматриваемого вопроса. Образование индивидуалистично и следует той логике, что лично инициативные люди могут решить проблемы общества. Но опыт показывает, что разум становится скорее слугой, чем хозяином стремления личности к власти (887). Если и возникает побуждение проявить внимание к социальным нуждам, оно очень скоро подчиняется индивидуалистическим эгоистическим интересам. По мысли Эллиота, в ходе воспитательного процесса основное внимание следует уделять не личным делам, конкуренции и достижению успеха, а коллективным делам, в которых личность вносит вклад в достижение общей цели и получает пользу от успеха группы в целом. Если неправильное образование и социальная обусловленность приводят к "греху" индивидуализма и конкурентной борьбы, правильное образование устранил его.

С позиции прошедших сорока лет мысли Эллиота выглядят почти забавными, как, впрочем, и идеи современных сторонников этого взгляда. Прогрессивное образование было испробовано на практике и оказалось неэффективным с точки зрения как христианских богословов, так и многих светских преподавателей. Надежды на радикальное изменение человеческой природы благодаря введению несоревновательных воспитательных моделей не оправдались. Структурно наше общество выглядит не менее, а даже более соревновательным, чем во времена, когда Эллиот записывал свои мысли.

Библейское учение

Мы рассмотрели пять разных взглядов на источник греха. Мы убедились, что у каждого из них есть серьезные недостатки в каком-то одном или нескольких пунктах. Поэтому нам надо теперь заняться более основательным исследованием библейского учения по данному вопросу. Отдельные положения некоторых из отвергнутых нами концепций мы найдем в библейском понимании природы и источники греха. Тем не менее библейская позиция отличается от всех упомянутых.

Прежде всего важно отметить, что грех не исходит от Бога. Иаков решительно отвергает достаточно привлекательную для многих идею: "В искушении никто не говорит: "Бог меня искушает"; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого" (Иак. 1:13). Нет и подтверждения идеи, что грех неизбежно исходит из структур реальности. Наоборот, ответственность за грех прямо возлагается на человека: "Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью; похоть же, зачавши, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть" (Иак. 1:14-15). На основе анализа этих и других дидактических и описательных мест можно сделать определенное заключение о библейском учении относительно основания и источника греха.

У человека есть определенные желания. По сути своей они оправданны. Во многих случаях их удовлетворение необходимо для выживания самого индивидуума или всего человеческого рода. Например, голод - желание получить пищу. Если это желание не удовлетворяется, мы обречены на смерть. То же самое относится к половому желанию. Если оно не удовлетворяется, не может быть воспроизводства человека, а следовательно, сохранения человеческого рода. Безотносительно к тому, уместно ли рассматривать еду и секс как источники удовольствия, можно утверждать, что эти желания даны Богом и что бывают ситуации, когда их удовлетворение не только позволительно, но и обязательно.

Далее следует отметить способности человека. Он способен делать выбор между разными альтернативами, которые не обязательно подразумевают немедленно открывающиеся возможности. Среди всех сотворенных существ только человек может перейти границы пространства и времени. Благодаря своей памяти он способен переживать прошлое, принимать или отвергать его. Благодаря способности предвидения он может конструировать сценарии будущего и выбирать между ними. Благодаря своему воображению он может представить себя совсем в другом географическом месте. Он может представить себя совсем не таким, какой он есть. Он может представить себя занимающим совершенно иное положение в обществе или состоящим в браке с другим человеком. Таким образом, он может желать не только то, что ему практически доступно, но и то, что ему не полагается. Эта способность намного расширяет возможности греховных дел и/или мыслей (888) .

У человека много естественных желаний, которые, будучи добрыми сами по себе, несут потенциал искушения и греха (889) .

1. Желание получать удовольствие. В каждого из нас Бог вложил определенные нужды. Удовлетворение их необходимо, но оно может и доставлять удовольствие. Например, должна удовлетворяться потребность в пище и питье, поскольку без них жизнь невозможна. В то же время пища и питье могут быть источником удовольствия. Когда человек потребляет пищу и питье просто из удовольствия и сверх необходимой меры, совершается грех чревоугодия. Удовлетворение полового влечения, не будучи необходимым для сохранения жизни индивидуума, обязательно для сохранения и продолжения человеческого рода. Мы стремимся к удовлетворению этого влечения, поскольку оно необходимо и, кроме того, доставляет удовольствие. Но когда удовлетворение этого влечения переходит границы естественных и надлежащих ограничений (например, в случае

внебрачных отношений), совершается грех. Любое неправильное удовлетворение естественных желаний - "похоть плоти" (1 Ин. 2:16).

2. Желание приобретать те или иные вещи. Приобретение имущества играет определенную роль в Божьем экономическом порядке. Это подразумевается в Его повелении владычествовать над миром (Быт. 1:28) и в притчах об управлении (например, Мф. 25:14-30). Кроме того, материальные владения рассматриваются как вполне оправданный побудительный мотив для трудолюбия. Но когда стремление к приобретению земных благ становится настолько сильным, что удовлетворяется любой ценой, даже путем эксплуатации других людей и воровства, оно вырождается в "похоть очей" (1 Ин. 2:16).

3. Стремление к успеху. В притчах об управлении это желание тоже представляется как вполне естественное и уместное. Это часть того, чего Бог ожидает от человека. Но когда это стремление выходит за подходящие рамки и удовлетворяется за счет других людей, оно вырождается в "гордость житейскую" (1 Ин. 2:16).

Для удовлетворения всех этих желаний есть надлежащие способы, но есть и Богом установленные границы. Непризнание этих желаний в том виде, в каком они определены Богом, и неподчинение тем самым божественному контролю - грех. В этом случае желания рассматриваются не в свете их божественного происхождения и не как возможности угодить Богу, а как самоцель.

Обратите внимание, что при искушении Иисуса сатана взывал ко вполне законным желаниям. В самих по себе желаниях, к исполнению которых сатана призывал Иисуса, нет ничего дурного. Злом были предлагавшиеся время и способ исполнения. Иисус постился сорок дней и ночей, а следовательно, был голоден. Когда речь идет о сохранении жизни, эту естественную нужду необходимо удовлетворять. Принятие пищи для Иисуса было вполне правомерным, но не через какое-то чудо и, возможно, не ранее окончания Его испытания. Вполне законным для Иисуса было желание безопасно спуститься с крыла храма, но при этом не требовалось демонстрации чудотворной силы Отца. Вполне справедливо для Иисуса было потребовать все царства мира, ибо они принадлежат Ему. Он сотворил их (Ин. 1:3) и поддерживает их (Кол. 1:17). Но было бы неправильно основывать это требование на поклонении главе сил зла.

Искушение часто приходит как побуждение извне. Так было в случае с Иисусом. В случае с Адамом и Евой змей не предложил им прямо съесть запретный плод. Вместо этого он спросил, правда ли, что им запрещено есть со всех деревьев. Затем он заявил: "Нет, не умрете... [но] будете как боги" (Быт. 3:4-5). Желание есть плод от дерева или быть как боги могло уже присутствовать в них, но к нему добавилось внешнее побуждение дьявольского происхождения. В некоторых случаях соблазн преступить Богом установленные нормы поведения исходит от другого человека. Но в конечном счете *грех совершается по собственному выбору человека*. Желание совершить тот или иной поступок может присутствовать само по себе, может быть и внешнее побуждение. Но конечная ответственность лежит на самом человеке. Адам и Ева поддались импульсу и внушению, Иисус же не поддался.

Помимо естественного желания и искушения, для совершения греха должна быть еще и возможность. Изначально у Адама не могло быть соблазна изменить жене, а Ева не могла ревновать его к другим женщинам. У нас же, живущих после грехопадения и не обладающих силой Иисуса, появился новый усложняющий положение фактор. Есть то, что называют "плотью", которая оказывает сильное воздействие на все наши дела. Павел пишет о ней во многих местах, например, в Рим. 7:18: "Ибо знаю, что не живет во мне, то есть, в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу". В Гал. 5:16-24 он ярко противопоставляет плоть и дух, пишет о делах плоти, составляющих целый каталог проявления зла. Под "плотью" Павел подразумевает не физическую природу человеческого существа. В телесной природе человека нет ничего внутренне порочного. Порочность относится, скорее, к эгоцентричной жизни, отрицанию и отвержению Бога. Это то, что стало частью человеческой природы, - склонность, тенденция, предрасположенность к греху и отходу от исполнения Божьей воли. Соответственно, сейчас человек обладает меньшей способностью делать правильный выбор, чем изначально. Можно даже предположить, что изменение претерпели добрые сами по себе естественные желания.

Искоренение греха: значение различных взглядов

Может возникнуть вопрос, какое, в сущности, имеет значение занимаемая в данном вопросе позиция. Ответ заключается в том, что понимание источника греха оказывает решающее влияние на представление о методах устранения греха, ибо лечение предполагает обращение к причине.

Если придерживаться взгляда Теннанта, что грех - просто пережиток естественных инстинктов и норм поведения животных предков после осознания человеком моральной ответственности, лечение не может состоять в возврате к первоначальному невинному состоянию. Наоборот, оно будет заключаться в стремлении полностью освободить человека от древних инстинктов и научить его должным образом контролировать и направлять их. Такая концепция устранения греха связана с оптимистической верой в эволюционный процесс, ведущий человеческий род в правильном направлении.

Если принять точку зрения Нибура, что грех возникает из чувства ограниченности как попытка преодолеть собственными силами противоречие между ограниченностью и свободой, лечение будет подразумевать признание собственной ограниченности и упование на Бога. Но это лечение заключается в изменении своего отношения, а не в подлинном обращении.

Тиллих связывает грех с экзистенциальной отчужденностью человека, которая как будто бы естественным образом сопровождает творение. В этом случае лечение тоже заключается прежде всего в изменении отношения, а не в подлинном обращении. Решение подразумевает осознание своей принадлежности к бытию или своего участия в нем. В результате ликвидируется отчуждение от бытия, других существ и самого себя.

Если принять предпосылки богословия освобождения, решение проблемы греха можно видеть в устранении угнетения и неравенства в распределении богатства и

власти. Средствами ликвидации греха будут считаться экономические и политические акции, направленные на изменение существующих общественных структур, а не евангелизация конкретных личностей.

В понимании Эллиота, проблему надо решать воспитательными и образовательными мерами. Грех (индивидуализм и конкурентная борьба) появляется через воспитание и воздействие сложившихся в обществе норм, поэтому устранить его можно тем же самым путем. Противоядие - воспитание, основывающееся на несоревновательных моделях и ведущее людей к исполнению общих целей.

С евангельской точки зрения, проблема заключается в том, что человек греховен по своей природе и живет в мире, в котором действуют мощные силы, старающиеся ввести его в грех. Искоренение греха произойдет через сверхъестественное изменение человеческой природы и через божественную помощь в сдерживании сил соблазна. Изменяет человека и приведут его к общению с Богом личное обращение и духовное возрождение, которые только и могут обеспечить успех христианской жизни.

28. Последствия греха

В обоих Заветах подчеркивается, что грех - очень серьезный вопрос с очень серьезными последствиями. К нему нельзя относиться легкомысленно, не придавая ему особого значения, ибо он часто имеет далеко идущие и продолжительные последствия. В следующей главе мы рассмотрим общие последствия греха, то есть воздействие греха Адама на все его потомство. Здесь же мы обратимся к последствиям личного греха, как они показаны в Писании (в частности, в рассказе об Адаме и Еве) и как мы видим их на собственном опыте.

У воздействия греха несколько сторон. Он оказывает влияние на отношения грешника с Богом и людьми. Он воздействует на личность самого грешника. Некоторые последствия греха можно назвать "естественными", связанными с грехом причинно-следственными отношениями. Другие следствия особым образом устанавливаются и направляются Богом как наказание человека за грех.

Последствия, воздействующие на отношения с Богом

Грех привел к немедленному изменению отношений Адама и Евы с Богом. Совершенно очевидно, что до него они находились с Богом в близких и дружеских отношениях. Они доверяли и повиновались Ему, а исходя из Быт. 3:8 можно сделать вывод, что они постоянно общались с Ним. Он любил их и давал им все, в чем они нуждались. Об этой дружбе Иисус напоминает в Ин. 15:15. Затем все сразу изменилось. Люди не оправдали доверия, нарушили Божье повеление, и отношения стали совсем иными. Люди перешли на другую сторону от Бога и фактически стали Его врагами. Изменился и отступил не Бог, изменились и отступили Адам и Ева.

Божья немилость

Показательно, как Библия характеризует Божье отношение к греху и к грешнику. В Ветхом Завете дважды говорится, что Бог ненавидит греховный Израиль. В Ос. 9:15 сказано: "Все зло их - в Галгале: там Я возненавидел их за злые дела их; изгоню их из дома Моего, не буду больше любить их; все князья их - отступники". Это очень сильное выражение - Бог фактически говорит, что Он начал ненавидеть Израиль и никогда больше не будет любить его. То же чувство выражено в Иер. 12:8. В двух других случаях говорится, что Бог ненавидит нечестивых (Пс. 5:6; 10:5). Гораздо чаще, однако, встречаются места, где говорится о Его ненависти к нечестию (например, Пр. 6:16-17; Зах. 8:17). Но ненависть эта не односторонняя, только с Божьей стороны: нечестивые также описываются ненавидящими Бога (Исх. 20:5; Вт. 7:10) и еще чаще ненавидящими праведных (Пс. 17:41; 68:5; Пр. 29:10). Из тех немногих мест, где говорится о ненависти Бога к нечестивым, явствует, что это Его чувство вызвано их ненавистью к Нему и самим их нечестием.

Тот факт, что Бог к одним относится с милостью, а к другим с немилостью и гневом, что в одних случаях Он любит Израиль, а в других ненавидит его, не свидетельствует об изменчивости или непостоянстве Бога. Его реакция на любой наш поступок определяется Его неизменной природой. Бог совершенно ясно дает понять, что Он не может и не будет терпеть определенные вещи. В этом вопросе у Него действительно нет выбора. Его святая природа категорически выступает против греховных действий. Когда мы совершаем такие действия, мы переходим на территорию Божьей немилости. В случае с Адамом и Евой границей было дерево познания добра и зла. Им было сказано, какой будет Божья реакция, если они вкусят от плода его. Они сами приняли решение стать Божьими врагами и тем самым вызвали Его немилость.

В Ветхом Завете грешники, нарушающие Божьи законы, часто называются врагами Бога. Сам же Бог в Библии очень редко характеризуется как их враг (Исх. 23:22; Ис. 63:10; Пл.И. 2:4-5). Райдер Смит пишет по этому поводу: "В Ветхом Завете чувство враждебности, как и ненависти, редко относится к Богу и часто - к человеку" (890). Взаимоотношения нарушает не Бог, а человек своим бунтом против Него.

Враждебность к Богу имела печальные последствия для Адама и Евы, и то же будет с нами во всех случаях, когда мы, зная о законе и о наказании за его нарушение, все равно грешим. В случае с Адамом и Евой на смену доверия, любви, уверенности и близости пришли страх, тревога и отдаленность от Бога. Раньше люди с радостью ожидали встреч с Богом, после же грехопадения они не хотели больше Его видеть. Они даже спрятались в попытке избежать встречи с Ним. Для любого, кто верит в Божий суд, как и для Адама и Евы, последствием греха становится страх Бога. Бог перестает быть близким другом, Его начинают сознательно избегать. Ситуация аналогична нашему отношению к представителям власти. Если мы не нарушаем закон, встреча с полицейским не вызывает у нас отрицательных чувств. Нам даже бывает приятно, когда мы видим полицейскую машину. Это придает чувство безопасности, ибо мы знаем, что рядом есть защита от возможных нарушителей закона. Если же мы сами нарушаем закон или правила, наше отношение совершенно иное. Нас охватывает неприятное чувство,

когда в зеркале заднего вида появляются сигнальные огни патрульной машины. Работа полиции не изменилась, изменилось наше отношение к ней.

О ненависти Бога к нечестивым в Ветхом Завете говорится редко, а вот ссылки на Его гнев - вполне обычное явление. Божий гнев не следует представлять как неконтролируемую ярость или личную злобу. Это, скорее, праведное возмущение.

Гнев Божий обозначается несколькими еврейскими словами. Слово **אַנָפֶה** (*'anaph*) буквально означает "фыркать". Это очень конкретный и образный термин, передающий идею о физическом сопровождении или проявлении гнева. Глагольная форма встречается редко и относится к Богу (Вт. 1:37; Ис. 12:1) и к Сыну (Пс. 2:12). Именная форма распространена гораздо больше и имеет три значения - ноздря, лицо и гнев. В смысле Божьего гнева она употреблена 180 раз, примерно в четыре раза больше, чем в отношении человеческого гнева (891). Бог изображается гневающимся на Израиль за то, что он сделал золотого тельца, пока Моисей разговаривал с Ним на горе. Господь сказал Моисею: "Итак оставь Меня, да воспламенится гнев Мой на них, и истреблю их, и произведу многочисленный народ от тебя". Моисей ответил: "Да не воспламеняется, Господи, гнев Твой На народ Твой" (Исх. 32:10-11). Гнев Божий изображается как огонь, пожирающий или обжигающий израильтян. Есть и другие многочисленные ссылки на Божий гнев: "И воспылал гнев Господень на Израиля" (Суд. 2:14). Иеремия просил Господа наказывать его, но "не во гневе Твоем" (Иер. 10:24). Псалмопевец радуется, что Божий гнев на мгновение, а Его благоволение на всю жизнь (Пс. 29:6).

Два других еврейских слова, **חָרָה** (*charah*) и **יָחַם** (*yacham*), выражают идею жары. Образованный от первого из них глагол часто переводится как "воспылать", например в Пс. 105:40: "И воспылал гнев Господа на народ Его". Именная форма обычно переводится как "гнев" или "ярость" (892). Именная форма второго слова тоже обычно передается как "гнев", например: "Чтобы гнев Мой не открылся, как огонь, и не воспылал неугасимо по причине злых наклонностей ваших" (Иер. 4:4).

В Новом Завете особый акцент делается на враждебности и ненависти неверующих и мира к Богу и Его народу. Грех делает человека врагом Бога. В Рим. 8:7 и Кол. 1:21 плотские помышления Павел характеризует как "вражду против Бога", В Иак. 4:4 читаем, что "дружба с миром есть вражда против Бога". Бог же никому не враждебен, Он любит всех и никого не ненавидит. Бог любит до такой степени, что послал Своего Сына умереть за нас, когда мы были еще грешниками и врагами Ему (Рим. 5:8-10). Он Сам олицетворяет Свои заповеди. Он любит Своих врагов.

Хотя Бог - не враг грешников и не испытывает к ним ненависти, ясно также, что Бог гневается на грех. Наиболее четко эта идея выражается словами **θύμος** и **οργή** ("возмущение", "гнев"). Во многих случаях эти слова не просто отражают конкретную Божью реакцию на грех, но и подразумевают определенные действия. В Ив. 3:36, например, Иисус говорит: "Верующий в Сына имеет жизнь вечную; а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем". В некоторых местах показывается, что гнев Божий не только пребывает на грехе и на грешнике, но и выразится в будущем в определенных действиях. В Рим. 1:18 говорится, что "открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и

неправду людей, подавляющих истину неправдою". В Рим, 2:5 Павел пишет о "собираии гнева" на день суда, а в Рим. 9:22 отмечает, что "Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением шадил сосуды гнева, готовые к погибели". Во всех этих местах гнев Божий изображается вполне реальным и конкретным, но при этом отмечается" что он проявится или выльется в действие позднее.

Из вышеизложенного ясно, что Бог неодобрительно относится к греху и что грех вызывает в Нем возмущение, гнев и недовольство. Но к этому надо добавить еще два соображения. Первое: Бог гневается не потому, что принимает такое решение. Его неодобрение греха - не результат произвольного выбора, ибо сама Его природа святая; Он автоматически отвергает грех. У Него, как мы уже отмечали, "аллергия на грех" (см. с. 241). Второе соображение заключается в том, что гнев Божий не следует считать чем-то эмоциональным, Дело обстоит не так, что Его охватывает гнев, практически выводя из Себя. Он может проявлять терпение, и именно так ведет Себя. Кроме того, наши грехи никоим образом не приводят Бога в расстройство. Его реакцию, скорее, можно охарактеризовать как разочарование.

Вина

Следующее последствие греха, отражающееся на наших взаимоотношениях с Богом, - возникновение вины, Смысл этого термина требует четкого пояснения, так как в современном мире его значение обычно связывается с чувством вины или субъективным аспектом вины. Это чувство часто представляется иррациональным и фактически нередко таковым и бывает.

Иными словами, человек может не совершить ничего объективно дурного, заслуживающего наказания, и тем не менее испытывать это чувство. Здесь же мы имеем в виду объективное состояние человека, нарушившего Божье намерение в его отношении и тем самым заслуживающего наказания. Именно этот аспект вины и будет предметом нашего рассмотрения.

Для пояснения нашего понимания вины полезно кратко остановиться на значении двух слов, которые могут встречаться в определении греха, а именно *плохой* и *неправильный*. С одной стороны, мы можем определить грех как нечто, по сути своей плохое, а не хорошее. Это нечто нечистое, отталкивающее, отвергаемое Богом просто как противоположное хорошему. Но здесь возникает проблема, поскольку у слова *плохой* несколько значений - оно, например, может означать "несовершенный", "неадекватный", "недостаточный". Можно говорить о плохой спортивной команде или о плохом работнике как о неэффективных или нерезультативных, но не обязательно порочных с моральной точки зрения. Поэтому заявление, что грех - это нечто плохое, можно понимать только с эстетической точки зрения, то есть что грех - это неприятные, испорченные, искаженные действия, не соответствующие установленным Богом совершенным нормам.

С другой стороны, грех можно определить как нечто не только плохое, но и неправильное. В первом случае грех можно сравнить с заразной болезнью, от которой здоровые люди в страхе бегут. Во втором же случае мы рассматриваем грех не просто как недостаток здоровья или совершенства, но и как нравственное

зло, как заслуживающее наказания, сознательное нарушение Божьих повелений. То есть мы смотрим на грех не с эстетической, а юридической точки зрения. Согласно первому представлению, добро понимается как нечто прекрасное, гармоничное, приятное, желанное и привлекательное, а зло - как нечто негармоничное, беспокойное, безобразное и отталкивающее. При второй точке зрения подчеркивается соблюдение закона. Правильно то, что соответствует установлениям закона, а неправильно все, что так или иначе отходит от этих норм. Неправильное, следовательно, заслуживает наказания (893) .

Это различие можно проиллюстрировать иначе. Можно представить себе спортсмена, плохо выступающего в какой-то игре, например, баскетболиста, ни один бросок которого не достигает цели. Его плохая игра не приносит очков, но правила при этом не нарушаются, поэтому судья его не наказывает. С другой стороны, если при броске игрок толкает стоящего перед ним защитника, он тем самым нарушает правила и следует наказание. Или можно представить себе автомобиль, трудный в управлении, расходующий много бензина, побитый и безобразный на вид. Такой автомобиль может быть подлинным испытанием для его владельца, может вызывать отвращение у окружающих, но если у него работают фары, сигналы поворота и все другие системы и механизмы, обеспечивающие безопасность, если состав выхлопных газов соответствует установленным нормам, в нем нет ничего незаконного. Его водителя нельзя оштрафовать, при условии что он не нарушает правил дорожного движения. Если же автомобиль выбрасывает в атмосферу слишком много вредных веществ или какой-то механизм, обеспечивающий безопасность, не действует должным образом, тем самым нарушается закон и вполне справедливо налагается штраф. Итак, когда мы говорим о вине, мы имеем в виду, что грешник, подобно баскетболисту, нарушившему правила, или владельцу автомобиля, не отвечающего требованиям безопасности, нарушает закон, а следовательно, подлежит наказанию.

Теперь нам надо обратиться к рассмотрению точного смысла разрыва, производимого грехом и виной в отношениях между Богом и человеком. Бог всемогущ и вечен, Он - единственная независимая и безусловная реальность. Своим существованием все обязано Ему. Человек, наивысшее из всех Его творений, обладает дарами жизни и личности только благодаря благодати и милости Бога. По праву Господина Бог вручил человеку творение и повелел владычествовать над ним (Быт. 1:28). Человек поставлен управляющим в Божьем царстве или на ниве Божьей со всеми вытекающими из этого возможностями и привилегиями. В ответ Бог, будучи всемогущим и совершенно святым, требует поклонения и послушания. Но человек нарушает Божье повеление. Человек использует доверенное ему творение в своих целях, как служащий, присваивающий имущество своего нанимателя. Кроме того, как подданный, презрительно относящийся к своему монарху, или гражданин к высшему избранному должностному лицу, герою или личности, совершившей выдающиеся достижения, человек не проявляет уважения к высшему из всех существ. Далее, человек отвечает неблагодарностью за все, что Бог сделал для него и дал ему (Рим. 1:21). Наконец, человек отвергает Божье предложение дружбы и любви, а в самых крайних случаях спасение через смерть Божьего Сына. Эти оскорбления особенно недопустимы в свете того, Кто есть Бог - всемогущий Творец, стоящий неизмеримо выше нас. Не будучи обязанным ни перед кем, Он вызвал нас к

жизни. Поэтому Он обладает над нами абсолютными правами. Поведение, которого Он от нас ожидает, - подражание Его собственному святому совершенству. Как сказал Сам Иисус: "Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный" (Мф. 5:48).

Грех и вину надо рассматривать в метафизическом смысле, если мы хотим получить представление об их огромном воздействии на наши отношения с Богом и фактически на весь сотворенный мир. Бог - высшее существо, а мы - Его творения. Невыполнение Его норм подрывает всю систему мироздания. Когда сотворенное существо лишает Творца того, что принадлежало Ему по праву, нарушается равновесие, ибо Бог не почитается и Ему не повинуются. Если бы такие недопустимые нарушения оставались ненаказанными, Бог практически перестал бы быть Богом. Поэтому грех и грешник заслуживают наказания и даже нуждаются в нем.

Наказание

Итак, еще одно последствие греха заключается в том, что он подлежит наказанию. Нам важно уяснить основополагающую природу и цель Божьего наказания. Следует ли считать его коррективным, преследующим цель исправить грешника? Или это средство устрашения и удержания от греха с целью указать на последствия, к которым ведет грех, и предостеречь других от неправильных действий? Или это карательная мера, просто воздающая грешникам то, что они заслуживают? Рассмотрим поочередно каждую из этих концепций.

Представление о Божьем наказании как о возмездии или каре вызывает сейчас довольно сильное сопротивление. Возмездие рассматривается как нечто примитивное и жестокое, как проявление враждебности и мстительности, совершенно несвойственных, Богу любви и Отцу Своих земных детей (894). Но несмотря на это чувство, которое, возможно, отражает перmissive представления общества о любящем отце, в Библии, особенно в Ветхом Завете, с совершенной очевидностью присутствует понятие божественной кары. Райдер Смит категоричен в этом вопросе: "Нет никаких сомнений, что евреи воспринимали наказание как возмездие. Для подтверждения этого достаточно вспомнить о наказании смертью" (895). Безусловность вывода Смита можно, конечно, ставить под сомнение, но возмездие действительно было важным элементом иудейского понимания закона. Ведь наказание смертью невозможно рассматривать как меру перевоспитания, оно окончательно по своей природе. Хотя у него был и устрашающий эффект, тем не менее ясно просматривалась взаимосвязь между действием, совершенным в отношении жертвы, и действием в отношении преступника. Это особенно явствует из таких мест, как Быт. 9:6: "Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию". Учитывая отвратительность совершенного (разрушения Божьего образа), наказание должно быть соответствующим.

Идея возмездия ясно выражается словом **נָקָם** (*naqam*). Это слово (включая производные) встречается в Ветхом Завете около восьмидесяти раз и переводится обычно как "мщение", "отмщение", "отомстить". Перевод этого термина как "мщение" и "отмщение" вполне подходит для обозначения действий Израиля против его соседей, но не вполне уместен применительно к Божьим делам (896).

Ибо мщение относится прежде всего к личному действию человека как реакции на совершенное против него зло. Бог же при нарушениях морального и духовного закона выступает не как частное, а как общественное лицо, как гарант закона. Далее, мщение подразумевает расплату, (психологическое) удовлетворение от возмещения за содеянное, а не обеспечение и отправление правосудия. Бог же заинтересован прежде всего в поддержании справедливости. Поэтому применительно к Божьему наказанию больше подходит термин *возмездие*, а не *мщение*.

В Ветхом Завете, особенно у больших пророков, есть множество ссылок на карательную сторону Божьего наказания грешников. Примеры мы видим в Ис. 1:24; 61:2; 63:4; Иер. 46:10 и Иез. 25:14. В Пс. 93:1 Бог назван "Богом отмщений". В этих случаях, как и в большинстве других мест Ветхого Завета, подразумевается, что наказание происходит в данный конкретный исторический момент, а не в каком-то будущем состоянии.

Мысль о возмездии проводится не только в дидактических, но и во многих описательных повествованиях. Для наказания ужасной порочности всего человеческого рода Бог послал на землю потоп, уничтоживший человечество (Быт. 6). Потоп был послан не для удержания кого-то от греха, ибо единственные уцелевшие, Ной и его семья, уже были праведными людьми.

И, конечно, в нем не было какого-то исправительного или перевоспитательного смысла, поскольку все нечестивые погибли. То же относится к Содому и Гоморре. Бог разрушил эти города из-за их греховности. Это Божье действие было просто возмездием за грех. Их дела заслуживали разрушения, и таким образом Бог очистил землю от этого греха.

Мысль о возмездии проводится и в Новом Завете, хотя в меньшей степени по сравнению с Ветхим. Здесь оно относится, скорее, к будущему, чем к земному суду. Ссылки на Вт. 32:35 содержатся в Рим. 12:19 и Евр. 10:30 - "Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь". В Римлянам Павел использует эту цитату, чтобы удержать верующих от мщения за причиненное им зло. Бог есть Бог справедливости, и никакое зло не останется без наказания.

Таким образом, Божье наказание грешников имеет явный характер возмездия, но при этом нам не следует терять из вида две другие его стороны или функции. Предупреждения во Второзаконии остерегаться греха сопровождаются примерами наказания грешников. Эти примеры имеют целью удержать людей от совершения неправильных действий (Вт. 6:12-15; 8:11, 19-20). То же относится к напоминанию Иеремией Израилю того, что Бог сделал с Силомом (Иер. 7:12-14), и к напоминанию псалмопевцем того, что произошло с поколением, погибшим в пустыне (Пс. 94:8-11). Избиение камнями Ахана и его семьи частично было возмездием за его дела, но в то же время способом удержания других людей от подобного поведения. По этой причине наказание преступников часто совершалось публично.

У наказания есть и дисциплинирующий эффект. Наказание преследовало также цель указать грешнику на ошибку и отвратить от нее. В Пс. 166:10-16 мы видим, как Израиль был наказан за грехи и благодаря этому отвратился от своих злых

дел, во всяком случае на время. В другом месте псалмопевец признает, что наказание было ему во благо, ибо он научился уставам Господа (Пс. 118:71). Автор Послания к евреям пишет: "Ибо Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает" (Евр. 12:6).

В Ветхом Завете в какой-то мере выражается даже мысль об очищении от греха через наказание. Это, во всяком случае, подразумевается в Ис. 10:20-21. Бог использует Ассирию для наказания Своего народа, в результате чего остаток Израиля будет уповать на Господа. "Остаток обратится, остаток Иакова - к Богу сильному".

Показательно и то, как совершается наказание. В одних случаях оно совершается косвенно, через Божью имманентную работу благодаря установленным Им в мире физическим и психологическим законам. Косвенное наказание может быть внешним, например, когда грех нарушает принципы гигиены и выливается в болезнь. Очевидный и чаще всего приводимый пример тому - сексуальный грех, в результате которого человек получает венерическую болезнь, но есть и множество менее явных случаев. Психологи все больше убеждают нас в том, что ненависть и враждебное отношение оказывают разрушительное воздействие на физическое здоровье. Косвенное наказание может также принимать форму внешних конфликтов (например, семейных) в результате греха человека и действия установленных Богом психологических законов. Примером здесь может служить Давид. После греха прелюбодеяния с Вирсавией и убийства Урии Давиду было сказано, что на его дом обрушатся неприятности (2 Цар. 12:10-12). Изнасилование Фамари, убийство Амнона Авессаломом и бунт Авессалома против Давида стали исполнением этого пророчества. Эти трагические события можно рассматривать не только как прямое вмешательство Бога для наказания греха Давида, но и как естественные последствия, автоматически вытекающие из поведения Давида и сущности человеческой психологии. Преступления детей вполне могли быть следствием либо их склонности подражать родителям, либо неспособности Давида наказывать сыновей, учитывая собственное поведение в прошлом. Наконец, косвенное наказание может быть внутренним. Например, грех может автоматически вести к ужасному чувству вины, к угнетающему осознанию ответственности.

В некоторых дидактических местах Библии мы видим примеры практически прямой причинно-следственной связи между грехом и наказанием. В Гал. 6:7-8 для сравнения последствий греха и праведности Павел использует образ сеяния и жатвы. Имеется в виду, что за греховным действием автоматически следует наказание, как из посеянного зерна вырастает соответствующий урожай. Но не следует забывать, что, хотя Бог часто действует опосредованно через установленные Им физические и психологические законы, это не единственный и даже не главный способ наказания. Гораздо чаще наказание налагается в результате Его конкретного решения и прямого действия. Кроме того, даже когда наказание естественным образом вытекает из совершенного действия, его нельзя считать безликим или просто неудачей. Управляющие мирозданием законы - выражение Божьей воли.

Христианский постулат о косвенном наказании через установленные Богом законы не надо путать с индуистской или буддистской концепцией о карме, в

соответствии с которой каждое действие влечет за собой определенные последствия. В последнем случае между ними существует неразрывная связь (897). Эту связь нарушить не может ничто, даже смерть, ибо карма подразумевает будущее воплощение. По христианским же представлениям, логическую связь между грехом и наказанием можно разорвать покаянием и исповеданием грехов с последующим прощением, а смерть приносит освобождение от земного воздействия греха.

Смерть

Смерть - одно из самых очевидных последствий греха. На эту истину Бог изначально указал Адаму и Еве в Своем запрете есть от плода дерева познания добра и зла: "Ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь" (Быт. 2:17). В ясной дидактической форме эта мысль выражена в Рим. 6:23: "Ибо возмездие за грех - смерть". Павел имел в виду, что смерть - вполне оправданное возмездие, справедливая расплата за наши дела. У этой заслуженной нами смерти несколько сторон: 1) физическая смерть, 2) духовная смерть и 3) вечная смерть.

1. Физическая смерть

Смертность человека - очевидный факт и истина Писания. В Евр. 9:27 сказано: "И как человеку положено однажды умереть, а потом суд". В Рим. 5:12 Павел объясняет смерть первоначальным грехом Адама. Но хотя смерть вошла в мир через грех Адама, она распространяется на все человечество, поскольку согрешили все.

Здесь встает вопрос, был сотворен человек смертным или бессмертным. Умирал бы он, если бы не грешил? Кальвинисты занимают негативную позицию, утверждая, что физическая смерть пришла вместе с проклятием (Быт. 3:19) (898). С пелагианской же точки зрения, человек был сотворен смертным. Человек должен рано или поздно умереть, как и все вокруг него. Принцип смерти и распада заложен в самом творении (899). Пелагиане утверждают, что если следовать кальвинистскому взгляду, то прав змей, а не Иегова, сказавший: "В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь", - поскольку Адама и Еву в день их греха не поразила смерть (900). Согласно пелагианскому взгляду, физическая смерть - естественное свойство человека. Библейские указания на смерть как последствие греха понимаются в смысле духовной смерти, отделения от Бога, а не физической смерти.

Проблема не так проста, как кажется на первый взгляд. Нельзя считать доказанной точку зрения, что смерть проистекает из грехопадения и что такие места, как Рим. 5:12 и подобные ему в Новом Завете, следует рассматривать как относящиеся к физической смерти. Пример Иисуса очевидным образом противоречит представлению, что физическая смерть есть результат греха. Он не только не грешил Сам (Евр. 4:15), но не был даже запятнан греховой природой Адама. Тем не менее Он умер. Как смерть могла поразить Того, Кто в духовном смысле выстоял там, где пали Адам и Ева? Это тайна. В этом вопросе у нас противоречивые сведения. Но есть ли возможность решить дилемму?

Во-первых, следует отметить, что физическая смерть явным образом связывается с грехопадением. Заявление в Быт. 3:19 как будто бы относится не к тому, как дело обстояло с начала творения до того момента, а к новой ситуации: "В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься". Далее, в писаниях Павла, особенно в 1 Кор. 15, трудно разделить физическую и духовную смерть. Павел проводит мысль, что физическая смерть побеждена через воскресение Христа. Его воскресение означает не то, что люди больше не умирают, а что устранена окончательность смерти. Павел относит к греху ту силу, которой обладает физическая смерть при отсутствии воскресения. Но с победой Христа над физической смертью побежден и грех (следовательно, и духовная смерть, 1 Кор. 15:55-56). Без победы Христа над физической смертью мы оставались бы в наших грехах, то есть духовно мертвыми (1 Кор. 15:17). Можно согласиться с Луи Беркхофом, который пишет: "Библия не проводит различия, которое обычно делаем мы, между физической, духовной и вечной смертью; ей присущ синтетический взгляд на смерть, которая рассматривается как отделение от Бога" (901).

С другой стороны, следует учитывать, что в момент или в день своего прегрешения Адам и Ева умерли духовно, а не физически и что умер даже безгрешный Иисус. Как можно согласовать все это?

Я предлагаю концепцию *условного бессмертия* как состояния Адама до грехопадения. У него не было врожденной способности жить вечно, но он не обязательно должен был умирать (902). В благоприятных условиях он мог бы жить вечно. Именно в этом, возможно, заключается смысл слов Бога, когда Он решил изгнать Адама и Еву из Едемского сада и от дерева жизни: "И теперь как бы не простер он руки своей, и не взял бы также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно" (Быт. 3:22). Складывается впечатление, что даже после грехопадения Адам мог бы жить вечно, если бы вкусил от плода дерева жизни. Изгнание из Едемского сада фактически означало, что человек, который до этого мог либо жить вечно, либо умереть, был отделен от условий, делавших вечную жизнь возможной, и поставлен в условия неизбежности смерти. Раньше он *мог* умереть, теперь он *должен* был умереть. Это означает также, что Иисус родился с телом, подверженным смерти. Чтобы жить, Ему надо было питаться, без пищи Он бы умер от голода.

Следует отметить, что в результате греха произошли и другие изменения. В Едемском саду у человека было тело, которое могло заболеть, после грехопадения болезни стали неизбежными. Проклятие смерти человека включало также множество болезней, ведущих к смерти. Павел пишет, что однажды эти условия будут устранены и все творение освободится от "рабства тлению" (Рим. 8:18-23).

Подведем итог. Потенциально смерть присутствовала в творении с самого начала. Но был и потенциал вечной жизни. В случае с Адамом и каждым из нас грех означает, что смерть из потенциальной превращается в фактическую.

Мы здесь не пытаемся дать определение физической смерти, но в прошлом большинство богословов определяли ее как отделение души от тела. Это определение выглядит не вполне удовлетворительным по причинам, указанным

нами при рассмотрении структуры человеческой природы (глава 24). Более полное определение физической смерти мы попытаемся дать при обсуждении вопроса о последних временах. Пока же будем считать ее прекращением человеческого существования в телесном или материализованном состоянии.

2. Духовная смерть

Духовная смерть связана с физической и в то же время отличается от нее. Духовная смерть - отделение личности во всей ее полноте от Бога. Бог, будучи совершенным святым существом, не может снисходительно смотреть на грех или терпеть его присутствие. Следовательно, грех - препятствие для отношений между Богом и человеком. Грех подводит человека под Божий суд и осуждение.

Сущность духовной смерти можно видеть на примере Адама и Евы. Слова "в день, в который ты вкусишь от него [плода дерева познания добра и зла], смертью умрешь" не означали, что люди должны были испытать немедленную физическую смерть. Как мы уже видели, они означали, что потенциальная смертность станет фактической. Они означали также духовную смерть, отделение человека от Бога. Действительно, когда Адам и Ева вкусили от плода, они попытались спрятаться от Бога, испытав стыд и чувство вины, а Бог наложил на них суровое проклятие. Грех выливается в отчуждение от Бога. Это и есть возмездие за грех, о котором Павел пишет в Рим. 6:23.

Кроме объективного аспекта духовной смерти, есть и субъективный. Библия содержит многочисленные указания, что вне Христа человек мертв по преступлениям и грехам. Это означает, во всяком случае отчасти, отсутствие или значительное понижение чувствительности к духовным вопросам, способности действовать и отвечать духовно, совершать правильные поступки. Новая жизнь, которую мы получаем через воскресение Христа и которая символизируется в крещении, хотя и не устраняет физической смерти, тем не менее несет в себе смерть для греха, порабовавшего нас. Она производит новую духовную чувствительность и энергию.

3. Вечная смерть

Вечная смерть - продолжение и завершение в самом прямом смысле духовной смерти, которую мы только что рассмотрели. После физической смерти духовно мертвого, отделенного от Бога человека это его состояние становится перманентным. Как вечная жизнь качественно отличается от нашего нынешнего существования и бесконечна, так и вечная смерть или отделение от Бога качественно отличается от физической смерти и продолжается вечно.

В судный день люди, представшие пред Божьим престолом, будут разделены на две группы. Признанные праведниками пойдут в вечную жизнь (Мф. 25:34-40, 46). Неправедные же будут наказаны вечным огнем (Мф. 25:41-46). В Отк. 20 Иоанн пишет о "второй смерти". Первая смерть - физическая. Воскресение нас от нее не избавляет, но в конечном счете ее побеждает. Все мы в конце концов умрем первой смертью, но для каждого человека главный вопрос заключается в том, будет ли преодолена вторая смерть. Участники первого воскресения названы "блаженными и святыми". Вторая смерть не имеет над ними власти (Отк. 20:6). В

конец главы говорится, что смерть и ад повержены в озеро огненное (Отк. 20:13-14), в которое ранее были брошены зверь и лжепророк (Отк. 19:20). Это названо второй смертью (Отк. 20:14). Все, чьи имена не записаны в книге жизни, будут брошены в озеро огненное. Это перманентное состояние грешник сам выбирает в своей жизни.

Мы рассмотрели последствия, которые грех оказывает на отношения человека с Богом. Это главная сфера действия греха. Давид, без сомнения, согрешил против Урии, в определенном смысле против Вирсавии и даже против народа Израиля. Тем не менее в своем великом покаянном псалме он молится: "Тебе, Тебе единому согрешил я, и лукавое пред очами Твоими сделал" (Пс. 50:6). У греха может и не быть явного горизонтального измерения, но на отношениях с Богом он сказывается в любом случае. Тот аргумент, что нет ничего порочного в действиях, совершаемых по обоюдному согласию людей и никому не причиняющих вреда, пренебрегает фактом, что грех направлен прежде всего против Бога и оказывает воздействие в первую очередь на отношения между грешником и Богом.

Воздействие на грешника

Порабощение

Грех в первую очередь подрывает наши отношения с Богом, но нам крайне важно исследовать и другие стороны воздействия греха. Последствия греха отражаются и на самом человеке, совершающем его. Последствия эти - самые разные и многоплановые. Одно из воздействий греха проявляется в его порабощающей силе. Грех становится привычкой и даже пристрастием. Один грех влечет за собой другой. Например, после убийства Авеля Каин был вынужден солгать, когда Бог спросил, где его брат. Иногда для прикрытия небольшого греха требуется гораздо больший. Совершив прелюбодеяние, Давид решил пойти на убийство, чтобы скрыть содеянное. Иногда вырабатывается определенная схема, то есть одни и те же действия повторяются практически без изменений. Таков случай с Авраамом. В Египте он солгал, сказав, что Сарра - его сестра, а не жена, в результате чего фараон взял ее себе в жены (Быт. 12:10-20). Позднее Авраам повторил ту же самую ложь Авимелеху (Быт. 20). Получается, что он не извлек никаких уроков из первого случая. Отметим также, что его сын Исаак позже повторил ту же ложь в отношении своей жены Ревекки (Быт. 26:6-11) (903).

То, что некоторые рассматривают как свободу грешить и как свободу от ограничений, связанных с исполнением Божьей воли, по сути представляет собой порабощение греху. В некоторых случаях грех приобретает такую власть, что человек не может уже избегать его. Павел напоминает, что римские христиане "были прежде рабами греха" (Рим. 6:17). Но от хватки греха человека освобождает служение Христа: "Потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти" (Рим. 8:2).

Уход от реальности

Грех выливается также в нежелание смотреть в лицо реальности. Человек перестает реалистически относиться к неприятным сторонам жизни, в особенности к последствиям своих грехов. В частности, люди предпочитают не

думать о непреложном факте, что рано или поздно каждый должен умереть (Евр. 9:27). Одно из выражений этого - использование иносказательного языка. Человек не умирает, он просто "уходит". Смерть представляется как небольшое приятное путешествие. В современном обществе нет больше кладбищ и могил. Вместо них у нас появились "мемориальные парки". А процесс старения, предупреждающий о приближении смерти, маскируется эвфемизмами типа "пора зрелости" или "золотой возраст". Всевозможные уловки, с помощью которых смерть маскируется или игнорируется, иногда выливаются практически в отрицание смерти, отражающее по сути страх перед смертью. Подавляемое осознание того, что смерть - возмездие за грех (Рим. 6:23), лежит в основе многих наших попыток не думать о ней.

Отрицание греха

Отрицание смерти сопровождается отрицанием греха. Для этого есть разные способы. Ему можно дать другое название, чтобы он вообще не воспринимался как грех. Его можно считать результатом болезней, лишений, невежества или, в крайнем случае, социальных неурядиц. Карл Меннингер описал это явление в книге "Что стало с грехом?" (904). Отрицание существования греха - один из способов избавления от болезненного осознания своих прегрешений.

Другой способ отрицания греха - признание неправильности совершенного поступка, но уклонение от ответственности за него. Мы видим это на примере самого первого греха. На вопрос Господа: "Кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?" (Быт. 3:11) - Адам ответил переложением ответственности: "Жена... дала мне от дерева, и я ел" (Быт. 3:12). Первой реакцией Адама было уклонение от личной ответственности - он ел исключительно по наущению Евы. Но попытка Адама переложить ответственность была еще более серьезной, поскольку фактически он сказал: "Жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел". Адам попытался переложить ответственность даже на Бога - если бы Бог не дал Адаму жену, он бы не подвергся искушению. Жена быстро последовала примеру мужа: "Змей обольстил меня, и я ела" (Быт. 3:13). Змею винить было некого, и на этом процесс остановился. Но обратите внимание, что осуждению подверглись все трое - Адам, Ева и змей. Тот факт, что грехи Адама и Евы были спровоцированы, не снял с них ответственности. Наказаны были как подстрекатель, так и сам грешник.

Стремление сложить с себя ответственность - обычное явление. Ибо человек часто испытывает глубокое чувство вины, которое он отчаянно старается искоренить. Но попытки переложить ответственность ведут к компромиссу с грехом и делают покаяние менее вероятным. Все наши оправдания и объяснения свидетельствуют лишь о глубине греха. Ссылки на объективную закономерность при объяснении и оправдании греха можно считать просто утонченной формой его отрицания.

Самообман

В основе отрицания греха лежит самообман. Иеремия писал: "Лукаво [ненадежно, извращено] сердце человеческое более всего и крайне испорчено; кто узнает его?" (Иер. 17:9). Лицемеры, о которых часто говорил Иисус, возможно, обманывали

себя, прежде чем обмануть других, Христос показал, до каких нелепостей может доходить самообман: "И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоём глазе не чувствуешь?" (Мф. 7:3). Давид осудил богатого человека из притчи Нафана за то, что тот взял овечку у бедного, но не понял смысла притчи (собственного греха в отношении Урии, у которого он взял жену), пока Нафан не указал на него (2 Цар. 12:1-5).

Бесчувственность

Грех порождает также бесчувственность. Продолжая грешить и отвергать Божьи предупреждения и осуждения, мы становимся все менее отзывчивыми к велениям совести. Поначалу мы можем быть чувствительными к дурным поступкам, но в конечном итоге под влиянием греха нас перестают волновать Слово и Дух. Со временем даже серьезные грехи начинают совершаться без всяких угрызений совести. Душа как бы духовно огрубевает, покрывается панцирем. Павел писал о "сожженных в совести своей" (1 Тим. 4:2), о тех, кто омрачился в результате отвержения истины (Рим. 1:21). Самый яркий, пожалуй, пример в служении Иисуса - фарисеи, которые видели чудеса Иисуса, слышали Его учение и тем не менее дела Святого Духа приписывали Веельзевулу, князю бесовскому.

Эгоцентризм

Грех ведет также ко все большему эгоцентризму. Грех выливается в сосредоточенность на себе, подкрепляемую практическими действиями. Мы обращаем внимание на себя, на свои хорошие качества, достижения и преуменьшаем свои недостатки. Мы стремимся к особым благам и возможностям в жизни, к дополнительным преимуществам, которых нет у других. Мы ревностно относимся к удовлетворению собственных желаний и нужд, игнорируя интересы других людей.

Неудовлетворенность

Наконец, грех часто порождает неудовлетворенность. У греха ненасытный характер. Полного удовлетворения не наступает никогда. У некоторых грешников бывают периоды относительной стабильности, но грех в конце концов берет свое, и чувство удовлетворения исчезает. Как и в случае с наркотиками, возникает терпимое отношение к греху, и становится все легче грешить, не испытывая болезненного чувства вины. Более того, для достижения того же эффекта требуются все большие дозы. В ходе этого процесса желания возрастают быстрее, чем наша способность удовлетворять их. На вопрос, сколько денег могут удовлетворить человека, Джон Рокфеллер ответил: "Хоть немного больше, чем уже есть". Подобно беспокойному, бурному морю, грешник никогда не обретает покоя.

Воздействие на отношения с другими людьми

Конкурентная борьба

Грех оказывает также огромное влияние на взаимоотношения между людьми. Одно из самых существенных в этом плане проявлений - распространение

конкурентной борьбы. Поскольку грех делает человека все более эгоцентричным и своекорыстным, он с неизбежностью ведет к конфликтным отношениям с другими людьми. Люди борются между собой за обладание положением, партнером по браку, недвижимостью. При этом кто-то выигрывает, а кто-то проигрывает. Проигравший из чувства обиды часто становится угрозой для победителя. Победитель же всегда испытывает тревогу, что проигравший попытается вернуть назад утраченное. Поэтому фактически в этой конкурентной гонке победителей не бывает. Самый крайний и широкомасштабный вариант человеческой конкурентной борьбы - война с массовым уничтожением материальных ценностей и человеческих жизней. Иаков четко указал на главные факторы, ведущие к войне: "Откуда у вас вражды и распри? не отсюда ли, от вожделий ваших, воюющих в членах ваших? Желаете - и не имеете; убиваете и завидуете - и не можете достигнуть; препираетесь и враждуете - и не имеете" (Иак. 4:1-2). Выше мы отмечали, что грех порабощает и ведет к еще большему греху. Этим своим высказыванием Иаков подтверждает, что грех зависти ведет к грехам убийства и войны.

Неспособность к сопереживанию

Неспособность к сопереживанию - одно из основных последствий греха. Будучи сосредоточенными на собственных личных желаниях, интересах и мнениях, мы смотрим на вещи исключительно со своей точки зрения. Наши желания настолько важны для нас, что мы не можем поставить себя на место других людей и увидеть их нужды или представить себе, что они могут понимать ситуацию в несколько ином свете. Это противоположно тому, к чему Павел призывал своих читателей; "Ничего не делайте по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя. Не о себе только каждый заботься, но каждый и о других. Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе" (Флп. 2:3-5).

Отвержение авторитета

Отвержение авторитета - социальное ответвление греха. Если свою безопасность мы находим в собственном имуществе и достижениях, нашему положению угрожает любой внешний авторитет. Он ограничивает наши возможности делать то, что мы хотим. Чтобы сохранять свободу поступать по своей воле, его надо отвергать или игнорировать. В ходе этого, естественно, могут попирацца права многих других людей.

Неспособность любить

Наконец, грех выливается в неспособность любить. Если наша цель заключается в удовлетворении собственных желаний, а на нашем пути стоят другие люди, олицетворяющие конкуренцию и угрозу, мы просто не можем действовать ради благополучия других людей. Таким образом, самососредоточенность и стремление к обладанию земными ценностями, помещенными на место Бога в центр жизни грешника, выливаются в подозрительность, конфликты, ожесточение и даже ненависть.

Грех - серьезная проблема. У него далеко идущие последствия в плане наших отношений с Богом, с самими собой и с другими людьми. Соответственно, он требует столь же разностороннего искоренения.

29. Масштабы греха

Уяснив себе в какой-то степени природу греха, его источник и его последствия, мы должны теперь задаться вопросом о его масштабах. Вопрос этот имеет два" аспекта. 1) Насколько широка сфера действия греха, насколько он распространен? 2) Насколько он силен, как глубоко укоренена греховность?

Распространение греха

Ответ на вопрос о том, кто грешит, очевиден: грех является всеобщим. Сфера греха не ограничивается некоторым числом людей или даже большинством рода человеческого. Все люди без исключения - грешники.

Учение Ветхого Завета

О всеобщности греха в Писании говорится в ряде мест и по-разному. В Ветхом Завете мы обычно встречаемся не с общими заявлениями обо всех людях во все времена, но с формулировками, относящимися к людям того времени, о котором идет речь в данном месте. Во времена Ноя греховность рода человеческого была так велика и так широко распространена, что Бог решил уничтожить все живые существа (за исключением Ноя, его семьи и взятых в ковчег животных). Описание этого ярко и живо: "И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время" (Быт. 6:5). Бог раскаялся, что создал человека, и решил истребить весь род человеческий со всеми прочими живыми существами, ибо развращенность охватила весь мир: "Но земля растлилась пред лицом Божиим, и наполнилась земля злодеяниями" (Быт. 6:11). Ной, по-видимому, представлял собой исключение: он обрел благодать пред очами Господа, будучи, согласно описанию, "человеком праведным и непорочным в роде своем" (Быт. 6:9). Однако, выделяясь своей праведностью на фоне окружавших его людей, он, тем не менее, повинен в грехе пьянства (Быт. 9:21), который осуждается в других местах Писания (Авв. 2:15; Еф. 5:18).

Даже после того, как потопом были истреблены на земле все нечестивцы, Бог характеризует "помышление сердца человеческого" как "зло от юности его" (Быт. 8:21). Давид описывает испорченность своих современников в выражениях, которые Павел цитирует затем в Рим. 3. В Пс. 13 и 52, которые почти полностью совпадают, человеческая испорченность описывается как всеобщая: "Они развратились, совершили гнусные дела; нет делающего добро... Все уклонились, сделались равно непотребными; нет делающего добро, нет ни одного" (Пс. 13:1, 3). Здесь также указывается, что есть небольшое число праведных среди делающих беззаконие (Пс. 13:5). Давид, однако, не говорит нам, что праведность является собственным достижением человека, а не даром Божьей благодати. В Пр. 20 принимается как бесспорный тот факт, что поиски праведного и правдивого человека будут безуспешными: "Многие хвалят человека за милосердие; но

правдивого человека кто находит?" (Пр. 20:6). "Кто может сказать: "я очистил мое сердце, я чист от греха моего"? " (Пр. 20:9). Между этими двумя риторическими вопросами мы находим слова о праведнике и о царе, сидящем на престоле суда (Пр. 20:7-8), но, очевидно, даже они не могут претендовать на похвалу за праведность.

Категорическое утверждение о греховности человека мы находим в 3 Цар. 8:46: "Ибо нет человека, который не грешил бы" (ср. Рим. 3:23). Аналогичное заявление делает Давид, когда просит Бога о милости: "И не входи в суд с рабом Твоим, потому что не оправдается пред Тобой ни один из живущих" (Пс. 142:2). Та же самая идея имеется в виду в Пс. 129:3: "Если Ты, Господи, будешь замечать беззакония, - Господи! кто устоит?" У Екклесиаста сказано: "Нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы" (Ек. 7:20).

Эти утверждения о всеобщей греховности рода человеческого следует рассматривать как накладывающие ограничения на любые упоминания Писания о праведных и непорочных людях (например, Пс. 36:37; Пр. 11:15). Даже у тех, кто описывается как люди совершенные, есть свои недостатки. Мы уже отмечали это в отношении Ноя. То же самое относится к Иову (ср. Иов 1:8 и 14:16-17, где Иов говорит о своих грехах). Авраам был человеком великой веры; Господь даже повелел ему быть непорочным (Быт. 17:1). Тем не менее его действия показывают, что он не был безгрешным. Родив от Агари сына, Измаила, он проявил этим недостаток веры в способность Бога выполнить обещание о наследнике. Он продемонстрировал также недостаток честности, дважды выдав свою жену Сарру за сестру

(Быт. 12:20). Моисей, без сомнения, был избранником Божиим, однако недостаток веры стал причиной того, что ему не было позволено привести народ Израиля в Землю обетованную (Чис. 20:10-13). Давид был мужем по сердцу Божьему (1 Цар. 13:14). Тем не менее грехи его были тяжелы и достойны сожаления, они дали повод к написанию великого покаянного псалма (Пс. 50). Исайя старается придать универсальный, всеобщий характер своему метафорическому описанию грешников: "Все мы блуждали как овцы, совратились каждый на свою дорогу; и Господь возложил на Него грехи всех нас" (Ис. 53:6).

Учение Нового Завета

Учение Нового Завета относительно всеобщего характера человеческого греха выглядит еще более ясным и определенным. Самое известное место - это, конечно, Рим. 3, где Павел цитирует и развивает положения Пс. 13 и 52, а также Пс. 5:10; 139:4; 9:28; 35:2 и Ис. 59:7-8. Он утверждает, что "как Иудеи, так и Еллины, все под грехом" (Рим. 3:9), а затем выстраивает целый ряд описывающих и поясняющих это цитат, начиная с цитаты: "Нет праведного ни одного; нет понимающего; никто не ищет Бога; все совратились с пути, до одного негодны: нет делающего добро, нет ни одного" (Рим. 3:10-12). Никто не оправдается делами закона (Рим. 3:20). Причина этого ясна: "Все согрешили и лишены славы Божией" (Рим. 3:23). Павел также не оставляет сомнений в том, что он говорит не только о неверующих, о тех, кто не принадлежит к христианской вере, но, равным образом, и о верующих, в том числе о себе самом. В Послании к ефессянам он признает, что между "сынами противления... и мы все жили некогда по нашим

плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева, как и прочие" (Еф. 2:2-3). Очевидно, что из этого общего, универсального правила нет исключений. Разъясняя, что такое закон и каковы его цели и функции, Павел упоминает тот факт, что "Писание всех заключило под грехом" (Гал. 3:22). Аналогичным образом, в 1 Ин. 5:19 указывается, что "весь мир лежит во зле".

Библия не только часто утверждает, что все люди - грешники, она также повсюду и во всем исходит из этого положения. Обратите, например, внимание на то, что повеления и призывы покаяться относятся ко всем. В своей проповеди в ареопаге Павел говорил: "Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться" (Деян. 17:30). Хотя Иисус никогда не имел нужды в исповедании Своих грехов и в покаянии, всем остальным это делать необходимо, так как очевидно, что все грешат. Говоря Никодиму о втором рождении, Иисус придает Своим словам универсальный характер: "Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие" (Ин. 3:5). Каждый нуждается в том преображении, которое дается вторым рождением. Очевидно, что в Новом Завете каждый человек, уже в силу того, что он - человек, рассматривается как грешник, нуждающийся в покаянии и втором рождении. Грех универсален. Райдер Смит формулирует это следующим образом: "Всеобщность греха принимается как бесспорный факт. При внимательном рассмотрении обнаруживается, что все Проповеди и речи в Деяниях, даже слова Стефана, и все послания подразумевают греховность всех людей. Это же положение явствует из высказываний Иисуса в синоптических Евангелиях... К каждому человеку Иисус относится на основе предпосылки: "Это - грешник" " (905) .

Библия не только утверждает" что все люди - грешники, и не только во всем и повсюду исходит из этого положения, она также содержит множество примеров, иллюстрирующих этот факт. На страницах Писания мы встречаем явных, бесспорных грешников. Очевидными примерами являются самарянка в Ив. 4 и разбойники на кресте. Но еще большее впечатление производит то, что даже хорошие люди, праведники, герои Писания, изображаются грешниками. Мы уже указывали на некоторые примеры из Ветхого Завета (Ной, Авраам, Моисей, Давид). В Новом Завете мы тоже читаем о недостатках и проступках учеников Иисуса. На Петра его грехи навлекли несколько замечаний и упреков со стороны Иисуса, в том числе такую, самую суровую отповедь: "Отойди от Меня, сатана! ты Мне соблазн, потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое" (Мф. 16:23). Эгоистические устремления и гордость проявились не только в попытке Иакова и Иоанна добиться почетных и авторитетных мест по правую и левую руку от Иисуса, но и в последующем негодовании других учеников (Мф. 20:20-28; Мк. 10:35-45; Лк. 22:24-27). Случай этот тем более удивителен, что произошел он вскоре после того, как ученики спорили о том, кто больше в Царстве Небесном, а Иисус ответил им словами о необходимости служения (Мф. 18:1-5; Мк. 9:33-37; Лк. 9:46-48).

Дополнительное доказательство всеобщности греха заключается в том, что все люди подлежат наказанию за грех, а именно смерти. За исключением тех, кто будет жить при возвращении Христа, все остальные примут смерть. Все мы ей подвластны. Заявления в Рим. 3:23 ("все согрешили и лишены славы Божией") и в

Рим. 6:23 ("возмездие за грех - смерть") взаимосвязаны. Всеобщность смерти, о которой говорится в последнем стихе, свидетельствует о всеобщем грехе, о которой идет речь в первом стихе. Между этими двумя стихами расположен стих Рим. 5:12: "Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили". Здесь также грех рассматривается как всеобщий.

Сила и глубина греховности

Убедившись во всеобъемлющем характере греха, мы обращаемся теперь к вопросу о его силе и глубине. До какой степени греховен грешник? Как глубока наша греховность? Являемся ли мы в своей основе чистыми, объективно предрасположенными к добру, или же мы полностью и абсолютно испорчены? Нам надо внимательно рассмотреть библейские свидетельства, а затем постараться дать им истолкование и объединить в единую картину.

Учение Ветхого Завета

В Ветхом Завете речь по большей части идет о грехах, а не о греховности, о грехе как о действии, а не о грехе как о состоянии или предрасположенности. Обличения еврейских пророков были обычно направлены против греховных поступков или грехов. В то же время такие обличения относились не только к внешним греховным действиям, но и к внутренним грехам. Между грехами проводилось различие в зависимости от связанных с ними мотивов. Для убийц, совершивших убийство нечаянно, "без намерения", предусматривалось право на убежище (Вт. 4:42). Мотив был важен ничуть не меньше, чем само действие. Кроме того, внутренние помыслы и намерения осуждались совершенно независимо от внешних поступков. В качестве примера можно привести грех алчности, свободно и сознательно избранного душевного устремления или желания (906).

В понимании греха в Ветхом Завете был сделан еще один шаг. Иногда, в особенности в книгах пророков Иеремии и Иезекииля, грех описывается как духовная болезнь, поражающая сердце. Наше сердце дурное, его необходимо изменить или даже заменить. Мы не только делаем зло; зло присутствует в самой нашей внутренней предрасположенности. Иеремия пишет: "Лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено; кто узнает его?" (Иер. 17:9). Позже Иеремия пророчествовал, что Бог изменит сердца детей Своего народа. Придет день, когда Господь установит Свой закон в доме Израилевом и "на сердцах их напишет его" (Иер. 31:33). Точно так же и в книге Иезекииля Бог заявляет, что сердца Людей нуждаются в замене: "И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам сердце плотяное" (Иез. 11:19).

Стоит также отметить, что одни еврейские термины, относящиеся к греху и рассмотренные нами в главе 26, указывают на определенные и конкретные грехи, тогда как другие как будто бы передают идею состояния или склонности сердца. Один из наиболее важных в этом плане терминов - глагол **חָשַׁב** (*chashab*), встречающийся в различных формах около 180 раз (907).

Существует более двадцати различных переводов этого термина на английских язык, но основное его значение - "замышлять" (планировать), в нем соединяются идеи замысла и изобретательности. Термин этот используется в связи с мыслями и намерениями Бога, особенно в связи с коварными и греховными задумками и ухищрениями сердца человеческого. В последнем случае слово это привлекает внимание не к греховному действию, но к стоящему за ним намерению или к его планированию. В Ек. 7 Проповедник размышляет о безумии греховности. Он говорит о женщине, сердце которой - силки (Ек. 7:26), а затем заключает: "Только это я нашел, что Бог сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы" (Ек. 7:29). Если человек совершает греховный поступок, значит, его сердце замышляет зло и он привык грешить. Образ замышляющего зло сердца можно встретить уже в рассказе о потопе; Бог видит грешников и видит, что "все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время" (Быт. 6:5). Множество примеров можно встретить и в более поздних книгах: "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. 55:7); "А я... и не знал, что они составляют замыслы против меня" (Иер. 11:19); "Мерзость пред Господом помышления злых, слова же непорочных угодны ему" (Пр. 15:26). Райдер Смит следующим образом комментирует эти места: "Здесь мысль о конкретном внутреннем грехе перерастает в представление о привычке грешить" (908).

Пс. 50, великий покаянный псалом, наиболее полно выражает идею греховности или греховной природы человека. Оставив пока в стороне вопрос о том, передаются ли по наследству грех или развращенность, на данном этапе отметим то значение, которое придается в псалме идее греха как внутреннего состояния или склонности, а также необходимости очищения внутренней, духовной природы человека. Давид говорит о том, что он был в беззаконии зачат и во грехе рожден (Пс. 50:7). Он говорит, что Господь любит истину в сердце и что необходимо являть мудрость внутри (Пс. 50:8). Псалмопевец молится, чтобы быть омытым и очищенным (Пс. 50:4), окропленным иссопом и омытым (Пс. 50:9), и просит Бога сотворить в нем чистое сердце и обновить внутри него дух правый (Пс. 50:12). Едва ли где-нибудь еще в религиозной литературе можно найти более сильное выражение осознанной потребности в изменении собственного нравственного характера или внутренней природы. Совершенно очевидно, что псалмопевец считает себя не просто человеком, который совершает грехи, но и человеком, исполненным греха.

Учение Нового Завета

Новый Завет уделяет этим вопросам еще больше внимания. Иисус говорил о злой, греховной внутренней расположенности человека. Грех в значительной степени есть вопрос внутренних помыслов и намерений. Недостаточно просто не убивать; всякий гневающийся на брата своего напрасно подлежит суду (Мф. 5:21-22). Недостаточно просто не прелюбодействовать. Если человек смотрит на женщину с вожделением, он уже прелюбодействовал с ней в своем сердце (Мф. 5:27-28). Еще яснее Иисус сформулировал это в Мф. 12:33-35, где действия расцениваются как исходящие из сердца: "Или признайте дереву хорошим и плод его хорошим; или признайте дерево худым и плод его худым; ибо дерево познается по плоду. Порождения ехиднины! как вы можете говорить доброе, будучи злы? Ибо от

избытка сердца говорят уста. Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе; а злой человек из злого сокровища выносит злое". Лука объясняет, что производимый плод отражает самую сущность дерева или человека: никакое доброе дерево не приносит худой плод, и никакое худое дерево не приносит добрый плод (Лк. 6:43-45). Наши действия есть то, что они есть, потому что мы те, кто мы есть. Иначе быть не может; злые поступки и слова вырастают из злых помыслов сердца: "А исходящее из уст - из сердца исходит; сие оскверняет человека; ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления" (Мф. 15:18-19).

Свидетельство Павла о себе самом также является сильным аргументом, показывающим, что именно испорченность человеческой природы производит конкретные грехи. Он напоминает, что "когда мы жили по плоти, тогда страсти греховные, обнаруживаемые законом, действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти" (Рим. 7:5). В членах своих он видит "иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих" (Рим. 7:23). В Гал. 5:17 он пишет, что плоть желает противного духу. Здесь использовано слово *ἐπιθυμῶ*, которое может обозначать либо нейтральное, либо неподобающее желание. Есть множество "дел плоти": "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). По мнению Павла, как и по мнению Иисуса, грехи исходят из человеческой природы. В каждом человеке есть сильная склонность к злу, приводящая к определенным последствиям.

Греховность часто характеризуется как *полная*. Эта идея вытекает из истолкования некоторых рассмотренных нами библейских текстов. Уже в самом начале Библии читаем: "И увидел Господь, что велико развращение человек на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время" (Быт. 6:5). Павел пишет о язычниках: "Будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их; они, дошедши до бесчувствия, предались распутству так, что делают всякую нечистоту с ненасытностью" (Еф. 4:18-19). Его описания грешников в Рим. 1:18-32 и Тит. 1:15, а также описание тех, кто будет жить в последние дни, во 2 Тим. 3:2-5 концентрируют внимание на их испорченности, бессердечии и безнадежной греховности. Но выражение "полная греховность" надо использовать с осторожностью. Ибо иногда оно понимается как выражающее (а порой действительно выражает) такое понимание "человеческой природы, которое противоречит нашему опыту и опровергается им (909) .

Говоря о полной (абсолютной) греховности, мы не имеем в виду, что человек, не прошедший духовного возрождения, совершенно невосприимчив к голосу совести, к различению между добром и злом. Ибо Павел пишет в Рим. 2:15, что дело закона написано у язычников в сердцах, "о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую".

Кроме того, полная греховность не означает, что греховный человек всегда греховен по максимуму. Он не делает непрерывно одно только зло и притом самым греховным способом из всех возможных. Есть невозрожденные, но при

этом подлинно альтруистические люди, демонстрирующие доброту, благородство и любовь к ближним, являющие собой пример добродетельных и любящих супругов и родителей. Абсолютно мирские люди совершают героические поступки во имя своей страны. Эти действия в той мере, в какой они находятся в согласии с Божьей волей и с Божьим законом, угодны Богу. Но они никоим образом не предполагают какой-либо заслуги. Они не дают человеку возможность спасения и никоим образом не способствуют этому.

Наконец, учение о полной греховности не означает, что грешник совершает все мыслимые грехи. Поскольку, как указывал Аристотель, добродетель часто представляется чем-то средним между двумя крайностями, каждая из которых есть порок, присутствие одного из пороков может автоматически исключать другой (910).

Что же в таком случае мы понимаем под полной, абсолютной греховностью? Прежде всего, грех затрагивает всего человека в целом (911). Грех не коренится лишь в одном каком-нибудь аспекте или элементе личности, например в теле или в разуме. Конечно, из некоторых мест Писания ясно, что тело бывает затронуто грехом (например, Рим. 6:6, 12; 7:24; 8:10, 13). В других стихах говорится, что в грехе участвует ум или рассудок (например, Рим. 1:21; 2 Кор. 3:14-15; 4:4). Есть множество свидетельств, что в грехе участвуют также и эмоции (например, Рим. 1:26-27; Гал. 5:24 и 2 Тим. 3:2-4, где нечестивцы описываются как люди, любящие самих себя и собственное удовольствие, а не Бога). Наконец, очевидно, что грехом затронута также и воля. Человек, не возродившийся духовно, не имеет подлинно свободной воли. Он - раб греху. Павел определенно пишет о римских христианах, что прежде они были "рабами греха" (Рим. 6:17). Он озабочен тем, чтобы противники рабов Господа получили "покаяние к познанию истины, чтобы они освободились от сети диавола, который уловил их в свою волю" (2 Тим. 2:25-26).

Учение о полной греховности означает также, что даже альтруизм невозрожденного человека всегда содержит в себе элемент какого-то неправильного, ложного мотива. Добрые поступки не совершаются целиком или хотя бы в первую очередь из совершенной любви к Богу. В каждом случае присутствует еще какой-нибудь фактор, будь то собственное эгоистическое предпочтение или некий иной объект, менее достойный, чем Бог. Таким образом, хотя поведение может выглядеть добродетельным и достойным и мы бываем даже склонны считать, что оно никоим образом не может быть греховным, тем не менее даже добро здесь оказывается с изъяном. Фарисеи, так часто беседовавшие и спорившие с Иисусом, делали много хорошего (Мф. 23:23), но у них не было подлинной любви к Богу. Поэтому Он сказал им: "Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне. Но вы не хотите прийти ко Мне, чтобы иметь жизнь. Не принимаю славы от человеков. Но знаю вас: вы не имеете в себе любви к Богу" (Ин. 5:39-42).

Иногда греховность прикрывается благородным слоем обаятельной и любезной благовоспитанности. Однако, как показывает нам учение о полной греховности, за этим внешним лоском скрывается сердце, в котором нет подлинной устремленности к Богу. Лэнгдон Джилки рассказывает, как он открыл для себя эту истину в японском лагере для военнопленных. Он воспитывался и вырос в

культурном окружении. Его отец был настоятелем Рокфеллеровской церкви Чикагского университета, а Лэнгдон учился в Йельском университете. Он был знаком с мыслящими, благородными людьми. Но, попав вместе со многими людьми того же типа в лагерь для военнопленных, он увидел другую сторону человеческой природы. Здесь, где всего не хватало, свойственный людям эгоизм проявлял себя - порой довольно выразительным и ярким образом. Большое значение имело, сколько человек занимает места, поэтому каждому выделялось - по возможности справедливо и беспристрастно - определенное место, какая-то площадь. Джилки отвечал за распределение жилья. Он столкнулся с людьми, которые придумывали самые изощренные обоснования тому, что им нужно больше места, чем другим, некоторые каждую ночь сдвигали свои кровати на дюйм, чтобы получить еще немного места. Среди таких нарушителей было даже несколько христианских миссионеров. Сильное впечатление производит та часть его книги, где описывается открытие им явления, очень близкого к понятию первородного греха. Здесь мы видим живое напоминание о том, что происходящее в крайних или острых ситуациях, возможно, дает более верное представление о состоянии человеческого сердца, чем события обычной, повседневной жизни.

Подобный опыт столкновения с обычной человеческой неуживчивостью и извращенностью естественным образом побудил меня к серьезным размышлениям. Мои представления о том, каковы люди и каковы мотивы их действий, подверглись тогда радикальному пересмотру. Обычно люди - я понимаю, что не могу в этом отношении исключить из такой оценки и самого себя, - ведут себя, по-видимому, гораздо менее разумно и гораздо более эгоистично, чем я ранее предполагал. Они вовсе не являются теми "милыми, славными людьми", которыми я всегда их считал. Принимая решение о том, как поступить, они исходят не из того, что избираемый способ действий разумен и нравственен, а из того, насколько он соответствует какому-то их эгоистическому интересу. Затем они находят разумные и нравственные основания для того, что уже решили сделать (912).

Человек в этом отношении не поднимается слишком высоко над уровнем животных, которые ведут друг с другом борьбу за пищу, даже когда ее достаточно для всех. Когда общество функционирует нормально, впечатление о человеке не оказывается столь дурным, но мы забываем при этом, что власти, следящие за соблюдением законов, служат устрашающим и сдерживающим фактором. Однако когда в Нью-Йорке отключается электричество, он погружается во тьму и полицейские не могут нормально выполнять свои обязанности, преступность вырывается на свободу. Поэтому нам не следует слишком легко и быстро соглашаться с тем, что сравнительная добропорядочность человека в обычных обстоятельствах опровергает идею первородного греха. Эта добропорядочность, возможно, проистекает из страха быть уличенным в чем-то и подвергнуться наказанию.

Аналогичные соображения относятся и к неоднозначной проблеме "славного малого" - очень приятного, разумного, готового помочь, благородного нехристианина. О таком человеке порой бывает трудно подумать как о греховном и нуждающемся в духовном возрождении. Как подобный человек может быть безнадежно безнравственным, эгоистичным, своевольным грешником? Но при

правильном понимании учения о полной греховности на грех смотрят не с точки зрения того, что может считаться неприятным другими людьми. Грех, скорее, связывается с отсутствием готовности любить Бога, славить Его и служить Ему. Таким образом, даже приятный и добрый человек нуждается в Благой Вести о новой жизни не в меньшей степени, чем человек несносный, грубый и безразличный к окружающим.

Наконец, полная греховность означает, что грешник совершенно неспособен своими силами выйти из состояния греховности (913). Как уже отмечалось ранее, добродетельность его поведения подрывается несовершенством его любви к Богу, а следовательно, не может помочь ему оправдаться пред Господом. Но и помимо этого, добродетельное, правильное поведение не может поддерживаться постоянно и последовательно. Грешник не может изменить свою жизнь с помощью действий, основанных на решимости, силе воли и готовности исправиться. Грех неизбежен. Этот факт отражается в том, что Писание часто характеризует грешников как "духовно мертвых". Павел пишет: "И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили... и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил [Бог]" (Еф. 2:1-2, 5). То же самое выражение мы встречаем в Кол. 2:13. Автор Послания к евреям говорит о "мертвых делах" (Евр. 6:1; 9:14). Все эти различные выражения означают не то, что грешники абсолютно невосприимчивы к духовным импульсам и не откликаются на них, но, скорее, что они не способны делать то, что должны. Человек, не испытавший духовного возрождения, не способен на подлинно добрые, ведущие к спасению дела; что бы он ни делал, дела его мертвы, неэффективны пред Богом. Спасение через дела абсолютно невозможно (Еф. 2:8-9).

Каждый, кто пытается жить совершенной жизнью, опираясь на собственные силы, открывает для себя то, о чем здесь говорит Павел. Подобные попытки в лучшем случае заканчиваются поражением. Один преподаватель семинарии описал свою личную попытку такого рода. Он составил список из тридцати важнейших черт христианской жизни. Затем для каждой из них он выделил отдельный день месяца. В первый день он усиленно работал над первым из записанных качеств. Сосредоточившись на нем, он сумел прожить весь день в соответствии с поставленной задачей. На второй день он перешел ко второй задаче и тоже добился успеха. Затем он перешел к третьей задаче и так двигался дальше, последовательно овладевая каждым из качеств по очереди, пока однажды не воплотил в жизнь последнее качество. Он уже начал было праздновать победу, но, оглянувшись назад, на цель своего первого дня, чтобы проверить, как у него обстоят с ней дела, он к своему огорчению обнаружил, что совершенно потерял ее из вида, а также цель второго дня, третьего, четвертого... Когда он сосредотачивал свое внимание на какой-либо очередной сфере, его слабости и недостатки, связанные с предыдущими сферами, попросту возвращались обратно в его жизнь. Опыт этого преподавателя является эмпирическим подтверждением того, чему учит нас Библия: "Нет делающего добро, нет ни одного" (Пс. 13:3; 52:4; Рим. 3:12). Библия указывает и на причину этого: "Все уклонились, сделались равно непотребными" (Пс. 13:3; 52:4). Мы абсолютно неспособны совершать дела, достойные награды и достаточные для обретения милости Божьей.

Теории первородного греха

Очевидно, что все мы без исключения - грешники. Тем самым мы имеем в виду не только факт, что мы грешим, но я то, что у всех нас испорченная, греховная природа, делающая грех практически неизбежным. Как это может быть? Что лежит в основе этого удивительного факта? Не означает ли это, что во всех нас действует какой-то общий фактор? Дело выглядит таким образом, как будто существует некий предшествующий или априорный фактор, ведущий ко всеобщности греха, ко всеобщей испорченности и греховности. Но что это за общий фактор, о котором часто говорят как о первородном грехе? (914) Откуда он проистекает и как он наследуется или передается?

Ответ мы находим в главе 5 Послания к римлянам: "Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили" (Рим. 5:12). Мысль эта в различных формах повторяется и в последующих стихах: "Ибо, если преступлением одного подверглись смерти многие..." (Рим. 5:15); "Ибо суд за одно преступление к осуждению" (Рим. 5:16); "Ибо, если преступлением одного смерть царствовала посредством одного..." (Рим. 5:17); "Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение..." (Рим. 5:18); "Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными..." (Рим. 5:19). По мнению Павла, между тем, что совершил Адам, и греховностью всех людей во все времена существует определенная причинная связь. Но какова именно природа того воздействия, которое Адам оказал на всех людей, и как, каким способом оно реализуется?

Для осмысления и Объяснения этого влияния Адама предпринимались разные попытки. На последующих страницах мы поочередно рассмотрим каждую из этих попыток и дадим им оценку. Затем мы попытаемся построить модель, которая бы учитывала различные аспекты библейского свидетельства в при атом удовлетворительно вписывалась в современный контекст.

Пелагианство

Первая и во многих отношениях интересная точка зрения на связь между людьми и грехом Адама - точка зрения Пелагия. Он был британским монахом (хотя в отношении его монашества имеются некоторые сомнения), перебравшимся в Рим, чтобы там проповедовать свои идеи. Когда в результате вторжения Алариха он переехал в 409 году из Италии в Карфаген в Северной Африке, его конфликт с учением Августина стал почти неизбежным (915).

Пелагий был моралистом: предметом его главной заботы была нравственная, добродетельная жизнь людей. Ему казалось, что чрезмерно отрицательный взгляд на природу человека оказывает неблагоприятное воздействие на человеческое поведение. Резкий акцент на человеческой греховности в сочетании с тем огромным значением, которое придается всевластию Божьему, делает, по его мнению, бессмысленными всякие мотивы, побуждающие человека прилагать усилия, чтобы жить добродетельной жизнью (916).

В противовес этим тенденциям Пелагий основной акцент делал на свободной воле. В отличие от других сотворенных существ, человек создан полностью

независимым от окружающего мира. Кроме того, он свободен от какого бы то ни было предопределяющего воздействия грехопадения. Пелагий считал, что душа, создаваемая Богом специально для каждого человека, не запятнана никакой мнимой испорченностью и не несет в себе чувства вины (917). Если грех Адама и оказывает какое-то влияние на его потомков, то это лишь влияние дурного примера. Помимо этого нет никакой прямой связи между грехом Адама и остальными представителями человеческого рода. У человека нет никакого врожденного духовного изъяна. Поэтому крещение не снимает греха или вины с детей, ибо грех и вина в этом случае отсутствуют, хотя оно может снимать грех со взрослых (918).

Раз грех Адама не оказывает прямого воздействия на каждого человека, то нет и необходимости в особом действии Божьей благодати в сердце каждого отдельного индивидуума. Скорее, можно сказать, что Божья благодать есть просто нечто присутствующее всюду и в каждый момент (919). Когда Пелагий говорит о благодати, он имеет в виду свободную волю, постижение разумом Бога, а также закона Моисея и наставлении Иисуса. Кроме того, существует благодать прощения грехов, даруемая взрослым при крещении. Благодать доступна всем в равной степени. Таким образом, Пелагий отвергает все даже отдаленно напоминающее предопределение, о котором учил Августин.

Следствием различных концепций и принципов Пелагия стала идея, что человек может своими собственными силами, не греша, в совершенстве исполнять Божьи заповеди (920). В начале жизни не существует никакой естественной, природной предрасположенности к греху; любая склонность к нему в последующей жизни появляется лишь в результате приобретения дурных привычек. Спасение через дела, таким образом, вполне возможно, хотя здесь мы имеем дело с неправильным употреблением термина. Поскольку изначально мы не греховны, не виновны и не осуждены, процесс этот - не освобождение или спасение отчего-то, что в настоящее время нас связывает. Это, скорее, сохранение или поддержание нашего правильного, добродетельного состояния и положения. Своими собственными силами мы удерживаемся от впадения в греховное состояние.

Пелагий не исключал крещения младенцев, но считал, что оно имеет значение лишь как действие, дающее благословение, а не несущее духовное возрождение. При крещении младенцы получают "духовное просветление, усыновление детьми Божьими, принятие в жители небесного Иерусалима, освящение и вхождение в семью Христову с правом наследования Царства Небесного" (921). Некоторые из учеников Пелагия пошли в этом еще дальше. Целестий учил, что дети могут обрести вечную жизнь даже без крещения и что Адам был создан смертный и умер бы независимо от того, согрешил бы он или нет (922). Юлиан Экланский утверждал, что свободная воля человека ставит его в положении абсолютной независимости от Бога (923).

Арминианство

Более умеренных взглядов придерживался Арминий. Якоб Арминий был пастором голландской реформатской церкви и богословом, внесшим значительные изменения в ту богословскую позицию, в которой был воспитан и обучен (924). Сам Арминий придерживался довольно умеренной позиции, но

последующие заявления других сторонников этого течения пошли значительно дальше. Более поздние модификации, внесенные Джоном Весли, сближают его точку зрения с первоначальной позицией самого Арминия. Среди арминиан имеются значительные различия; мы попытаемся кратко обрисовать сравнительно умеренную форму арминианства.

Мы уже видели, что, в соответствии с пелагианским учением, люди не получают в результате греха Адама ни искаженной, испорченной природы, ни вины. А вот согласно арминианской точке зрения, мы получаем от Адама извращенную, испорченную природу. Мы начинаем свою жизнь, не имея праведности. Таким образом, ни один человек не способен без особой помощи свыше выполнять Божьи духовные заповеди. Эта неспособность является физической и интеллектуальной, но она не касается воли человека.

Хотя некоторые арминиане говорят, что "вина" тоже входит в первородный грех, они имеют при этом в виду не настоящую виновность, но лишь ответственность, предполагающую возможность наказания. Ибо какая бы виновность и какое бы осуждение ни пали на нас вследствие греха Адама, они устранены предваряющей благодатью - это учение представляет собой уникальный вклад позднего арминианства. Предваряющая благодать, распространяющийся на всех благой дар искупительной жертвы Христовой, сводит на нет юридические последствия греха Адама. Ортон Уайли пишет: "Человек уже не осужден за порочность своей природы, хотя эта порочность определяет саму сущность греха; его виновность, как мы считаем, свята добровольной жертвой Христа". Предваряющая благодать распространяется на всех и фактически нейтрализует испорченность, полученную от Адама (925) .

Кальвинизм

Вопросу о первородном грехе кальвинизм уделял больше внимания, чем большинство других богословских школ и направлений. В общем и целом кальвинистская позиция по этому вопросу заключается в том, что между грехом Адама и всеми людьми всех времен существует явная связь. В определенном смысле его грех - не грех отдельного человека, но и наш грех. Поскольку мы принимаем участие в этом грехе, все мы с самого начала своей жизни, быть может, даже с самого момента зачатия, получаем испорченную природу вместе с вытекающей из нее врожденной склонностью к греху. Более того, все повинны в грехе Адама. Смерти, возмездия за грех, подвержены все начиная с Адама; это свидетельство вины всех и каждого. Итак, согласно пелагианской точке зрения, Бог не осуждает человека за испорченную природу и не вменяет ему вины, тогда как согласно арминианской - осуждает за испорченную природу, но не вменяет вины (в смысле виновности), а в кальвинистской системе Он осуждает человека в силу испорченной природы и вменяет вину. Кальвинистская позиция основана на очень серьезном восприятии и совершенно буквальном понимании утверждений Павла в Рим. 5:12-19, что грех вошел в мир через Адама, а грехом - смерть и что смерть, таким образом, перешла во всех людей, потому что все согрешили. Через грех одного человека все стали грешниками.

Встает вопрос о характере связи между Адамом и нами и, тем самым, о характере отношений между первым грехом Адама и нашей греховностью.

Предпринималось немало попыток ответа на этот вопрос. Два главных подхода к объяснению этой связи основываются на истолковании ее как союзного представительства (*federal headship*) и как естественного представительства (*natural headship*).

Подход, заключающийся в истолковании нашей связи с Адамом как союзного представительства, связан обычное креацианистским (926) взглядом на происхождение души. Согласно этому взгляду, свою физическую природу человек получает по наследству от своих родителей, но душа создается Богом особо для каждого индивидуума и соединяется с телом в момент рождения (или в какой-то другой подходящий момент). Таким образом, в психологическом или духовном смысле мы не присутствовали ни в одном из наших предков, включая Адама. Адам, однако, был нашим представителем. Бог преопределил, чтобы Адам действовал не только от своего, но также и от нашего имени. Последствия его действий перешли и на потомков. Адам, так сказать, проходил испытание за всех нас; и поскольку Адам согрешил, все мы рассматриваемся как виновные и испорченные. Будучи связанными заветом между Богом и Адамом, мы рассматриваемся так, как если бы мы реально и лично сделали то, что сделал наш представитель. Здесь важна параллель между нашим отношением к Адаму и нашим отношением ко Христу (Рим. 5:12-21). Не будучи сами по себе праведными, мы тем не менее рассматриваемся так, будто имеем то же состояние праведности, что и Иисус. Точно так же, не будучи лично греховными до совершения нами нашего первого греховного поступка, мы и до этого момента рассматриваемся как находящиеся в том же самом греховном состоянии, что и Адам. Если справедливо вменять нам праведность, которая свойственна не нам, но Христу, то правильно и справедливо также вменять нам грех и вину Адама. Он так же может действовать от нашего имени, как и Христос (927).

Другой главный подход к нашей связи с Адамом заключается в истолковании ее как природного (или реального) представительства Адама. Подход этот основан на традуцианистском взгляде на происхождение души, согласно которому душа - как и физическая природа - передается человеку по наследству от родителей. Таким образом, в зародышевой, зачаточной форме мы присутствовали в своих предках; мы присутствовали и в Адаме в самом прямом и реальном смысле этого слова. Его действие было действием не одного отдельного человека, а всего рода человеческого. Хотя мы и не участвовали в нем лично, мы, тем не менее, присутствовали при нем. Грех совершил человеческий род как целое. Поэтому нет ничего несправедливого или неправильного в том, что мы получаем от Адама испорченную природу и вину, ибо мы получаем тем самым заслуженные нами последствия своего греха. Такова точка зрения Августина (928).

Первородный грех: современная модель, соответствующая библейскому учению

Ключевое место Писания для построения современной и в то же время соответствующей библейскому учению модели первородного греха - стихи Рим. 5:12-19. Павел доказывает здесь, что смерть есть следствие греха. Особенно важен двенадцатый стих: "Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили". Каков бы ни был точный смысл этих слов, Павел, несомненно,

утверждает здесь, что смерть в человеческом мире появилась из-за греха Адама. Он утверждает также, что смерть всеобща и что причина этого заключается во всеобщности человеческого греха. Далее, однако, он говорит, что причина смерти всех людей - грех одного человека, Адама: "преступлением одного подверглись смерти многие" (Рим. 5:15); "преступлением одного смерть царствовала посредством одного" (Рим. 5:17). Проблема состоит в том, как согласовать утверждение, что всеобщность смерти имеет причиной грех Адама, с утверждением, что ее причина - во всеобщем грехе ("все согрешили").

Августин считал, что εφ ω ("потому что") означает "в котором", поскольку латинский перевод в этом месте неправильно передавал греческий оригинал. В результате его понимание последней части стиха Рим. 5:12 было таково, что фактически мы были "в Адаме" и поэтому грех Адама был также и нашим грехом (929). Но поскольку его истолкование основывалось на неправильном переводе, нам следует внимательнее исследовать данное предложение. В частности, мы должны задать себе вопрос, что подразумевается под словами "все согрешили".

Высказывалось предположение, что в последней части стиха Рим. 5:12 Павел говорит о личном грехе (личных грехах) каждого. Каждый из нас совершает личные грехи и тем самым, то есть своим собственным поведением, навлекает на себя точно такую же вину, какую навлек на себя Адам своими действиями. В таком случае последняя часть стиха приобрела бы вид: "Так и смерть перешла во всех человеков, потому что все грешат". В соответствии в принципе ответственности человека за свои собственные действия, и только за них, смысл этих слов заключается в том, что все умирают, потому что все виновны, а виновны все потому, что каждый в отдельности и сам по себе согрешил.

С таким истолкованием связано несколько проблем. Одна из них - перевод слова ημάρτων. Если бы это истолкование было верным, правильным написанием данного слова было бы αμαρτανουσιv в настоящем времени, обозначающем непрерывно совершающееся действие. К тому же, грех, о котором говорится в словах "все грешат", был бы иным, нежели тот грех, о котором идет речь в утверждении "одним человеком грех вошел в мир", а также в стихах Рим. 5:15,17. Кроме того, утверждения, содержащиеся в двух последних стихах, по-прежнему требовали бы объяснения.

Возможно и другое понимание последнего утверждения стиха Рим. 5:12, понимание, которое позволяет избежать этих проблем и придает смысл стихам Рим. 5:15, 17. Глагол ημάρτων стоит в форме простого аориста.

Время это чаще всего обозначает единичное действие в прошлом. Если бы Павел имел в виду продолжающийся процесс совершения греха, он мог бы воспользоваться формами настоящего времени и несовершенного вида. Но он избрал аорист, и факт этот следует принимать в его прямом значении. Действительно, если мы считаем, что грех всех людей и грех Адама - один и тот же грех, то проблемы, на которые мы указали, существенно упрощаются. В таком случае нет никакого противоречия между стихом Рим. 5:12 и стихами Рим. 5:15, 17. Кроме того, разрешается потенциальная проблема, которую мог бы представлять собой стих Рим. 5:14, в котором мы читаем, что "смерть царствовала

от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама", ибо важно не повторение греха Адама или подражание ему, но соучастие в нем.

Последняя часть стиха Рим. 5:12 говорит нам, что мы каким-то образом участвовали в грехе Адама; в некотором смысле это и наш грех. Но что под этим подразумевается? С одной стороны, это можно понимать в рамках концепция союзного представительства Адама - Адам действовал от имени всех людей. Был своего рода договор между Богом и Адамом как нашим представителем, так что действия Адама связывают и нас. Однако наше соучастие в грехе Адама легче понять в рамках концепции его природного представительства. В главе 22 мы приводили аргументы в пользу особого творения человека во всей полноте и целостности его природы. Далее, в главе 24, мы доказывали наличие очень тесной связи (условного единства) между материальным и нематериальным аспектами человеческой природы. В главе 25 мы проанализировали некоторые содержащиеся в Библии указания на то, что даже плод в утробе матери рассматривается Богом как личность. Эти и прочие соображения подкрепляют ту точку зрения, что вся полнота нашей человеческой природы, как физической, так и духовной, как материальной, так и нематериальной, получена нами от наших родителей и более отдаленных предков, будучи в конечном счете унаследованной от первой человеческой пары. Если исходить из этого, мы действительно присутствовали в Адаме, так что в его поступке согрешили мы все. В таком случае нет никакой несправедливости в нашем осуждении и нашей смерти, являющихся следствием первородного греха.

Имеется, однако, еще одна дополнительная проблема: положение младенцев и детей. Если предшествующее рассуждение верно, то все начинают жизнь с испорченной природой и с виной как следствиями греха. Значит ли это, что те из детей, которые умерли, не дожив до решения принять "обилие благодати и дар праведности" (Рим. 5:17), погибли и осуждены на вечную смерть?

Статус младенцев и тех, кто не достигает в своей жизни моральной дееспособности, представляет собой трудный вопрос, но Господь, по-видимому, не считал их в основе своей греховными и виновными. Действительно, Он выставлял их в качестве примера тех, кто наследует Царство Небесное (Мф. 18:3; 19:14). Давид был уверен, что увидит свое умершее дитя (2 Цар. 12:23), имея в виду эти соображения, трудно отстаивать ту точку зрения, что о детях следует думать как о греховных, осужденных и погибших существах.

Резюмируем основные положения учения, которое мы обрисовали. Мы показали, что Библия, особенно в писаниях Павла, учит, что вследствие греха Адама все люди также получают испорченную природу и виновны пред Богом. Далее, мы приняли точку зрения Августина (естественное представительство Адама) на то, почему нам вменяется в вину первородный грех. Мы все присутствовали в личности Адама, который вместе с Евой составлял весь человеческий род. Таким образом, согрешившим был не просто и не только Адам, но человек. Мы соучаствовали в грехе, хотя и не лично, и несем ответственность за него. Кроме того, мы высказали мнение, что на детей не распространяется Божье осуждение за этот грех, по крайней мере до достижения ими возраста ответственности в нравственных и духовных вопросах. Теперь нам надо поставить вопрос, можно ли

развить и сформулировать учение о первородном грехе таким образом, чтобы в нем в должной мере учитывались все эти факторы.

Весьма впечатляющей выглядит аналогия, которую проводит Павел в Рим. 5 между Адамом и Христом в плане их отношения к нам. Он утверждает, что дела каждого из них определенным аналогичным образом влияют на нас (как грех Адама ведет к смерти, так праведная жертва Христа ведет к жизни). Если, как мы склонны считать, осуждение и вина Адама вменяются нам без какого бы то ни было сознательного выбора с нашей стороны, то же самое неизбежно должно быть верным и в отношении праведности Христа и Его искупительной жертвы. Но оправдывает ли нас Его смерть просто в силу того? что Он через воплощение принял на Себя человеческую природу, независимо от того, принимаем ли мы сознательно и лично Его дело? И дается ли всем людям благодать Христова таким же точно образом, как им вменяется грех Адама? Евангельские христиане на эти вопросы обычно отвечают отрицательно; есть много свидетельств, указывающих на существование двух типов людей, погибших и спасенных, и лишь решение принять жертву Христа придает силу жизни человека. Но раз так, то не требует ли и распространение на нас вины Адама, хотя бы и Адама, включающего нас, какого-то сознательного выбора с нашей стороны? Если не существует "бессознательной веры", то может ли быть "бессознательный грех"? И что мы можем сказать о младенцах, которые умирают? Несмотря на их участие в этом первом грехе, они каким-то образом оказываются принятыми и спасенными. Хотя они и не сделали сознательного выбора в пользу принятия жертвы Христа (или в пользу греха Адама), тем не менее в их случае духовные последствия проклятия сводятся на нет.

Мое понимание этого вопроса состоит в следующем: все мы соучаствовали в грехе Адама и потому получаем как испорченную природу, которая стала его природой после грехопадения, так и вину и осуждение, связанные с его грехом. Однако, как в отношении вины, так и вменяемой нам Христовой праведности, с нашей стороны должно быть принято некоего рода сознательное и добровольное решение. До принятия такого решения вина вменяется лишь условно. Поэтому нет и никакого осуждения до достижения человеком возраста, когда он становится ответственным за свои дела. Если ребенок умирает до обретения способности принимать решения нравственного характера, остается лишь его невинность и ребенок этот получит такую же будущую жизнь с Господом, как и те, кто достиг возраста нравственной ответственности и получил прощение грехов, откликнувшись на призыв к спасению через искупительную смерть Христа.

Какова же природа этого добровольного решения, которое кладет конец нашей детской невинности и которым утверждается начальный, первородный грех? Одна из точек зрения в этом вопросе заключается в том, что первый грех не вменяется нам в вину окончательно до тех пор, пока мы не совершим свой собственный грех, утвердив тем самым грех Адама. Согласно этой точке зрения, отличной от арминианской, в момент нашего первого греха мы становимся виновными как в своем собственном грехе, *так и в первородном грехе*. Существует, однако, и другая точка зрения, которая предпочтительна тем, что в ней сохраняется более полная аналогия между принятием искупительной жертвы Христа и греха Адама и в то же время более ясно указывается наша

ответственность за первородный грех. Мы становимся ответственными и виновными, когда принимаем или одобряем свою испорченную природу. В жизни каждого из нас наступает время, когда мы осознаем свою склонность к греху. В этот момент мы можем возненавидеть эту греховную природу, которая присутствовала в нас все время. В этом случае мы испытаем сожаление о ней и раскаемся, возможно даже, если мы знакомы с Евангелием, что мы попросим Бога о прощении грехов и очищении. Самое малое, мы отвергнем свою греховную натуру. Однако, если мы хотя бы и неохотно, но без возражений принимаем эту греховную природу, мы фактически говорим этим, что она хороша. Молчаливо одобряя эту испорченность, мы одобряем также и совершенное так давно действие в Едемском саду, или соучаствуем в нем. Мы становимся виновными в этом грехе, даже не совершив своего собственного греха.

30. Социальный аспект греха

До сих пор мы по большей части вели речь об индивидуальном грехе, то есть о действиях, мыслях и склонностях, характеризующих отдельных людей. Индивидуальный грех часто бывает главным объектом внимания евангельских христиан. Вопросы о грехе и спасении при этом рассматриваются как имеющие отношение исключительно к отдельному человеческому существу. На первый план выдвигается та мысль, что каждый человек должен осознать свои грехи, исповедаться и покаяться в них. За индивидуальным покаянием следует личное духовное возрождение.

Важно, однако, что в Писании часто упоминается и о групповом или коллективном грехе. Хорошим примером в этом отношении служит контекст стиха Ис. 1:18, часто цитируемого в благовестнических призывах и обращениях: "Тогда придите, и рассудим, говорит Господь. Если будут грехи ваши как багряное, - как снег убелю; если будут красны, как пурпур, - как волну убелю". Поучительно обратить внимание на тот образ действий, который предписывается Господом в двух предшествующих стихах: "Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро; ищите правды; спасайте угнетенного; защищайте сироту; вступайтесь за вдову" (Ис. 1:16-17). Ясно, что Бог говорит здесь о притеснениях, за которые Он считает ответственным общество. Ни один отдельный человек не несет ответственности за подобные ситуации; ни одна личность в одиночку не может изменить их. Такого рода пороки - это грехи общества.

Трудность осознания общественного греха

Мы сталкиваемся здесь с неким парадоксом. Мы можем быть очень чуткими к недовольству со стороны Бога нашими индивидуальными грехами, но гораздо хуже осознавать греховность той группы, в которую мы входим. Так, люди, никогда бы и не помыслившие убить другого человека, присвоить чужую собственность или совершить какое-нибудь мошенничество в делах, могут быть членами корпорации, гражданами страны или представителями социального класса, которые фактически совершают именно эти действия. Такие люди способствуют совершению этих дурных действий своим финансовым участием (выплачивая налоги или членские взносы), прямым одобрением (голосуя) или

молчаливым согласием (не выражая своего несогласия). По сути они могут даже не сознавать, что косвенным образом участвуют в этих действиях, или не задумываться о том, хороши эти действия или плохи. Для объяснения этого странного феномена есть несколько причин.

1. Мы не склонны считать своими собственными те действия, в которых не принимаем непосредственного и активного участия. Есть лидер, который принимает решения; мы же лишь молча, а возможно, и неохотно соглашаемся с тем, что делается. Поэтому такие действия кажутся в гораздо меньшей степени нашими собственными делами, чем если бы решения принимали мы сами. Мы в гораздо меньшей степени осознаем свою ответственность за такого рода действия и события, потому что они имели бы место даже в том случае, если бы мы не входили в данную группу.
2. Мы можем быть настолько связаны своей принадлежностью к группе, что само наше восприятие действительности оказывается окрашенным этой принадлежностью. Если, например, мы - белые, мы можем вообще не ставить себя на место черных. Мы смотрим на дело исключительно с одной стороны. Эта связь есть нечто столь тонкое и всепроникающее, что мы можем не сознавать, что у данного вопроса есть другая сторона или даже что вообще существует такой вопрос. Вспомним слова, сказанные, как считается, Марией Антуанеттой, когда ей сообщили, что народу нечего есть, потому что не хватает хлеба: "Пусть тогда едят пирожные". Ей даже не приходило в голову, что могут быть очень бедные люди, у которых нет денег на хлеб, не говоря уже о пирожных.
3. Мы можем не осознавать групповой эгоизм, поскольку фактически он может включать в себя индивидуальное, личное бескорыстие. Мы уже отмечали в главе 26, что, хотя и существует тенденция рассматривать грех как нечто в основе своей эгоистическое, на деле мы можем грешить и довольно бескорыстным образом. Лично мы можем не получать никакой выгоды (по крайней мере явно и прямо) от какого-то конкретного действия группы, к которой принадлежим. Это может делать нас слепыми к тому факту, что группа, возможно, действует эгоистично. Таким образом, наша самоотверженность или наше бескорыстие, которые мы проявляем ради группы, могут казаться проявлениями добродетели, но на деле мы вполне можем получать от них косвенную пользу. Наше бескорыстие может быть всего лишь сложной и хитроумной маскировкой - мы приносим кратковременные жертвы ради вознаграждения в долгосрочной перспективе.
4. Наше несдержанное поведение может быть гораздо менее очевидным для нас благодаря тому, что мы входим в группу. Понаблюдайте как-нибудь за поведением болельщиков на какой-либо острой и важной спортивной встрече. От лица команды демонстрируются такая бесстыдная дерзость и такое хвастовство, которые мало кто вздумал бы высказывать от своего имени. Люди, не выдвигающие никаких претензий на собственное превосходство как личностей, могут считать, что их страна или их церковь выше других.
5. Чем больше мы удалены от конкретного зла, тем менее реальным оно нам кажется. И тем менее ответственными мы себя считаем. Для многих из нас было бы весьма трудно посмотреть прямо на солдата противника, прицелиться в него из винтовки и спустить курок, ибо в этом случае мы видим человека, в которого

стреляем, и результаты своих действий. Но отнюдь не столь трудным может показаться участие в бомбометании или стрельбе из тяжелого артиллерийского орудия, то есть в таких действиях, когда мы не видим ни своих жертв, ни результатов своих действий. Если же мы работаем бухгалтером на заводе, производящем боеприпасы, мы, вероятно, в еще меньшей степени будем чувствовать свою ответственность и вину. Если мы лично обманываем покупателей, представляя какой-то товар, или мошенническим образом нарушаем закон, эти дела могут вызвать у нас угрызения совести. Если же мы - акционеры компании, которая делает то же самое, нам, вероятно, будет гораздо легче спокойно спать. Во многих случаях мы не знаем, что в действительности делает общественная группа, гражданами, акционерами или членами которой мы являемся, и поэтому мы можем способствовать греховным действиям, фактически не сознавая этого и не испытывая чувства ответственности.

Библейское учение

Мир

Библия учит, что зло имеет свой особый статус, отдельный и независимый от любой индивидуальной человеческой воли, свое собственное существование и определенным образом организованный или структурированный базис. Эту реальность мы иногда называем "миром". В греческом оригинале при этом используется слово *κοσμος*. В некоторых случаях этот термин обозначает физический объект, землю. В других случаях он относится ко всему человеческому роду или же ко всем, кто населяет землю в определенное время. Но есть и другие места в Библии, где слово *κοσμος* обозначает реальную духовную силу, антитезис Божьего царства (930). В таких случаях речь идет о настоящем олицетворении или воплощении зла. Особенно часто это понятие встречается в писаниях Иоанна и Павла, хотя его можно найти и в других местах Нового Завета.

Имеется множество упоминаний о враждебности, ненависти и активном противодействии, которые мир проявляет в отношении Христа, верующих и церкви. Иисус говорил: "Мир... Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы" (Ин. 7:7). Он также вполне ясно говорил, что мир ненавидит Его учеников и последователей, потому что они не от мира: "Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел. Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир" (Ин. 15:18-19). Та же самая идея повторяется в первосвященнической молитве Иисуса (Ин. 17:14).

Павел описывает противоположность между миром и верующим, связывая ее с абсолютно разными восприятиями вещей. То, что от Бога, для мира является немудрым, безумным (1 Кор. 1:21,27), для мира оно - незнатное, уничиженное и ничего не значащее (1 Кор. 1:28). Бог, с другой стороны, обратил мудрость мира сего в безумие (1 Кор. 1:20; 3:19). Причина различия в понимании заключается в различии участвующих в нем "духов": "Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога" (1 Кор. 2:12). Слова Павла оставляют впечатление, что исходящее от Христа предполагает направление ума или точку зрения, совершенно отличные от взглядов мира, "Душевный человек" не

принимает (δεχομαι) того, что от Духа Божьего, потому что об этом надо судить духовно (1 Кор. 2:14). Дары Духа Божьего чужды такому человеку, и потому он не может (или не хочет) их принять.

Идея неспособности воспринять или понять содержится также в словах Иисуса о непринятии миром Его или Духа. Иисус обещал Своим ученикам "Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет" (Ин. 14:17). В то же время Иисус говорил, что скоро мир уже не увидит Его, но что Он явит Себя Своим ученикам и они узнают Его (Ин. 14:19, 22). Это вполне согласуется с тем фактом, что мир не познал Отца (Ин. 17:25) и не принял Сына, когда Он пришел (Ин. 1:10-11).

Иногда мир может производить или порождать нечто внешне сходное с тем, что идет от Бога, однако конечные результаты того и другого совершенно разные. Павел пишет о своем послании, которое опечалило коринфских христиан, но опечалило к покаянию, так как они чувствовали печаль ради Бога. Затем он добавляет: "Ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть" (2 Кор. 7:10).

Мир представляет собой организованную силу, власть или порядок, составляющие противовес Царству Божьему. В Еф. 2 Павел описывает эту систему, управляющую неверующим, господствующую над ним. Ранее ефесские христиане были мертвы по своим преступлениям и грехам, в которых они "некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления" (Еф. 2:2). В их прежнем состоянии ими управляли "желания плоти и помыслов", так что они "жгли некогда по плотским похотям" и "были по природе чадами гнева, как и прочие" (Еф. 2:3). Есть всеохватывающий и всепроникающий порядок мира, структура, которая влияет на человечество и правит им. Об этом порядке говорится также как о "стихиях мира" (Кол. 2:8). Павел предостерегает колоссян, чтобы они не стали добычей этих стихий, чтобы не увлекались "философией и пустым обольщением, по преданию человеческому". Павел указывает, что со Христом его читатели умерли для этих стихий; поэтому они не должны теперь подчиняться этим силам и жить так, как будто бы они все еще принадлежали миру. Эти стихии являются правилами, рабочими принципами и законами, в соответствии с которыми управляется мир. К той же самой идее Павел обращается и в Послании к галатам. Он говорит, что раньше галаты "служили богам, которые в существе не боги", а затем спрашивает, для чего они, познавши Бога, возвращаются опять к порабощению "немошными и бедными вещественными началами" (Гал. 4:8-9).

Этот космос, эта система зла находится под управлением дьявола. Мы уже видели это в упоминании Павлом "князя, господствующего в воздухе" (Еф. 2:2). Иоанн пишет, что весь мир находится во власти зла (1 Ин. 5:19). А перед тем, как Иисус был предан Иудой, Он сказал Своим ученикам: "Идет князь мира сего" (Ин. 14:30). Таким образом, мы видим, что за всеми властями в этом мире и в определенном смысле над ними стоят гораздо большая сила, гораздо большая власть; они являются лишь простыми ее представителями, агентами, быть может, невольными и бессознательными. Подлинный владыка здесь - сатана. Поэтому, когда сатана предлагал Иисусу все царства мира (Мф. 4:8-9), это не было пустым,

необоснованным хвастовством. Царства эти находятся в его власти, хотя они и не принадлежат ему по праву и однажды будут полностью освобождены от его владычества, ибо он правит сейчас ими как узурпатор.

Насколько злым является дьявол, настолько же злым является и этот мир, который воплощает в себе все испорченное и растленное и который развращает всех, кто попадает под его власть и влияние. Иисус говорил, что Он не от мира сего и не от него пришел. Он противопоставлял Себя иудеям: "Вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира" (Ин. 8:23). Царство Иисуса тоже не от мира сего (Ин. 18:36). Говоря это Пилату, Иисус, несомненно, имел в виду, что Его царство еще не должно было установиться на земле в то время. Но, поскольку в будущем должно прийти земное Царство Божье, Иисус, по-видимому, подразумевал и нечто большее, а именно, что власть Его царства исходит не от тех земных сил, которые выступают на Его стороне.

Иисус говорил, что Он не связан со злыми помыслами, мнениями и обычаями мира, и Он показывал это Своей жизнью. Его ученики и последователи должны делать то же самое. Иаков показывает положительный и отрицательный признаки подлинного благочестия: "Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцом есть то, чтобы призревать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира" (Иак. 1:27). Далее Иаков отмечает, что принадлежность миру влечет за собой определенный склад ума: "Не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога? Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу" (Иак. 4:4). Вражде против Бога сопутствует сосредоточенность на себе. Эгоистическая настроенность тех, кто принадлежит миру, настолько несовместима с царством Божиим, что она делает недейственной любую их молитву: "Просите и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для ваших вождлений" (Иак. 4:3). О полной несовместимости между Царством Божиим и миром напоминают нам слова Иисуса, что никто не может служить двум господам (Мф. 6:24). Они полностью противоположны, антитетичны друг другу.

Самое резкое предостережение против мира сделано, пожалуй, в 1 Ин. 2:15-17. Здесь Иоанн призывает своих читателей не любить мира, ни того, что в мире, потому что в том, кто любит мир, нет любви Отчей (1 Ин. 2:15). "Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская" не есть от Отца, но от мира (сего)" (1 Ин. 2:16). Это предостережение выглядит вполне обоснованным, ибо речь идет о нашей вечной участи: "И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек" (1 Ин. 2:17). Тот, кто любит преходящее и мимолетное, тот тоже пройдет, исчезнет. Тот же, кто предан постоянному, вечному, пребудет вовек.

Однако реакция верующего на мир не должна выражаться просто в уходе от него. Это было бы в значительной мере негативным и пораженческим подходом. Как Христос по собственной воле пришел в мир, точно так же и верующий должен с готовностью проявлять праведность в своей жизни и являть ее миру, чтобы тьма в мире рассеялась. Павел призывал филиппийцев "быть неукоризненными и чистыми, чадам" Божиими непорочными среди строптивого и развращенного рода, в котором вы сияете, как светила в мире" (Флп. 2:15). Это похоже на заповедь, которую дал Иисус Своим ученикам: "Так да светит свет ваш пред

людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного" (Мф. 5:16), Однако мы знаем, что во многих случаях, когда свет приходит в мир, люди предпочитают тьму, потому что свет делает явными их злые дела (Ин. 3:19-21}. Поэтому верующим следует быть готовыми к тому, что свет, который они являют, будет отвергаться и даже встречать вражду и противоборство.

Однако Писание со всей ясностью свидетельствует также, что мир обречен; суд над ним уже состоялся, приговор вынесен, но будет приведен в исполнение в грядущем. Верующий не должен быть и не будет побежден миром. Иоанн говорит о духе антихриста, множество проявлений которого уже присутствует в мире: "Дети! вы от Бога и победили их; ибо Тот, кто в вас, больше того, кто в мире. Они от мира, потому и говорят по-мирски, и мир слушает их" (1 Ин. 4:4-5). Именно верой побеждается мир. "Ибо всякий, рожденный от Бога, побеждает мир; и сия есть победа, победившая мир, вера наша. Кто побеждает мир, как не тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий?" (1 Ин. 5:4-5).

Слово *побеждать* предполагает, что последователи Иисуса встретятся на своем пути с сопротивлением. В самом деле, ненависть к ним со стороны мира - показатель того, что они принадлежат Христу, а не миру: "Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел" (Ин. 15:18). Иисус предупреждает и ободряет одновременно: "В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир" (Ин. 16:33). В каком-то смысле суд над миром уже состоялся, ибо в Ин. 12:31 Христос говорит: "Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон". То, что суд и осуждение осуществились через смерть Христа, делается ясным из последующих стихов, где Он говорит, что будет вознесен от земли и всех привлечет к Себе (Ин. 12:32-33).

Осуждение мира уже состоялось - и это явствует из писаний Павла. Он говорит, что верующие подвергаются наказанию от Господа, чтобы не быть осужденными с миром (1 Кор. 11:32). Он также заявляет, что верующие не должны идти со своими разногласиями в суд, чтобы их судили неверные, ибо верующие будут судить мир (1 Кор. 6:2). Уже совершившееся через смерть Христа станет явным в определенный момент в будущем.

Верующему нет нужды находиться под властью мира. Власть мира уже сломлена. Как и суд над миром, сокрушение власти мира над верующим связано с жертвенной смертью Иисуса, ибо верующий отождествляется со Христом в этой Его победоносной смерти. Павел пишет: "А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира" (Гал. 6:14). Верующий уже сейчас может испытывать то, что совершилось при распятии Христа и что однажды получит полное выражение.

Подытожим кратко то, что мы выяснили, рассматривая библейское учение о мире.

1. Мир как целостная организованная система духовной силы является реальным фактом. Он есть само воплощение зла. Это всепроникающая реальность, существующая независимо от конкретных злых индивидуумов; это структура всего, что отделено от Бога. Мир полностью противоположен и враждебен всему,

что от Христа, Это умонастроение и система ценностей, абсолютно отличные от умонастроения и системы ценностей Христа и Его учеников.

2. Мир находится под властью сатаны. Он был создан, чтобы служить Богу, но теперь стал царством сатаны. Сатана может использовать все его ресурсы для достижения своих целей и противодействия целям Христа. Люди и организации, оказывающие отрицательное влияние в этом мире, не являются главным источником происходящего зла. За ними стоит деятельность сатаны. Иногда эта деятельность может принимать форму одержимости бесами, но обычно сатана действует более тонко.

3. Зло мира очевидно. Он способен подвергнуть порче все, чего ни коснется. Поэтому христианину надо стараться не поддаваться под его влияние. Как Иисус был не от мира сего, точно так же и христиане не должны становиться частью мира. Речь идет не о том, чтобы лишь избегать некоторых мирских действий. Существует целая система подходов и ценностей, диаметрально противоположных мирским.

4. Как ни могущественны система мира и его правитель, они осуждены и обречены. Поражение мира - дело уже решенное. В духовном смысле мир был осужден через смерть на кресте и воскресение Христа. Однажды мир подвергнется настоящему суду и осуждению пред Божьим престолом. Фактически, верующие сами будут участвовать в суде над миром, так что сейчас они не должны покоряться миру.

Власти (силы)

Еще один вопрос, имеющий отношение к коллективному греху, - концепция Павла о властях (или силах). Ею долгое время пренебрегали, но в последнее время она привлекла к себе серьезное внимание. Перу Хендрика Беркхофа принадлежит первое серьезное сочинение на эту тему (931), за ним вскоре последовали работы других исследователей (932).

Идея, согласно которой мир и то, что в нем явным для нас образом происходит, представляют собой результат действия некоторых заключенных в мире невидимых сил, привлекала к себе серьезное внимание в современной Павлу эллинистической культуре (933). В иудейских апокалиптических писаниях эта идея приобрела форму обширной ангелологической системы. В соответствии с этой системой, существуют различные классы ангелов (например, начальства и престолы), и каждый класс ангелов занимает свой особый уровень небес. Некоторых иудейских мыслителей практически поглотила и подчинила себе теория ангелов и их влияния на земные события. В результате в современной Павлу культуре оказались широко распространенными два верования относительно ангелов (властей или сил): 1) это личные духовные существа; 2) они влияют на то, что происходит на земле, особенно на природные явления (934).

Павел опирался на эту иудейскую основу, но он внес в существующие концепции значительные изменения, выйдя за их пределы и скорее переделав, чем просто приняв их. Хотя используемые им термины были знакомы его читателям, не следует предполагать, что он употреблял их в их обычном для того времени

значении. Например, в Послании к римлянам он проводит различие между силами и ангелами: "Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем" (Рим. 8:38-39). Ангелы, начала и силы рассматриваются здесь как отдельные друг от друга сущности. Все они, очевидно, сотворены и способны контролировать нашу жизнь или управлять ею.

Использование Павлом в Кол. 2:8, 20 термина $\sigma\tau\omicron\chi\epsilon\iota\alpha$ (стихии) указывает на то, что в его представлении власти или силы имели более безликий характер по сравнению с иудейской концепцией, отождествлявшей их с ангелами. В Кол. 2 этот термин, в своем исходном значении относящийся к буквам алфавита (935), обозначает элементарные или зачаточные принципы упорядочивания мира или управления им. Эти "начальства и власти" (Кол. 2:15) осуществляют контроль над людьми в мире (Кол. 2:14). По-видимому, это предписания и правила (часто религиозные), регулирующие поведение. Трудно определить, считал ли Павел эти власти или силы в каком-нибудь смысле личными, но очевидно, что он не отождествлял их с ангелами (936). Это сотворенные сущности, которые вносят порядок в общество и могут играть как положительную, конструктивную, так и разрушительную роль.

Следует иметь в виду, что, будучи сотворенными существами, начальства и власти не являются злыми по своей внутренней природе. Они особо упоминаются в Кол. 1:16 среди "всего" созданного Христом и для Христа. Поэтому следует понимать, что они входят в Божий замысел творения. Беркхоф говорит, что мироздание имеет видимый передний план, состоящий из физических, материальных объектов, и невидимый задний план. Этот невидимый задний план и составляют власти или силы, которые были сотворены как орудия Божьей любви, как узы, связывающие Бога и человека. "Как помощники и указатели, направляющие на служение Богу, они образуют ту структуру, в рамках которой только и должно осуществляться подобное служение" (937). Они являются упорядочивающими и управляющими принципами, предназначенными для того, чтобы удержать мироздание от впадения в хаос.

Грехопадение, однако, повлияло на все мироздание. Отделены и отдалены от Бога не только отдельные люди, но и власти или силы, которые организуют их и оказывают на них влияние. Павел видит власти объединившимися с сатаной и осуществляющими его намерения в мире. Это совершенно ясно и прямо выражено в Еф. 6:12: "Потому что ваша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных". Стоящие за видимыми организационными структурами общества и культуры злые силы используют свои невидимые возможности для порабощения верующих, чтобы, нападая на них, приносить им вред.

Обсуждая в Кол. 2 отношение человека к начальствам и властям, Павел подчеркивает, что Христос есть Создатель и Господь даже и этих сущностей. Колосские христиане, однако, проявили склонность считать зги структуры и правила целями в себе, а не простыми средствами для укрепления своей связи со Христом. В этом и заключается весь смысл обсуждения Павлом обычаев, касающихся пищи и питья, праздников и служения Богу (Кол. 2:16-19). В

Колоссах эти обычаи заняли место идолов (938), тогда как им предназначалось быть выражением морального кодекса, политической или философской идеологией, делением людей на национальные или расовые группы или еще чем-то подобным. Проблема здесь заключается в том, что первоначально задуманное как средство связи людей с Богом превращается вместо этого в препятствие, отделяющее их от Бога, Силы эти фактически превратились в деспотических господ над человечеством.

Павел мало говорит нам о тех конкретных формах, в которых проявляются власти. Ясно, однако, что для оказания влияния на мысли и действия члена общества силами зла может использоваться любая форма. Джон Иодер показал, что эти формы могут включать структуры как интеллектуальные ("-логии" и "-измы"), так и моральные (тирания, торговля, образование, правосудие, расы и нации) (939). Они властвуют в той мере, в какой они управляют людьми или хотя бы влияют на них. Здесь уместен термин *структуры*, так как формы, используемые силами зла, образуют и составляют те рамки, в которых функционирует личность. Они действуют на уровне подсознательного влияния и выбора. Характерным признаком этих организационных структур является то, что индивидуум по сути не сознает их влияния. Он может даже не сознавать того, что существуют и иные приемлемые возможности.

Крайне важно осознать то, как Христос относился к этим силам. Павел пишет об этом очень ясно: "И вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним, простив нам все грехи, истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту; отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою" (Кол. 2:13-15). Павел утверждал, что Христос одержал победу над властями, сделав их бессильными и сведя на нет их способность господствовать над людьми. Христос одержал эту победу тройным образом.

1. Христос отнял силы у властей; их сила ныне уничтожена. Притязания этих правил и предписаний диктовать человеку, каким он должен быть и что должен делать, не имеют более никакой силы. Ибо Своей смертью и воскресением Христос сделал за каждого из нас то, что от нас требуется. Поэтому закон более не может ничего требовать. Он не может более внушать никакого ужаса. Сила зла в значительной степени основывается на обмане в отношении того, что человек должен делать, и обман этот ныне раскрыт.

2. Христос принародно подверг власти позору. Он разоблачил их подлинную природу и задачи. До этого они казались высшей реальностью во вселенной, управляющими миром богами. Его победа сделала очевидным, что это великий обман. Ныне ясно, что власти в действительности враждебны Божьему замыслу и Его действиям. Способность греха извращать и совращать столь велика, что людей можно убедить в том, будто они выполняют Божью волю, когда на самом деле их действия противоположны ей. Мы видим ныне, что соблюдение закона, которое некогда считалось сутью воли Божией в отношении нашей жизни, в действительности может оказаться угрозой для вашего упования на благодать, даруемую Богом (ср. Гал. 3:1-5).

3. Христос восторжествовал над властями. У этого торжества два аспекта. Во-первых, сама смерть, ставшая выражением злых устремлений и усилий властей, ныне, как бы по иронии судьбы, превратилась в орудие их сокрушения и уничтожения. Во-вторых, Он восторжествовал над властями, отняв у них силы и, как власть имеющий, подвергнув их позору.

Все это, однако, не означает, что победа над властями? и их изгнание уже полностью осуществлены. Победа эта в значительной степени ожидает своего будущего завершения. Ибо Павел пишет: "А затем [при втором пришествии Христа] конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу" (1 Кор. 15:24). Последний же враг, который истребится, - смерть (1 Кор. 15:26), Однако Павел утверждает, что смерть уже поглощена победой (1 Кор. 15:54-57). И то, что верно в отношении смерти, верно также и в отношении других врагов. Грядущее освобождение твари от порабощения уже происходит в настоящее время (Рим. 8:18-25). Таким образом, мы можем считать, что ситуация с победой над властями выражается словами "уже, но еще не". Своей смертью Христос уже победил и сокрушил этих врагов. Однако полное осуществление свершившегося факта еще не осознано и не пережито нами.

Здесь можно провести множество аналогий. Беркхоф, который во время Второй мировой войны жил в Нидерландах, вспоминает, что в "голодную зиму" 1944 - 1945 годов нацисты были уже разбиты, однако у них оставались силы угнетать голландцев (940) . Точно так же обстоит дело и с властями. Их уже постигло поражение, неминуема их гибель, однако они все еще угнетают верующих.

Корпоративный аспект личности

Для понимания общественного греха важна также и библейская концепция личности как члена группы. Действия отдельных людей, особенно в истории народа Израиля, не рассматривались как изолированные действия; их невозможно было отделить от действий группы. Хотя порой действия группы рассматривались отдельно от действий остальной части народа (как в случае Корея и тех, кто участвовал в заговоре вместе с ним), в других случаях вся группа страдала из-за действий одного или нескольких ее членов. Пример тому находим в Нав. 7. Из-за греха Ахана, взявшего что-то из заклитого в Иерихоне, тридцать шесть сынов Израиля было убито в Гае, трем тысячам человек пришлось сражаться, а весь народ претерпел позор поражения. Когда согрешивший был обнаружен, побили камнями не только его, но и всю его семью. Принцип, согласно которому вся группа связывается действиями одного из своих членов, нередко проявлялся в жизни и других народов. Голиаф и Давид вышли на поединок, понимая, что результат этого поединка предопределит исход конфликта между их народами.

Идею о личности как о члене группы Павел наиболее ярко выражает при обсуждении вопроса о влиянии греха Адама на весь род человеческий. Одним человеком грех вошел в человеческий род, а с грехом смерть, и смерть эта перешла во всех человек (Рим. 5:12). Для рода человеческого характерна внутренняя взаимосвязанность, так что мы не функционируем изолированно друг от друга. Грех Адама навлек осуждение, бедствия и смерть на каждого из когда-либо живших людей.

Интересно, что многие современные социологи и ученые, работающие в области других бихевиоральных наук, говорят нам, что мы не можем рассматривать индивидуума с его действиями в отрыве от общества в целом. Во всех своих жизненных решениях и действиях мы функционируем в общественном контексте и обусловлены общественными реальностями (941). Во многих отношениях общественные реальности влияют на христианина в этом мире или даже управляют им. Некоторые из этих влияний мы сознаем, другие - нет.

Одна из общественных структур, отражающаяся на жизни каждого, - политика. Рассмотрим жизнь в таком политическом образовании, как Соединенные Штаты. Хотя наша страна демократическая и в ней каждый гражданин имеет право голоса и участвует в выборах, однако в конечном итоге побеждает и правит большинство. Если наше правительство принимает решение в пользу такого образа действий, с которым мы не согласны по этическим причинам, у нас в этом вопросе остается мало выбора. Мы можем выражать свое несогласие, прибегая к различным формам протеста, но они, скорее всего, будут иметь лишь ограниченный эффект. Страна будет и дальше вести свою политическую линию в области вооружений, расовых отношений или окружающей среды независимо от наших убеждений. И она будет использовать вносимые нами в виде налогов деньги для финансирования своих действий. У нас нет реального выбора, если мы не хотим подвергаться наказаниям в виде уплаты штрафов или тюремного заключения. Иными словами, мы можем обнаружить, что вынуждены содействовать тому, что противоречит нашим моральным убеждениям. В некоторых случаях правительство может фактически противодействовать тому, чтобы человек следовал христианской вере. Это, без сомнения, в еще большей степени относится к тем, кто живет в обществах с деспотическим коммунистическим режимом, но это же, в несколько более ограниченной форме, вполне может относиться и к тем, кто живет при любой системе управления.

Некоторые ограничения могут накладываться на нас и нашими профессиональными занятиями. В той или иной сфере деятельности могут настолько глубоко укорениться определенные негативные факторы, что в ней бывает трудно избежать греховных или безнравственных действий.

Мы можем также сталкиваться с такими ситуациями, когда добродетельный образ действий становится вообще невозможным. Лучшее, что может сделать человек, это выбрать меньшее из двух зол. Это, действительно, прискорбная ситуация, напоминающая о том, до какой степени наш мир заряжен грехом, подорван, искажен и испорчен по сравнению с тем, чем он должен быть в соответствии с первоначальным замыслом Божиим. Иногда одну проблему можно решить или ослабить лишь ценой отягчения и усугубления другой. Мы совершаем свой моральный выбор в контексте множества конкретных обстоятельств. Эти обстоятельства, над которыми у нас или очень мало власти, или нет совсем, накладывают серьезные ограничения на свободу и возможность выбора личности.

На принятие нами моральных решений могут также оказывать влияние интеллектуальные структуры. Каждый из нас в той или иной мере подвергается воздействию великого множества идеологий, различающихся по степени безусловности своих претензий. Эти идеологические влияния придают определенное направление нашему мышлению. Для человека, воспитанного в

обществе, где господствует убеждение в превосходстве одной расы над другой, может оказаться затруднительным увидеть вещи по-иному. Такой человек может считать, что подобные предубеждения в значительной мере оправданы. Дискриминационный или эксплуататорский образ действий может казаться вполне естественным и нормальным. Аналогичным образом, влияние церкви, религиозной группы или нации может серьезно ограничивать восприятие людей и отрицательно сказываться на человеческих действиях во всех сферах жизни.

Семейные и родовые влияния также могут накладывать ограничения на личную моральную свободу. Одно из самых странных и непонятных утверждений Писания - заявление Бога, что Он будет карать детей за грехи родителей и более далеких предков (например, Исх 20:5). Это можно было бы понять как обещание злопамятного Бога мстить ни в чем не повинным потомкам виновных предков. Но на самом деле это следует понимать как констатацию того, что греховные формы поведения и их последствия передаются от каждого поколения следующему. Такая передача может иметь генетический, наследственный характер. Или же она может быть связана с воздействием окружения, определяться либо подаваемым примером, либо воспитанием. Юристы говорят, что в огромном количестве случаев некоторые формы поведения повторяются из поколения в поколение. Например, большинство лиц, жестоко обращающихся со своими детьми, сами подвергались жестокому обращению со стороны родителей. Алкоголизм тоже часто развивается у детей алкоголиков (942) .

Даже распространенность какой-либо болезни среди людей может стать причиной зла или поддерживать зло. Мы говорим здесь не о том, что болезнь сама по себе является злом, но о том факте, что болезнь может способствовать другим проявлениям зла. Например, в группах населения, зараженных глистами, часто отсутствует энергия, решительность и способность бороться с другими видами общественного зла.

Даже лишь тот простой факт, что мы живем там, где живем, может способствовать различным видам зла, которые мы не сознаем. Сколько американцев, например, расточающих свои средства на приобретение предметов роскоши и требующих себе в пищу мясо откормленных зерном коров, понимают, как много людей в результате этого оказываются лишенными достаточного питания? Если бы мы жили среди экономически менее благополучных групп или народов, большинство из вас, вероятно, не стало бы объедаться пищей, которую можно использовать для сохранения жизни этих людей. Однако, поскольку они удалены от нас на тысячи километров, мы не чувствуем порочности своего образа жизни. Мы просто не думаем о последствиях своих действий для той общей экосистемы, в которую входят и эти другие люди.

Теперь должно быть ясно, что мы находимся под влиянием общественных реальностей, которые накладывают на нас серьезные ограничения. Конкретная общественная ситуация, в которой мы оказываемся не по своей воле - включая политическую и экономическую систему, наши интеллектуальные и семейные истоки и корни, даже географический район и место, где мы родились, - неизбежно вносит свой вклад в те или иные проявления зла и в некоторых случаях делает грех неизбежным. Грех является элементом нынешнего общественного устройства, от которого личность не может избавиться.

Важно воспринимать все это в контексте грехопадения. Рассказ в Быт. 3 содержит список конкретных проклятий, последовавших за грехопадением или, точнее, конкретных аспектов проклятия. В нем упоминаются тяжесть труда, тернии и волчцы, мучительный характер родов. Но список этот не выглядит исчерпывающим. Проклятие, несомненно, включает все перечисленное, но нет оснований считать, что оно этим ограничивается. Оно вполне может включать и те социальные структуры, которые мы здесь описали. В Рим. 8:18-25 Павел говорит о космическом характере греха. Вся тварь покорилась суете против своей воли (Рим. 8:20). Теперь она ожидает момента, когда она "освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне" (Рим. 8:21-22). Раз грех человечества внес искажение и порчу во все творение, несомненно, что это относится и к социальным структурам.

Пути преодоления общественного греха

Если вышеизложенное убедило нас в том, что существует аспект греха и зла, выходящий за пределы конкретных или отдельных человеческих существ, нам остается решить, какой подход мы должны усвоить в отношении коллективного греха. Здесь мы обнаруживаем существенное расхождение во мнениях.

Духовное возрождение

Один из подходов основан на понимании социального аспекта греха как простого соединения грехов отдельных личностей. Поскольку коллективный грех есть лишь социальное проявление индивидуальных грехов, общественные проблемы невозможно разрешить путем изменения общества. Общество не является какой-то сущностью со своей собственной волей и своим собственным разумом. Направление движения общества определяется разумом и волей составляющих это общество членов. Поэтому перемена в обществе может быть достигнута только изменением личностей, которые его составляют. Это стратегия духовного возрождения, которую можно считать своего рода утопизмом. Ибо она основана на утверждении, что если все люди в обществе преобразятся, то преобразится и само общество (943).

В основе этой точка зрения лежит глубокое убеждение в человеческой порочности и греховности. Человек внутренне испорчен. Исправление внешних обстоятельств или окружающих его условий не изменит внутренней природы, человека. А без внутреннего преобразования человека греховное состояние общества просто снова вернется, восстановится.

Для этой стратегии также характерен упор на личность. Каждый человек - это изолированное, независимое существо, способное на свободный выбор. Влияние сложившихся в обществе условий считается незначительным. Единицей нравственности определяется отдельная личность. Группа не считается сущностью, обладающей органическим единством и своими собственными характерными свойствами. Это всего лишь собрание или набор индивидуумов.

Направленность действий тех, кто принимает эту стратегию и следует ей, имеет ярко выраженный благовестнический характер. Ее сторонники обращаются к

отдельным людям с призывом принять решение и изменить направление своей жизни. Часто также большое значение придается общению христиан и их единению. Это может принимать форму создания общественных групп в рамках официальной церкви. Первоочередное значение придается созданию таких христианских групп, основная функция которых состоит во взаимной поддержке их членов. Может также проявляться тенденция к отказу от участия в мирских Делах. Другие же сторонники этой стратегии выступают за участие в общественной жизни, например, в форме работы в организациях, занимающихся помощью людям. В целом, однако, приверженцы этого подхода ориентированы больше на социальное обеспечение (облегчение условий жизни, испорченных существующими социальными структурами), нежели на общественное, социальное действие (изменение самих структур, вызывающих эти проблемы) (944). Следует отметить, что группы, которые следуют этой стратегии и которые известны под общим названием евангельских христиан, составляют наиболее быстро растущую часть христианского мира, причем не только в Соединенных Штатах, но также в Латинской Америке и в Африке.

Реформа

Для другой стратегии характерно общее убеждение, что имеющиеся проблемы выходят за рамки воли отдельных личностей, а следовательно, должны решаться на более широкой основе, чем индивидуальное обращение и духовное возрождение. Надо менять непосредственно общественные структуры. Здесь есть несколько возможностей.

Наиболее распространенный вариант - изменение политической формы общества. Он подразумевает работу по осуществлению такой перемены с помощью политических средств. Для переустройства общества надо избрать законодателей, которые примут законы, изменяющие нежелательные общественные условия. Надо сделать зло незаконным. Введение в действие подобных законов изменит условия, порождающие структурное зло. Эту точку зрения можно назвать подходом или стратегией реформ. Она основывается на той идее, что структура группы - группа при этом может быть сколь угодно широкой, в том числе и всем обществом - имеет свою собственную реальность, независимую от воли отдельных членов группы. Поэтому эта структура не может быть изменена простым изменением составляющих группу личностей. Хотя и нет гарантии, что с изменением структуры обязательно изменятся и личности, но, по крайней мере, будут изменены условия или обстоятельства, в которых они живут и действуют.

Для достижения цели через реформы могут использоваться и иные средства, кроме политических. Действия могут выливаться в экономическое давление, например, в различные формы бойкота. Известным примером таких действий является бойкот автобусов неграми в середине 50-х годов в Монтгомери, штат Алабама. Может проводиться бойкот конкретных Товаров или какого-нибудь определенного производителя. Бунт акционеров может изменить политику корпорации. Другим способом проведения реформ является ненасильственное сопротивление того типа, который отстаивали и проповедовали Махатма Ганди и Мартин Лютер Кинг (945).

Революция

Самый радикальный подход к изменению общественных структур предполагает их разрушение или упразднение и замену их другими, при необходимости с применением силы. Идея заключается в том, что структуры эти настолько испорчены, что их нельзя уже освободить от пороков путем преобразования. Необходима новая отправная точка, а это требует радикального ниспровержения существующих форм. Такой подход часто подразумевает, что человек, если ему предоставляются соответствующие возможности, в основе своей бывает добродетельным или, по меньшей мере, нейтральным в нравственном отношении. Поэтому высказывается уверенность, что если нынешнее устройство будет ликвидировано, пришедшее ему на смену будет в основе своей хорошим. С этим подходом связано и явное убеждение в том, что влияние общества на своих членов не бывает продолжительным. Какое бы влияние ни оказывали общественные структуры на людей, влияние это является динамическим, а не статическим. Таким образом, когда какая-то структура упраздняется, ее влияние прекращается. Она не вызывает такого извращения человеческой природы, пагубное действие которого прекратится лишь тогда, когда произойдет духовное возрождение. Следовательно, можно быть уверенным, что, когда злые структуры будут упразднены, те, кто займет после этого руководящие посты, не будут устанавливать новый порядок, отвечающий исключительно их собственным интересам.

Эта стратегия, которую мы можем назвать стратегией революции, характерна для наиболее радикальных форм политической и религиозной философии. Она принимается в различных вариантах богословия освобождения, особенно в тех его разновидностях, которые принадлежат к наиболее наступательному типу (946). Она, разумеется, представляет собой важнейший догмат марксистского учения и учения некоторых современных террористических групп.

Если, как мы показали в этой и в предшествующих главах, зло является по своей природе как индивидуальным (личностным), так и общественным, то наступление на него надо вести при сочетании стратегий, а не с помощью лишь одной из них. Поскольку сердца и личностная природа отдельных людей испорчены, духовное возрождение необходимо, если имеется в виду достижение устойчивой, прочной перемены. С другой стороны, поскольку существуют структуры зла в мире, выходящие за пределы возможностей отдельных людей, должны применяться какие-то средства и способы обновления этих структур. Стратегия революции - слишком крайний подход; она отступает от учения Христа в отношении насилия. Хотя вопрос о том, какую стратегию следует принять для преодоления зла, составляет тему, выходящую за рамки данного сочинения, следует все же отметить, что сочетание стратегий духовного возрождения и ненасильственных реформ внушает, по-видимому, более всего надежды в борьбе с грехом и злом в нашем мире. Здесь требуется выдвижение на первый план проповеди Евангелия, личной этики и общественной этики.

Часть VII. Личность Христа

31. Современные методологические проблемы христологии

Мы уже видели, что человек создан для того, чтобы любить Бога, служить Ему и находиться в общении с Ним. Мы убедились также, что человек не выполняет этот относящийся к нему божественный замысел; иными словами, все люди грешат, но Бог любит человека, и Он принял решение, действуя через Христа, вернуть человека в предназначенное ему состояние и восстановить его отношения с Собой. Таким образом, наше понимание личности Христа и Его служения прямо и непосредственно вытекает из доктрин о человеке и о грехе.

Когда мы подходим к изучению личности Христа и Его служения, мы оказываемся в самом сердце христианского богословия. Ибо, поскольку христиане по определению - верующие во Христа и Его последователи, наше понимание Христа должно занимать центральное место и быть определять саму сущность христианской веры. По сравнению с вопросом, что человек думает о Христе, все остальное второстепенно. А раз дело обстоит таким образом, особенное значение приобретают внимание и точность при разработке христологического учения.

В христологии есть некоторые постоянные, вечные проблемы. Они обсуждаются во все времена. Иногда появляются также особые вопросы, встающие в определенный момент истории, но не до и не после него. Нам важно рассмотреть некоторые из этих вопросов и прийти к своим собственным выводам в их отношении. В этой главе мы рассмотрим три актуальных в наше время методологических вопроса, имеющих отношение к христологии. Это 1) отношения между верой и историей, 2) отношения между изучением личности Христа и изучением Его служения и 3) буквализм в понимании идеи воплощения Христа. Сформулируем эти вопросы иначе. 1) Может ли правильное понимание Христа основываться на строго исторических данных или же оно должно иметь в своей основе веру? 2) Должны ли мы сначала определить свое понимание природы Христа и затем применять его в изучении Его служения, или же нам следует подходить к вопросу о Его природе через изучение Его служения? 3) Является ли идея воплощения Бога по самой своей сути мифологической и, следовательно, несостоятельной? Первые два из этих вопросов касаются того, как нам следует строить учение и систему христологии; третий - того, возможна ли христология вообще. Чтобы понять смысл современных христологических построений, необходимо проследить историю их возникновения. Ибо подходы к христологии, распространенные в настоящее время, представляют собой вершину длительного процесса, включавшего различные действия и противодействия.

История и христология

В течение долгого времени богословы в своих рассуждениях о Христе ограничивались повторением тех взглядов, которые излагались в преданиях их собственных церквей и конфессий. Эти предания, в свою очередь, следовали в основном тем положениям, которые были выработаны вселенскими соборами в первые века существования церкви. Проблемы христологии излагались, главным

образом, в рамках метафизического подхода. Как могут сосуществовать в одной личности божественная природа и человеческая природа? Или, формулируя это иначе, как может Иисус быть Богом и человеком одновременно? В XX веке, однако, центр христологических дискуссий сместился. В некоторых кругах христианского-мира богословие стало враждебным (или, самое меньшее, безразличным) к метафизике. Поэтому разработка христологии теперь в значительной степени ведется в рамках исторического подхода. Частично этот сдвиг был вызван подозрением, что Христос богословского предания отличается от того реального Иисуса, Который ходил по дорогам Палестины, учил, жил и действовал в окружении Своих учеников и народных масс.

Поиски исторического Иисуса

Попытки выяснить, каким на самом деле был Иисус и что Он делал, получили название "поисков исторического Иисуса". В основе этих поисков лежало предположение, что подлинный Иисус отличается даже от того Христа, Которого мы видим в Писании и Который в определенном смысле является результатом богословских построений Павла и других первых христиан. Среди первых "жизнеописаний Иисуса" наиболее известны сочинения Давида Штрауса (947) и Эрнеста Ренана (948). Земного Иисуса все больше изображали как просто добродетельного человека, учившего великим духовным истинам, а не как предсуществовавшее второе Лицо Троицы, творившее чудеса.

Пожалуй, самое известное и пользующееся наибольшим влиянием описание Иисуса принадлежит Адольфу фон Гарнаку. Работа Гарнака представляет собой вершину и завершение поисков Иисуса. Он замечает, что Евангелия не дают нам возможности восстановить полную биографию Иисуса, так как в них очень мало говорится о раннем периоде Его жизни (949). Они, однако, сообщают нам весьма важные и ценные факты. Четыре момента приводят Гарнака к выводу, что Иисус не совершал чудес:

1. Во времена Иисуса, когда отсутствовало разумное понимание того, что возможно, а что - нет, люди чувствовали себя окруженными чудесами.
2. Чудеса приписывались знаменитым людям почти немедленно после их смерти.
3. Мы знаем, что все происходящее в нашем мире подчиняется законам природы. Поэтому не существует никаких "чудес", если понимать под ними нарушение естественного порядка природы.
4. Есть много вещей, которых мы не понимаем, но на них следует смотреть как на нечто удивительное и в настоящее время необъяснимое, а не как на сверхъестественное и чудесное (950).

Оценка, данная Гарнаком проповеди и учению Иисуса, считается классической формулировкой либеральной богословской позиции. Он указывает, что Иисус свидетельствовал в первую очередь не о Себе, но об Отце и царстве:

Если, однако, мы взглянем на учение Иисуса в целом, мы увидим, что в нем можно выделить три измерения. Каждое из этих измерений по своей природе

таково, что охватывает все учение в целом, а потому это учение может быть изложено во всей своей полноте в рамках любого из этих измерений.

Во-первых, Царство Божье и его пришествие.

Во-вторых, Бог как Отец и бесконечно высокая ценность души человека.

В-третьих - высшая праведность и заповедь любви (951) .

По мере продолжения поисков исторического Иисуса все больше крепло чувство, что тот Иисус, Которого находили в евангельском рассказе, бессознательно выдумывался теми, кто Его искал, и в результате Он оказывался на удивление похожим на ищущих. Лучше всех, пожалуй, эту реакцию отразил католический, богослов Джордж Тиррел: "Христос, каким Его видит Гарнак, оглядывающийся на девятнадцать веков католической "тьмы", - это всего лишь отражение лица либерального протестанта, увиденное на дне глубокого колодца" (952) .

Конец либеральных поисков Иисуса ознаменовали в первую очередь два произведения. Одно из них - "Пояски исторического Иисуса" Альберта Швейцера. Швейцер разделял приверженность основному историческому методу и целям либеральных исследователей; Однако он разошелся с ними в своих выводах, серьезно усомнившись в их объективности. Он считал, что они подходили к изучению жизни Иисуса со своими собственными предвзятыми представлениями, а затем принимали или отвергали рассматриваемый материал в зависимости от того, соответствовал ли он этим представлениям. Христос в исследованиях Швейцера не стал отражением типичного либерала XIX века. В Иисусе Швейцер увидел, скорее, вполне эсхатологически настроенную личность, верившую в скорое наступление конца света и в Свое собственное второе пришествие (парусию) в связи с этим концом (953) . Иисус верил в это и учил этому. Но, разумеется, по мнению Швейцера, Он был не прав. Для нас здесь главное заключается в том, что, по мысли Швейцера, эсхатологическую фигуру Иисуса не следует переделывать в абсолютно современного человека (954) .

В книге "Так называемый исторический Иисус и живой библейский Христос" Мартина Келера был найден новый подход к рассмотрению и анализу этой проблемы. Келер сомневался в пользе и эффективности тех усилий, которые предпринимались для воссоздания образа Иисуса. Поиски исторического Иисуса не только безуспешны, они на самом деле вредны, деструктивны. Келер кратко выразил свой "предостерегающий оклик в намеренно дерзкой форме: *исторический Иисус современных авторов скрывает от нас живого Христа.* Иисус из движения "Иисуса подлинной истории" (life-of-Jesus movement) - это всего лишь современный пример человеческого творчества, и образ этот ничуть не лучше пресловутого догматического образа Христа византийского богословия. Тот и другой равно далеки от реального Христа " (955) . В ответ на поиски исторического Иисуса Келер внес предложение об одном существенном разграничении понятий. Он отметил, что исторический Иисус, или Иисус, стоящий за евангельскими повествованиями, оказал сравнительно небольшое влияние. Он сумел повести за Собой лишь несколько учеников, да и тех привел лишь к довольно шаткой вере. В то же время очень большое влияние оказал Христос как Основатель веры - то есть воскресший Иисус, в Которого верили и

Которого проповедовали апостолы. Основа нашей веры и жизни сегодня - это *живой* Христос (*historic Christ*), а не *исторический* Иисус (*historical Jesus*). Мы никогда не сможем пробиться через евангельские рассказы к стоящей за ними *Historie* - к подлинным, реальным историческим событиям. Вместо того чтобы пытаться это делать, мы должны строить свою веру на *Geschichte*, то есть на осмысливании исторических событий в свете того, какое воздействие Христос оказал на Своих последователей (956) .

Это разграничение во многих отношениях оказало величайшее влияние на христологию первой половины XX века. Исследования во все меньшей степени концентрировали внимание на действительных событиях жизни исторического Иисуса, стоявшего за евангельскими повествованиями. Вместо этого главным объектом внимания и интереса становилась вера церкви. Этот сдвиг наиболее ясно и полно проявился в идее демифологизации Рудольфа Бультмана, но он заметен также и в работах по христологии Карла Барта и Эмиля Брункера.

В свою очередь, негативную реакцию вызвал и скептический подход Бультмана. Так начались новые поиски исторического Иисуса, поиски XX века. Этот поворот событий ознаменовался трудами Эрнста Кеземана (957) . Другие исследователи также работали и работают в этом направлении, стараясь в общих чертах обрисовать, каким в действительности был Иисус, что Он на самом деле говорил и делал. К наиболее выдающимся авторам, занимавшимся этими новыми поисками, относятся Этельберт Штауффер и Иоахим Иеремиас. Мы еще кратко остановимся на этом течении в разделе "Христология снизу". Но прежде надо рассмотреть другой подход, преобладавший в течение значительной части начала XX века.

"Христология сверху"

"Христология сверху" определяла основную стратегию и ориентацию христологии в первые века существования церкви. Она также составляла христологическую систему ортодоксии в течение докритической эры, когда не ставилась под вопрос историческая достоверность всего Писания. В XX веке этот подход к христологии особенно тесно связан с именами Карла Барта, Рудольфа Бультмана и Эмиля Брункера - последнего в той мере, в какой речь идет о его ранней работе "Посредник". (В его книге "Христианское учение о творении и искуплении", которая вышла позже, представлен иной подход.) В "Посреднике" ясно представлены некоторые главные характерные черты христологии сверху.

1. Основой для понимания Христа является не исторический Иисус, но кериigma, проповедь церкви о Христе. Бруннер утверждает:

Мы должны выступить против той точки зрения, будто христианская вера вытекает из исторических наблюдений, из исторического описания Иисуса из Назарета. Сами христиане всегда понимали это иначе. Христианская вера вытекает только из свидетельства о Христе в проповедуемом учении и записанных словах Писания. Последнее, действительно, включает в себя историческую картину... но картина эта сама по себе не является основанием знания (958) .

2. В построении христологического учения явное предпочтение перед синоптическими Евангелиями отдается писаниям Павла и четвертому Евангелию. Последние содержат более ясные и определенные богословские объяснения и истолкования, тогда как синоптические Евангелия по существу представляют собой фактические сообщения о действиях и словах Иисуса. Этот принцип тесно связан с первым:

Если восстановлено убеждение в том, что христианская вера проистекает не из описания исторического Иисуса, но из свидетельства о Христе как таковом - а оно включает свидетельство как пророков, так и апостолов - и что она основывается на этом свидетельстве, тогда неизбежно исчезает то предпочтительное отношение к синоптическим Евангелиям и к фактическим словам Иисуса, которое было обычным для предшествующего поколения (959).

3. Вера во Христа не основывается на рациональном доказательстве и не узаконивается им. Она не может быть научно доказана. Содержание веры лежит вне сферы природного разума и исторического наблюдения, а следовательно, оно не может быть неопровержимо доказано. Хотя историческое исследование может устранить препятствия к некоторым верованиям (например, к вере в божественную природу Иисуса Христа), оно не может устанавливать сами эти верования. "Иисус учил группу учеников на берегу моря" - это утверждение может быть объектом исторического исследования; "Иисус есть второе Лицо Троицы" - это утверждение такому исследованию не подлежит. Исторические утверждения мы принимаем через рациональное убеждение. Возвещаемое учение мы принимаем через веру, Брукнер проводит разграничение, проясняющее, в каком смысле, до его мнению, христология является исторической, а в каком - нет. Это разграничение проводится между Христом *во* плоти и Христом; *по* плоти. Под Христом *во* плоти Брукнер подразумевает, что Христос стал воплощенным, Слово стало плотью и вошло в историю. Христос *по* плоти - это Христос, известный историографу, летописцу с его методами исследования. Знать Христа *во* плоти значит знать нечто большее, чем Христа *по* плоти. Верующий знает Христа как Того, Кто пришел *во* плоти, как Того, о Ком неизбежно должны иметь что сказать летописец и историк-гуманитарий. Но он знает Христа *во* плоти таким, каким они не могут Его знать; поэтому он знает Его как нечто совершенно иное, и именно это важно. Ибо знание других - летописца и историка - не есть еще знание Христа, "Слова, ставшего плотью", ибо само их знание - "по плоти" (960).

Брукнер выдвигает на первый план Христа *во* плоти. Но он не игнорирует и Христа *по* плоти. Ибо, хотя вера никогда не возникает из наблюдения фактов, но лишь из свидетельства церкви и Слова Божьего, тот факт, что Слово облеклось "в плоть", означает, что вера каким-то образом связана с наблюдением. Хотя вера возникает из свидетельства церкви и Писания, свидетельство это всегда включает в себя описание Иисуса.

"Христология снизу"

С публикацией работы Бульмана "Иисус и Слово" христология сверху достигла своего зенита. В ней фактически утверждалось, что вера во Христа керигмы не может быть с несомненностью связана с подлинной земной жизнью Иисуса из

Назарета. По мнению Бультмана, это и не имеет реального значений. Поток негативных откликов на взгляды Бультмана перерос в провозглашение определенной методологии. Самой значительной из первых реакций стала, пожалуй, работа Эрнста Кеземана "Проблема исторического Иисуса", опубликованная впервые в 1954 году. Кеземан утверждал необходимость построения веры в Иисуса на фундаменте исторических изысканий в отношении того, Кто Он был и что делал. Хотя это направление и не представляло собой возврата к поискам XIX века, оно получило название "новых поисков исторического Иисуса".

Следует отметить, что поиски и изыскания XIX века едва ли можно считать христологическими. Правильнее было бы назвать их "иисусологическими". Иисус, Который вырисовывался и возникал перед нами в результате этих поисков, был человеком, и едва ли чем-то большим: некоторым участникам "новых поисков" казалось, что это было следствием предубеждений против сверхъестественного, заложенных в самом применявшемся историческом методе; иными словами, имела место методологическая некорректность. Благодаря новым поискам исторического Иисуса открывается возможность для подлинной христологии. Иначе говоря, предполагается возможность того, что исторические изыскания приведут к вере в божественную природу Иисуса Христа. Эта вера будет в таком случае выводом исторического исследования, а не заранее принятым Допущением.

Самый поучительный для нас пример "христологии снизу" -- это, несомненно, система Вольфхарта Панненберга. В своей книге "Иисус - Бог и Человек", как это видно и из самого ее названия, Панненберг дал вполне христологическую трактовку предмета. Дабы обеспечить объективность исследования, он тщательно проанализировал и подверг критике все заранее принимаемые в христологической методологии допущения. Признавая некоторые достоинства подхода, применяемого в христологии сверху, он указывает на три основные причины, по которым для него невозможно принятие этого метода:

1. Задача христологии - дать рациональное подтверждение Божественности Иисуса, ибо именно она оспаривается в мире. Христология сверху неприемлема потому, что она заранее предполагает Божественность Иисуса (961) .
2. Христология сверху проявляет склонность оставлять без внимания характерные исторические черты Иисуса из Назарета. В частности, Его отношение к современному Ему иудаизму, чрезвычайно важное для понимания Его жизни и учения, в рамках этого подхода оказывается относительно несущественным (962) .
3. Строго говоря, христология сверху возможна лишь с позиции самого Бога, но не для нас. Мы - ограниченные" привязанные к земле существа,, и мы должны проводить свое исследование исходя из этого своего положения (963) .

Основываясь на жизни человека Иисуса из Назарета, Панненберг строит полное христологическое учение, включая положение о Его Божественности. Положительными чертами подхода Панненберга демонстрируются основные характерные особенности христологии снизу в сравнении с христологией сверху.

1. Историческое исследование, выходящее за пределы керигмы Нового Завета, возможно и в богословском отношении необходимо. Критика формы показала, что восстановить строгий хронологический порядок событий в жизни Иисуса невозможно. Тем не менее из свидетельства апостолов можно установить основные характерные черты Иисуса. Такое изучение личности Иисуса необходимо. Если мы основываем свою веру лишь на керигме, не включая в основание своей веры также и исторические факты, касающиеся жизни Иисуса, мы не можем избежать подозрения и опасения, что наша вера окажется неправильно ориентированной. По словам Панненберга, мы можем обнаружить, что веруем не в Иисуса, а в Луку, Матфея, Павла или кого-нибудь еще. Если мы основываем свою веру лишь на одной керигме, то еще одна сложность заключается в том, что эти новозаветные свидетельства демонстрируют не единство, а многообразные различия, порой даже противоречия. Нам надо пойти дальше всех этих разнообразных свидетельств, чтобы разглядеть того единого Иисуса, к Которому все они относятся (964) .

По мнению Панненберга, для исторического исследования крайне важны открытость и непредубежденность. Проблема, связанная со многими изысканиями XIX века и идеей Бультмана о демифологизации, заключается в известной узости представлений о том, что с исторической точки зрения возможно, а что невозможно. Например, воскресение Иисуса часто исключалось еще до начала изысканий. Совершенно необходимо, однако, подходить к событиям и представлениям библейских времен без предубеждений, свойственных нашему новому времени. Правильное построение христологии снизу становится возможным только после того, как будут отброшены предпосылки натуралистического или антисверхъестественного характера (965) .

2. История едина, а не двойственна. Жизнь, учение и служение Иисуса, включая Его смерть и воскресение, не представляют собой часть какой-то истории совершенно особого типа, отличной от истории в целом. Нет никакой особой истории искупления или священной истории, будь то *Geschichte*, *Heilsgeschichte* или что-либо еще. Для Панненберга история Христа неотделима от остальной части мировой истории. Ее нельзя изолировать от истории в целом. Следовательно, к ней нельзя подходить, применяя метод, отличный от того, который используется при Приобретении знания в области обычной истории. Тот же самый метод, который используется при изучении наполеоновских войн, должен применяться и в христологии (966) .

3. Очевидно, что христология снизу может показать полностью человеческого Иисуса. Но может ли она установить Божественность Иисуса? Свидетельство, чаще всего приводимое сторонниками христологии снизу в попытке установить единственность Христа Богу, - Его предпасхальное утверждение Своей власти, выраженное словами и делами. В этом вопросе наблюдается замечательное единодушие между очень многими богословами. Вернер Элерт отмечает, что Иисус говорил о Себе как о *единственном* Сыне Божьем. Применительно к Себе Иисус называл Бога "Мой Отец". Когда же Он имел в виду отношение к Отцу учеников, Он использовал выражение "ваш Отец". Он никогда не приравнивал Свои отношения с Отцом к отношениям апостолов с Богом, никогда не использовал выражение "наш Отец" (967) . Аналогичным образом, Пауль Альтхаус отмечает, что власть, об обладании которой объявил Иисус,

предполагает такую близость к Богу, какой нет ни у кого другого. "Дела Иисуса - богохульство, если только они не основываются на особой власти. Он заявлял об обладании этой властью" (968). В сущности то же самое доказывали - каждый по-своему - Фридрих Гогартен, Герман Днем, Гюнтер Борнкам и Ганс Концельман. Панненберг замечает: "Согласие здесь просто поразительное. Догматика в данном случае, по-видимому, предшествовала историческому исследованию и возобладала над ним" (969).

Панненберг уверен, что эта попытка доказать Божественность Иисуса Его предпасхальным объявлением о Своей власти обречена на неудачу, ибо подтверждения этого заявления о власти не наступит до судного дня. "Скорее, - говорит Панненберг, - все зависит от связи между заявлением Иисуса и его подтверждением со стороны Бога" (970).

Это подтверждение может быть найдено в воскресении Иисуса. Панненберг считает, что воскресение - исторический факт. Рассмотрев по отдельности свидетельства - пустой гроб и явления воскресшего Господа, - Панненберг заключает, что евангельские рассказы о явлениях настолько откровенно легендарны по своему характеру, что едва ли в них можно найти реальную историческую основу. Поэтому он обращается к краткому резюме Павла в 1 Кор. 15:1-11 и делает вывод:

Таким образом, воскресение Иисуса можно назвать историческим событием в следующем смысле: если возникновение христианства, которое, независимо от других традиций, Павел объясняет явлениями воскресшего Христа, может быть понято, несмотря на критическое отношение к этой традиции, только при рассмотрении в свете эсхатологической надежды на воскресение из мертвых, то это воскресение - историческое событие, даже если мы не знаем о нем ничего более конкретного (971).

Таким же образом Панненберг оценивает и рассказы о пустом гробе. Если это предание и предание о явлениях Господа возникли независимо друг от друга, то тогда, "взаимно дополняя друг друга, они позволяют утверждать, что реальность воскресения Иисуса, в указанном выше смысле, представляется с исторической точки зрения весьма вероятной, а это в историческом исследовании всегда означает, что она должно быть принята и признана, пока не появятся доказательства обратного" (972).

Если бы само событие сводилось только к воскресению, у нас не было бы ничего, кроме голых фактов. Их смысл или истолкование оставались бы открытыми для обсуждения; возможно, их оценка была бы всего лишь вопросом веры. Факту воскресения можно было бы придавать самый различный смысл. С точки зрения Панненберга, однако, дело обстоит иначе. Учитывая место воскресения Иисуса в истории преданий и культурных упований, можно сказать, что оно несло само по себе определенный смысл. Событие это невозможно оценить или понять, не принимая во внимание преданий и упований иудеев. Идея воскресения, происходящего помимо воли Божьей и без Его активного вмешательства, немислима для иудея. Поэтому воскресение Иисуса означает, что Бог поддержал утверждения Иисуса и что эти утверждения, которые были бы богохульными, если бы Иисус не был на самом деле Сыном Человеческим, истинны. Таким

образом установлен не только исторический факт воскресения Иисуса, но и богословская истина о Его божественной природе (973).

Оценка

У каждой из этих двух христологических систем есть сильные и слабые стороны, которые к настоящему времени достаточно хорошо определены и изучены. В некоторых случаях положения, отстаиваемые одной из этих позиций, сами по себе составляют критику другого подхода.

Сильной стороной христологии сверху является осознание и признание того, что действительной целью воплощения Христа, определяющей его значение, было то влияние, которое жизнь Иисуса оказала на уверовавших в Него. Их свидетельство заслуживает нашего самого серьезного внимания, ибо эти люди были ближе всех прочих с Ним знакомы и находились в наилучшем положении для того, чтобы описать Его другим. Кроме того, этот подход связан с приверженностью истинной вере в сверхъестественное, что не всегда можно сказать о христологии снизу. Он допускает возможность божественного, творящего чуда Иисуса.

Основную трудность для христологии сверху составляет вопрос о сущности веры. Является ли Христос как основание веры на самом деле той же самой личностью, что и Иисус, ходивший по Дорогам Галилеи и Иудеи? Основана ли приверженность керигматическому Христу на том, что реально существует, или же это ни на чем не основанная вера? Проблема субъективности в той или иной форме всегда оказывается болезненной для христологических систем этого типа. Как мы можем получить уверенность в том, что Христос, известный нам и" свидетельства апостолов и знакомый нам по нашему собственному духовному опыту, есть подлинный, действительно существующий Иисус, а не всего лишь наши собственные чувства и переживания? Вторая проблема связана с содержанием веры. Хотя это хорошо и прекрасно - сказать, что мы принимаем что-либо на веру, но как мы определяем, что именно мы принимаем на веру? Без какой-то эмпирической основы, к которой вера относится, Христос как основание веры оказывается чем-то нереальным и неясным.

Христология снизу, с другой стороны, снимает остроту обвинения, что христианское богословие (и, в частности, богословские учения о личности Христа) в лучшем случае основано на вере, а в худшем - вообще ни на чем. Этот подход связан с попыткой устранения чрезмерной субъективности. Признавая необходимость субъективной составляющей (или приверженности сердца) для каждого верующего, Христология снизу избегает опасности пропускать эту субъективность еще и через фильтр субъективности других верующих, а именно, первых учеников.

Но есть одна нерешенная проблема. Христология снизу, особенно в той форме, в которой она сформулирована Панненбергом, зависит от установления объективной достоверности своих исторических реконструкций. Однако объективной достоверности добиться трудно. Если бы христологические факты были предметом подлинно объективной истории, тогда можно было бы доказать Божественность Иисуса каждому честному и объективному исследователю. На практике, однако, это не всегда получается. Многих предлагаемые доказательства

совершенно не убеждают. Кроме того, Пауль Альтхаус заявляет, что унитарный взгляд Панненберга на историю превращает веру в функцию разума (974). Панненберг ответил на это утверждением, что, хотя вера действительно есть дар Духа, а не продукт разума, тем не менее познание исторического откровения логически - но не психологически - предшествует вере. Разум по своей сути достаточен для понимания Божьего откровения и осознания его истинности. Разум человека, однако, впал в неестественное состояние и нуждается в восстановлении. Такое восстановление означает не приведение в сверхъестественное состояние, а возвращение в естественное состояние с помощью керигмы и Духа (975).

Проведение такого разграничения, однако, помогает не очень сильно. Независимо от того, нуждается ли человеческий разум в приведении в сверхъестественное или естественное состояние, тот же самый призрак субъективности, которого эта богословская система любой ценой старается избежать, снова поднимает голову. Хотя Дух для создания веры использует исторические свидетельства и доказательства" тем не менее сохраняется проблема, соответствует ли эта вера действительности. Не может ли кто-то другой, основываясь на тех же самых свидетельствах и доказательствах, прийти к совершенно иному выводу? Не оказываемся ли мы снова вынуждены, хотя бы в какой-то малой степени, вернуться ко Христу веры, чтобы прийти к Иисусу истории? Когда мы начинаем обращаться к таким идеям, как необходимость приведения разума в естественное состояние, подлинная суть христологии снизу оказывается отброшенной. Хотя разрыв между объективными историческими доказательствами и выводами веры несколько сужается, он все равно остается.

Альтернативный подход

Мы убедились, что каждая из этих двух как будто бы исключаящих друг друга позиций имеет свои сильные и слабые стороны. Есть ли какой-нибудь способ объединить христологию сверху с христологией снизу таким образом, чтобы сохранить лучшие элементы обоих подходов, сведя к минимуму связанные с каждым из них проблемы? Можно ли соединить Христа керигмы и исторического Иисуса, веру и разум? Евангельские христиане стараются сохранить и то, и другое. Эта позиция отчасти вытекает из понимания ими откровения: откровение включает *как* исторические события, *так* и их истолкование. Это два взаимодополняющих и согласующихся друг с другом способа, с помощью которых Бог раскрывает и являет Себя. Поэтому и то, и другое - источники знания о Нем. Здесь мы предложим концептуальный анализ и модель, которые могут пролить свет на этот вопрос.

Поскольку к Иисусу истории можно прийти с помощью разума, а керигматический Христос постигается через веру, мы, очевидно, имеем здесь дело со случаем классической дихотомии разума и веры. В то время как в традиционной форме этой дихотомии участвуют вера и философское рассуждение, здесь членами дихотомии становятся вера и историческое рассуждение. В обоих случаях речь идет о полезности и ценности разума как основания для веры. В философской сфере существуют три точки зрения на значение веры и разума. Три аналогичных точки зрения существуют и в исторической сфере.

1. Христология сверху в основе своей фидеистична. Этот подход, особенно в той форме, в какой он излагается Бруинером и другими богословами-экзистенциалистами, во многом основан на философии Серена Кьеркегора.

Согласно этой точке зрения, наше знание о Божественности Иисуса не основывается ни на каких исторически доказуемых фактах относительно Его земной жизни. Это вера, основанная на вере апостолов, как она изложена в керигме.

2. Напротив, христология снизу является в основном томистской. Она пытается доказать сверхъестественную природу Христа, опираясь на исторические свидетельства. Следовательно, Божественность Христа становится здесь не предпосылкой процесса рассмотрения, а его завершением, выводом. Подход этот основан на обращении к разуму, а не к вере или авторитету. Как в первой модели преобладает вера, так здесь преобладает разум.

3. Возможна еще одна модель - августиновская. В этой модели вера предшествует разуму, но не остается все время независимой от него. Вера дает перспективу или отправную точку, начиная с которой может действовать разум, помогая человеку понять то, что без него он не смог бы постичь.

Когда эта модель применяется к построению христологического учения, исходным пунктом служит керигма, вера и проповедь церкви о Христе. Содержание керигмы выступает в качестве гипотезы, которая позволяет истолковывать и сводить в общее целое данные, получаемые при изучении исторического Иисуса. Согласно этой точке зрения, истолкование Христа ранней церковью или ее вера в Него позволяют лучше любой другой гипотезы осмыслить исторические явления. Таким образом наша альтернативная модель не есть христология снизу, которая, игнорируя керигму, приводит к настоящим головоломкам в своих попытках разгадать "тайну Иисуса", как называли эту проблему богословы XIX века. Это и не модель ничем не подкрепленной христологии сверху, выстраиваемой без обращения к земной жизни Иисуса из Назарета; в этой модели христологическое учение становится убедительным, так как оно подкрепляется установленными исторически фактами о том, каким был Иисус и что Он о Себе говорил.

Наша модель не влечет за собой необходимости следовать только вере или только историческому разуму, она предполагает поступательное движение при их постоянном тесном взаимодействии и взаимозависимости. Более близкое знакомство со Христом керигмы поможет нам понять и соединить в общее целое больше данных, полученных в ходе исторических исследований. Аналогичным образом, возросшее понимание исторического Иисуса еще больше убедит нас в том, что истолкование апостолами Христа веры является истинным.

Для этой точки зрения есть библейские основания. Многие из тех, кто очень хорошо знал слова и дела Иисуса, так и не пришли к правильному знанию о Нем. Например, фарисеи видели, что Иисус чудесным образом исцеляет силой Святого Духа (Мф. 12:22-32; Мк. 3:20-30; Лк. 11:14-23). Хотя они, несомненно, были знакомы с еврейскими преданиями и, по-видимому, наблюдали Иисуса в течение какого-то вполне достаточного времени, их оценкой исцелений было: "Он

изгоняет бесов силою Веельзевула". Они почему-то не смогли сделать правильный вывод, хотя и знали факты. Даже люди, наиболее близкие к Иисусу, не смогли полностью познать и понять Его. Иуда Его предал. Остальные ученики не понимали значения Голгофы и даже воскресения. Религиозные власти явно знали, что гроб пуст, но не истолковали правильно этот факт.

Даже если взглянуть с более оптимистической точки зрения, все равно есть указания, что, когда человек приходит к правильному пониманию Иисуса, это происходит на какой-то иной основе, нежели естественное восприятие. Например, когда на вопрос Иисуса: "А вы за кого почитаете Меня?" - Петр ответил: "Ты - Христос, Сын Бога Живого", - Иисус заметил: "Не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах" (Мф. 16:15-17). Мы могли бы долго обсуждать точный смысл выражения "плоть и кровь", но так или иначе ясно, что Иисус противопоставляет некоторого рода прямое откровение от Отца какому-то чисто человеческому источнику, например, мнениям других людей.

Еще один яркий пример, иллюстрирующий другую сторону нашего диалектического подхода, - Иоанн Креститель. Находясь в заключении, он заинтересовался Христом и послал двух своих учеников спросить Господа: "Ты ли Тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого?" (Лк. 7:19). Иоанн, возможно, ожидал какого-нибудь конкретного исторического события (быть может, своего собственного освобождения из темницы?) как свидетельства, что Иисус действительно, как и знал о Нем Иоанн, является Христом. В Своем ответе Иисус указывает на творимые Им дела: "Слепые прозревают, хромые ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют" (Лк. 7:22). Исторический Иисус был подтверждением для Христа веры.

Эта модель включает два фактора, действующих совместно: 1) не только лишь Иисус истории и не только лишь Христос веры, но Христос керигмы есть тот ключ, раскрывающий исторического Иисуса; факты жизни Иисуса есть подтверждение той вести, что Он есть Сын Божий. Вера во Христа приводит нас к пониманию Иисуса истории.

Личность и служение Христа

Второй важный методологический вопрос касается взаимоотношения между изучением личности и служения Христа. Можно ли их разделить, а если можно, то каков логический порядок изучения христологии? Следует ли сначала выработать понимание личности Христа и Его природы и на этой основе изучать Его дела? Или же нам надо начать с дел Христа, а затем вывести, какого рода личность Он Собою представляет?

В ранний период истории церкви между этими двумя вопросами существовала довольно тесная связь. Однако в период средневековья подход изменился. Схоластическое богословие отделило учение о личности Христа (о Его божественной природе, Его человеческой природе и об их единстве) от учения о служении и делах Христа. В результате для большинства верующих христология перестала быть актуальной. Споры о божественной природе Иисуса, о степени Его знания, о Его безгрешности, а также такие проблемы, "как имеет Он одну

волю или две, были очень абстрактными. Рядовому верующему было трудно понять, какое значение имеют подобные вопросы для его жизни, если они вообще имеют какое-нибудь значение.

В XIX и XX веках, однако, усилилась противоположная тенденция. Она основывается на знаменитом изречении Филиппа Меланхтона: "Знать Христа значит знать даруемые Им блага" (976) . Оно в свою очередь связано с реакцией Лютера на схоластическую сосредоточенность на сущности или личности Христа. В противоположность этой сосредоточенности Лютер выдвигал на первый план то, что Христос делает *для нас*, для нашего спасения (977) . Это выдвигание на первый план дел Христа получило вполне определенное и ясное выражение в христологическом учении Фридриха Шлейермахера, появившемся два столетия спустя. Обсуждение каждого учения Шлейермахер начинает с христианского внутреннего опыта. Эта хорошо согласуется с его общим тезисом, что религия (или благочестие) есть вопрос не догмы или морального поведения, но чувства. Поэтому для Шлейермахера главный элемент в христологии - это наш опыт, переживание того, что Христос совершает в нас. В теории же личность Христа и Его дела неразделимы" и подходить к изучению Христа можно под тем или другим углом зрения (978) .

Этот подход, сочетающий в себе рассмотрение с двух точек зрения, но отдающий при этом первое место служению Христа, был подхвачен Вультманом, а Также, быть может, даже в еще более ясной и определенной форме, Паулем Тиллихом, который утверждал, что "христология есть функция сотериологии. Проблема сотериологии ставит христологический вопрос и определяет направленность христологического ответа" (979) . В соответствии с предложенным Тиллихом методом корреляций, богословский ответ соотносится с экзистенциальным вопросом. Поэтому мы должны сосредоточить Свое внимание на символизме библейских текстов, так как им подчеркивается универсальное значение воплощения Христа, Его жизни, смерти и воскресения. Исторические и легендарные рассказы следует использовать лишь как вспомогательные материалы (980) .

Следует отметить, что для подхода к теме личности Христа через изучение Его дел есть два серьезных основания. Одно из них заключается в стремлении к большей согласованности между христологией и сотериологией. Первую из них можно рассматривать отдельно от второй. Но невозможно говорить о том, что Христос совершает в нашей жизни, не связывая служение Христа с Его природой, являющейся предпосылкой этого служения. Второе основание - это желание показать актуальность и практическую важность учения о Христе, Большинству людей трудно проявить интерес к обсуждению вопросов, связанных с природой Христа, если они не видят, как эти вопросы влияют на них и их жизнь.

В связи с этим подходом, однако, возникают некоторые трудности. Одни из них заключается в том, что если упор делается на значении служения Христа для человека, тогда именно собственное восприятие человеком своих нужд побуждает его устанавливать круг и порядок рассмотрения вопросов, связанных с пониманием личности или природы Христа. Таким образом, тот, кто сосредотачивает свое внимание сначала на служении Христа, а лишь затем на Его личности, встает перед дилеммой. Либо ему следует сначала рассматривать

служении Христа, а затем прилагать полученные результаты к ситуации, либо же сначала рассмотреть ситуацию, а затем обратиться к текстам Библии, касающимся служения Христа. В первом случае сохраняется проблема возможной неактуальности вопроса для конкретной ситуации, во втором случае возникает опасность, что понимание служения Христа будет искажено и приспособлено к восприятию человеком собственных нужд.

Следует отметить, что сам по себе вопрос об актуальности связан с определенной проблемой. Предполагается, что человек задает правильные вопросы. Но всегда ли обосновано это допущение? Вполне могут быть вопросы, которые не задаются, хотя их и следовало бы задать. Это можно сравнить с тем, что пациент говорит врачу о своих симптомах, и тем, что показывает медицинское обследование. Обследование может выявить важные факты, о которых пациент не знает. Подобным же образом, могут существовать очень важные христологические вопросы, которые никогда не будут рассмотрены, если круг обсуждаемых вопросов определяется нашим субъективным пониманием собственных нужд. Другая проблема состоит в том, что какие-либо конкретные опыт или переживание, связанные со служением Христа, вовсе не обязательно разрешают соответствующий вопрос, относящийся к личности Христа. Определенный вывод в области сотериологии может оставить открытым вопрос, относящийся к природе Христа, в котором сохранится возможность нескольких вариантов ответа. В таком случае ПОПЫТКА построения христологии на "осознанных нуждах" оказывается несостоятельной.

Несмотря на все эти трудности, есть вполне оправданный метод, следуя которому христологию можно начинать с рассмотрения служения Христа. Такой подход не должен определять круг обсуждаемых христологических вопросов, но его можно использовать как точку соприкосновения и исходный пункт для более серьезного обсуждения природы Христа. Это обсуждение, в свою очередь, даст ответы на вопросы, связанные со служением Христа. Нам следует понимать, что если мы хотим построить полное христологическое учение, для Получения ответа на вопрос, возникающий в какой-либо из этих двух областей, нам надо учитывать и другую сферу.

Мифологическая теория воплощения

Еще один вопрос, привлекающий все большее внимание в христологических исследованиях, заключается в том, не было ли воплощение просто мифом. По мнению некоторых авторов, идея, что Бог стал человеком и вошел в человеческую историю - именно такой, в сущности, смысл имело учение о воплощениях на протяжении истории, - не следует понимать буквально (981). Согласно этой Точке зрения, такое буквальное понимание невозможно, и в нем нет необходимости. Появлению и распространению этой теории способствовал ряд факторов.

Одним из этих (факторов была программа демифологизации Рудольфа Бультмана. Бультман пришел к выводу, что многое в Новом Завете является мифом. Под мифом он подразумевает попытку человеческих существ выразить потустороннее на языке символов, почерпнутых из этого мира.

Такого рода представления не надо понимать как буквальное выражение природы реальности. Не следует считать, что они каким-то особым образом даны Богом в откровении, а к их изложению в писаниях апостолов и пророков не следует относиться как к богодухновенному. Это всего лишь культурно обусловленные представления о природе реальности. Во многих случаях мы можем определить источники, из которых они были почерпнуты: эллинизм, иудаизм, гностицизм. Бультман утверждает, что эти представления должны быть "демифологизированы". Он имеет в виду не то, что от них надо полностью отказаться, но, скорее, то, что им необходимо дать другое истолкование. Миф используется авторами Писания для того, чтобы выразить нечто происшедшее с ними экзистенциально. Рассмотрим в качестве примера рассказ о хождении Иисуса по воде (Мф. 14:22-33). При буквальном понимании он повествует нам о действительном событии, о произошедшем чуде. Но после демифологизации он воспринимается как сообщение о чем-то случившемся с апостолами. Что при этом произошло *фактически*, не имеет особого значения. Суть заключается в том, что Иисус оказал глубочайшее влияние на апостолов. Кем бы Он ни был, Он производил невероятно сильное впечатление. Тот факт, что Иисус произвел на них впечатление, равное которому не производил никто из известных им людей, они выразили в этом и других рассказах о "чудесах". Иисус - такого рода личность, что о Нем можно было бы сказать: "Если кто-то и мог ходить по воде, так только Иисус!" (982)

Вторым фактором, внесшим свой вклад в концепцию мифологичности воплощения, стало появление и распространение более общего взгляда на отношение Бога к миру. Традиционно ортодоксальное богословие полагало, что контакт Бога с миром и Его участие в делах мира более всего связаны с личностью Иисуса в течение тридцатилетнего периода Его жизни в Палестине. В противовес этому такие направления и движения, как, например, недолговечное богословие смерти Бога, утверждали, что идет постоянный процесс, посредством которого изначальный Бог становится полностью имманентным миру. Процесс этот проходит различные ступени или стадии; самое полное выражение этого процесса произошло во Христе. С этого момента и далее процесс превратился в диффузию Христа в остальной части рода человеческого, расширяющуюся по мере того, как Его учение и дела принимаются и усваиваются людьми. Изначальный Бог прекратил Свое существование; теперь Он полностью имманентен роду человеческому (983).

Именно эта конкретная концепция демонстрирует значительное сходство с философией Георга Гегеля. С точки зрения Гегеля, приход Христа не имел исключительного значения сам по себе. Это лишь символ более великой абстрактной истины о вхождении Бога в мир. Христос и Его жизнь символизируют нечто имеющее более общий, философский характер (984).

Есть много разновидностей христологических систем, рассматривающих идею воплощения как мифологическую. При всем их разнообразии и при всей пестроты между ними есть общие черты.

1. Идея, будто Бог в буквальном смысле стал человеком, совершенно невероятна и логически противоречива (985).

2. Христологическое учение Нового Завета представляет собой веру апостолов, а не учение Иисуса. Ученики Иисуса стремились выразить то глубокое впечатление, которое Он на них произвел. При этом они использовали представления, распространенные в их время, например, представление о Боге, сходящем на землю. Сам Иисус не использовал этих представлений. Он проповедовал о Царстве Божьем, а не о Себе Самом. Ученики пытались выразить тот факт, что они нашли в Иисусе человека, который жил образцовой жизнью упования на Бога и веры в Него. Они хотели также выразить свое чувство, что Бог участвует в делах мира, в его страданиях, в его трагедиях. Богословские концепции, которые мы видим в Евангелиях, особенно в четвертом Евангелии, представляют собой их размышления о личности Христа, а не данное им учение. Проповедь Иисуса и первоначальная, ранняя вера учеников и первых христиан никоим образом не были онтологическими. В частности, отсутствовала идея метафизического Сына Божьего. Если и была вообще какая-то близкая к этому идея, то она заключалась в том, что Бог усыновил Иисуса (986) .

3. Тот тип христологического учения, который стал традиционным для церкви, имеет своим источником не Новый Завет, а богословские построения церкви, особенно четвертого и пятого веков. В этих богословских построениях церковь использовала распространенные в то время философские представления. Сформулированные в результате учения были сходны с философскими догмами и доктринами того времени. Эти учения, основанные на философии, противоречащей библейской точке зрения, помешали церкви правильно понять свидетельство Нового Завета о Христе. Кроме того, многие из этих формулировок (например, что Иисус имел две природы, но был единой личностью) сами внутренне противоречивы и по сути лишены содержания. Это пустые формулы. Церковь никогда по-настоящему не разъясняла, что означают эти выражения; когда же кто-либо пытался сделать это, попытки объявлялись еретическими (987) .

4. Представление о воплощенном Иисусе не является столь уникальным, как это обычно предполагается. Гаутама Будда, например, также представляет собой пример сошествия Бога к людям, свидетельствующий о желании Бога участвовать в делах сотворенного Им мира и о внутреннем, глубоком единстве Бога и человека (988) . Поэтому Иисус не является единственным выражением этой религиозной истины. Представление, будто Иисус есть единственный путь и будто спасутся лишь те, кто верит в учение церкви о Нем, свидетельствует в лучшем случае об ограниченном, а в худшем об извращенном мышлении. Это равнозначно утверждению, что огромное большинство живших на земле людей не получили спасения, и мало того, они даже не имели возможности его получить. Мы должны понять, что основной тезис христианства ("Бог любит мир и желает примирения с ним") - это то же самое, во что верят и что выражают в различных формах приверженцы и других религий. Бог присутствует и в других религиях, но там Его присутствие не обозначается именем *Иисус*. *Иисус* - это чисто христианский термин, которым обозначается присутствие Бога.

5. Воплощение можно понимать в узком и в широком смысле. Идея воплощения в узком смысле - это убеждение в том, что в одной точке времени и пространства Бог, в лице Иисуса Христа, вошел в мир, как Он никогда не делал ни до, ни после этого. Воплощение в широком смысле означает имманентность Бога в мире.

Поэтому средства, с помощью которых человек должен приближаться к Богу, находятся в физическом, материальном мире, и они не предполагают уход от мира. Физический мир является носителем духовной ценности. Этот широкий смысл присутствует не только в христианстве, его можно видеть и в иудаизме. Он имеет отношение не только к христологии, но и к учениям о творении и о провидении. Идея воплощения в широком смысле означает, что Бог присутствует в мире и действует в нем.

Эти два понятия - имманентность Бога миру и абсолютную единственность и неповторимость Богочеловека Иисуса Христа - не следует считать неразделимыми. Хотя второе понятие и использовалось церковью в течение большей части истории для обозначения первого, это первое можно признавать, не принимая второго. Аналогично, Церковь может совершать вечерю Господню без веры в пресуществление и считать Библию авторитетом, не веря в ее непогрешимость.

Мифологической теории воплощения необходимо дать ответ. В последующих трех главах мы постараемся прояснить и показать подлинный смысл воплощения. Тем не менее кое-какие наметки следует сделать уже сейчас. 1. Идея воплощения БОга не противоречива по своей сути. Брайен Хебблсуэйт высказал мысль, что убеждение в противоречивости идей воплощения основано на слишком антропоморфном ее понимании. Несомненно, здесь мы имеем дело с парадоксом, понятием, которое очень трудно принять умом (989) . Функция парадокса, как показал Ян Рэмси, заключается в том, чтобы вынудить наш ум выйти за пределы естественного и перейти к сверхъестественному (990) . В данном случае мы вовсе не утверждаем Божественность человеческой природы Иисуса, не предполагаем, что Бог стал каким-то совершенно иным Богом или что одна личность была и ограниченной, и неограниченной в одно и то же время и в одном и том же отношении. Мы, скорее, просто утверждаем, что Бог добровольно принял некоторые ограничения в выражении Своей безграничности. Он сходным образом ограничил Свои возможности, когда создал людей.

2. Имеются исторические доказательства, что христологическое учение Нового Завета восходит к самому Иисусу, а не только к вере апостолов. Здесь можно высказать несколько соображений. Прежде всего, теория, будто ученики Иисуса могли позаимствовать, идею Бога, воплощающегося в человека, из каких-то мифов подобного содержания, выглядит проблематичной. Возможность для них познакомиться с такими мифами представляется в лучшем случае сомнительной (991) . Кроме того, теперь известно, что допавловских эллинистических церквей, якобы объединивших эллинистические идеи с историей Христа, не существовало (992) . Наконец, имеются указания на то, что "высокая" христология присутствует уже в самых ранних писаниях Нового Завета (993) .

3. Утверждение, что воплощение Бога в Иисусе имеет аналогии в других религиях, невозможно подкрепить доказательствами. Учение о воплощении в корне отличается от учения о божественной имманентности. Кроме того, невозможно представить себе, что два или несколько человек могут быть воплощением единого Бога (994) . Библейское учение о воплощении Бога в Иисусе нельзя даже сравнивать со взглядами, например, буддизма на Будду,

Учение о воплощении нуждается в гораздо более полном развитии. Мы продолжаем исследование с уверенностью, что задача, за которую мы взялись, не является невыполнимой.

32. Божественность Христа

Один из вопросов христианского богословия, вызывающих наибольшее количество споров, касается Божественности Христа. В то же время это один из самых важных, решающих вопросов, ответ на который затрагивает саму суть нашей веры. Ибо вера наша основывается на том, что Иисус - действительно Бог в человеческой плоти, а не просто необыкновенный человек, хотя бы и самый замечательный и выдающийся из всех когда-либо живших людей.

Библейское учение

Мы начинаем исследование с того, с чего должно начинаться построение любой вероучительной концепции: со свидетельства Писания. Здесь мы сталкиваемся с большим разнообразием материала, с различными способами выражения, но не встречаем никаких расхождений во мнениях. Все места, относящиеся к данной теме, исследовать, разумеется, невозможно, но мы можем, по крайней мере, рассмотреть материал выборочно.

Самоосознание Иисуса

Рассмотрение свидетельств Библии, касающихся Божественности Христа, мы начнем с вопроса о самоосознании Иисуса. Что Иисус Сам думал о Себе, во что Он верил? Были и есть богословы, утверждающие, что Сам Иисус никоим образом не претендовал на то, что Он - Бог. Таких заявлений Он не делал. Его учение было целиком посвящено Отцу, а не Ему Самому. Поэтому нас призывают верить с Иисусом, а не в Иисуса (995). Согласуются ли с такой позицией подлинные свидетельства Писания?

Следует отметить, что ясных и недвусмысленных заявлений о Своей Божественности Иисус не делал. Он не говорил прямо и определенно: "Я - Бог". В то же время мы сталкиваемся с утверждениями, которые были бы неуместными, если бы они высказывались кем-то меньшим, чем Бог. Например, Иисус говорил, что пошлет "Ангелов Своих" (Мф. 13:41); в других местах о них говорится, как об "Ангелах Божиих" (Лк. 12:8-9; 15:10). Стих, о котором идет речь, особенно важен, так как в нем Его (Христовыми) называются не только ангелы, но и Царство: "Пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие". Об этом Царстве неоднократно говорится как о Царстве Божьем, - причем даже в Евангелии от Матфея, где вместо этого можно было бы ожидать выражения "Царство Небесное".

Однако еще более существенными выглядят те особые prerogatives, на которые претендует Иисус. В частности, Его притязание на право прощать грехи послужило причиной обвинения Его в богохульстве. Когда четверо друзей спустили расслабленного (парализованного) через отверстие в крыше дома, где был Иисус, то Иисус отреагировал на это не замечаниями о его физическом

состоянии или о его нужде в исцелении. Его первыми словами были: "Чадо! прощаются тебе грехи твои" (Мк. 2:5). Реакция книжников указывает на то, какое значение они придали словам Иисуса: "Что Он так богохульствует? кто может прощать грехи, кроме одного Бога?" (Мк. 2:7). По замечанию Роберта Штейна, их реакция показывает, что они истолковали слова Иисуса "как осуществление божественной прерогативы - власти прощать грехи" (996). Здесь Иисус имел прекрасную возможность прояснить ситуацию, поправив книжников, если они на самом деле неправильно поняли смысл Его слов. Однако Он этого не сделал. Его ответ в высшей степени поучителен: "Для чего так помышляете в сердцах ваших? Что легче? сказать ли расслабленному: "прощаются тебе грехи"? или сказать: "встань, возьми свою постель и ходи"? Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, - говорит расслабленному: тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой" (Мк. 2:8-11).

Иисус претендовал также на обладание другими особыми прерогативами. В Мф. 25:31-46 Он говорит о суде над миром. Он сядет на престоле славы Своей и отделит овец от козлов. Ему принадлежит власть оценивать духовное состояние каждого человека и определять его участь в вечности. Несомненно, это власть, которая принадлежит только Богу.

Иисус высказывал и другие прямые притязания. При рассмотрении Евангелия мы замечаем, что эти притязания и утверждения становятся более явными и определенными на более поздних стадиях духовного служения Иисуса. Вначале Он предоставлял людям самим делать собственные выводы о Нем, основываясь на моральной силе Его учения и на творимых Им чудесах. Таким образом, этот начальный период служения Иисуса дает некоторое подтверждение теориям Адольфа фон Гарнака в ряду других богословов. На более поздних стадиях, однако, Он говорит о Себе гораздо больше. Мы можем, например, сопоставить Нагорную проповедь и беседу в горнице. В Нагорной проповеди внимание концентрируется в основном на Отце и Его Царстве. В беседе в горнице в центре внимания в гораздо большей степени оказывается Сам Иисус. Таким образом, трудно отстаивать утверждение, будто Иисус направлял нашу веру не на Себя, а лишь на Отца.

Власть, на которую претендовал Иисус и которую Он осуществлял, ясно видна также на примере вопроса о субботе. Святость субботы была установлена Богом (Исх. 20:8-11). Лишь Бог мог отменить или изменить это предписание. Посмотрите, однако, что произошло, когда ученики Иисуса в субботу начали срывать колосья на поле, а фарисеи стали протестовать против нарушения предписаний о субботе (или, по крайней мере, представлений об этом в их истолковании). Иисус ответил указанием на то, что Давид нарушил один из законов, съев хлеб, предназначенный для священников. Затем, обращаясь к этой конкретной ситуации, Он заявил: "Суббота для человека, а не человек для субботы; посему Сын Человеческий есть господин и субботы" (Мк. 2:27-28). Он явно выразил этим претензию на право изменять статус субботы - право, которое может принадлежать лишь Тому, Кто фактически равен Богу.

Мы видим, что Иисус претендует также на особые, исключительные отношения с Отцом. Яснее всего это выражается в словах Иисуса, приведенных в Евангелии от Иоанна. Иисус, например, утверждает, что Он и Отец - одно (Ин. 10:30) и что

видеть И знать Его - значит видеть и знать Отца (Ин. 14:7-9). В Ин. 8:58 утверждается предсуществование: "Истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь". Обратите внимание на то, что вместо слов "Я был" Он говорит: "Я есмь". Леон Моррис указывает, что здесь подразумевается противопоставление между "тем типом существования, которое имеет определенное начало", и "тем, которое вечно" (997). Вполне возможно также, что Иисус имеет здесь в виду формулу "Я есмь", с помощью которой Господь определяет Себя в Исх. 3:14-15. Ибо и в этом случае, как и в Исходе, "Я есмь" - формула, выражающая существование. Глагол здесь не является глаголом-связкой (как; например, в предложениях: "Я есмь пастырь добрый"; "Я есмь путь и истина и жизнь"). Другое указание на предсуществование находим в Ин. 3:13, где Иисус заявляет: "Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах". Высказывается также притязание на одновременность и общность собственных действий с действиями Отца: "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). Хотя некоторые из высказываний Иисуса могут показаться нам не вполне ясными, не вызывает никакого сомнения то, как их истолковывали Его противники. После Его заявления, что Он существовал до Авраама, иудеи сразу же взяли камни, чтобы бросить в Него (Ив. 8:39). Несомненно, это указывает на то, что они считали Его виновным в богохульстве, так как побивание камнями предписывалось в качестве наказания за богохульство (Лев. 24:16). Если бы они пытались забить Его камнями только из-за того, что Он привел их в ярость Своими нелестными отзывами о них, то в глазах закона они были бы повинны в покушении на убийство.

Самые ясные в ряде отношений указания на то, как сам Иисус понимал Себя, можно найти в описаниях суда над Ним и Его осуждения. По словам Иоанна, обвинение заключалось в том, что Он "сделал Себя Сыном Божиим" (Ин. 19:7). Матфей сообщает, что первосвященник сказал Ему на суде: "Заклинаю Тебя Богом живым", скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?" (Мф. 26:63). Иисус на это ответил: "Ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных". Это наиболее ясное и определенное провозглашение Его Божественности, какое только можно найти в Евангелиях. Высказывается мнение, что Своими словами Иисус высмеивал первосвященника и что фактически Он говорил: "Это ты сказал, а не Я". Действительно, личное местоимение используется здесь в дополнение к глагольной форме второго лица единственного числа именно для того, чтобы ударение в предложении упало на подлежащее: "Ты сказал это!" Необходимо, однако, сделать два дополнительных замечания. 1) Иисус далее говорит о Своей силе и власти и о Своем втором пришествии, тем самым скорее подтверждая, нежели опровергая выдвинутое обвинение; 2) Иисус имел идеальную возможность исправить любое недоразумение. Он этого не сделал. Он мог избежать казни простым отрицанием того, что Он - Сын Божий, но Он не поступил таким образом. Или Он хотел умереть, хотя бы и по ложному обвинению, или же Он не отрицал потому, что выдвинутое против Него обвинение было верным. Показательна реакция на Его слова иудеев. Когда первосвященник сказал: "Он богохульствует! на что еще нам свидетелей? вот, теперь вы слышали богохульство Его! Как вам кажется?" - они сказали в ответ: "Повинен смерти," (Мф. 26:65-66). Преступление заключалось в том, что Иисус

претендовал на право, которым обладает только Бог. Здесь мы видим, что Иисус молчаливым согласием фактически утверждает Свое равенство с Отцом.

Иисус не только не оспаривал обвинения в Своих притязаниях на Божественность, Он также соглашался, когда Божественность Ему приписывали ученики. Самым очевидным примером служит Его реакция на слова Фомы: "Господь мой и Бог мой!" (Ин. 20:28). Здесь у Него была прекрасная возможность исправить любое неправильное понимание, если бы оно имело место, но Иисус этого не сделал.

Есть и другие указания, позволяющие судить о том, как оценивал Себя Иисус. Одно из них связано с тем, как Он соотносит Свои собственные слова со словами Ветхого Завета, который был Священным Писанием Его времени. Раз за разом Он повторяет: "Вы слышали, что сказано... а Я говорю вам..." (например, Мф. 5:21-22, 27-28). Здесь Иисус ставит Свои слова на тот же уровень, что и слова Священного Писания - Ветхого Завета. Можно было бы попытаться отстаивать ту точку зрения, что это лишь притязание на статус пророка, аналогичный статусу ветхозаветных пророков. Примечательно, однако, что пророки обосновывали свои притязания на авторитет указанием, что так сказал или говорил им или через них Бог. Мы встречаем в их писаниях характерную формулу: "И было слово Господне ко мне, что..." (см., например, Иер. 1:11; Иез. 1:3). Иисус, однако, излагая Свое учение, не произносит никаких формул подобного рода. Он просто говорит: "Я говорю вам..." Иисус претендует на обладание собственной властью, позволяющей устанавливать учение столь же авторитетное, как и учение, данное пророками Ветхого Завета.

Словами и делами, прямо и косвенно, Иисус также утверждает Свою власть над жизнью и смертью. Анна в своем псалме хвалы относит к Богу власть умерщвлять и оживлять (1 Цар. 2:6). В Пс. 118 псалмопевец около дюжины раз говорит о том, что именно Иегова дает и сохраняет жизнь. В Ин. 5:21 Иисус утверждает, что Он Сам обладает этой властью: "Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет". Быть может, самое категорическое утверждение мы находим в Бго словах Марфе: "Я емь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет" (Ин. 11:25).

Применительно к Себе Иисус использовал определенные выражения, отражающие Бго самопонимание. Одно из этих выражений - "Сын Божий". Исследователи, занимающиеся критикой формы, обращают внимание, что это выражение присутствует во всех евангельских пластах, - неоспоримое доказательство того, что Иисус Сам использовал его в отношении Себя. Хотя выражение это может иметь различные значения, Иисус "вложил в него новое содержание для описания Своей собственной неповторимой личности и Своих особых отношений с Богом" (998). Оно означало, что отношения Иисуса с Отцом отличаются от отношений любого другого человека. Тот факт, что Иисус тем самым претендовал на особое сыновство, отличающееся от всякого другого "не просто количественно, но качественно, не просто по степени, но по самой своей сути" (999), хорошо понимали иудеи. В Ин. 5:2-18 мы читаем, например, о крайне враждебной реакции иудеев, на то, что, оправдывая произведенное Им в субботный день исцеление, Иисус связал Свои действия с действиями Отца. Иоанн пишет: "И еще более искали убить Его Иудеи за то, что Он не только

нарушал субботу, но и Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу" (Ин. 5:18). Исходя из всего вышесказанного представляется затруднительным - если только не руководствоваться определенного рода критической предубежденностью - уклониться от того вывода, что Иисус считал себя равным Отцу и понимал Свое право делать то, что имеет право делать только Бог.

Евангелие от Иоанна

Рассматривая Новый Завет в целом, мы обнаруживаем, что слова об Иисусе его авторов полностью согласуются с тем, как Он Сам понимал Себя и что Он о Себе говорил. Ссылками на Божественность Иисуса выделяется прежде всего Евангелие от Иоанна. Особенно ясно и ярко выражена эта идея в прологе. Иоанн пишет: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог" (Ин. 1:1). Вот что в действительности было написано Иоанном: "Божественным [или Богом] было Слово" (θεος ην ο λογος). Поставив первым слово θεος, в противоположность порядку слов в предшествующем простом предложении, Иоанн придал ему особую силу (1000). Он определил Слово как божественное и в то же время установил различие между Словом и Богом. Это не просто монотеизм или модалистское монархианство. В остальной части Евангелия подтверждается, развивается и уточняется эта основная мысль пролога.

Послание к евреям

Послание к евреям также вполне определено и категорично в вопросе о Божественности Иисуса. В первой главе автор говорит о Сыне как о сиянии славы и образе ипостаси Бога (χαρακτηρ της υποστασεως αυτου, Евр. 1:3). Этот Сын, через Которого Бог сотворил мир (Евр. 1:2), держит также все словом силы Своей (Евр. 1:3). В Евр. 1:8, который представляет собой цитату из Пс. 44:7, для обращения к Сыну используется слово *Боже*. Далее объясняется, что Сын выше ангелов (Евр. 1:4 - 2:9), Моисея (Евр. 3:1-6) и первосвященников (Евр. 4:14 - 5:10). Он выше, ибо Он есть не просто человек или ангел, но нечто более высокое, а именно, Бог.

Апостол Павел

В посланиях Павла мы часто встречаемся со свидетельствами, удостоверяющими его веру в Божественность Иисуса. В Послании к колоссянам Павел пишет, что Сын есть образ (εικον) Бога невидимого (Кол. 1:15); Он есть Тот, Кем все стоит (Кол. 1:17). Свою цепочку доводов и утверждений Павел завершает общим заключением: "Ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота [πληρωμα]" (Кол. 1:19). Весьма близкую мысль Павел формулирует и в Кол. 2:9: "Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно".

Павел также подтверждает некоторые притязания, высказанные ранее Иисусом. Суд в Ветхом Завете объявляется прерогативой Бога. Авраам называет Бога "Судией всей земли" (Быт. 18:25). Иегова (Господь) говорит: "Ибо там Я воссяду, чтобы судить все народы отовсюду" (Иоиль 3:12). Как мы уже отмечали, Иисус утверждал, что Он Сам будет судить народы (Мф. 25:31-46). Павел подтверждает это притязание. Хотя он иногда упоминает о суде Божьем (например, в Рим. 2:3),

он пишет также и об "Иисусе Христе, Который будет судить живых и мертвых" (2 Тим. 4:1), и о судилище Христовом (2 Кор. 5:10).

Одно место в писаниях Павла, относящееся к статусу Иисуса, стало предметом серьезных споров. На первый взгляд, в Флп. 2:5-11 содержится явное и очевидное утверждение Божественности Иисуса Христа, поскольку там говорится о Нем как об "образе" (μορφή) Божиим. В библейском и классическом греческом языке этот термин означает "полный набор свойств и характерных особенностей, которые делают нечто тем, что оно есть" (обсуждение этого места см. выше, на с. 272). В работах последнего времени, однако, такой взгляд на это место был подвергнут сомнений). Современное истолкование Флп. 2:5-11 восходит к Эрнсту Лохмайеру, который предположил, что фактически мы видим здесь цитату из литургического гимна, - отрывок этот можно разделить на две строфы, каждая из которых состоит из трех трехстрочных стансов (1001). Кроме того, по мнению Лохмайера, гимн этот по своему происхождению - не эллинистический, а арамейский, источник его - ранние общины еврейских христиан. В качестве доказательства Лохмайер указывает на четыре параллели с Ветхим Заветом:

1. "Образ Божий" (Флп. 2:6) - "по образу Нашему, по подобию Нашему" (Быт. 1:26).
2. "Уничжил Себя Самого" (Флп. 2:7) - "предал душу Свою на смерть" (Ис. 53:12).
3. Образ Иисуса как раба - Ис. 53.
4. "Подобный человекам" (Флп. 2:7) - "как бы Сын человеческий" (Дан. 7:13).

Для нас здесь самым важным является то, что "образ (μορφή) Божий" в Флп. 2:6 стал приравниваться к упоминаемому в Ветхом Завете образу и подобию Божьему. Тот факт, что в Септуагинте слово μορφή иногда используется в "смысле εἰκὼν, выдвигается в качестве доказательства того, что "образ Божий" в Флп. 2:6 следует понимать как образ Божий, присутствующий во всех людях. На этом основании некоторые исследователи выдвинули гипотезу, что в раннем христианском гимне, из которого произвел заимствование Павел, Иисус изображался не предсуществующим Богом, но всего лишь вторым Адамом. Слова "не почитал хищением быть равным Богу" они истолковывают в свете попытки Адама стать подобным Богу. В отличие от Адама, Иисус не пытался "похитить" состояние равенства Богу.

С истолкованием Лохмайера связан целый ряд проблем:

1. Отсутствует общее согласие в отношении конкретного порядка разделения данного отрывка на стансы.
2. Даже если этот отрывок на самом деле представляет собой гимн, его истолкование не может определяться его формой.

3. Происхождение какой-либо части материала не может быть единственным фактором при объяснении его смысла. Такой подход приводит к ложности довода.

4. Истолкование слова μορφή как равнозначного слову εἰκὼν - в лучшем случае весьма шаткое. Этот довод, основанный на весьма немногих случаях использования слова μορφή в Септуагинте, игнорирует основное, классическое значение слова - сущность, суть, подлинный смысл чего-либо.

В результате мы приходим к заключению, что Флп. 2:6 говорит все-таки об онтологическом предсуществовании Сына. Весь же отрывок, как пишет Реджинальд Фуллер, представляет собой изложение о "троичной христологической модели": Иисус, будучи Богом, уничижил Себя Самого, стал человеком, а затем снова был превознесен до положения Божественности, или равенства Отцу (1002).

Термин "Господь"

Божественность Христа подтверждается и аргументацией более общего характера. Авторы Нового Завета употребляют в отношении Иисуса - особенно Иисуса после воскресения и вознесения - термин κυριος ("Господь"). Хотя, несомненно" термин этот может использоваться и без каких-либо высоких христологических коннотаций, имеется ряд соображений, доказывающих, что применительно к Иисусу он обозначает Божественность. Прежде всего, в Септуагинте слово κυριος является обычным переводом имени יהוה (Yehovah) и благоговейного אדוני (Adonai), которым часто заменялось это имя. Кроме того, в некоторых случаях упоминания Нового Завета об Иисусе как о "Господе" являются цитатами из текстов Ветхого Завета, использующих одно из еврейских имен Бога (например, Деян. 2:20-21 и Рим. 10:13 [ср. Иоиль 2:31-32]; 1 Пет. 3:15 [ср. Ис. 8:13]). Эти случаи доказывают, что, присваивая Иисусу титул *Господь*, апостолы имели в виду самое высокое значение этого слова. Наконец, слово κυριος используется в Новом Завете как в отношении Бога Отца, верховного Бога (например, Мф. 1:20; 9:38; 11:25; Деян. 17:24; Отк. 4:11), так и в отношении Иисуса (например, Лк. 2:11; Ин. 20:28; Деян. 10:36; 1 Кор. 2:8; Флп. 2:11; Иак. 2:1; Отк. 19:16). Уильям Робинсон замечает, что в тех случаях, когда об Иисусе "говорится как о высшем Господе, Он настолько отождествляется с Богом, что в некоторых случаях образуется двусмысленная неопределенность в отношении того, имеется в виду Отец или Сын (например, Деян. 1:24; 2:47; 8:39; 9:31; 11:21; 13:10-12; 16:14; 20:19; 21:14; ср. 18:26; Рим. 14:11)" (1003). Иудеям в особенности термин κυριος говорил о том, что Христос равен Отцу:

Свидетельства о воскресении Христа

Подход, который мы до сих пор применяли в попытках доказать Божественность Иисуса, может показаться некритическим по самому своему характеру, поскольку материалы Библии используются без учета результатов, полученных с помощью фундаментальных методов библейских исследований. Есть, однако, иной способ установления Божественности Иисуса, не затягивающий вас в трясину споров по поводу каждого критического вопроса, когда приходится опровергать пункт за

пунктом. В главе 31 мы уже говорили о методологии, известной как "христология снизу". Обратимся еще раз к христологическому учению Вольфхарта Панненберга, имея в виду прежде всего изложение этого учения в его книге "Иисус - Бог и человек". Некоторые современные богословы пытаются строить христологическое учение, опираясь на представления Иисуса о Себе до воскресения; к их числу относятся Вернер Элерт, Пауль Альтхаус, Эрнст Кеземан и Гюнтер Борнкам (1004). Однако это не тот путь, который избирает Панненберг. Его христологическое учение в огромной степени опирается на факт воскресения Иисуса.

В служении Иисуса Панненберг видит ярко выраженный эсхатологический аспект. Вместе с Борнкамом, Рудольфом Бультманом, Гейнцем Эдуардом Тодтом и некоторыми другими он утверждает, что самый древний слой новозаветных высказываний о Сыне Человеческом, грядущем на облаках небесных, чтобы судить людей, исходит от самого Иисуса; это не формулировки, выработанные ранней христианской общиной (1005). Все служение Иисуса имело предвосхищающий характер. Как и пророческие высказывания апокалиптического характера, Его притязания требовали окончательного подтверждения в будущем. Мы видим, что Он не удовлетворил просьб фарисеев немедленно дать им "знамение с неба". И хотя в Своем ответе ученикам Иоанна Крестителя Иисус указал на творимые Им в Его служении спасительные дела, которые характерны для последних дней и которые удостоверяют, Кто Он есть, тем не менее полное и окончательное подтверждение по-прежнему относилось к будущему.

Аргументацию Панненберга можно понять только в свете его взглядов на откровение и на историю. По мысли Панненберга, вся история имеет характер откровения. Поэтому о полном откровении можно говорить лишь после того, как история завершит свой ход, ибо лишь тогда мы сможем увидеть, к какой цели она направлялась. Следовательно, можно было бы считать, что в данный момент история не обладает для нас какой-либо ценностью откровения, ибо сейчас мы видим лишь элементы общей картины, подобные кусочкам мозаики. Однако воскресение, будучи целью историей и уже произошедшее как некое предвосхищение, дано нам как подлинное откровение, причем еще во времени (1006).

Панненберг считает, что воскресение следует понимать с позиции тех исторических традиций и преданий, частью которых оно является. Хотя само собой разумеющимся стал считаться взгляд на событие как на константу, а на его истолкование - как на переменную, изменяющуюся со временем, Панненберг объединяет то и другое. Смысл и значение события - это смысл и значение, придаваемые ему теми людьми, в чьей истории событие происходит. Панненберг показывает, что должен был означать факт воскресения Иисуса для Его современников-иудеев (1007).

1. Для иудея того времени воскресение Иисуса должно было означать, что конец света уже наступил. Павел ожидал, что воскресение всех умерших, особенно верующих, последует за воскресением Иисуса достаточно быстро. Поэтому он говорил об Иисусе как о "первенце из умерших" (1 Кор. 15:20) и "первенце из мертвых" (Кол. 1:18) (1008).

2. Воскресение должно было служить доказательством, что Сам Бог поддержал Иисуса в Его предпасхальных деяниях. Для иудеев притязания Иисуса на власть, Его попытки поставить Себя на место Бога были богохульством. Если же Он воскрес из мертвых, то Его воскресил именно Бог Израиля, Бог, Которого, как предполагалось, Он оскорбил. Поэтому современные Иисусу иудеи должны были бы считать воскресение Божьим подтверждением того, что Иисус действительно был Тем, Кем Себя объявлял (1009) .

3. Воскресение должно было с несомненностью установить тот факт, что Сын Человеческий есть не кто иной, как человек Иисус. До воскресения Иисус воспринимался как человек, который явным и зримым образом ходил по земле; Сын же Человеческий был неземным существом, тем, кто придет в будущем на облаках небесных. После же воскресения оба уже неизбежно должны были рассматриваться как одно лицо (1010) .

4. Воскресение должно было означать, что Бог окончательным образом раскрыл Себя в Иисусе, Лишь в конце времен Бог может полностью раскрыться во всей Своей Божественности. Цель мира и его конец уже присутствуют в воскресении Иисуса; следовательно, в Нем раскрылся Бог. В Иисусе Бог уже появился на земле. Хотя в этом представлении и отсутствует та точность, которую мы встречаем в более поздней ортодоксальной христологии, "Божественность Иисуса уже подразумевается в том представлении, что в Нем проявился Бог" (1011) .

Убедившись, что для иудеев того времени воскресение Иисуса должно было означать Его Божественность, мы должны задаться вопросом о доказательстве факта воскресения. Панненберг указывает, что возникновение христианства Павел связывает с явлениями воскресшего Христа. Если возникновение христианства может быть понято "только при рассмотрении в свете эсхатологической надежды на воскресение из мертвых, то это воскресение - историческое событие, даже если мы не знаем о нем ничего более конкретного" (1012) .

Панненберг соглашается с Паулем Альтхаусом в том, что факт столь быстрого после смерти Иисуса возвещения в Иерусалиме о воскресении имеет огромное значение. Должно быть, первоначальная христианская община имела надежные и достоверные свидетельства пустого гроба. Панненберг отмечает также, что в иудейской полемике с христианской проповедью, возвещавшей воскресение Иисуса, совершенно отсутствуют какие бы то ни было попытки утверждать, будто гроб Иисуса не был пуст (1013) .

По мнению Панненберга, свидетельство Павла в 1 Кор. 15 имеет большее значение, чем свидетельство Евангелий. Он допускает, что в евангельские рассказы могли просочиться какие-то элементы легендарного характера, например, рассказ о том, как воскресший Иисус ест рыбу. Тем не менее, в общем и целом, у нас имеются достаточно убедительные свидетельства и доказательства, удостоверяющие воскресение, которое само по себе является доказательством Божественности Иисуса (1014) .

Исторические отступления от веры в полную Божественность Иисуса

По мере того как церковь пыталась составить представление о том, кем и чем был Иисус, а в особенности каковы были Его отношения с Отцом, возникали и различные еретические взгляды.

Евиониты

Одна из групп, известная как евиониты, разрешала проблему, отрицая реальную, онтологическую Божественность Иисуса. Название *евиониты*, которое происходит от еврейского слова, означающего "бедные", первоначально относилось ко всем христианам. Позже оно стало использоваться в более узком, смысле, применительно лишь к еврейским христианам, а затем - в отношении одной особой группы или еретической секты еврейских христиан.

Истоки учения евионитов восходят к движению иудействующих, существовавшему в апостольский или новозаветный период. Послание Павла к галатам было написано с целью противодействия одной из таких групп. Обращаясь к галатийским христианам, иудействующие попытались подорвать апостольский авторитет Павла. Они учили, что, помимо принятия через веру благодати Божьей в Иисусе, необходимо также соблюдать все предписания иудейского закона, в частности, обрезание. Евиониты представляли собой продолжение движения иудействующих или ответвление от него. Будучи строгими монотеистами, они много внимания уделяли вопросу о Божественности Христа, подчеркивая ее сомнительность. Они отвергали непорочное зачатие, утверждая, что Иисус самым обычным образом родился у Иосифа и Марии (1015).

По взглядам евионитов, Иисус был простым человеком, обладавшим необычайными, но не сверхчеловеческими и не сверхъестественными дарами праведности и мудрости. Он был предназначен на роль Мессии, но Мессии в некотором естественном или человеческом смысле. Крещение было очень важным событием в жизни Иисуса, ибо именно тогда на Него в виде голубя сошел Христос. Это понималось скорее как присутствие в человеке Иисусе Божьей силы и Божьего влияния, нежели как личная метафизическая реальность. В этом отношении евиониты предвосхитили динамическое монархианство с его учением о том, что Бог присутствовал в Иисусе через Свое влияние. К концу жизни Иисуса Христос покинул Его. Таким образом, Иисус в основном был человеком, хотя и человеком, в котором, по крайней мере в течение какого-то времени, в необычайной степени присутствовала и активно действовала сила Божья. Свою позицию евиониты утверждали, в частности, отрицая или отвергая, авторитет посланий Павла (1016).

Взгляды евионитов на Иисуса имеют то достоинство, что ими разрешается определенное противоречие между верой в Божественность Иисуса и монотеистическим представлением о Боге. Однако такое ослабление противоречия достигается дорогой ценой. Евионитам пришлось игнорировать или отрицать огромную массу библейского материала: все места в Писании, свидетельствующие о предсуществовании, непорочном зачатии и качественно

уникальном статусе Иисуса и Его роли. С точки зрения церкви, такая уступка слишком велика.

Арианство

Намного более разработанная и изощренная система взглядов выросла в IV веке из учения александрийского пресвитера по имени Арий. Эта система взглядов стала первой серьезной угрозой той позиции в отношении Божественности Иисуса, которой придерживалась церковь. Учитывая, что арианство возникло в период серьезных богословских размышлений и представляло собой гораздо более полное и систематическое построение по сравнению с учением евионитов, этот взгляд имел реальный шанс стать официальной позицией церкви. Несмотря на осуждение церковью на Никейском соборе в 325 году и на последующих соборах, он в различных формах сохранился и до наших дней. Одна из крупных и агрессивных разновидностей арианства - движение свидетелей Иеговы.

Основная идея, определяющая понимание арианами Иисуса, - абсолютная единственность и трансцендентность Бога (1017). Бог - единственный источник всего, единственная несотворенная реальность из всего существующего. Он один обладает свойствами Божественности. Эти свойства не могут быть приписаны никакому другому существу. Кроме того, Он не может разделять Свое существо или сущность ни с кем другим. Эта сущность просто не может передаваться. Если бы Он мог наделять какое-либо другое существо чем-нибудь из Своей сущности, Он был бы делим и подвержен изменению, - то есть Он не был бы Богом. Если бы какое-то другое существо наличествовало в Его божественной природе, это неизбежно означало бы двойственность или множественность божественных существ. Но это противоречило бы абсолютно несомненному факту монотеизма, единственности и единству Бога. Ничто прочее из существующего, следовательно, не может иметь своим источником какого-либо рода эманацию из сущности или субстанции Бога. Все прочее, кроме Бога, возникает через акт созидания, посредством которого Он творит из ничего. Лишь Бог (под Которым Арий подразумевал Отца) несотворен и вечен. Все прочее - Его творение.

Однако Отец, создавая все сущее, не творил землю прямо и непосредственно. Она не могла бы выдержать прямого соприкосновения с Ним. Вместо этого Отец действовал через Слово - Его представителя и посредника в акте творения и в продолжающейся деятельности в мире. Слово тоже есть сотворенное существо, хотя и первое и высшее из всех существ. Его сотворение - не эманация от Отца, а творение из ничего. Слово γενναω ("рождать"), когда его используют для обозначения отношения Отца к Слову, следует понимать как метафору слова ποιεω ("делать", "творить"). Хотя Слово - совершенное творение, не принадлежащее к тому же классу, к которому принадлежат другие твари, Оно не является самосущим.

Из этого следовали еще две концепции в отношении Слова. Во-первых, Слово должно было иметь начало. Оно должно быть создано в какой-то определенный момент. Девизом арианства, таким образом, стало убеждение: "было время, когда Его не было". (Хотя Слово вполне могло быть сотворено до возникновения времени, поскольку Оно было средством сотворения времени, как и всего прочего, что было сотворено.) Арианам казалось, что если бы Слово было совечно

Отцу, то имели бы место два самосуших начала. Это было бы несовместимо с монотеизмом, составлявшим единственный абсолютный принцип их богословского учения.

Во-вторых, Сын не обладает общностью с Отцом или даже прямым, непосредственным Его знанием. Хотя Он - Слово Божье и Божья Мудрость, Он не единосущен Богу; будучи сотворенным существом, Он носит эти титулы лишь вследствие Своего соучастия в слове и мудрости Отца. Полностью отличаясь от Отца по Своей сущности, Сын подвержен изменению и даже греху. Когда от ариан требовали объяснить, как они в таком случае могут говорить о Слове как о Боге или Сыне Божьем, они отвечали, что эти наименования обуславливаются исключительно соображениями благоговейного отношения.

Ариане не формулировали свои взгляды лишь на основе априорных философских или богословских принципов. Скорее, они опирались на довольно обширный библейский материал (1018):

1. Тексты, которые говорят о том, что Сын есть сотворенное существо. К их числу относятся Пр. 8:22 (в Септуагинте); Деян. 2:36 ("Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса"); Рим. 8:29; Кол. 1:15 ("рожденный прежде всякой твари"); Евр. 3:2.

2. Тексты, в которых Отец представляется как единственный истинный Бог. Самый существенный из них - Иисусова молитва в Ин. 17:3: "Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа".

3. Тексты, в которых как будто подразумевается, что Христос ниже Отца. Самый примечательный из них - Ин. 14:28, где Иисус говорит: "Отец Мой более Меня". Тот факт, что этот стих, как и стих, приведенный в предыдущем пункте, взяты из Евангелия от Иоанна, самого богословского из Евангелий, содержащего к тому же тексты, чаще всего цитируемые для доказательства Божественности Христа, делает аргументацию еще более впечатляющей.

4. Тексты, которые приписывают Сыну такие несовершенства, как слабость, неведение и страдание. Один из самых показательных - Мк. 1,3:32; "О дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец".

Итог всей этой аргументации сводился к тому, что Слову придавался статус полубога. Оно воспринималось как высшее из всех сотворенных существ, намного превосходящее все остальные. Тем не менее в сравнении с Отцом Оно - всего лишь творение. Это промежуточное существо между Богом Отцом и всем остальным творением, посредник, через которого Отец создал все остальные существа и через которого продолжает поддерживать с ними отношения, но не Бог в полном смысле этого слова. Его можно называть Богом из соображений благоговейного отношения, но это самое большее - сотворенный бог, а не Бог - вечное, несотворенное существо.

Несколько менее крайнюю позицию занимали полуариане, которые более подчеркивали сходство, нежели различие между Словом и Отцом. Они были

готовы признать, что Слово по Своей природе (или сущности) подобно Отцу (ὁμοιουσιος), но не единосущно с Отцом (ὁμοουσιος).

Ответ на богословское учение ариан выражается в двух основных подходах. При одном из них указывается, что ариане либо игнорируют, либо недостаточно учитывают те библейские свидетельства, к которым мы уже обращались ранее в этой главе при обосновании Божественности Христа. При другом подходе внимательно исследуются те места Писания, на которые ариане ссылаются для подкрепления своих взглядов. В целом необходимо сказать, что ариане неправильно истолковывали различные заявления Библии, относящиеся к подчиненному положению Сына во время Его воплощения на земле. Указания на Его временное и функциональное подчинение Отцу неправильно истолковывались как утверждения о сущности Сына.

При более внимательном рассмотрении тех мест Писания, которые как будто бы говорят о сотворенности Иисуса, мы обнаруживаем, что они отнюдь не учат ничему подобному. Например, ариане исходят из того, что слова об Иисусе как о "рожденном прежде всякой твари" имеют временной смысл. В действительности, однако, выражение "рожденный прежде" (или "первенец") означает преимущественно не "первый по времени", а "первый по положению", "превосходящий других". На это указывает, в частности, контекст Кол. 1:15, ибо в следующем стихе отмечается, что все создано Иисусом и для Него. Если бы Сын был одним из сотворенных существ, Павел, несомненно, ввел бы соответствующую оговорку в свое утверждение (например, написав, что Им создано "все остальное", а не "все"). В Деян. 2:36 ничего не говорится о сотворении Сына. В этом стихе говорится лишь, что Бог соделал Его Господом и Христом, то есть речь идет о Его служении и роли. В стихе утверждается, таким образом, что Иисус выполнил Свою задачу как Мессия, а вовсе не то, что Он был сотворен Отцом, наделившим Его какой-то особой сущностью.

Ин. 17:3 также следует понимать, учитывая контекст. Данный стих следует истолковывать в свете множества других утверждений этого Евангелия о Божественности Христа. Говоря об Отце как о единственном истинном (αληθινος) Боге, Иисус противопоставляет Отца не Сыну, а другим претендентам на Божественность, лжебогам. На самом деле Иисус здесь очень тесно связывает Себя с Отцом. Вечная жизнь есть не только знание Отца, но и знание посланного Им Иисуса Христа.

Ин. 14:28, где Иисус говорит, что Его Отец более Его, следует воспринимать в свете функциональной подчиненности Сына во время Его воплощения на земле. В Своем земном служении Иисус зависел от Отца, особенно в том, что касается реализации и проявления Своих божественных свойств. Но когда Он утверждает, что Он и Отец - одно (Ин. 10:30), и молится о том, чтобы Его последователи были едины, как едины Он и Отец (Ин. 17:21), Он выражает Своими словами величайшую близость между Ними, если не Их полную равнозначность. Кроме того, формула крещения (Мф. 28:19) и благословение Павла во 2 Кор. 13:13 указывают на равенство Отца, Сына и Святого Духа; ни один из членов Троицы не выше и не ниже других.

Наконец, места Писания, в которых говорится о слабости, неведении и страдании, следует понимать как подтверждение подлинности воплощения. Иисус был в полной мере человеком. Это значит не то, что Он перестал быть Богом, но лишь то, что Он принял на Себя ограничения человеческой природы. В течение Своего пребывания на земле во время первого пришествия Он действительно не знал времени Своего второго пришествия. Это не означает, что Он не был Богом, это означает, что Его божественная природа реализовывалась и существовала лишь во взаимодействии и в согласии с Его человеческой природой. Подробно проблема взаимосвязи двух Его природ будет рассматриваться в главе 34" на этом же этапе отметим, что здесь имели место временные ограничения, а не постоянная ограниченность или конечность, В течение короткого периода времени Иисус не обладал абсолютным знанием и неограниченными физическими возможностями. Поэтому, пока Он находился на земле, Он мог развиваться и возрастать физически и интеллектуально.

Церковь, поставленная перед необходимостью дать оценку арианству, сделала свое заключение по этому вопросу на Никейском соборе в 325 году. Исходя из соображений, подобных тем, что мы только что привели, она пришла к выводу, что Иисус - в той же мере Бог и настолько же истинный Бог, как и Отец. Его сущность не отлична от сущности Отца и даже не подобна ей, Он имеет ту же сущность, что и Отец, Он единосущен Отцу. Приняв эту формулировку, собор осудил арианство, и осуждение это подтвердили последующие соборы.

Функциональная христология

В первые века истории церкви мы находим далеко не все варианты учения о Божественности Иисуса. Одним из интереснейших процессов в развитии христологии в XX веке стало возникновение функциональной христологии. Под функциональной христологией мы понимаем направление, основное внимание уделяющее тому, что Иисус совершил, а не тому, что Он Собой представляет. Функциональная христология заявляет, что в своих построениях она основывается исключительно на Новом Завете, а не на метафизических, умозрительных категориях более позднего периода истории богословия, коренящихся, как считают сторонники этого направления, в греческой мысли.

Прекрасный пример функциональной христологии - работа Оскара Кульмана "Христология Нового Завета". Он указывает, что христологические споры IV и V веков касались личности или природы Христа (1019) . Внимание уделялось двум проблемам: во-первых, взаимоотношению между природой Иисуса и природой Бога; во-вторых, взаимоотношению между божественной и человеческой природами Иисуса. Но это не те вопросы, которые интересовали авторов Нового Завета. Кульман считает, что эти более поздние темы следует исключить из рассмотрения Нового Завета; если мы не сделаем этого, наше восприятие христологии окажется искаженным с самого начала исследования. По мнению Кульмана, это не означает, что церковь не должна была рассматривать такие вопросы в более поздний период или что ее способ рассмотрения и решения этих проблем был неправильным. Но нам надо помнить, что церковь IV и V веков билась над проблемами, появившимися в результате "эллинизации христианской веры, усиления влияния гностических учений и взглядов Ария, Нестория, Евтихия

и других" (1020). Эти проблемы просто не стояли перед христианами в новозаветные времена.

Кульман призывает нас задаться вопросом: в чем заключаются ориентация и интерес Нового Завета в отношении Христа? Его собственный ответ заключается в том, что в Новом Завете едва ли вообще где-нибудь говорится о личности Христа без привязки к Его служению. "Когда в Новом Завете задается вопрос, кто такой Христос, вопрос этот никогда не означает исключительно или даже в первую очередь, какова Его природа, но прежде всего - какова Его роль" (1021).

Отцы церкви к личности и служению Христа подходили несколько иначе. Им приходилось иметь дело с вопросами, которые ставились еретиками. В борьбе с еретическими взглядами, связанными в первую очередь с природой Христа или Его личностью, обсуждение вопроса о служении Иисуса они подчинили вопросу о Его природе. Таким образом, осуждение богословских вопросов отцами церкви, проводившееся в греческой интеллектуальной среде, получило совершенно иной уклон, нежели в библейский период. Признавая необходимость этих богословских усилий отцов церкви, Кульман, тем не менее, призывает нас к бдительности в отношении происшедшего сдвига: "Даже если это изменение акцента и было необходимо в интересах борьбы с определенными еретическими взглядами, тем не менее обсуждение "природы" составляет в конечном счете греческую, а не иудейскую или библейскую проблему" (1022)

Подход Кульмана заключается в использовании "истории спасения" (*Heilsgeschichte*) в качестве руководящего принципа в проводимом им исследовании различных новозаветных титулов и наименований Иисуса. Таким образом, в христологическом учении Кульмана в центр внимания ставится то, что Иисус совершил в истории: "Для христологии Нового Завета характерно то, что Христос связывается со всей историей откровения и спасения в целом, начиная с сотворения мира. Не может быть *Heils-geschichte* без христологии, не может быть и христологии без *Heilsgeschi-chte*, которая разворачивается во времени. Христология - это учение о "событии", а не учение о природе" (1023).

Есть два варианта истолкования роли функциональной христологии ее сторонниками:

1. Функциональная Христология Нового Завета в противоположность онтологической христологии - подлинно библейская точка зрения, но ее можно использовать и для построения более онтологической христологии, поскольку онтологические моменты присутствуют и в функциональных.
2. Нет никакой необходимости или нужды выходить за пределы функционального подхода Нового Завета. Христологию Нового Завета надо рассматривать как нормативную для наших христологических построений.

Хотя Кульман не заявляет прямо, что он придерживается второй из этих позиций, читатель вполне может сделать такое заключение. Сходный вывод можно сделать и в отношении тех, кто утверждает, что богословие, которого требует нынешняя ситуация, гораздо более родственно функциональному Подходу, нежели греческой метафизике IV и V веков (1024).

Недостаток места не позволяет подробно обсудить и дать развернутую оценку всей функциональной христологии в изложении Кульмана или в каком-либо другом варианте. Тем не менее, в порядке ответа на это учение необходимо сделать несколько замечаний.

1. Совершенно верно, что авторов Нового Завета очень интересовали дела Христа и что они не занимались чисто умозрительным теоретизированием о природе Иисуса. Однако их интерес к Его природе не был подчинен интересу к Бго служению. Обратите внимание, например, на то, как говорит о человеческой природе Иисуса Иоанн в своем первом послании: "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" (1 Ин. 4:2-3). Можно, конечно, утверждать, что приход Иисуса - это и есть Его служение, но основная мысль этого отрывка заключается в том, что Он пришел "во плоти". Мы должны также обратить внимание читателя на пролог Евангелия от Иоанна. Кульман возражает, что даже и здесь слова "Слово было у Бога, и Слово было Бог" связываются с тем, что "все чрез Него начало быть" (1025). Однако одно дело приводить этот факт в качестве доказательства того, что в Новом Завете вопрос, кто такой Христос, никогда не означает *исключительно* вопроса, какова Его природа, - и совсем другое дело утверждать, как это делает Кульман, будто в Новом Завете первый вопрос никогда не тождествен второму. В свете таких мест Писания, как Ин. 1:1 и 1 Ин. 4:2-3, невозможно утверждать, что в Новом Завете функциональное всегда имеет приоритет перед онтологическим.

2. Утверждение, что обсуждение природы Иисуса составляет "в конечном Счете греческую, а не иудейскую или библейскую проблему", отражает общую предпосылку движения библейского богословия признавать резкое различие между греческим и еврейским мышлением и более библейский характер еврейского менталитета. Джеймс Барр в своем капитальном труде "Семантика библейского языка" показывает, что эта и ряд других концепций, отстаиваемых движением библейского богословия, являются несостоятельными (1026). По мнению Бреварда Чайлдза, потеря доверия к этим концепциям означает, что "дали трещину стены" всего здания движения библейского богословия (1027). Можно соглашаться или не соглашаться с оценкой Барра, но просто невозможно игнорировать ее и глубокомысленно изрекать не критические суждения о древнееврейской ментальности.

3. Следовательно, предпосылка о неонтологическом и нетеоретическом характере мышления древних евреев требует пересмотра. Джордж Лэдд считает весьма показательным использование Павлом в 1 Кор. 16:22 слова *mar*: "Тот факт, что Павлу приходилось использовать арамейское выражение в послании к церкви, члены которой говорили на греческом языке и не знали арамейского, доказывает, что использование слова *mar* (Κυριος) в отношении Иисуса восходит к более ранней арамейской церкви, а не введено эллинистской общиной" (1028). Этот стих, а также *Дидахе* 10:9 "свидетельствуют о поклонении Иисусу как Господу в общине, говорившей на арамейском языке и уповавшей, скорее, на Его пришествие, чем на вмешательство Отца" (1029). Таким образом ясно, что в еврейском представлении о Христе имелся онтологический элемент.

4. В целом существует согласие, что занимавшиеся христологией богословы IV века в своем подходе к Писанию находились под влиянием греческих представлений. Несомненно, они считали, что эти представления отражали мысли еврейских христиан. Но напрасно искать у Кульмана или у других представителей функциональной христологии какого-либо признания того факта, что в свое изучение Нового Завета они вносят предвзятые идеи, окрашенные умонастроениями их собственного интеллектуального окружения. Еще менее демонстрируют они осознание того, в чем именно заключаются эти предвзятые идеи. Неизменно предполагается, что они, со своей передовой позиции человека XX века, способны лучше богословов IV - V веков понять умонастроение авторов I века. Вполне возможно, что владение более совершенными методами исторического исследования помогает им обрести какую-то особую проницательность или понимание. Но не может ли быть и так, что богословы Халкидонского собора, жившие гораздо ближе по времени к авторам Нового Завета, в действительности понимали его так же хорошо, как современные богословы, или даже лучше их?

Следует, в частности, тщательно проанализировать работы сторонников функционального богословия на предмет определения, не окрашивается ли их истолкование Библии категориями, почерпнутыми из современного функционализма (т.е. прагматизма). Вывод Барра и других исследователей, что мышление евреев не было столь неметафизическим, как о нем порой думают, должно побудить нас хотя бы рассмотреть возможность влияния на взгляды Кульмана современного функционализма.

5. Кульман предостерегает против того искажения библейской точки зрения, к которому может привести анализ ее в категориях более позднего периода. Но как тогда быть с его руководящим принципом - *Heilsgeschichte*? Заслуживает внимание факт, насколько редко это понятие встречается в Ветхом и Новом Заветах. Без сомнения, оно присутствует в Писании, но так ли уж много говорит о нем Библия, чтобы оправдать использование его в качестве руководящего принципа? Кульман отвечает на этот вопрос утвердительно и подкрепляет эту позицию ссылкой на свою работу "Христос и время", но книга эта также подверглась суровой критике со стороны Барра (1030). Это не означает, что доводы Барра решают вопрос окончательно, но в то же время служит предостережением против не критического предположения, что Кульман не использует категорий, чуждых библейскому тексту. На практике аргументация Кульмана движется как бы по замкнутому кругу: *Heilsgeschichte* обосновывает функциональную христологию, а функциональная христология обосновывает *Heilsgeschichte*. Но утверждение, что "христология - это учение о "событии", а не о "природе", требует более серьезных доказательств, выходящих за рамки этого круга.

6. Даже если мы допустим, что ранняя христианская церковь интересовалась больше делами Иисуса, чем Его личностью, мы все равно не можем остановиться на этом в своих христологических исследованиях. Как только мы задаемся вопросом о том, как что-либо действует, мы тем самым задаемся вопросом о предпосылках этого действия, ибо действия не совершаются сами по себе. Определенного рода действие предполагает определенного рода форму. Если мы не видим этого и довольствуемся функциональной христологией, мы впадаем в

"христологию чеширского кота". Функциональная христология предлагает нам бесформенные функции - подобно тому как умевший улыбаться чеширский кот Льюиса Кэрролла постепенно таял в воздухе, пока не оставалась видна одна лишь улыбка без кота. Даже оставляя на время в стороне вопрос, интересовали ли ранних христиан онтологические вопросы об Иисусе, мы сами не можем позволить себе игнорировать их, если только хотим сохранять ответственное отношение и мыслить современно (1031). В противном, случае мы попадаем в категорию тех, кто, по выражению Генри Кэдбери, "архаизирует самих себя" - подменяет богословие библейским богословием (1032). Попросту говоря, мы живем не в I веке. Мы должны идти вперед, что, по словам самого Кульмана, вполне оправданно делали и богословы IV века, - идти вперед, ставя вопросы о природе Иисуса.

Подведем итог. Поскольку функциональная христология упускает из виду некоторые элементы и аспекты библейского свидетельства, а другие элементы и аспекты этого свидетельства искажает, ее нельзя считать адекватной христологией для нашего времени. Сомнительным выглядит утверждение Кульмана, будто Новый Завет придает гораздо больше значения роли или служению Иисуса, чем Его личности или природе. Онтологические концепции в Новом Завете подразумеваются или даже высказываются прямо и определенно. Чтобы вполне отвечать своему назначению, любая христологическая система должна включать в себя рассмотрение вопросов как онтологического, так и функционального характера.

Краткие выводы по Божественности Христа

В самом начале этой главы мы заявили, что представление о Божественности Христа имеет жизненно важное значение для христианской веры. Спор между ортодоксальными христианами (которые утверждают, что Иисус *homoousios* - единосущен Отцу) и полуарианами (которые утверждают, что Иисус *homoiousios* - подобен Отцу по Своей природе) часто становился объектом насмешек, как спор всего лишь о дифтонге (1033). Однако даже очень незначительное изменение в написании может сильно изменить смысл (1034).

Из учения о Божественности Христа можно сделать несколько важных выводов.

1. Мы можем получить истинное познание о Боге. Иисус сказал: "Видевший Меня видел Отца" (Ин. 14:9). Если пророки приходили с посланием или вестью от Бога, то Иисус Сам был Богом. Чтобы узнать любовь Божью, святость Божью, силу Божью, нам надо лишь посмотреть на Христа.
2. Нам доступны искупление и спасение. Смерти Христа достаточно для искупления грехов всех когда-либо живших грешников, ибо на кресте умер не ограниченный в своих возможностях человек, но бесконечный Бог. Умер Тот, Который есть Жизнь, Податель и Хранитель жизни и Которому не обязательно было умирать.
3. Бог и человек воссоединились. От Бога к человеку пришел не ангел и не человек: Сам Бог перешел пропасть, созданную грехом.

4. Поклонение Христу вполне уместно. Он не просто высшее из всех созданий, Он - Бог в том же самом смысле и в той же самой степени, что и Отец. Он так же достоин нашей хвалы, поклонения и послушания, как и Отец.

Когда-нибудь все поймут и осознают, Кто такой Иисус. Люди, верующие в Божественность Христа, уже понимают, Кто Он есть, и действуют в соответствии с этим.

Спаситель чудесный!

Народов Господь!

Сын Божий и Сын Человеческий!

Тебе поклоненье, и честь, и хвала -

Сейчас и во веки веков!

33. Человеческая природа Христа

В определенном смысле тема человеческой природы Иисуса Христа не привлекает такого внимания и не вызывает таких споров, как вопрос о Его Божественности. На первый взгляд, человечность Иисуса кажется чем-то самоочевидным, ибо, какой бы ни была Его сущность, человеком Он уж был наверняка. В нашем веке человеческой природе Иисуса не уделяется такого серьезного и пристального внимания, как Его божественной природе, ставшей одной из главных тем в споре между фундаменталистами и модернистами. Ибо вопросы, не вызывающие разногласий, обычно не обсуждаются, во всяком случае столь интенсивно, как основные спорные предметы. Тем не менее, в определенные исторические периоды тема человеческой природы Иисуса играла в богословских спорах не менее важную роль, чем Его божественная природа; в особенности это относится к раннему периоду существования церкви. А в практическом плане с этой темой была связана в определенном смысле даже большая опасность для ортодоксального богословия.

Значение вопроса о человеческой природе Христа

Невозможно переоценить значение вопроса о человеческой природе Иисуса, ибо вопрос о воплощении есть вопрос сотериологический, иначе говоря, он связан с нашим спасением. Проблема человека заключается в разрыве между ним и Богом. Разрыв этот, разумеется, онтологический. Бог настолько превосходит человека, что Он не может быть познан человеческим разумом без помощи извне. Чтобы познание Бога стало возможным, Бог должен проявить некоторую инициативу и показать Себя человеку. Но проблема не только онтологическая. Между Богом и человеком существует также духовный и нравственный разрыв, созданный грехом человека. Своими собственными силами человек не способен противостоять греху, поднять себя до уровня Бога. Чтобы общение между ними стало возможным, они должны воссоединиться каким-то иным способом. В традиционном понимании это воссоединение было осуществлено воплощением, в

котором божественная природа и человеческая природа соединились в одной Личности. Если, однако, Иисус не был в действительности одним из нас, человеческая природа не соединилась с божественной и мы не можем быть спасены, ибо действенность того дела, которое было совершено смертью Христа, или, по крайней мере, приложимость результатов этого дела к нам как к человеческим существам зависит от реальности Его человеческой природы в той же степени, что и от подлинности Его божественной природы.

Заступническое служение Иисуса тоже зависит от наличия у Него человеческой природы. Если Он воистину был одним из нас и переносил все искушения и испытания, связанные с человеческим существованием, тогда Он способен понимать нас и сопереживать нам как человеческим существам. С другой стороны, если Он не был человеком или был не вполне человеком, то Он не может осуществлять такое заступничество за нас, какое должен исполнять священник за тех, кого он представляет.

Библейские свидетельства

В Библии есть множество свидетельств, что Иисус был в полной мере человеком, не лишенным ни одного из основных элементов человеческой природы, присутствующих в каждом из нас. Прежде всего, следует отметить, что Он обладал обычным человеческим телом. Он был рожден. Он не сошел с небес и не появился на земле внезапно, но был зачат в чреве женщины и до рождения выношен ею, как и любой другой ребенок. Хотя Его зачатие было особенным и единственным в своем роде в том отношении, что в нем не участвовал мужчина, с момента зачатия процесс, по-видимому, был таким же, какой проходит каждый человеческий зародыш (1035). Его появление на свет в Вифлееме, хотя и при удивительных в некоторых отношениях обстоятельствах, тем не менее произошло через обычные для людей роды. При описании Его рождения используется та же самая терминология, что и в описаниях рождения обычных людей. У Иисуса также было обычное родословное дерево, о чем свидетельствуют генеалогические данные, приводимые Матфеем и Лукой. У Него были предки, и Он, по-видимому, получил от них гены, как получают гены от своих предков все остальные люди.

Не только рождение Иисуса, но и Его жизнь показывает, что Он обладал физической природой человека. Нам сообщается, что Он рос и "преуспевал в премудрости и в возрасте и в любви у Бога и людей" (Лк. 2:52). Он рос физически, питался пищей и водой, у Него не было неограниченной физической силы. Однако Его тело, возможно, было в ряде отношений ближе к совершенству, чем наши тела, поскольку в Нем не было никакого греха (ни первородного греха, ни индивидуального греха, имеющих у каждого человека), который подрывал бы физическое здоровье.

Иисус был подвержен тем же самым физическим ограничениям, что и другие люди, так как обладал таким же физиологическим строением. Он испытывал голод, когда постился (Мф. 4:2). Он испытывал также жажду (Ин. 19:28). Кроме того, Он испытывал усталость в пути (Ив. 4:6) и, вероятно, во многих других случаях. Поэтому вполне естественно, что Он был огорчен, когда Его ученики заснули во время Его молитвы в Гефсиманском саду, ибо Он испытывал такую же усталость, как и они. Он вполне оправданно надеялся, что они смогут

бодрствовать и молиться вместе с Ним, так как не просил их ни о чем, чего не требовал бы от Себя (Мф. 26:36, 40-41).

Наконец, Иисус страдая физически и умер совершенно как любой другой человек. Это видно из всего рассказа о распятии, но, пожалуй, яснее всего об этом написано в Ин. 19:34, где мы читаем, что копье пронзило Ему ребра и ив раны Его вытекли, смешавшись, кровь и вода, указывая яа то, что Он уже умер. Несомненно, Он испытывал физическое страдание (такое же реальное, как если бы это было в случае с вами или со мной), когда Его били, когда на Него возложили терновый венец и когда Его руки и ноги пробивали гвоздями.

То, что Иисус имел физическое тело, с очевидностью явствует из того факта, что Его современники самым что ни на есть реальным образом физически воспринимали Его. Иоанн ярко передает это в 1 Ин. 1:1: "О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши, о Слове жизни..." Здесь Иоанн утверждает реальность физической природы Иисуса. Он на самом деле слышал" видел и осязал Иисуса. Греки считали, что осязание - самое главное и наиболее надежное из всех чувств, так как оно является прямым, непосредственным восприятием, в нем отсутствует какой бы то ни было посредник, какая бы то ни было среда между воспринимающим и воспринимаемым объектом. Поэтому, когда Иоанн говорит о том, что "осязали руки наши", он подчеркивает тем самым, насколько полностью физическим было присутствие Иисуса.

Рудольф Бультман, среди прочих, выдвигал возражения против идеи физического восприятия Иисуса. Цитируя 2 Кор. 5:16: "Потому отныне мы никого не знаем по плоти [*κατα σαρκα*]; если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем", Бультман доказывает, что мы не можем познать Иисуса с помощью обычных человеческих средств восприятия или эмпирического исторического исследования (1036). Однако, как мы уже видели (с. 506), слово *плоть* в посланиях Павла используется не для обозначения телесной физиологии. Скорее, оно обозначает ориентацию природного человека в направлении, противоположном Богу. Это точка зрения на вещи или дела невозрожденного человека. Поэтому мысль Павла лучше выражают слова: "с человеческой точки зрения". Выражение *κατα σαρκα* относится не к возможному способу получения знания об Иисусе, но, скорее, к точке зрения, к позиции, к взгляду на Иисуса или отношению к Нему. Поэтому, в отличие от Бультмана, мы считаем, что возможность получения исторической информации об Иисусе нельзя исключать на основании этого конкретного места из послания Павла.

Иисус был в полной мере и по-настоящему человеком не только в физическом, во в психологическом отношении. Это видно из факта, что Библия приписывает Ему такие же эмоциональные и интеллектуальные качества, какие мы встречаем у других людей. Он мыслил, рассуждал, чувствовал.

Рассматривая личность Иисуса, мы обнаруживаем полную гамму человеческих эмоций. Он, разумеется, любил. Об одном из Его учеников говорится как об ученике, "которого любил Иисус" (Ин. 13:23). Когда Лазарь был болен, а Марфа и Мария послали за Иисусом, они просили передать Ему слова: "Господи! вот, кого Ты любишь, болен" (Ин. 11:3). Когда богатый молодой человек спросил Его, как

наследовать жизнь вечную, "Иисус, взглянув на него, полюбил его" (Мк. 10:21). Иисус испытывал сострадание или жалость к голодным, больным, потерянным и погибающим (Мф. 9:36; 14:14; 15:32; 20:84). Здесь используется греческое слово *σπλαγχνίζομαι*, которое буквально означает "быть тронутым внутренне". Иисуса внутренне трогали трудности и бедствия людей.

На различные ситуации Иисус реагировал соответствующими чувствами. Он мог скорбеть и тревожиться, как это было перед предательством Иуды и казнью (Мф. 26:37). Он испытывал радость (Ин. 15:11; 17:13; Евр. 12:2). Он мог испытывать в отношении людей гнев, скорбь (Мк. 3:5) и даже негодование (Мк. 10:14).

Следует, конечно, иметь в виду, что некоторые из этих эмоций сами по себе не доказывают, что Иисус был человеком. Ибо Бог, как мы отмечали при обсуждении Его природы, несомненно, испытывает любовь и сострадание, а также гнев и негодование в отношении греха. Некоторые из реакций Иисуса, однако, свойственны исключительно людям. Например, Он выражает удивление, сталкиваясь как с положительными, так и с отрицательными ситуациями. Он удивляется вере сотника (Лк. 7:9) и дивится неверию жителей Назарета (Мк. 6:6).

Поучительны также те места Писания, где говорится о беспокойстве Иисуса. Здесь мы видим типично человеческую реакцию на различные ситуации; в особенности это относится к Его чувствам в отношении смерти, на которую Он должен был пойти. Он остро ощущает необходимость и важность Своей миссии: "И как Я томлюсь, пока сие совершится!" (Лк. 12:50). Знание того, что последует, тревожило Его душу (Ин. 12:27). В Гефсиманском саду Он очевидным образом пребывает в напряжении и в борении и явно не хочет оставаться в одиночестве. Его возглас на кресте: "Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?" (Мк. 15:34) - совершенно человеческое выражение чувства покинутости и одиночества.

Одна из самых человеческих реакций Иисуса связана со смертью Лазаря. Увидев Марию и пришедших с ней плачущими, Иисус "Сам восскорбел духом и возмутился" (Ин. 11:33); Он прослезился (Ин. 11:35); у гроба Он "опять скорбел внутренне" (Ин. 11:38). Описание здесь очень яркое и живое, так как Иоанн, передавая скорбь Иисуса в духе и Его духовные стенания, выбирает слово, которое использовалось для описания храпения лошадей (*εμβριμαομαι*). Очевидно, что Иисус обладал человеческой природой, способной так же глубоко переживать скорбь и сочувствие, как и мы.

Обращаясь к интеллектуальным качествам Иисуса, мы обнаруживаем, что Он обладал удивительным знанием. Он знал прошлое, настоящее и будущее в такой степени, которая недоступна обычному человеку. Например, Он знал мысли как Своих друзей (Лк. 9:47), так и врагов (Лк. 6:8). Он определил характер Нафанаила (Ин. 1:47-48). Он "знал всех, и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке; ибо Сам знал, что в человеке" (Ин. 2:24-25). Он знал, что у самарянки было пять мужей и что к моменту разговора с ней она жила с человеком, который не был ей мужем (Ин. 4:18). Он знал, что Лазарь уже мертв (Ин. 11:14). Он знал, что Иуда предаст Его (Мф. 26:25), а Петр отречется от Него (Мф. 26:34). Иисус знал все, что должно с Ним произойти (Ин. 18:4). Воистину, Он обладал удивительным знанием прошлого, настоящего и будущего, человеческой природы и человеческого поведения.

Однако это знание не было безграничным. Иисус часто задавал вопросы, и евангельские рассказы оставляют впечатление, что Он спрашивал потому, что не знал ответа. Есть, конечно, люди - особенно это относится к учителям, - которые задают вопросы, когда ответы они уже знают. Но Иисус, по-видимому, спрашивал потому, что нуждался в информации, которой не обладал (1037) . Например, Он спросил отца мальчика-эпилептика: "Как давно это случилось с ним?" (Мк. 9:21). По-видимому, Иисус не знал, как долго страдал мальчик, а эта информация была необходима для того, чтобы применить правильное средство исцеления.

Свидетельство Библии идет даже дальше. Есть, по крайней мере, один случай, когда Иисус ясно заявил, что не знает определенной вещи. При обсуждении вопроса о втором пришествии Он сказал: "О дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец" (Мк. 13:32). Это откровенное заявление о незнании ответа.

Трудно объяснить тот факт, что знание Иисуса было необычайно обширным и глубоким в одних вопросах и определенно ограниченным - в других. Выдвигалось предположение, что Он имел те же ограничения, что и мы, в отношении дискурсивного знания (знания, приобретаемого через процесс рассуждения или через постепенное получение информации от других людей), но обладал полным и непосредственным восприятием истины в том, что относится к сфере интуитивного знания (1038) . Однако такое предположение не учитывает все имеющиеся факты. Оно не объясняет Его знания прошлого самарянки или того, что Лазарь уже умер. Возможно, Он обладал таким знанием, которое было Ему необходимо для выполнения Его миссии; во всем прочем Он находился в таком же положении, как и мы (1039) .

После всего вышесказанного следует заметить, что неведение и ошибка -г- вещи совершенно разные. Некоторые современные исследователи утверждают, что в каких-то из Своих высказываний Иисус ошибался, - например, когда приписывал Пятикнижие Моисею (Мк. 12:26). Кроме того, Он, по их словам, утверждал, что вернется при жизни некоторых из тех, кто Его слушал. К тем ошибочным предсказаниям, на которые они указывают, относятся Мк. 9:1 ("есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силу"; ср. Мф. 16:28; Лк. 9:27) и Мк. 13:30 ("не пройдет род сей, как все это будет"; ср. Мф. 24:34, Лк. 21:32). Поскольку эти предсказания, вопреки Его словам, не исполнились, Он явно ошибался. Но в первом случае Иисус, приписывая Пятикнижие Моисею, не вступает в противоречие с утверждениями самой Библии; Его слова противоречат лишь выводам, сделанным на основе использования критических методов, которые отвергаются многими исследователями евангельского направления. В последнем случае Иисус ничего не утверждал о времени Своего возвращения. Хотя Он и признавал Свое неведение, Он никогда не делал ложных утверждений.

Неведение не следует путать с ошибкой. На это указывал Джеймс Опп: "Неведение - не ошибка, и одно не обязательно подразумевает другое. Вполне объяснимо, что в вопросах маловажных, по которым от Него не требовалось высказывать Своего суждения или решения, Иисус пользовался языком Своего времени. Но что Он мог быть жертвой иллюзии или заблуждения в каком-либо вопросе, по которому Он был призван высказаться, - рискованное утверждение"

(1040) . Конечно, мы, люди, не только подвержены неведению, но и совершаем ошибки. Чудо воплощения заключается отчасти и в том, что хотя человеческая природа Иисуса означала отсутствие у Него знания о некоторых вещах, Он сознавал Свои ограничения и не позволял Себе делать какие-либо утверждения в отношении этих вопросов. Ни в коем случае нельзя предполагать, что Его человеческая природа означала наличие у Него всех наших недостатков. Как заметил Леонард Ходгсон, это означало бы оценку Его человеческой природы по нашим меркам, а не нашей природы по Его меркам (1041) .

Следует также отметить "человеческую религиозную жизнь" Иисуса. Хотя кому-то эта мысль может показаться странной и даже несколько богохульной, она, тем не менее, верна. Он посещал богослужения в синагоге и делал это постоянно (Лк. 4:16). Его молитвенная жизнь ясно указывала на Его человеческую зависимость от Отца и упование на Него. Иисус регулярно молился. Иногда Он молился подолгу и напряженно, например в Гефсиманском саду. Перед совершением важного шага - выбора двенадцати апостолов - Иисус молился всю ночь (Лк. 6:12). Совершенно очевидно, что Иисус чувствовал Себя зависимым от Отца в вопросах водительства, обретения силы и защиты от зла.

Отметим далее, что Сам Иисус использует применительно к Себе слово *человек*. Искушаемый сатаной, Иисус отвечает: "Не хлебом одним будет жить человек" (Мф. 4:4). Иисус явно относит эту цитату из Вт, 8:3 к Самому Себе. Еще более ясное заявление находим в Ин. 8:40, где Иисус говорит иудеям: "А теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога". Другие тоже называют Иисуса *человеком* (или *мужем*). В своей проповеди в день Пятидесятницы Петр говорит об "Иисусе Назорее, Муже, засвидетельствованном вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил чрез Него среди вас, как и сами знаете" (Деян. 2:22). Павел в своем рассуждении о первородном грехе сравнивает Иисуса и Адама и трижды использует выражение "один человек" применительно к Иисусу (Рим. 5:15, 17, 19). Сходную мысль и близкое выражение мы встречаем и в 1 Кор. 15:21,47-49. В 1 Тим. 2:5 Павел подчеркивает практическое значение человеческой природы Иисуса: "Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус".

Писание также говорит, что Христос принял на Себя плоть, то есть стал человеком. Павел писал, что Иисус "явился во плоти" (1 Тим. 3:16). Иоанн писал: "И Слово стало плотью и обитало с нами" (Ин. 1:14). Особенно определенно и категорично Иоанн высказался по этому вопросу в своем первом послании, одной из целей которого была борьба с ересью, отрицавшей, что Иисус был человеком в подлинном смысле этого слова: "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" (1 Ин. 4:2-3). Очевидно, что в этих случаях слово *плоть* употребляется не в обычном для Павла смысле ориентации человеческой природы в направлении от Бога, но в основном его значении - в смысле физической природы. Та же самая идея присутствует в Евр. 10:5: "Посему Христос, входя в мир, говорит: "жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне". Менее явным образом Павел выразил ту же мысль в Гал. 4:4: "По когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону".

Представляется поэтому очевидным, что для учеников Иисуса и авторов книг Нового Завета вопрос о Его человеческой природе не стоял. Наличие человеческой природы практически не обсуждалось, поскольку вряд ли серьезно оспаривалось (за исключением той ситуации, к которой было обращено первое послание Иоанна). Оно просто принималось. Близкие к Иисусу люди, жившие рядом с Ним день за днем, считали Его человеком в столь же полной мере, как и самих себя. Они могли лично засвидетельствовать, что Он был человеком; и когда однажды, уже после Его воскресения, возникли некоторые сомнения, не дух ли Он, Он предложил им самим удостовериться в подлинности Его человеческой природы: "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 делал все, что делали они, за исключением греха и молитвы о прощении. Он ел вместе с ними, Он проливал кровь, Он спал, Он плакал. Если Иисус не был человеком, то человеком не был никто и никогда.

Ранние ереси, касающиеся человеческой природы Иисуса

Однако уже в ранний период жизни церкви возникли течения, отходившие от признания полной человечности Иисуса. Эти ереси вынудили церковь основательно и тщательно продумать и сформулировать свое понимание этого вопроса.

Докетизм

Почти с самого начала жизни церкви существовало направление мысли, отрицавшее реальность человеческой природы Иисуса. Мы видим его уже в той ситуации, решительное противодействие которой оказал Иоанн в своем первом послании. Направление это проявилось в учении особой группы христиан, известной под названием докетистов; помимо этой группы отрицание человеческой природы Иисуса проникло и во многие другие движения христианства, в том числе в гностицизм и в учение Маркиона (1042). Во многих отношениях направление это можно считать первой вполне развившейся и оформившейся ересью, за возможным исключением законничества иудействующих, с которым Павлу пришлось бороться в Галатии. Ересь эта была диаметрально противоположна учению евионитов. В то время как движение евионитов отрицало божественную природу Христа, докетизм отрицал наличие у Него человеческой природы.

Докетизм, по сути, - христологическое учение, испытавшее сильное влияние греческой мысли в двух ее разновидностях - платоновской и аристотелевской. Платон учил о градациях или степенях реальности. Дух или идея - реальность высшего уровня. Материя или вещество менее реальны. Принятие этого различия онтологических уровней реальности влечет за собой идею этических градаций. Таким образом, о материи начали думать как о дурной в моральном отношении. Аристотель выдвинул на первый план идею божественной бесстрастности, в соответствии с которой Бог не может изменяться, страдать или даже испытывать влияние чего-либо происходящего в мире. Между двумя этими направлениями мысли имелись существенные различия, но и в том, и в другом видимый, физический, материальный мир рассматривался как нечто по самой сути своей

злое. Оба эти течения подчеркивали трансцендентность Бога и абсолютное Его отличие и независимость от материального мира (1043) .

Докетизм получил название от греческого глагола *δοκεω*, который означает "казаться", "представляться". Главное положение его заключалось в том, что Иисус только казался человеком. Бог не мог стать материальным, потому что всякая материя есть зло, а Бог совершенно чист и свят. Для трансцендентного Бога невозможно соединение с таким развращенным началом. Будучи бесстрастным и неизменным, Бог не может претерпевать такие преобразования в Своей природе, которые были бы неизбежны в случае подлинного воплощения. Он не может подвергнуть Себя превращениям и переживаниям человеческой жизни. Человеческая природа Иисуса была просто иллюзией, а не реальностью. Иисус был более подобен призраку, привидению, чем человеческому существу (1044) .

Как и в случае с евионитами, идея непорочного зачатия ставила перед докетистами определенные проблемы, но проблемы эти носили совершенно иной характер. Вера в то, что Мария была девственницей, то есть что Она была непорочна, не составляла для докетистов проблемы; неприемлемой для них была вера в то, что Иисус *родился* от Нее, Ибо если бы Мария действительно выносила и родила Иисуса, как вынашивают в течение девяти месяцев и рожают своих детей другие матери, то Она внесла бы в Него нечто материальное, а это было бы извращением морального совершенства и благости Божества. Поэтому для докетистов здесь речь шла, скорее, о передаче Иисуса через Марию, а не о Его рождении от Нее. Иисус просто прошел через Нее, как вода проходит через трубу. Она была лишь переносчиком или проводником, ничего в Него не вложившим (1045) .

Это конкретное христологическое учение разрешало противоречие, присутствующее в идее соединения в одной личности божественной природы и человеческой природы. Решение заключалось в утверждении, что божественная природа была реальной и полной, а человеческое естество Иисуса было лишь видимостью. Но церковь признала, что решение это было достигнуто слишком дорогой ценой - ценой отказа от идеи человеческой природы Иисуса, а следовательно, исчезновения какой бы то ни было реальной связи между Ним и нами. Игнатий и Ириней подвергли критике различные формы доке-тизма, тогда как Тертуллиан особое внимание уделил учению Маркиона, включавшему в себя элементы докетизма. В настоящее время трудно найти примеры докетизма в чистом виде, хотя докетические тенденции присутствуют во множестве различных систем богословской мысли.

Аполлинаризм

Докетизм представляет собой отрицание человечности Иисуса. Аполлинаризм основывается на принижении человеческой природы Иисуса. Иисус принял на Себя человеческое естество, но не *полностью*.

Учение Аполлинария служит примером того, как даже в чем-то хорошем можно зайти слишком далеко. Аполлинарий был близким другом и соратником Афанасия, ведущего борца за ортодоксальную христологию против арианства на

Никейском соборе. Однако, как это часто бывает, реакция на ересь стала чрезмерной. Аполлинарий стремился отстоять единство Сына, единство Иисуса Христа. Если у Иисуса, рассуждал Аполлинарий, было две полные природы, то Он должен был иметь и человеческий $\psi\upsilon\chi$ (душу, ум, рассудок), и божественный $\psi\upsilon\chi$. Аполлинарий считал такую двойственность абсурдной. Поэтому он построил свое христологическое учение на крайне узком прочтении Ин. 1:14 ("Слово стало плотью" - то есть единственным участвовавшим в воплощении аспектом человеческой природы была плоть) (1046). По мысли Аполлинария, Иисус был составным единством; одна часть этого соединения (некоторые элементы Иисуса) была человеческой, другая часть - божественной. Слово приняло на Себя не всю человеческую природу, но только плоть или тело. Однако плоть не может быть живой сама по себе. Для ее оживления или одушевления необходима "искра жизни". Ею стал божественный Логос, занявший место человеческой души. Таким образом, Иисус был человеком физически, но не психологически. У Него было человеческое тело, но не было человеческой души. Его душа была божественной (1047).

Следовательно, Иисус хотя и был человеком, тем не менее несколько отличался от других людей, так как у Него отсутствовала присущая им составляющая (человеческий $\psi\upsilon\chi$). Поэтому в Нем не могло быть никакого противоречия между человеческим и божественным. Сознание Его оставалось божественным. Воля Иисуса не была человеческой. Поэтому Он не мог грешить, так как Его личность полностью управлялась божественной душой (1048). Лорен Беттнер проводит аналогию с ситуацией, когда человеческий ум вложен в тело льва; получившимся в результате существом будет управлять не психология льва, не животная психология, а человеческая психология. Приблизительно так Аполлинарий понимал личность Иисуса (1049).

Аполлинарий и его последователи считали, что они нашли идеальное разрешение противоречий, заложенных в ортодоксальном понимании Иисуса, которое казалось им абсурдным. В соответствии с ортодоксальной христологией в истолковании ее Аполлинарием, Иисус состоит из двух элементов человеческой природы (тела и души [это слишком упрощенное понимание]) и одного божественного элемента (души). Но, как всем известно, $2 + 1 = 3$. Таким образом, как личность с двумя душами, Иисус был бы каким-то уродцем, так как у нас есть только одна душа и одно тело ($1 + 1 = 2$). Согласно взглядам Аполлинария, Иисус состоял из одного элемента человеческой природы (тела) и одного элемента божественной природы (души). Поскольку $1 + 1 = 2$, в Нем не было ничего странного или уродливого. Божественная душа просто занимала то место, которое у обычных людей занято человеческой душой. Однако в соответствии с ортодоксальной христологией в ее собственном понимании, дело обстоит иначе: Иисус действительно состоял из двух элементов человеческой природы (тело и душа) и одного элемента божественной природы (душа), но в итоге получается формула: $2 + 1 = 2$. Конечно, это - парадокс, но такой парадокс, который ортодоксальные христиане принимают в качестве божественной истины, выходящей за пределы человеческого разумения. В основе этого взгляда лежит та идея, что Иисус не был лишен ничего из того, что составляет человеческую природу, а это значит, что у Него была и человеческая душа наряду с божественной, но это обстоятельство не делало Его личность двойственной или разделенной (1050).

Аполлинаризм был остроумным, но неприемлемым решением проблемы. Ведь если божественный элемент в личности Иисуса не только онтологически выше человеческого, но и составляет более важную часть Его личности (душа важнее тела), божественное получает двойное превосходство над человеческим. В таком случае двойственная природа Иисуса на практике имела бы тенденцию превратиться в одну природу, ибо человеческое поглощалось бы божественным. Церковь пришла к заключению, что аполлинаризм, не будучи таким радикальным отрицанием человечности Иисуса, как докетизм, ведет тем не менее к тому же самому практическому результату. Церковные богословы выступили против предпосылки, что человеческое и божественное, как две полные и завершённые сущности, не могут сочетаться, образуя реальное, подлинное единство. Они отмечали, что если, как утверждал Аполлинарий, у Христа отсутствовала самая характерная для человека часть личности (воля, разум, ум), то едва ли правильно вообще называть Его человеком. Кроме того, они пришли к заключению, что Аполлинарий, отказываясь верить в принятие Иисусом психологических компонентов человеческой природы, вступает в противоречие с евангельским повествованием (1051). С учетом всего этого аполлинаризм был осужден на Константинопольском соборе в 381 году.

Примеры недооценки человеческой природы Иисуса в наше время

Мы уже отмечали выше, что прямое отрицание человеческой природы Иисуса в наше время встречается крайне редко. Дональд Бейлли, например, пишет о "конце докетизма" (1052). Тем не менее есть христологические учения, которые так или иначе принижают значение человеческой природы Иисуса.

Карл Барт

Христологическое учение Карла Барта в том виде, в каком оно изложено в "Церковной догматике", связано как с его взглядами на откровение, так и с принятым им кьеркегоровским пониманием значения истории для веры (1053). Кьеркегор утверждал, что, с точки зрения христианской веры, именно верующих, а не очевидцев событий следует считать настоящими современниками Иисуса. Личное присутствие при проповеди и делах Иисуса не представляет собой никакого преимущества. Кьеркегор говорил о "божественном инкогнито", подразумевая под этим, что Божественность Христа была полностью скрыта в Его человеческом облике. Поэтому наблюдение или даже подробное описание человека Иисуса и того, что Он делал и говорил, не раскрывает Его Божественности (1054).

Барт полностью признает человечность Иисуса, хотя и не видит в ней ничего примечательного. Он пишет, что трудно получить достоверную историческую информацию об Иисусе, но что даже если бы она и была получена, это не имело бы реального значения для веры: "Иисус Христос фактически был также учителем из Назарета, о котором очень трудно получить какие-либо исторические сведения. В случае же получения таких сведений Он предстал бы тем, чья деятельность, скорее всего, не представляет из себя ничего особенного при сопоставлении с деятельностью какого-нибудь другого основателя религии и даже при сопоставлении с деятельностью многих более поздних представителей Его собственной религии" (1055). С точки зрения Барта, человеческая жизнь Иисуса -

Его слова и дела - не вносят особенно большого вклада в раскрытие природы Бога. Фактически информация об Иисусе, которую мы получаем при помощи исторических методов исследования, способствует, скорее, сокрытию, чем обнаружению Его Божественности. Такая оценка, разумеется, согласуется со взглядами Барта на откровение, в соответствии с которыми описываемые в Библии события сами по себе не имеют характера откровения. Каждое из этих событий приобретает характер откровения лишь в том случае, когда Бог проявляет Себя во встрече с человеком, который читает или слушает об этом событии. События и описывающие их слова - канал, по которому приходит откровение, но сами они не являются объективным, реальным откровением (1056)

По Барту, следовательно, даже если бы мы точно установили все, что Иисус делал и говорил, мы не познали бы Бога. Некоторые формы апологетики выводят Божественность Иисуса из творимых Им чудес, Его поведения и необыкновенного учения. Для получения неоспоримых доказательств Его Божественности считается достаточным рассмотреть имеющиеся факты и свидетельства. По мнению же Барта, даже если бы можно было составить полное описание жизни Иисуса, оно, скорее, затемняло бы дело, чем вносило в него ясность. Подтверждения этого появились уже при жизни самого Иисуса (1057). Многих из тех, кто видел Его дела и слышал Его слова, эти факты не убедили в Его Божественности. Их просто изумляло, что Он, сын плотника Иосифа, может говорить так, как Он говорил. Некоторые признавали сверхъестественность того, что Он делал, но не видели в этом Бога. Более того, они приходили к выводу, что Иисус совершает Свои дела силой Веельзевула, князя бесов. Не плоть и кровь открыли Петру, что Иисус есть Христос, Сын Бога Живого; в этой истине убедил его Отец, сущий на небесах. Так же должно обстоять дело и с нами. Мы не можем позвать Бога через познание исторического Иисуса.

Рудольф Бультман

В вопросе о значении истории земного Иисуса для веры Рудольф Бультман придерживается даже еще более радикальных воззрений, чем Барт. Вслед за Мартином Келером Бультман в истории Иисуса различает *Historic* (фактические события Его жизни) и *Geschichte* (историю в смысле влияния Христа на верующих). Бультман считает, что при помощи обычных методов историографии у нас очень мало шансов проникнуть в прошлое, к *Historic*. Это, однако, не имеет значения, так как основной интерес веры не связан ни с космологией, с постижением природы вещей, ни с историей в обычном смысле выявления того, что в действительности произошло. Вера основывается не на летописи событий, а на записанной проповеди первых верующих, на изложении их вероучения (1058).

Поэтому в центр своей христологии Бультман ставит не набор объективных фактов, касающихся Иисуса, а их экзистенциальное значение. Главный вопрос заключается в том, что Он сделал для нас, как изменил нашу жизнь. Так, например, смысл и значение распятия Иисуса состоит не в том, что некий человек, Иисус из Назарета, был предан смерти на кресте под Иерусалимом. Скорее, этот смысл можно найти в словах Павла: "Для меня мир распят, а я для мира" (Гал. 6:14) (1059). Вопрос, задаваемый верой, заключается не в том, имела ли в действительности место казнь Иисуса, но в том, распяли ли мы свою старую

природу с ее вожделениями и жадой земной безопасности. Аналогичным образом, подлинное значение воскресения связано с нами, а не с историческим Иисусом. Вопрос не в том, вернулся ли Иисус снова к жизни, но в том, произошло ли наше воскресение, поднялись ли мы от нашей старой, эгоистической жизни к новой жизни в вере, открытой будущему.

У взглядов Барта и Бультмана есть свои особые характерные черты, отличающие их друг от друга. Но они согласны в том, что исторические факты земной жизни человека Иисуса не имеют значения для веры. Что же тогда следует считать главным, решающим для веры? По мнению Барта - сверхъестественное откровение; по мнению Бультмана - экзистенциальное содержание проповеди ранней церкви.

Что касается Барта, отметим, что его христологическое учение в этом пункте страдает теми же изъянами, что и его учение об откровении. Основные возражения и критические замечания хорошо известны и изложены в одной из предшествующих глав данной работы (см. с. 161 - 164). С точки зрения доступности и объективности, христология Барта сталкивается с проблемами, касающимися нашего познания и переживания Божественности Христа. Кроме того, значительно снижается сила утверждения: "Бог стал человеком".

В случае с Бультманом мы имеем дело с разграничением между *Historic* и *Geschichte*, вряд ли оправданным с библейской точки зрения. В этом отношении особенно уместными представляются слова Павла, связывающие факт воскресения Христа с его значением и воздействием (1 Кор. 15:12-19). Как Бультман, так и Барт недооценивают значение высказываний воскресшего Иисуса, прямо привлекающих внимание к Его человеческой природе (Лк. 24:36-43; Ин. 20:24-29).

Безгрешность Иисуса

Еще один важный вопрос, связанный с человеческой природой Иисуса, заключается в том, грешил ли Он или мог ли Он вообще грешить. На этот вопрос Библия дает совершенно четкий ответ, причем как в дидактических текстах, так и в повествовательных материалах.

На этот счет немало текстов дидактического или просто декларативного характера. Автор Послания к евреям пишет, что Иисус, "подобно нам, искушен во всем, кроме греха" (Евр. 4:15). Иисус описывается как "Первосвященник: святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес" (Евр. 7:26) и как "непорочный" (Евр. 9:14). Петр, конечно же, хорошо знавший Иисуса, объявлял Его "Сыном Бога Живого" (Ин. 6:69) и учил, что Иисус "не сделал никакого греха и не было лести в устах Его" (1 Пет. 2:22). Иоанн писал: "В Нем нет греха" (1 Ин. 3:5). Павел также утверждал, что Христос "не знал греха" (2 Кор. 5:21).

О Своей праведности прямо и косвенно заявлял и Сам Иисус. Он вопрошал слушавших Его: "Кто из вас обличит Меня в неправде [грехе]?" (Ин. 8:46); никто не ответил на это. Он также утверждал: "Я всегда делаю то, что Ему [Пославшему] угодно" (Ин. 8:29). И еще: "Я соблюл заповеди Отца Моего" (Ин.

15:10). Он учил Своих учеников исповедовать грехи и просить о прощении, но нет никаких сообщений о том, чтобы Он когда-либо исповедовал грех или просил о прощении для Себя. Хотя Он ходил в храм, нет никаких сообщений о том, что Он приносил жертву за Себя и в искупление Своих грехов. Против Него не выдвигалось никаких обвинений в каком-либо ином грехе, кроме богохульства, но, разумеется, раз Он был Богом, эти Его дела (прощение грехов) не были богохульством. Хотя это нельзя считать абсолютным доказательством Его безгрешности, есть все же достаточно свидетельств, подтверждающих Его невинность в том, за что Он был распят. Жена Пилата предостерегала мужа: "Не делай ничего Праведнику Тому" (Мф. 27:19); разбойник на кресте говорил: "Он ничего худого не сделал" (Лк. 23:41); и даже Иуда сказал: "Согрешил я, предав Кровь невинную" (Мф. 27:4).

Безгрешность Иисуса подтверждается евангельскими рассказами. В них сообщается об искушениях, но не о грехе. Ничто из того, что сообщается о Нем, не противоречит данному в откровении Божьему закону о праведном и неправедном; все, что Он делал, находилось в согласии с волей Отца. Поэтому, основываясь как на прямых утверждениях, так и на отсутствии определенного рода информации, мы можем сделать вывод, что Библия неизменно свидетельствует о безгрешности Иисуса (1060).

Однако такое заключение ставит перед нами проблему. Был ли Иисус вполне человеком, если Он никогда не грешил? Иначе говоря: если человеческая природа Иисуса была свободна от греха как по своей сути, так и по своим конкретным проявлениям, была ли она той же самой, что и у нас? Для многих проблема эта выглядит достаточно серьезной. Ибо, по их представлениям, положение человека подразумевает искушение и грех. Не выводит ли в таком случае Иисуса Его безгрешность полностью из сферы человеческой природы нашего типа? Вопрос этот бросает тень сомнения и на подлинность искушений Иисуса.

Тейлор формулирует свою позицию прямо и определенно: "*Если человек не совершает определенного типа прегрешений... это объясняется тем, что он никогда не чувствовал призыва к ним*" (1061). Но так ли это? В основе данного утверждения лежит, по-видимому, предпосылка, что возможное реализуется всегда, - и наоборот: если что-то никогда не происходит и не реализуется, то это только потому, что такие вещи невозможны. Однако автор Послания к евреям утверждает, что Иисус был, подобно нам, искушен во всем (Евр. 4:15). Кроме того, описания искушений Иисуса свидетельствуют об их величайшей силе. Вспомним, например, о Его скорби и страдании в Гефсиманском саду, когда Он находился в борении, стремясь выполнить волю Отца (Лк. 22:44).

Но мог ли Иисус согрешить? Писание говорит нам, что "Бог не искушается злом и Сам не искушает никого" (Иак. 1:13). Возможно ли в таком случае, чтобы Иисус, будучи Богом, согрешил? А если нет, было ли искушение подлинным? Здесь мы сталкиваемся с одной из величайших тайн веры, с тайной двух природ Иисуса, которую мы подробнее рассмотрим в следующей главе. Тем не менее здесь можно отметить, что хотя Он *мог* согрешить, было совершенно несомненным, что Он этого *не сделает* (это напоминает то, что говорилось нами при обсуждении свободной воли: хотя мы свободны в своем выборе, Бог уже явно знает наш

выбор, см. с. 299 - 300). Было подлинное бореие и подлинные искушения, но исход был предрешен.

Если человек не поддается искушению, чувствует он его реально или, как утверждает Тейлор, не чувствует? Леон Моррис отстаивает точку зрения, противоположную позиции Тейлора. Человек, сопротивляющийся искушению, знает его полную силу. Безгрешность говорит о большей, а не о меньшей силе искушения. "Человек, который поддается какому-то конкретному искушению, не чувствует полную его силу. Он уступает, когда у искушения еще что-то есть в запасе. Только человек, не поддающийся искушению, безгрешный в отношении именно этого искушения, знает полную его меру" (1062) .

По некоторым пунктам аргументации Морриса можно было бы задать кое-какие вопросы. Например: измеряется ли сила искушения какой-то объективной меркой или же субъективным впечатлением от него? не может ли случиться так, что человек, уступающий искушению, поддается ему как раз в момент его максимальной силы? Тем не менее его доводы можно считать вескими и обоснованными, Из того, что грех не был совершен, нельзя просто делать вывод, что человек не испытывал искушения; верным вполне может быть и обратное.

Но остается вопрос, можно ли считать подлинным человеком того, кто не грешит. Отвечая на этот вопрос отрицательно, мы тем самым утверждаем, что грех входит в самую сущность человеческой природы. Все, кто верят, что человек создан Богом, могут считать подобную точку зрения серьезной ересью, потому что в таком случае Бог оказался бы причиной греха и создателем такой человеческой природы, которая по самой своей сути порочна. Поскольку мы, напротив, считаем, что грех не входит в сущность человеческой природы, вместо вопроса: "Человек ли Иисус в той же мере, что и мы?" - мы могли бы с большим основанием спросить: "Люди ли мы в той же мере, что и Иисус?" Ибо все мы обладаем не чистой человеческой природой. В нашем случае истинная человеческая природа, которую сотворил Бог, оказалась извращенной и испорченной. До сих пор было только три чистых человеческих существа: Адам, Ева (до грехопадения) и Иисус. Все остальные люди - образчики испорченной, извращенной человеческой природы. Иисус - не просто человек в той же мере, что и мы, Он - человек в большей мере, чем мы. Наша человеческая природа не может быть шаблоном для измерения и оценки Его человеческой природы. Напротив, Его человеческая природа, подлинная и незапятнанная, - мерило нашей оценки.

Практические последствия учения о человеческой природе Иисуса

Учение о полной человечности Иисуса имеет огромное значение для христианской веры и христианского богословия:

1. Искупительная смерть Иисуса имеет для нас реальный смысл. Умерший на кресте не был кем-то чуждым человеческому роду. Он был одним из нас и поэтому мог принести за нас жертву. Подобно ветхозаветному священнику, Иисус был Человеком, Который принес жертву за Своих сотоварищей.

2. Иисус действительно может сочувствовать нам и ходатайствовать за нас. Он испытал все, что только может выпасть на нашу долю. Когда мы голодны, когда мы устали или одиноки, Он полностью понимает нас, ибо прошел через все это Сам (Евр. 4:15).

3. Иисус демонстрирует подлинную сущность человеческой природы. Иногда мы проявляем склонность оценивать человеческую природу с помощью индуктивного анализа самих себя и окружающих, но все это - лишь несовершенные образцы человеческой природы. Иисус не только сказал нам, что такое совершенная человеческая природа, но и продемонстрировал это.

4. Иисус может быть образцом для нас. Он не какая-то небесная сверхзвезда, Он - Тот, Кто жил там же, где живем мы. Поэтому в своей христианской жизни мы можем смотреть на Него как на образец для подражания. На Его примере мы видим, что библейские нормы человеческого поведения, соблюдение которых и соответствие которым кажется нам столь трудным, находятся в пределах человеческих возможностей. Разумеется, необходимо полностью полагаться на Божью благодать. Тот факт, что Иисус считал необходимым молиться и уповать на Отца, показывает, что и мы точно так же должны полагаться на Него.

5. Человеческая природа добра. Когда мы склоняемся к аскетизму, считая человеческую природу и в особенности физическое естество чем-то по самой своей сути порочным или, по крайней мере, более низким, чем духовное и нематериальное, тот факт, что Иисус принял на Себя полную человеческую природу, напоминает нам о том, что быть человеком - не зло, а благо.

6. Бог не полностью трансцендентен. Он не так уж далек от рода человеческого. Если когда-то Он мог жить среди нас как реальный человек, нас не должно удивлять, что и сейчас Он может действовать и действует в человеческом мире.

Мы радуемся вместе с Иоанном тому, что воплощение было реальным и полным: "И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как единородного от Отца" (Ин. 1:14).

34. Единство личности Христа

Значение и сложность проблемы

Придя к заключению, что Иисус был полностью Богом и вполне человеком, мы все еще стоим перед большой проблемой: проблемой соотношения между этими двумя природами в одной личности - в Иисусе. Это одна из самых трудных богословских проблем, по своей сложности стоящая в том же ряду, что проблема Троицы и кажущийся парадокс сочетания свободной воли человека со всемогуществом Бога. Это также вопрос величайшей важности. Мы уже указывали, что христология в целом имеет огромное значение потому, что воплощение означает преодоление метафизического, морального и духовного разрыва, разделяющего Бога и человека. Преодоление этой пропасти зависит от единства духовной и человеческой природ в Иисусе Христе. Ибо если Иисус был и Богом, и человеком, но две Его природы оставались разделенными, то разрыв

сохраняется, хотя и несколько уменьшившись. Разделение Бога и человека по-прежнему представляет собой непреодоленную трудность. Чтобы подвиг искупления, совершенный на кресте, мог помочь человечеству, он должен быть делом человека Иисуса. Но чтобы он имел ту бесконечную ценность, которая необходима для Искупления грехов всех людей в отношении бесконечного и совершенного Бога, он должен быть также делом божественного Христа. Если смерть Спасителя - дело не единого Богочеловека, то результат ее будет недостаточным либо в одном, либо в другом отношении.

Учение о соединении в Иисусе божественного и человеческого трудно для понимания, поскольку им утверждается сочетание двух природ, обладающих взаимоисключающими свойствами. Будучи Божеством, Христос бесконечен и ничем не ограничен в знании, могуществе, присутствии. Раз Он - Бог, Он должен знать все. Раз Он - Бог, Он может совершать все в отношении объектов применения Его силы. Раз Он - Бог, Он может находиться повсюду одновременно. Но, с другой стороны, раз Он был человеком, Он был ограничен в Своем знании. Он не все мог. И, конечно, Он был ограничен, ибо мог находиться в каждый момент лишь в одном месте. Кажется невозможным, чтобы кто-нибудь был одновременно бесконечным и ограниченным.

Вопрос еще более осложняется вследствие относительной скудости того библейского материала, с которым мы могли бы работать. В Библии нет прямых утверждений или формулировок, касающихся соотношения двух природ. Мы вынуждены делать выводы из того, как понимал Себя Сам Иисус, из Его действий и из некоторых текстов дидактического характера.

Учитывая все это, работать нам придется с особой тщательностью. Нам надо будет досконально исследовать каждую из имеющихся формулировок Писания и рассмотреть подходы к решению этого вопроса различными богословами и богословскими направлениями. Здесь историческая лаборатория богословия будет иметь для нас особенное значение (1063) .

Библейский материал

Для начала отметим отсутствие каких-либо указаний на двойственность или дуализм в мыслях, действиях, намерениях и целях Иисуса. С другой стороны, есть указания на множественность Божества в целом, - например: "И сказал [единственное число] Бог: сотворим [множественное число] человека по образу Нашему [множественное число]" (Быт. 1:26). Аналогичные примеры находим также в Быт. 3:22 и 11:7. Есть случаи, когда одно Лицо Троицы обращается к другому, например в Пс. 2:7 и 39:8-9, а также в молитвах Иисуса Отцу. Однако о Себе Иисус всегда говорит в единственном числе. Особенно примечателен этот факт в молитве в Ин. 17, где Иисус говорит, что Он и Отец едины (Ин. 17:21-22), но не упоминает ни о какой множественности в Себе.

В Писании есть места, где говорится одновременно о Божественности Иисуса и о Его человечности, однако в них ясно указывается, что речь идет об одной Личности. К такого рода местам относится Ин. 1:14 ("И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины"); Гал. 4:4 ("Бог послал Сына Своего Единородного, Который родился от жены, подчинился закону") и 1 Тим. 3:16

("Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе"). Последний стих особенно важен, так как в нем говорится как о земном воплощении Иисуса, так и о Его пребывании на небесах до и после этого.

Есть и другие места Писания, где ясно показывается, что дела Иисуса исходят не от одного только человеческого или одного только божественного начала, но от единой Личности. Например, Павел пишет, что искупительное служение Христа объединяет иудеев и язычников, чтобы "в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем. И, пришед, благовествовал мир вам, дальним и близким, потому что чрез Него и те и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе" (Еф. 2:16-18). Иоанн тоже пишет о служении Христа: "Если бы кто согрешил, то мы имеем Ходатая пред Отцом, Иисуса Христа, Праведника. Он есть умиловление за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира" (1 Ин. 2:1-2). Это дело Иисуса, предполагающее как человеческую Его природу (1 Ин. 4:2), так и божественную (1 Ин. 4:15; 5:5), есть дело единой Личности, представляемой как Сын, Которого Отец послал Спасителем миру (1 Ин. 4:14). Во всех этих текстах имеется в виду единая Личность, действия Который предполагают как человеческую, так и божественную природу.

Кроме того, весьма показательны тексты, в которых Иисус называется одним из Своих титулов. Например, в некоторых случаях божественный титул используется в Писании применительно к человеческой деятельности Иисуса. Так, Павел говорит: "...которой никто из властей века сего не познал; ибо, если бы познали, то не распяли бы Господа славы" (1 Кор. 2:8). Он пишет также: "[Отца] ...избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление кровью Его и прощение грехов" (Кол. 1:13-14). Здесь царский статус Сына Божьего связывается с искупительным подвигом Его телесного распятия и воскресения. И наоборот, титул "Сын Человеческий", который Иисус часто использовал применительно к Себе во время Своего земного служения, появляется в текстах, указывающих на Его небесный статус; например, в Ин. 3:13: "Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах". Другой стих того же типа: "Что ж, если увидите Сына Человеческого восходящего туда, где был прежде?" (Ин. 6:62). Ничто ни в одном из этих текстов Писания не противоречит той точке зрения, что одна единая Личность, Иисус Христос, была как земным человеком, так и предвечным Божеством, Которое стало плотью. Равным образом, нет никаких указаний и на то, чтобы эти две природы поочередно направляли Его деятельность (1064).

Заблуждения раннего периода

Размышления о взаимоотношении двух природ Иисуса Христа относятся к сравнительно более позднему периоду истории церкви. Логически им предшествовали споры и обсуждения вопросов, связанных с подлинностью и полнотой двух природ, После того как церковь на вселенских соборах в Никее (325 г.) и в Константинополе (381 г.) разрешила эти вопросы, пришло время более тщательно исследовать вопрос о взаимоотношении двух природ. Фактически, суть вопроса была такова: что реально означает заявление, что Иисус был в полной мере человеком и в полной мере Богом? По мере того, как предлагались и

рассматривались различные возможные ответы на этот вопрос, церковь отвергала некоторые из них как неприемлемые.

Несторианство

Один из ответов был предложен Несторием и теми, кто принял его учение. Несторианство довольно трудно понять и оценить по нескольким причинам. Одна из них заключается в том, что это движение возникло в период интенсивного политического соперничества в церкви (1065). Вследствие этого не всегда ясно, отвергала ли церковь то или иное учение из-за его идей или из-за противоборства между главными его сторонниками и представителями более влиятельных церковных кругов. Кроме того, выражения, которыми пользовался сам Несторий, были несколько двусмысленными и противоречивыми. Ясно, что взгляды, осужденные церковью как несторианские, не совпадали с полностью ортодоксальной позицией, а возможно, их придерживались некоторые из последователей Нестория (1066). Однако, по мнению ведущих специалистов, сам Несторий не был "несторианцем", и лишь не вполне удачно выбранная терминология в сочетании с враждебной активностью его яростных противников привели к несправедливому осуждению его взглядов (1067).

В IV веке возникло разделение христологических учений на два главных типа: "Слово - плоть" и "Слово - человек". Учения первого типа рассматривали Слово как главный элемент в Богочеловеке, а человеческую душу - как элемент сравнительно несущественный (напомним, что аполлинаризм утверждал наличие у Иисуса божественной души и человеческого тела). Учения второго типа, проявлявшие меньше решительности в утверждении доминирующего положения Слова в Богочеловеке, включали положение о том, что Иисус принял человеческую природу во всей ее полноте. Это различие во взглядах составляет идеологический фон несторианского спора.

Вскоре после того, как Несторий стал в 428 году патриархом Константинопольским, ему пришлось решать вопрос о применимости к Марии термина *theotokos* ("Богородица"). Несторий был против, если *theotokos* не будет сопровождаться термином *anthropotokos* ("человекородица"). Хотя он был далеко не единственным, кто придерживался в то время подобных представлений, несколько неудачный выбор выражений создал для Нестория серьезные проблемы. Он отмечал, что у Бога не может быть матери и что, несомненно, никакое сотворенное существо не может родить Бога, одно из Лиц Троицы. Мария, следовательно, не родила Бога; Она родила Человека, Который был средством выражения Бога. Было просто невозможно, чтобы Бог в течение девяти месяцев вынашивался в утробе матери, чтобы Его пеленали, чтобы Он страдал, умер и был погребен. Несторий считал, что *theotokos* подразумевает либо арианское представление о Сыне как о сотворенном существе, либо идею Аполлинария о неполноте человеческой природы Иисуса (1068).

Заявление Нестория вызвало беспокойство у других богословов, к числу которых относился Кирилл Александрийский, соперник Нестория. Евсевий, позже ставший епископом Дорилейским, услышав, что, по мнению Нестория, Мария родила лишь человека, сделал из этого вывод, что Несторий - адопцианин (то есть придерживается взгляда, что человек Иисус стал Богом в какой-то момент Своей

жизни после рождения, вероятно, при крещении). Из заявлений Нестория и реакций на его взгляды возникло традиционное представление о несторианстве как о ереси, разделяющей Богочеловека на две отдельные личности. Именно эта ересь и была осуждена. Кирилл, возглавлявший борьбу с ней, на Эфесском соборе (431 г.) продемонстрировал ловкость и умение в искусстве политического маневрирования. Папские легаты поддержали позицию группы епископов во главе с Кириллом (1069).

Практически невозможно точно определить, в чем заключались взгляды Нестория. Это особенно очевидно на примере найденной в XX веке "Книги Ираклида", которую Несторий написал, по-видимому, примерно через двадцать лет после своего осуждения. В этой книге он заявляет о согласии с халкидонской формулировкой (две природы, соединенные в одной Личности). Верно, однако, и то, что он не мог примириться с концепцией "единства ипостасей", которую отстаивал Кирилл; он считал, что эта концепция игнорирует отличительные особенности двух природ. Несторий предпочитал понимать сочетание двух природ как объединение относительное ($\sigma\nu\nu\alpha\phi\epsilon\iota\alpha$), а не абсолютное ($\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$). Возможно, лучшая характеристика позиции Нестория заключается в том, что хотя он не учил сознательно и открыто о разделении личности Христа, тем не менее его высказывания, по-видимому, подразумевали это (1070) Если сам Несторий и не был сторонником несторианства, его взгляды логически вели к этой ереси, и взгляды эти были бы приняты многими, если бы церковь не приняла решения по данному вопросу.

Евтихианство

Христология евтихианства тоже трудно поддается точному определению. После Эфесского собора (431 г.) был составлен документ, имевший целью достичь примирения в церкви. Документ исходил от восточных (антиохийских) епископов, которые в Эфесе поддерживали Нестория, и был послан Иоанном Антиохийским Кириллу. В 433 году Кирилл одобрил его, хотя он и содержал выражения, отражавшие несторианскую позицию. Таким образом, было достигнуто нечто вроде компромисса.

Некоторые из крайних сторонников и союзников Кирилла, однако, считали, что он сделал слишком много уступок несторианству. Им казалось, что слишком сильный акцент на наличии двух природ в достигнутом компромиссе подрывает представление о единстве личности Иисуса. В результате среди них все большую популярность начала приобретать идея, что Иисус обладает не двумя природами, божественной и человеческой, а только одной. После смерти Кирилла в 444 году группа недовольных развернула наступление против учения Феодорита, который, вероятно, был автором компромиссного документа и к тому времени стал ведущим богословом Антиохийской школы. Диоскор, преемник Кирилла, возглавил борьбу с учением о двух природах Иисуса. Диоскор был убежден, что отцы церкви в подавляющем большинстве поддерживали идею существования лишь одной природы в личности Иисуса и что Кирилл пошел на компромисс в минуту слабости. Вопрос о том, было ли это правильным истолкованием позиции Кирилла или же просто Диоскор сам уверовал в существование лишь одной природы у Иисуса, остается спорным. Во всяком случае, все настойчивее выдвигалась "формула одной природы".

В самом центре яростной полемики оказался почтенный архимандрит по имени Евтихий. Все недовольные компромиссным соглашением 433 года и отвергавшие идею двух природ Иисуса сделали Евтихия символом своей позиции. Против Евтихия было выдвинуто обвинение на собрании постоянного синода в Константинополе. Это повело к официальному обсуждению, которое закончилось осуждением Евтихия и лишением его сана. На последнем заседании Евтихий не защищался, он лишь выслушал вынесенный приговор (1071) .

Довольно трудно установить, в чем именно заключалось учение Евтихия. В своих предварительных объяснениях перед синодом Евтихий заявил, что Господь Иисус Христос после Своего рождения обладал лишь одной природой Бога, ставшего плотью и сделавшегося человеком. Евтихий отверг идею двух природ как противоречащую Писанию и мнению отцов церкви. Он, однако, признал непорочное зачатие и подтвердил, что, по его мнению, Христос был одновременно совершенным Богом и совершенным человеком. По-видимому, основное положение его учения состояло в том, что до воплощения имелось две природы, а после - одна (1072) .

Как мыслитель Евтихий, очевидно, не отличался особой концептуальной точностью и ясностью. Исторически, однако, его взгляды легли в основу движения, учившего, что человеческая природа Иисуса была настолько поглощена божественной, что фактически исчезла. По существу, евтихианство было разновидностью докетизма. Один из вариантов истолкования природы Иисуса рассматривал ее как результат слияния Его божественной и человеческой природ, приведшего к образованию чего-то совершенно отличного от них обеих, некоей третьей сущности, некоторого, так сказать, гибрида. Возможно, именно этой точки зрения придерживался сам Евтихий, хотя его мысль была неясной и путаной (по крайней мере, в той форме, в какой он ее выражал). Эфесский собор 449 года восстановил Евтихия в сани и объявил его взгляды ортодоксальными. В то же время идея о существовании у Иисуса после воплощения двух природ была предана анафеме. Этот синод впоследствии был назван "разбойничьей сходкой" (1073) .

Однако решения "разбойничьего собора" недолго пользовались императорским покровительством. Приход к власти нового императора, сочувствовавшего той точке зрения, что у Иисуса было две природы, привел к созыву еще одного вселенского собора, который состоялся в Халкидоне в 451 году. Этот вселенский собор подтвердил Никейский символ веры и принял документ, которому суждено было стать определяющим для всего христианского мира. Рассматривая вопрос об отношениях двух природ, это вероопределение учит исповедовать

Одного и Того же Христа, Сына, Господа Единородного, познаваемого в двух природах неслитно, непревращенно, неразделимо, неразлучимо. [При этом] разница природ не исчезает через соединение, а еще более сохраняется особенность каждой природы, сходящейся в одно Лицо и в одну Ипостась. [Учим исповедовать] не рассекаемым или различаемым на два лица, но Одним и Тем же Сыном и Единородным, Богом - Словом, Господом Иисусом Христом. Как изначала о Нем [изрекли] пророки и наставил нас Сам Господь Иисус Христос и как предал нам символ отцов наших (1074) .

Вероопределение это избегает как ереси несторианства, так и ереси евтихианства. Им утверждается как единство Личности, так и полнота и особенность двух природ. Но это лишь обостряет проблему. Ибо каково именно отношение между двумя природами? Как можно утверждать наличие у Иисуса их обеих, не рассекая Его на две личности, каждую со своим особым и неповторимым набором свойств? И как мы можем утверждать, что Иисус есть одно Лицо, одна Личность, с одним центром сознания, не соединяя эти две природы в некую смесь или гибрид?

Однажды на письменном экзамене я попросил студентов сформулировать ортодоксальное понимание двух природ и одной Личности Христа. Один студент написал: "Не существует никакого ортодоксального учения о двух природах и одной личности. Каждая когда-либо предпринимавшаяся попытка придать этой формуле какое-нибудь содержание объявлялась еретической. Здесь нет содержания, одна, только абстрактная формулировка". В какой-то степени этот студент был прав. Ибо халкидонское вероопределение по существу отрицательное: "неслитно, непревращенно, неразделимо, неразлучимо". Оно говорит нам о том, чего не означает формула "две природы, одна Личность". В определенном смысле халкидонское вероопределение - не ответ, а вопрос. Нам надо продолжить исследование о том, что следует понимать под этой формулой.

Другие попытки разрешения проблемы

Прежде чем пытаться самим выяснить смысл формулы "две природы в одной Личности", рассмотрим некоторые другие попытки понимания этого соединения, предпринятые после Халкидонского собора. Прежде чем выдвигать собственное истолкование, поучительно исследовать разного рода стратегические подходы к решению этого вопроса. Здесь опять же важное значение для нас будет иметь вердикт истории. Показательны четыре попытки: 1) идея, что человек Иисус стал Богом (адопцианство); 2) идея, что божественное Существо, Бог, облеклось не в конкретную человеческую личность с ее индивидуальными чертами, а в безличную человеческую природу (внеипостасная христология); 3) идея, что второе Лицо Троицы сменило Свою божественную природу на человеческую (кенотизм) и 4) идея, что воплощение означало присутствие силы Божьей в человеке (учение о динамическом воплощении).

Адопцианство

Одной из первых и периодически повторявшихся попыток решения проблемы "две природы в одной Личности" было адопцианство. Простейшим образом эту идею можно сформулировать так, что в первые годы Своей жизни Иисус из Назарета был просто человеком. Но в какой-то момент - вероятно, в момент крещения Иисуса (или, возможно, Его воскресения) - Бог "принял" Его как Сына, "усыновил". Независимо от того, было ли это усыновление актом просто благодати со стороны Бога или Иисус заслужил его Своими личными качествами, речь идет о том, что человек стал Богом, а не о том, что Богатая человеком (1075)

Обосновывая свою точку зрения, адопциане, в основном, подчеркивают библейскую мысль о том, что Иисус был рожден Богом. О Нем даже говорится как о "единородном" (μονογενής, Ин. 3:16). Когда имело место это "рождение"?

Адоптиане обращают внимание на тот факт, что автор Послания к евреям дважды цитирует Пс. 2:7 ("Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя") и относит этот текст к Сыну Божьему, Иисусу Христу (Евр. 1:5; 5:5). Они отмечают значительное сходство между этими словами и словами Отца при крещении Иисуса: "Ты Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение" (Мк. 1:11). Поэтому предполагается, что нисхождение Духа на Сына в этот момент представляет собой приход божественного начала, принимаемого человеком Иисусом.

Эта позиция придает человеку Иисусу независимый статус. Если бы не произошло Его усыновления Богом, он просто жил бы дальше как Иисус из Назарета. Это, скорее, вхождение Бога в уже живущего человека, чем подлинное воплощение. Иногда это событие в жизни Иисуса считается совершенно уникальным, относящимся только к Его жизни; иногда же оно сравнивается с Божьим усыновлением других людей, с принятием их в чада Божьи.

Адоптианство снова и снова появлялось на сцене на протяжении всей истории христианства (1076). Однако всякий, кто серьезно принимает учение Писания во всей его полноте, хорошо знает о серьезных препятствиях, не позволяющих принять подобную точку зрения; к ним относятся предсуществование Христа, свидетельства Евангелий о событиях до Его рождения и непорочное зачатие.

Внеипостасная христология

Другую попытку прояснения взаимоотношения между двумя природами можно назвать внеипостасной христологией. Согласно этой точке зрения, человеческая природа Иисуса была безличной и не имела независимого существования, иначе говоря, божественное Слово не соединилось с конкретной человеческой личностью. Изначально эта христология была направлена против несторианского разделения Иисуса на две личности и связанного с ним убеждения, что Мария была матерью лишь человеческой личности. Она также была направлена против адоптианства с его утверждением, что Иисус как человек, имеющий независимое существование, был возведен до божественного положения. Главный тезис внеипостасной христологии заключается в том, что человек Иисус не существовал независимо от второго Лица Троицы. Этот тезис подкрепляется отрицанием того, что Иисус имел какую-либо особую человеческую личность (1077).

Проблема, возникающая в связи с этой позицией, заключается в том, что мысль, будто Иисус не был конкретной человеческой личностью, индивидуумом, подразумевает, что божественное Слово соединилось со всем человеческим родом или с человеческой природой вообще. В буквальном понимании эта идея абсурдна. Правда, мы иногда говорим, что Иисус соединился со всем человеческим родом, но это лишь образное выражение, так как при этом просто имеются в виду основные характерные черты, которыми обладают все представители человечества. О буквальном соединении со всем человеческим родом речи не идет. Вторая проблема состоит в том, что, пытаясь избежать одной ереси, внеипостасная христология впадает в другую. Утверждение, что Иисус является личностью лишь в Своем божественном аспекте, очевидным образом исключает важнейшие черты Его человечности. Отрицание человеческой

индивидуальности Иисуса подразумевает преобладание в Нем божественного, а это отдает аполли-наризмом (1078) .

Кенотизм

Новое время дало еще одну своеобразную попытку разрешения проблемы соотношения двух природ. Была выдвинута идея - особенно настойчиво она предлагалась в XIX веке, - что ключ к пониманию воплощения находится в выражении "[Иисус] уничижил (1079) Себя" (Флп. 2:7). В соответствии с этой точкой зрения Иисус, "уничижив Себя", отказался от образа Божьего (μορφή θεού, Флп. 2:6). Второе Лицо Троицы отложило в сторону Свои особые божественные свойства (всемогущество, вездесущность и т.д.) и вместо них приняло человеческие качества. По существу, воплощение состояло в замене части божественной природы человеческими чертами (1080) . Такие моральные качества, как любовь и милосердие, сохранились. Может показаться, что действие это относится только к Сыну, но в нем принимал участие и Отец. Посылая Своего Сына, Отец был подобен обычному отцу, посылающему сына на миссионерское служение. Какая-то часть Отца также сошла в мир (1081) .

Здесь мы видим некоторый христологический аналог того решения, которое предлагало модалистское монархианство проблеме Троицы. Иисус - человек и Бог, но не одновременно, а последовательно. В том, что касается определенных свойств, Он - Бог, затем - человек, затем - снова Бог. Халкидонская формулировка объясняется таким образом, что Иисус - Бог и человек в одном и том же отношении, но не в одно и то же время. Хотя этот взгляд частично решает проблему, он не объясняет тех свидетельств, которые мы цитировали ранее, доказывая, что авторы Библии считали Иисуса Богом и человеком. Кроме того, указания на явность и продолжительность боговоплощения (см., например, 1 Тим. 3:16) говорят против этой теории, какой бы новой и оригинальной она ни была.

Учение о динамическом воплощении

Последнее предлагаемое решение проблемы двух природ в одном Лице можно назвать учением о динамическом воплощении. Согласно этому учению, присутствие Бога в Богочеловеке осуществлялось не в форме личного ипостасного соединения второго Лица Троицы и конкретной человеческой личности, Иисуса из Назарета. Воплощение, скорее, следует понимать как активное присутствие силы Божьей в личности Иисуса.

Эта точка зрения близка к динамическому монархианству. Сила Божья вошла в человека Иисуса. Это значит, что воплощение было не столько сочетанием Иисуса и Бога через какого-то рода ипостасное объединение, сколько пребыванием в Иисусе силы Божьей.

Современный вариант этой тонки зрения можно найти в книге Дональда Бейлли "Бог был во Христе". Свое богословское учение Бейлли строит на основе 2 Кор. 5:19: "Бог во Христе примирил с Собою мир". Обратите внимание, что в этом стихе говорится не: "Христос был Богом", а: "Бог [был] во Христе".

Для объяснения воплощения в качестве модели Бейлли использует пребывание Бога в верующем, проявляющееся в так называемом парадоксе благодати. Когда верующий совершает праведный поступок или делает правильный выбор, он обычно говорит: "Не я, а Бог сделал это". В Гал. 2:20 и Флп. 2:12-13 Павел пишет о работе Бога в человеке. Эту силу Божью, присутствующую в верующем, Бейлли предлагает в качестве модели воплощения. Его формулировки подразумевают, что воплощение, реализовавшееся в Иисусе, - фактически частный случай, хотя и самый полный и совершенный, общего парадокса пребывания в человеке благодати: Этот парадокс, время от времени проявляющийся в нашей христианской жизни, есть отражение того совершенного соединения Бога и человека в воплощении, от которого зависит вся наша христианская жизнь, и потому его можно считать наилучшим ключом к пониманию нами воплощения. В Новом Завете мы видим, что Человек, в Котором воплотился Бог, превосходил всех прочих людей, не претендуя на что-либо для Самого Себя и относя всякое совершенство На счет Бога (1082) .

При таком истолковании воплощения между нами и Христом существует только количественная, а не качественная разница. Но необходимо отметить, что это истолкование входит в противоречие с рядом концепций Писания: с полнотой (πληρομα) Божества, обитающей в Иисусе телесно (Кол. 2:9); с предсуществованием Христа (Ин. 1:18; 8:58); с уникальностью Его сыновства (μονογενης, Ин. 3:16). Хотя учение о динамическом воплощении снижает остроту противоречия, заложенного в халкидонской формуле, оно сталкивается с трудностями вследствие подразумеваемого в нем умаления божественной природы.

Основные положения учения о двух природах в одном Лице

Мы кратко рассмотрели некоторые попытки решения сложной христологической проблемы двух природ в одном Лице и отметили изъяны каждого из этих решений. Теперь нам надо предложить альтернативное решение. Каковы основные принципы учения о воплощении и как их следует понимать? Рассмотрение важнейших принципиальных положений поможет нам понять эту великую тайну.

1. Воплощение представляет собой, скорее, принятие человеческих свойств, чем отказ от свойств божественных. Смысл Флп. 2:6-7 часто понимают так; будто Иисус лишил Себя некоторых божественных свойств, возможно даже, самой Своей божественной природы ("уничижился"). В соответствии с этим толкованием, Он превратился в человека, став чем-то меньшим, чем Бог. Часть Бго Божественности ушла и была заменена человеческими качествами. Воплощение при таком истолковании есть вычитание из Бго божественной природы, а не прибавление к ней.

Однако, в соответствии с нашим истолкованием Флп. 2:6-7, Иисус лишил Себя не божественной морфи, природы Бога. Нигде в этом месте Писания не говорится, что Он перестал обладать божественной природой. Этот факт становится совершенно ясным, если мы примем во внимание Кол. 2:9: "Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно". "Кеносис" (уничижение) в Флп. 2:7 надо

понимать в свете "плерома" (полноты) в Кол. 2:9. Что в таком случае означают слова, что Иисус "уничжил Себя"? Выдвигается предположение, что Он уничижил Себя, излив Свою Божественность в Свою человеческую природу, как содержимое одной чашки переливают в другую. При этом, однако, не указывается, из какого сосуда Иисус излил Свою Божественность, переливая ее в человеческую природу и опустошая (или уничижая) Себя.

Более правильный подход к Флп. 2:6-7 заключается в том, чтобы считать выражение "приняв образ раба" пояснением слова "кеносис". Поскольку $\lambda\omicron\beta\omega\nu$ - причастие аориста, выполняющее функцию обстоятельства, первую часть стиха Флп. 2:7 следовало бы переводить так: "опустошил [уничтожил] Себя Самого, приняв образ раба". Причастный оборот поясняет то, как Иисус опустошил (уничжил) Себя, что Он сделал такого, что составило "кеносис". Хотя в тексте не уточняется, чего Он лишился, уничижая Себя, примечательно, что слова "образ раба" резко контрастируют со словами "равным Богу" в предыдущем стихе (Флп. 2:6). Мы делаем вывод, что именно равенства с Богом, а не образа Божьего лишился Иисус, уничижая Себя. Хотя по Своей природе Он не перестал быть тем же, что и Отец, в период воплощения Он стал функционально подчиненным Отцу. Иисус сделал это ради раскрытия Бога и искупления человека. Приняв на Себя человеческую природу, Он принял и некоторые ограничения в проявлении Его божественных свойств. Эти ограничения явились результатом не потери божественных свойств, а добавления человеческих свойств.

2. Соединение двух природ означало, что они не действовали независимо друг от друга. Иисус не проявлял в каких-то одних случаях Свою божественную природу, а в других - человеческую. Его действия всегда были божественно-человеческими. В этом ключ к пониманию тех функциональных ограничений, которые Его человеческая природа наложила на божественную. Например, Он по-прежнему обладал способностью быть всюду (вездесущность). Однако, как воплощенное существо, Он был ограничен в реализации этой Своей способности человеческим телом. Аналогичным образом, Он по-прежнему был всеведущим, но обладание знанием и проявления его зависели от человеческого организма, который развивался и постепенно приходил к познанию всего, от физического окружения до вечных истин. Таким образом, лишь постепенно Его ограниченная человеческая "психе" (душа) осознавала, Кто Он такой и что пришел исполнить. Однако это следует рассматривать не как сокращение силы и способностей второго Лица Троицы, а лишь как вызванное обстоятельствами ограничение в проявлении Его силы и способностей.

Можно провести следующую аналогию. Представьте себе, что лучший в мире спринтер участвует в забеге, в котором одна его нога привязана к ноге партнера. Хотя его физические способности не снизились, условия, при которых он должен их проявлять, накладывают серьезные ограничения. Даже если его партнер в этом забеге - второй в мире спринтер, их время будет намного хуже, чем если бы они бежали врозь; фактически оно будет даже хуже, чем у почти любого человека, бегущего свободно, без подобных помех. Или представьте себе сильнейшего в мире боксера, у которого во время боя одна рука привязана за спиной. Или игру в теннис другой рукой (когда правши держат ракетку в левой руке, а левши - в правой). Во всех этих случаях способности, в сущности, не становятся меньше, но условия, в которых они должны проявляться, ограничивают конечный результат.

Это и есть положение воплощенного Христа. Бегун или боксер могли бы развязать узлы и освободиться от помех, но предпочитают сохранять неудобные для бега или боя ограничения, чтобы продолжить участие в соревновании. Подобным образом, воплощение Христа представляло собой добровольно наложенное Им на Себя ограничение. Он не обязан был принимать на Себя человеческую природу, но на время воплощения Он сделал это. В течение этого периода Его божественная природа всегда действовала в сочетании с человеческой природой.

3. Размышляя о воплощении, мы должны исходить не из традиционных представлений о человеческой и божественной природах, но из осознания того факта, что и та, и другая в наиболее полном выражении известны нам в Иисусе Христе. Иногда мы подходим к вопросу о воплощении с предвзятым убеждением, что оно практически невозможно. Мы знаем, что такое человеческая природа и что такое божественная природа, и они, конечно же, по самому своему определению несовместимы. Они представляют собой, соответственно, конечное и бесконечное. Но это означает начинать не с того конца - с представления о человеческой природе, почерпнутого из нашего знания человеческой природы в том виде, в каком она *есть*, а не в том, в каком *должна быть*. Наше понимание человеческой природы сформировалось из ее изучения при помощи индуктивного анализа самих себя и других людей, какими мы их видим вокруг. Но никто из нас не обладает такой человеческой природой, какой ей предназначил быть Бог, такой, какой она вышла из рук Творца. Человеческая природа извращена грехом Адама и Евы. Поэтому мы, - не подлинные человеческие существа, а испорченные остатки настоящей человеческой природы, и трудно себе представить, чтобы человеческая природа такого типа соединилась с Божественностью. Но когда мы говорим, что в воплощении Иисус принял на Себя человеческую природу, то речь идет не о такой человеческой природе. Ибо человеческая природа Иисуса была не человеческой природой грешных людей, а той, которой обладали Адам и Ева с момента их сотворения до грехопадения. Не может быть поэтому никакого сомнения в человеческой природе Иисуса. Вопрос не в том, был ли Иисус в полной мере человеком, а в том, являемся ли в полной мере людьми мы (см. с. 614). Он был не просто таким же человеком, как мы; Он был в большей степени человеком, чем мы. В духовном отношении Он представлял тот тип человеческой природы, который мы получим, когда будем прославлены. Его человеческая природа, несомненно, более совместима с Божественностью, чем тот тип человеческой природы, который мы в настоящее время наблюдаем. Нам следует определять человеческую природу не посредством сведения воедино результатов наших нынешних эмпирических наблюдений, а через рассмотрение человеческой природы Иисуса, так как Он наиболее полно раскрывает истинную природу человека.

Кроме того, Иисус Христос - лучший для нас источник для познания Божественности. Мы предполагаем, что знаем, каков на самом деле Бог. Но именно в Иисусе Бог наиболее полно раскрыл Себя и в наиболее полной мере познаваем. Как сказал Иоанн, "Бога не видел никто никогда; едиnorodный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил" (Ин. 1:18). Таким образом, наше представление о том, какова божественная природа, проистекает прежде всего из откровения Бога в Иисусе Христе.

Иногда мы подходим к вопросу о воплощении, используя неправильный метод. Мы определяем абстрактным образом божественную и человеческую природы, а затем говорим: "Они несовместимы". Мы считаем, что божественная природа просто не может сосуществовать с человеческой, но это представление основано, скорее, на греческой концепции о бесстрастности Божества, а не на Библии. Если, однако, мы начнем с реальности воплощения Иисуса Христа, мы не только лучше увидим, каковы эти две природы, но и поймем, что, какими бы они ни были, они не являются несовместимыми, ибо некогда они сосуществовали в одной Личности. А то, что действительно было, то, конечно, возможно (1083) .

Рассматривая вопрос о возможности соединения божественного и человеческого, нам надо помнить то особое представление о человеке, которое дает нам Библия. Будучи сотворенным по образу Божьему, человек уже есть создание, наиболее подобное Богу. Убеждение, что человек настолько не похож на Бога, что они не могут сосуществовать в одной личности, основано, вероятно, на какой-то иной модели человеческой природы. Оно может быть результатом представления, что человек в основе своей - животное и что он развился из низших форм жизни путем эволюции. Однако мы знаем из Библии, что Бог решил воплотиться в сотворенное существо, в очень большой степени подобное Ему Самому. Вполне возможно, что Бог сотворил человека по Своему образу с той целью, чтобы облегчить воплощение, которое когда-то должно было произойти.

4. Важно понимать и помнить, что инициатива воплощения исходит, так сказать, сверху, а не снизу. Наши трудности в понимании воплощения могут отчасти проистекать из того обстоятельства, что мы смотрим на него снизу, с человеческой точки зрения. С этой точки зрения воплощение кажется весьма неправдоподобным, иногда даже невозможным. Трудность заключается в том, что мы фактически пытаемся решить вопрос, как вообще человек может быть Богом, как будто речь идет о превращении человека в Бога или о том, что к его человеческой природе каким-то образом добавляется божественная. Мы очень хорошо знаем свои собственные ограничения, знаем, как трудно или даже невозможно было бы нам их преодолеть, особенно до такой степени, чтобы стать Богом. Однако для Бога стать человеком (или, точнее, добавить человеческую природу к Своей Божественности) вполне возможно. Он бесконечен, а потому может снизойти до меньшего, тогда как меньший не может подняться до большего или более высокого. Мы, как человеческие существа, можем делать многое из того, что делают кошка или собака; например, подражать звукам, которые они издадут, или их поведению. Без сомнения, мы не способны принять кошачью или собачью природу; кроме того, есть некоторые ограничения, такие как менее острое зрение или обоняние; однако для нас гораздо легче подражать их поведению, чем для них - подражать человеческому поведению.) Тот факт, что не человек поднимается до божественной природы и не Бог поднимает человека до Божественности, но Бог снисходит к человеческой природе, облегчает для нас понимание воплощения и фактически исключает адопцианство. Здесь следует иметь в виду, что небесное второе Лицо Троицы существовало до земного Иисуса из Назарета. Действительно, до момента зачатия в чреве Марии такого существа, как земной Иисус из Назарета, вообще не было.

5. На Иисуса следует также смотреть как на очень сложную Личность. Из тех людей, которых мы знаем, многие сравнительно просты. Речь идет не об уровне

их интеллекта, а о простоте и линейности их личности. Их начинаешь понимать довольно быстро, и поэтому они могут быть вполне предсказуемы. У других людей более сложная личность. Возможно, у них более богатый опыт, более разностороннее образование или же более сложный эмоциональный склад. Личность такого человека многогранна. Когда мы думаем, что уже вполне хорошо его знаем и понимаем, нам открывается другой аспект его жизни, о существовании которого мы раньше не подозревали. Если мы представим теперь сложность, увеличенную до бесконечной степени, то увидим, так сказать, слабый проблеск "Личности Иисуса", Его двух природ в одной Личности. Ибо Личность Иисуса включала качества и свойства, которые составляют Его божественную природу. В Его Личности были такие аспекты опыта, переживания, знания и любви, которых не бывает у людей. Несомненно, здесь возникает определенная проблема, так как эти качества отличаются от человеческих не только по степени, но и по существу. Это должно напоминать нам, что Личность Иисуса не была лишь сплавом человеческих и божественных свойств, слившихся в нечто третье. Нет, у Него была Личность, которая в дополнение к характерным особенностям божественной природы обладала всеми качествами или свойствами совершенного, безгрешного человека.

Мы выделили здесь несколько аспектов библейской истины, которые помогут нам лучше понять воплощение. Кто-то сказал, что существует только семь основных шуток, и любая шутка - лишь разновидность одной из этих семи. Сходное утверждение можно сделать о ересь, относящихся к Личности Христа. В сущности, их шесть, и все они появились в первые четыре века существования христианства. Ересь либо отрицает подлинность (евиониты) или полноту (арианство) божественной природы Иисуса, либо отрицает подлинность (докетизм) или полноту (аполлинаризм) Его человеческой природы, либо разделяет Его Личность (несторианство), либо сливает воедино Его природы (евтихианство). Все отклонения от ортодоксального учения о Личности Христа являются лишь разновидностями этих ересей. Хотя у нас могут возникать некоторые трудности в точном определении содержания ортодоксальной позиции, безоговорочная верность учению Писания поможет нам быть внимательными и избегать любого из этих еретических искажений.

35. Непорочное зачатие

Значение вопроса

Если не считать распятия и воскресения, непорочное зачатие привлекает, пожалуй, наибольшее внимание по сравнению с остальными событиями жизни Христа. По накалу ведущихся споров и дискуссий эта тема стоит, несомненно, на втором месте после воскресения.

В конце XIX - начале XX веков вопрос о непорочном зачатии стоял в центре полемики между фундаменталистами и модернистами. Фундаменталисты выдвигали это учение как важнейший догмат веры. Модернисты либо отвергали его как несущественное или несостоятельное, либо переистолковывали в метафизическом смысле. Первые рассматривали его как гарантию качественной

уникальности и Божественности Христа, вторые переносили внимание с духовного аспекта на биологический (1084) .

Одна из причин такого пристального внимания к вопросу, упоминаемому в Писании лишь дважды, коренилась в возможности вариативного понимания многих других учений. Либералы, в частности, пытались пересмотреть учение, не меняя терминологию. Джон Рэнделл-мл. писал о некорректности такого подхода (1085) . В результате переосмысления различных учений без изменения терминологии принятие их уже не считалось доказательством ортодоксальности взглядов. Например, если богослов после переосмысления термина говорит о Божественности Христа, это не означает, что он имеет в виду качественную уникальность, отличающую Его от всех других людей. В главе 14 мы упоминали о Робертсоне Смите, ответившем на обвинение в отрицании Божественности Христа: "Как можно меня обвинять в этом? Я никогда не отрицал Божественности ни одного человека, не говоря уж о Христе!" При таких взглядах согласие с учением о Божественности Христа не обязательно подразумевает традиционное понимание: Иисус - Божество в том же смысле и в той же степени, что и Отец, и отличается от всех людей, когда-либо живших на земле. Поэтому неудивительно, что Божественность Христа многие ортодоксы исключили из списка первоочередных вопросов. Зато там остались телесное воскресение и непорочное зачатие. Фундаменталисты полагали, что если человек соглашается с концепцией о непорочном зачатии, не обязательно вникать в его взгляды по другим вопросам, относящимся к Божественности Иисуса, поскольку они воспринимаются гораздо легче. Вот почему вопрос о непорочном зачатии приобрел такое значение. Это относительно короткий и простой путь познания сверхъестественности Христа.

Было и более глубокое соображение. Непорочное зачатие стало критерием отношения человека к чудесам. Человек, принимающий концепцию о непорочном зачатии, может принять и другие чудеса, о которых сообщается в Библии. Таким образом, вопрос о непорочном зачатии стал удобным способом определить отношение человека к сверхъестественному в целом. Но вопрос стоял даже шире - это рассматривалось как критерий оценки мировоззрения человека, в частности, его взгляда на соотношение Бога с миром.

Один из основных пунктов разногласий между консерваторами и либералами касался соотношения Бога с миром. В целом либералы или модернисты подчеркивали имманентность Бога. Активное присутствие Бога видели везде и во всем. Считалось, что Он выполняет Свои цели через естественные законы и происходящие в мире процессы, а не прямым и непосредственным вмешательством (1086) . Со своей стороны, консерваторы или фундаменталисты подчеркивали трансцендентность Бога. Согласно этой точке зрения, Бог - вне мира, но время от времени вмешивается в его дела и производит Свою работу через чудеса. Непорочное зачатие фундаменталисты рассматривали как одно из проявлений этого Божьего чудотворного вмешательства (1087) , в то время как либералы рождение любого ребенка считали чудом. Таким образом, вопрос о непорочном зачатии стал одним из основных предметов спора между сверхнатуралистическим и натуралистическим представлениями о Божьих отношениях с миром.

Для разных богословов непорочное зачатие, или рождение от Девы, означает разные вещи. Здесь мы имеем в виду именно "непорочное зачатие", то есть утверждаем, что зачатие Иисуса во чреве Марии произошло не в результате половой связи. Во время зачатия Мария была девственницей и оставалась ей до момента рождения, ибо Писание указывает, что до рождения Иисуса Иосиф не вступал с Ней в половые отношения (Мф. 1:25). Мария забеременела благодаря сверхъестественному воздействию Святого Духа, но это не означает, что Иисус родился в результате половой связи между Богом и Марией. Не означает это и то, что рождение было каким-то ненормальным. Некоторые богословы, в частности католические, истолковывают непорочное зачатие в том смысле, что Иисус родился необычным способом. По их мнению, Он прошел через стенку чрева Марии, а не через родовой канал, поэтому девственная плева не была нарушена. Это было своего рода чудесным кесаревым сечением. Согласно связанному с этим католическому учению о неизменной девственности Марии, Она никогда не вступала в половые отношения, поэтому у Иосифа и Марии не могло быть сыновей и дочерей (1088). Некоторые богословы, например Дейл Моуди, пытаясь отмежеваться от традиционного католического истолкования, предлагают вместо обычного английского сочетания *virgin birth* (рождение от Девы) использовать выражение *virginal conception* (девственное зачатие) или *miraculous conception* (чудесное зачатие) (1089). Однако, учитывая общепринятый характер выражения *virgin birth*, его мы и будем использовать в данной книге, памятуя одновременно, что наше истолкование отличается от традиционного римско-католического понимания (1090).

Существуют разногласия и относительно значения непорочного зачатия, даже среди тех, кто настаивает на важности сохранения веры в учение. Одни утверждают, что непорочное зачатие составляет сущность воплощения (1091). Если бы у Иисуса были земная мать и земной отец, Он был бы только человеком. Другие полагают, что непорочное зачатие было необходимым условием безгрешности Христа (1092). Ведь если бы оба родителя Иисуса были людьми, Иисус унаследовал бы испорченную или греховную природу человека во всей ее полноте, безгрешность была бы невозможной. Третьи считают, что в вышеуказанных отношениях непорочное зачатие не имеет особого значения, смысл его заключается в том, что оно символизирует реальность воплощения (1093). Это доказательство, которое, наряду с другими чудесами, особенно воскресением, удостоверяет сверхъестественность Христа. Поэтому с онтологической точки зрения непорочное зачатие не было необходимым; иными словами, чтобы быть Богом, для Иисуса в нем не было нужды. Но оно необходимо с эпистемологической точки зрения, то есть для того, чтобы мы знали, что Он - Бог.

Некоторые, в свою очередь, утверждают, что учение о непорочном зачатии вообще несущественно (1095). От него вполне можно отказаться, не подрывая основ христианства. Такую позицию занимают немногие евангельские христиане, но вместе с тем интересно отметить, что в некоторых их работах по систематическому богословию в разделах, посвященных христологии, тема непорочного зачатия либо освещается очень кратко, либо не упоминается вообще (1096). Фактически вопрос о непорочном зачатии чаще всего подробно рассматривается только в отдельных работах, посвященных этой теме.

После рассмотрения позитивных свидетельств или доказательств в пользу непорочного зачатия нам надо будет задаться вопросом о реальном смысле учения и о его значении. Тогда и только тогда мы сможем определить его практические последствия.

Свидетельства непорочного зачатия

Библейские свидетельства

Учение о непорочном зачатии основывается, на двух ясных библейских текстах - Мф. 1:18-25 и Лк. 1:26-38. В Новом Завете есть и другие места, которые, по мнению некоторых исследователей, относятся к непорочному зачатю или, по крайней мере, подразумевают его. Есть также пророчество в Ис. 7:14, процитированное Матфеем (Мф. 1:23). Но даже с учетом этих отрывков количество относящихся к данному вопросу мест крайне незначительно.

Мы могли бы просто остановиться на этом и заявить, что, поскольку в Библии дважды говорится о непорочном зачатии, это является достаточным доказательством. Если мы считаем Библию богодухновенной и авторитетной, такие тексты, как Мф. 1 и Лк. 1, должны убедить нас в факте непорочного зачатия. Но нам надо помнить, что непорочное зачатие как факт, который должен отвечать требованиям исторической достоверности, то есть как событие, произошедшее во времени и пространстве, в принципе может быть подтверждено или опровергнуто данными исторических исследований.

При установлении историчности непорочного зачатия мы прежде всего отмечаем целостность относящихся к делу отрывков. Оба отрывка, в особенности Мф. 1:20-21 и Лк. 1:34, представляют собой неотъемлемую часть рассказа, в который они входят. Это не вставки и не интерполяции. Более того, Реймонд Браун отмечает, что между всеми рассказами о детстве и другими частями книги, в которую они входят, наблюдается единство стиля (т.е. словаря, характера ссылок) и содержания (1097) .

Кроме того, можно утверждать, что два рассказа о рождении Иисуса, хотя и явно независимые друг от друга, сходятся во многих пунктах (в том числе в вопросе о девственности Марии) настолько, что можно сделать вывод о существовании более раннего источника, из которого почерпнуты эти сходные моменты, а поскольку этот источник более древний, у него больше оснований претендовать на историчность. Браун составил список из одиннадцати пунктов, в которых сходятся рассказы Матфея и Луки (1098) . Что касается их расхождений, Браун отмечает упоминания Лукой Захарии, Елисаветы, рождения Иоанна Крестителя, переписи, пастухов, представления младенца Иисуса в храме и Его проповеди в двенадцатилетнем возрасте. Матфей, со своей стороны, пишет о волхвах, направленных к ребенку звездой, избииении младенцев Иродом и бегстве в Египет (1099) . Но несмотря на расхождения, оба рассказа особо подчеркивают непорочное зачатие, и это можно считать указанием, что в данном конкретном вопросе они основывались на одном более раннем предании. Еще один аргумент связан с иудейским характером этих рассказов в обоих Евангелиях. Следовательно, с точки зрения критики формы, предание о непорочном зачатии

появилось в церкви на раннем этапе ее истории, когда церковь испытывала преимущественно иудейское, а не греческое влияние (1100) .

Откуда исходит это предание? Один из ответов заключается в том, что оно основывается на небиблейском, нехристианском источнике. В качестве источника предания предлагаются мифы языческих религий и дохристианский иудаизм. На этих взглядах мы остановимся немного ниже (с. 641 - 643). Здесь же отметим, что аналогии с другими религиями носят довольно поверхностный характер и что эти предлагаемые источники значительно отличаются от библейских рассказов. Кроме того, весьма сомнительно, что большинство из них было известно ранним христианам и приемлемо для них. Следовательно, от этой теории надо отказаться.

В прошлом это предание приписывалось Иосифу и Марии, получившим знание из первых рук. Рассказ Матфея приписывался Иосифу, а рассказ Луки - Марии (1101) . Если рассматривать вопрос с точки зрения содержания рассказов, эта гипотеза выглядит достаточно обоснованной. Но Браун указывает, что Иосифа, которого во время публичного служения Иисуса, по-видимому, уже не было в живых, нельзя считать источником этого предания. А Мария во время служения Иисуса как будто бы не была близка к ученикам, хотя, по-видимому, входила в общину христиан после воскресения. По мнению Брауна, есть вероятность, что Она могла быть источником материала для рассказа Луки, но крайне сомнительно, что Она предоставила материал Матфею, поскольку рассказ у него ведется не с Ее точки зрения. Браун делает вывод; "Мы не знаем, исходит ли весь материал о детстве (или какая-то часть его) из предания, которое мог подтвердить очевидец" (1102) .

Несмотря на добротность аргументации Брауна, трудно согласиться с его выводом. Аргумент, будто Иосифа нельзя считать источником предания о непорочном зачатии на том основании, что во время служения Иисуса его уже не было в живых, с логической точки зрения выглядит вполне корректным. Он не был прямым источником. Но из этого не следует, что его личный опыт, связанный с рождением Иисуса, не мог стать известным ранней общине. Разве у Иосифа не было знакомых, с которыми он мог поделиться этим и которые впоследствии могли стать верующими и войти в христианскую общину? И, как кто-то хорошо заметил, разве он и Мария не разговаривали друг с другом? Мария тоже слишком легко сбрасывается со счетов. Если, как признает сам Браун, Новый Завет свидетельствует, что Она входила в христианскую общину после воскресения (Деян. 1:14), разве нет оснований считать Ее источником предания?

Нельзя сбрасывать со счетов и возможность, что определенную роль могли сыграть другие члены семьи Иисуса. Отмечается, что *Протоевангелие от Иакова*, рассказ о рождении Иисуса, предположительно записанный одним из Его братьев, носит крайне фольклорный характер и содержит элементарные ошибки в описании храмовых обрядов. Но вытекает ли из этих неточностей апокрифа, что Иаков, который, как признает Браун, дожил до 60-х годов (1103) , не мог быть надежным источником точного предания? В своей более ранней работе сам Браун сделал на этот счет достаточно убедительное предположение:

Разрешению богословской проблемы [вопроса о том, как Иисус мог быть свободным от греха] может помочь семейное предание о зачатии Иисуса. Хотя

наличие такого семейного предания доказать невозможно, тем не менее положение родственников Иисуса в иерусалимской церкви - например, Иакова, брата Господа, - побуждает нас быть осторожными в вопросе о том, до какой степени христиане были свободны, по крайней мере вплоть до 60-х годов, придумывать семейные предания об Иисусе (1104) .

Если мы исключаем семью как источник предания, перед нами встает затруднительная проблема - откуда же оно исходит? Мы уже отмечали неудовлетворительность гипотезы о небиблейском происхождении. Поэтому мы можем сделать вывод, что "трудно объяснить появление идеи иначе, как самим ее фактом" (1105) . Хотя и нет крайней необходимости установления точного источника предания, наиболее вероятной возможностью представляется семья Иисуса.

Следует также отметить, что уже на ранних этапах ставился вопрос о законнорожденности Иисуса. В полемике между Цельсом и его оппонентами (около 177 - 180 гг.) выдвигалось обвинение, что Иисус был незаконнорожденным сыном Марии и римского воина по имени Пантера и что Иисус Сам придумал историю о непорочном зачатии (1106) . Тот факт, что работа Цельса основывается на иудейских источниках, свидетельствует в пользу раннего происхождения предания о непорочном зачатии.

Даже в Новом Завете есть указания на сомнения относительно законнорожденности Иисуса. В Мк. 6:3 земляки Иисуса называют Его "сыном Марии", хотя можно было бы ожидать выражения "сын Иосифа". Высказывается мнение, что здесь отражено предание, согласно которому Иосиф не был отцом Иисуса. Такая точка зрения подкрепляется заявлением, что жители Назарета были смущены. В те времена человека обычно представляли по имени отца. Имя матери использовалось только в тех случаях, когда отцовство было сомнительным или неизвестным (1107) . Но, по мнению Брауна, тот факт, что в Мк. 6:3 упомянуты и братья Иисуса, свидетельствует не в пользу такого понимания выражения "сын Марии" - будто к Иисусу относились как к незаконнорожденному, ибо в этом случае под сомнение была бы поставлена также законнорожденность Его братьев и сестер (1108) . Обоснованно или нет заключение Брауна, так или иначе текст не дает нам убедительных доказательств. Наличие разночтений (например, "сын плотника") - еще одно предостережение против поспешных выводов.

Еще один текст, имеющий отношение к данному вопросу, - Ин. 8:41, где иудеи говорят Иисусу: "Мы не от любодеяния рождены". Учитывая использование эмфатического местоимения *ημεῖς*, фразу можно перевести так: "Незаконнорожденные - не *мы*".

В слухах о незаконнорожденности Иисуса не было ничего удивительного, поскольку, согласно рассказам как Матфея, так и Луки, Иисус был зачат после помолвки Марии с Иосифом, но до официального вступления в брак. Поэтому Иисус родился слишком рано. Рассказ в Мф. 1:18-25 автор, возможно, включил именно из-за слухов о незаконнорожденности. Им, возможно, двигало стремление сохранить уважение к родителям Иисуса и убеждение в Его безгрешности. Несомненно, указания на то, что Иисуса могли считать незаконнорожденным,

согласуются с концепцией о непорочном зачатии. Они, разумеется, не удостоверяют его, поскольку могут свидетельствовать и в пользу того, что Он действительно был незаконнорожденным. Но мы, по крайней мере, можем утверждать, что все библейские свидетельства ясно показывают, что Иосиф не был естественным отцом Иисуса.

Предание ранней церкви

Еще одно свидетельство в пользу непорочного зачатия - вполне определенное предание в ранней церкви. Хотя само по себе это предание не устанавливает непорочное зачатие как факт, именно такого рода свидетельства следует ожидать, если это учение истинно.

Исходная точка - Апостольский символ веры. Форма, которой мы сейчас пользуемся, возникла в Галлии в V или VI веке, но корни ее уходят гораздо глубже. Она фактически основывается на римском исповедании. Непорочное зачатие утверждается как в ранней, так и в более поздней форме (1109). Ко второй половине II века ранняя форма уже использовалась не только в Риме, но и в Северной Африке Тертуллианом, а Иринеем в Галлии и Малой Азии. Присутствие учения о непорочном зачатии в раннем исповедании такой важной церкви, как римская, имеет очень большое значение, поскольку в этот символ веры не включалось никакое новое учение (1110).

Другое важное раннее свидетельство принадлежит Игнатию, епископу Антиохии Сирийской, преданному мученической смерти не позднее 117 года. Выступая против докетистов, он составил краткое изложение основных фактов, касающихся Христа. Адольф фон Гарнак изложение Игнатия назвал керигмой Христа (1111). Девственность Марии в нем характеризуется как одна из "тайн, о которых надо кричать повсюду" (1112). Особенно впечатляющей эту характеристику делает несколько соображений: 1) учитывая, что Игнатий полемизировал с докетистами, выражение "родился от жены" (как в Гал. 4:4) лучше послужило бы его цели, чем "родился от девы"; 2) это было написано не новичком, а епископом родоначальной церкви языческого христианства; 3) это было написано не позднее 117 года. Грешем Мейчен заметил: "Когда он [Игнатий] характеризует непорочное зачатие не как какую-то новую теорию, а как нечто само собой разумеющееся, как один из общепринятых фактов, касающихся Христа, становится очевидным, что вера в непорочное зачатие была широко распространена задолго до конца первого века" (1113).

Разумеется, с самого начала были также люди, отрицавшие непорочное зачатие. Некоторые из них были, естественно, язычниками. Однако более важное значение имеют возражения со стороны иудеев, которые находились в лучшей позиции для познания фактов и могли отражать более точную картину предания. Возражения выдвигались и со стороны тех, кто называл себя христианами. Среди разного рода оппонентов мы видим Цельса, Коринфа, Карпократа и евионитов. Показательно, что возражений против непорочного зачатия мы не находим среди тех, кто следует ортодоксальным взглядам по другим вопросам (т.е. придерживается всех остальных основных учений ортодоксальной христианской веры). Мейчен дает удачную оценку различным негативным свидетельствам II века: "Отрицания непорочного зачатия, появившиеся в этом веке, в гораздо

большей степени основывались, вероятно, на философских и догматических предубеждениях, чем на подлинном историческом предании" (1114) .

С другой стороны, вполне определенные положительные свидетельства II века в сочетании с другими типами свидетельств, о которых мы упоминали, дают убедительное подтверждение историчности и реальности непорочного зачатия. Хотя эти доказательства нельзя считать совершенно однозначными и неоспоримыми, их тем не менее достаточно для поддержания веры в библейское свидетельство по этому важному вопросу.

Возражения, выдвигаемые против непорочного зачатия

В ответ на положительные аргументы в пользу непорочного зачатия против него выдвигалось немало возражений. Мы рассмотрим некоторые из достойных наибольшего внимания препятствий для веры в это учение.

Непонятое молчание по этому вопросу (1115)

Высказывается мнение, что близкие к Иисусу люди, прежде всего Мария, а также Его братья, не знали о чудесном характере рождения. На основании Мк. 3:21, 31 предполагается, что именно они были теми, кто пошел за Ним, думая, что Он вышел из себя. Знание о чудесном рождении, конечно же, помогло бы им объяснить Его поведение, казавшееся столь странным.

Указывают также на молчание большей части Нового Завета по вопросу о непорочном зачатии. Как мог Марк, автор самого раннего и основополагающего Евангелия, игнорировать эту тему, если он знал о ней? И как мог Иоанн, автор самого богословского из четырех Евангелий, умолчать о таком важном вопросе? Далее, совершенно немыслимо, что Павел с его стремлением к полному истолкованию значения Христа и с его твердой вероучительной ориентацией мог не знать об этом факте, если бы он действительно имел место и был частью предания ранней церкви. Странным выглядит и молчание по этому вопросу ранней церкви, проповедь которой изложена в книге Деяний. Не удивительно Ли, что непорочное зачатие упомянуто только в двух книгах, причем очень кратко? Даже Матфей и Лука в дальнейшем не вспоминают и не пишут о непорочном зачатии. Это серьезные доводы, требующие ответа, ибо в противном случае они могут подорвать или свести на нет утверждение о ранних свидетельствах непорочного зачатия.

Обратимся сначала к Мк. 3. Нет никакой уверенности в том, что Мария и братья Иисуса (Мк. 3:31) были "близкими", подумавшими, что Он вышел из себя (Мк. 3:21). Греческое слово буквально означает "Его люди"; возможно, имелись в виду люди из Его дома. Кто они были, не ясно. Примечательно, что в ст. 31 не упоминается об инциденте в ст. 21. Так что вполне вероятно, что между ними нет никакой связи. Скорее всего, эти два стиха описывают самостоятельные события. Нет никаких указаний на то, что, когда Мария и братья искали Иисуса, их беспокоило Его психическое состояние или неадекватность Его действий. Не видно никакой связи с терминологией ст. 21 и никакого намека на то, что Мать Иисуса и Его братья подошли к Нему во второй раз. Кроме того, между этими двумя стихами помещена полемика с книжниками из Иерусалима. А слова Иисуса

"мать Моя и братья Мои" не содержат никакого намека на неодобрительное отношение к ним (Мк. 3:33-35). Следовательно, нет никаких оснований полагать, что "близними", подумавшими, что Иисус вышел из себя, были Его Мать и братья.

Но даже если бы Мария была среди тех, кто подумал, что Иисус вышел из себя, это не было бы несовместимым с Ее знанием о непорочном зачатии. Если Мария надеялась, что Иисус однажды воссядет на престоле Давида, она вполне могла чувствовать растерянность. Ибо служение, которое проводил Иисус, встречало сопротивление и отвержение. Кроме того, Она помнила, что в период от младенчества Иисуса до Его совершеннолетия Она занимала более высокое положение по сравнению с Ним - заботилась о Нем, воспитывала и учила Его. Без сомнения, бывали случаи, когда Она считала необходимым давать Ему советы относительно поведения в личной жизни, если, конечно, Его воплощение было подлинным. К этому эпизоду она вполне могла отнести как к очередному случаю, когда от Нее требовалось водительство.

Некоторые из этих соображений относятся и к Его братьям. Но в их случае у нас есть прямое указание на то, что они не верили в Иисуса во время Его служения или, во всяком случае, в какой-то период служения (Ин. 7:5). Их неверие приводится в качестве доказательства, что они не знали о непорочном зачатии, а следовательно, его не было. Но у нас нет оснований полагать, что Мария и Иосиф рассказали им о непорочном зачатии. Правда могла быть раскрыта им позднее, и это могло способствовать их приходу к вере в Него, но вполне возможно, что во времена своего неверия они, будучи моложе Иисуса, ничего не знали о Его необычном рождении.

Но что можно сказать о молчании других книг Нового Завета? Считается, что особое значение в этом отношении имеет Евангелие от Марка, поскольку это самый ранний и основополагающий документ, на котором строятся остальные синоптические Евангелия. Но при использовании аргумента, Основанного на умолчании, следует всегда проявлять осторожность, и особенно это относится к данному случаю. Марк ничего не пишет о рождении и детстве Иисуса. Цель этой книги заключается в описании событий, доступных публичному наблюдению, а не деталей частной жизни Иисуса. При написании своей сравнительно краткой книги Марк неизбежно должен был использовать имеющийся материал выборочно. У Марка мы не видим пространных речей, как у Матфея, или описания событий, которые могли быть известны лишь одному или двум лицам и переданы ими. Традиционное представление, что Марк использовал информацию, сообщенную ему Петром, предполагает, что Марк включил в свою книгу только факты, которые апостол наблюдал лично. Эти соображения, если они точны, объясняют отсутствие каких-либо упоминаний о непорочном зачатии. Но они не означают, что либо Марк не знал о нем, либо предание ложно.

В Евангелии Марка есть место, содержащее, по мнению некоторых исследователей, намек на то, что автор знал о непорочном зачатии. Это Мк. 6:3. В параллельном месте Матфей пишет, что назаряне спросили: "Не плотников ли Он сын?" (Мф. 13:55), - а у Луки читаем: "Не Иосифов ли это сын? " (Лк. 4:22). У Марка же записано: "Не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона? не здесь ли между нами Его сестры?" Марк как будто бы старательно

избегает называть Иисуса сыном Иосифа, В отличие от читателей Матфея и Луки, которые узнали о непорочном зачатии из первых глав этих Евангелий, читатели Марка не могли знать о нем. Поэтому он тщательно подбирает слова, чтобы не создать ложного впечатления. Для нас важно то, что рассказ Марка не дает никаких оснований считать Иосифа отцом Иисуса. Таким образом, хотя Марк не говорит нам о непорочном зачатии, он в то же время, без сомнения, не опровергает его.

Иоанн в своем Евангелии тоже не упоминает о непорочном зачатии. Следует отметить, что, как и в случае с книгой Марка, характер Евангелия от Иоанна таков, что в нем нет рассказа о детстве. В прологе говорится о происхождении Иисуса, но это место имеет богословскую, а не историческую ориентацию, и сразу вслед за ним мы видим Иисуса и Иоанна Крестителя в начале публичного служения Иисуса. Нет ничего даже отдаленно напоминающего рассказ о событиях жизни Иисуса до Его тридцатилетнего возраста. Намек на непорочное зачатие пытаются найти в Ин. 1:13, но такое истолкование основывается на спорном прочтении текста.

Как мы уже отмечали, упоминаний о непорочном зачатии нет и в проповедях книги Деяний. Но не надо забывать, что эти проповеди читались перед враждебной или несведущей аудиторией. Поэтому было бы неосмотрительно включать в них упоминания о непорочном зачатии, так как это могло бы создать ненужные трудности для принятия послания и Того, о Ком оно возвещало.

Остаются писания Павла. Учитывая его огромную роль в разработке богословия ранней церкви, все, о чем он говорит или не говорит, имеет очень важное значение. При внимательном прочтении посланий и речей Павла мы не найдем ничего, что прямо относится к вопросу о непорочном зачатии как с положительной, так и отрицательной точек зрения. В Гал. 4:4 одни ищут свидетельства в пользу, а другие против непорочного зачатия, но их аргументы стоят немногого. Высказывается мнение, что содержание стиха Рим. 1:3 несовместимо с идеей о непорочном зачатии, но реальное противоречие усмотреть в нем трудно.

И все же отсутствие каких-либо ссылок на непорочное зачатие не должно оставлять нас безучастными. Если этот вопрос имеет большое значение, выглядит странным, что Павел не уделяет ему внимания. Но писания Павла надо рассматривать такими, как они есть: не как общие рассуждения катехизационного характера, а как разработку конкретных проблем жизни церкви или отдельных людей. Если у Павла не было причин заниматься истолкованием какого-то конкретного вопроса, он не затрагивал его. Среди важнейших проблем, волновавших его, можно выделить благодать и закон, природу духовных даров в теле Христовом, личную нравственность. Он не вдавался в детали в вопросах, относящихся к Личности Христа, ибо они не представляли собой предмет разногласий в церквях или среди людей, к которым он обращался в своих посланиях.

Подведем итог: умолчание многих текстов Нового Завета по вопросу о непорочном зачатии отнюдь не свидетельствует против этого факта. Вместе с тем

мы можем задаться вопросом, какое значение имеет это учение. Необходимо ли оно для христианской веры, а если да, то в каком смысле?

Возможность ограничения полной человеческой природы

Задается вопрос, можно ли считать Иисуса вполне человеком, если у Него был только один родитель со стороны людей (1116). Но такая постановка смешивает суть человечности с процессом ее передачи от одного поколения другому. Адам и Ева не имели человеческих родителей, но они были полностью людьми, а в случае с Адамом до него вообще не было людей, от которых он мог бы получить человеческую природу.

Могут возразить, что отсутствие мужского начала может так или иначе ограничивать полную человечность. Но это неубедительно, так как подразумевает мужской шовинизм. Иисус появился на свет с генетическими характеристиками не одной только Марии, ибо в таком случае Он был бы ее клоном и женщиной. Присутствовал и мужской компонент. Иными словами, с яйцеклеткой Марии соединилось семя, но это семя было произведено особым образом и не исходило от какого-то конкретного мужчины.

Аналогии с другими религиями

Высказывается мнение, что библейские рассказы о непорочном зачатии - не что иное, как адаптация подобных же рассказов в литературе других религий. Плутарх полагал, что женщина может зачать при контакте с божественной *рпеита* (1117). Это замечание он сделал при пересказе легенды о Нуме, который после смерти жены удалился в уединенное место и вступил в связь с божественным существом Эгерией. Есть также легенды о том, как Зевс породил Геракла, Персея и Александра, а Аполлон - Иона, Асклепия, Пифагора, Платона и Августа. Но эти мифы - не что иное, как рассказы о половой связи между божественными и человеческими существами, радикально отличающиеся от библейских рассказов о непорочном зачатии. Дейл Моуди комментирует это следующим образом: "Пропась между языческими мифами с их политеистическими беспорядочными половыми отношениями и строгим монотеизмом непорочного зачатия слишком велика, чтобы ее можно было заполнить путем тщательного исследования вопроса" (1118). Сходств гораздо меньше, чем различий. Поэтому идею о том, что языческие мифы могли быть включены в евангельские рассказы, следует отвергнуть как несостоятельную.

Один из вариантов этого взгляда связывает библейские рассказы не с язычеством, а с иудаизмом. Рассказы Матфея и Луки считаются слишком иудейскими, чтобы в них можно было видеть какое-то прямое языческое влияние. Следует признать, утверждают сторонники этой версии, что в иудаизме было ожидание непорочного зачатия. Иудаизм каким-то образом позаимствовал эту идею у язычества и воспринял ее. Затем в иудаизированной форме она вошла в христианство.

Проблема, связанная с этой теорией, заключается в том, что нет никаких прямых подтверждений существования в иудаизме веры в непорочное зачатие. Эта теория строится на предпосылке, что непорочное зачатие было языческим представлением, но поскольку оно не могло быть воспринято напрямую, то

должно было прийти в христианство через иудаизм. Таким образом, предполагается, что такая вера должна была существовать в иудаизме.

Несовместимость с предсуществованием Христа

Еще одно серьезное возражение против идеи о непорочном зачатии заключается в том, что она не согласуется с ясным и определенным свидетельством о предсуществовании Христа. Если мы придерживаемся одного, то не можем принять другое. Эти понятия не дополняют, а взаимно исключают друг друга. В наши дни в наиболее ясной форме это возражение исходит от Вольфхарта Панненберга (1119) .

Но обоснованно ли это возражение? По ортодоксальным христианским представлениям, Иисус полностью божественен и полностью человечен. Его предсуществование связано с Божественностью, а непорочное зачатие - с человечностью. Слово, второе Лицо Троицы, было всегда. Ио в определенный момент Оно приняло человеческий облик, родившись как человек - Иисус из Назарета. Нет никаких оснований для утверждений о несовместимости между предсуществованием и непорочным зачатием, если мы верим, что в начале земной жизни Иисуса произошло подлинное воплощение (1120) .

Противоречие естественным законам

Последнее возражение против реальности непорочного зачатия основывается на принципиальном отвержении возможности чудес и сверхъестественных проявлений в ходе исторического процесса. Это возражение фактически присутствует и в некоторых других возражениях. Но здесь мы покажем его в чистом виде: рождение человека требует половых отношений с участием мужчины и женщины.

Тему о чудесах мы рассматривали в главе о Божьем провидении (с. 340 - 343). Здесь же мы просто укажем, что отношение человека к возможности чудес в значительной степени зависит от его базового мировоззрения. Если он верит, что все происходит в результате действия естественных сил и что всю реальность составляет природная система, тогда "чудесных" проявлений быть *не может*. Если же человек допускает возможность существования реальности вне нашей замкнутой системы, тогда появляется и возможность вмешательства сверхъестественных сил, приостанавливающих действие обычных имманентных законов. В открытой или считающейся открытой вселенной у любого события и его противоположности равные шансы на практическую реализацию. В такой ситуации позиция человека в отношении таких событий, как непорочное зачатие, определяется знанием исторических фактов. Это уже не теоретический вопрос о том, могло или не Могло оно произойти. Мы утверждаем, что есть достаточно исторических свидетельств о том, что Иисус действительно родился от девственницы, зачавшей без обычных половых отношений. Если у нас нет априорных возражений по поводу возможности такого события, мы приходим к выводу, что оно действительно имело место.

Богословский смысл непорочного зачатия

Рассмотрев свидетельства за и против непорочного зачатия и придя к выводу, что есть достаточные основания для принятия этого учения, мы должны теперь задаться вопросом, что оно означает. В чем заключается ее важность?

С определенной точки зрения, вера в непорочное зачатие важна просто потому, что об этом факте говорит Библия. Независимо от того, видим мы или нет необходимость непорочного зачатия, если Библия говорит нам о нем, мы должны верить в это, ибо противоположная позиция означает молчаливое отвержение авторитета Библии. Если мы не принимаем учение о непорочном зачатии, несмотря на то, что его утверждает Библия, мы тем самым подрываем авторитет Библии, и в принципе у нас уже нет оснований придерживаться других ее учений. Таким образом, последствия отвержения непорочности зачатия выходят за рамки самого этого учения.

Но нам надо задаться вопросом, не имеет ли это учение значения в каком-то ином, более конкретном отношении? Высказывается мнение, что оно необходимо для правильного понимания воплощения. Без непорочного зачатия не было бы единства Бога и человека (1121). Если бы Иисус появился в результате обычных половых отношений мужчины и женщины, Он был бы просто человеком, а не Богочеловеком. Но так ли это? Не мог ли Он быть одновременно Богом и человеком, если бы у Него было два человеческих родителя или ни одного? Как Адам был создан непосредственно Богом, так и Иисус мог быть прямым особым творением. С другой стороны, Иисус вполне мог быть Богочеловеком при наличии двух человеческих родителей. Утверждение, что существование человеческого отца исключает возможность Божественности отдаёт аполлинаризм, согласно которому божественный Логос занял место одного из компонентов человеческой природы (души). Но Иисус был вполне человеком и обладал всем, что приносят в человека отец и мать. Кроме того, был божественный элемент. Актом особого творения Бог вложил человеческий компонент, обычно приносимый отцом (непорочное зачатие), и, кроме того, божественный фактор (воплощение). Непорочное зачатие означает всего лишь, что нормальное человеческое существо было произведено на свет без участия человеческого отца. Это могло произойти без воплощения, как могло быть и воплощение без непорочного зачатия. Последнюю концепцию некоторые называют "мгновенным адопцианством", поскольку предполагается, что человек мог существовать какое-то время сам по себе без привнесения в него божественной природы. Но суть в том, что в случае воплощения в момент зачатия или рождения в жизни Иисуса не было времени, когда Он не был бы полностью Богом и полностью человеком. Иными словами, Его сущность как Бога и человека не зависела от непорочного зачатия.

Часто высказывается и другое мнение - непорочное зачатие было необходимо для обеспечения безгрешности Иисуса (1122). Если бы Он обладал всем, что обычно приносят мать и отец, у Него была бы развращенная, а следовательно, греховная природа, как и у всех нас. Но этот аргумент как будто бы предполагает, что и мы были бы безгрешными, если бы не имели человеческого отца. А это в свою очередь означает одно из двух: 1) источник порочности - отец, а не мать, то есть женщина не обладает извращенной природой (или, если обладает, не передает ее),

2) порочность исходит не от природы родителей, а от полового акта, ведущего к зачатию. Но ничто в Писании не подкрепляет вторую альтернативу. Слова Пс. 50:7: "Я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя" - означают просто-напросто, что псалмопевец был греховным с самого начала своей жизни. К сожалению, такое представление о половом акте как по сути своей греховном приводит многих христиан к нездоровому отношению к сексу. Мы вспоминаем, например, осуждение Августином "похоти".

Остается первая альтернатива - передача греха связана с отцом. Но и у нее нет никаких библейских оснований. Определенным ее подтверждением можно было бы считать слова Павла, что грех *Адама* (Рим. 5:12) сделал всех людей грешниками, но Павел указывает также, что не Адам, а Ева, "прельстившись, впала в преступление" (1 Тим. 2:14). Нет никаких признаков большей греховности мужчин, чем женщин.

Встает вопрос: если весь человеческий род запятан первородным грехом, не принесла ли Мария какие-то его последствия в Иисуса? Высказывается мнение, что у Иисуса действительно была извращенная природа, но что Он *фактически* не грешил (1123). В ответ мы можем указать, что ангел сказал Марии: "Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим" (Лк. 1:35). Представляется вполне вероятным, что воздействие Святого Духа было настолько мощным и освящающим, что от Марии Иисусу не передалось никакой порочности или вины. Без этого освящающего воздействия Он обладал бы такой же порочной природой, как и все мы. Но если Святой Дух предотвратил передачу Иисусу греховности от Марии, разве Он не мог предотвратить ее передачу и от Иосифа? Мы делаем вывод, что безгрешность Иисуса не зависела от непорочного зачатия.

Мы уже отмечали, что непорочное зачатие не упоминается в благовестнических проповедях книги Деяний. Поэтому вполне возможно, что это учение не входит в число первоочередных (т.е. необходимых для спасения). Это вспомогательное или дополнительное учение, оно помогает создавать и поддерживать веру в главные учения или подкрепляет истины, изложенные в других учениях. Подобно воскресению, это историческое событие, учение и свидетельство одновременно. Вполне можно ничего не знать о непорочном зачатии и все равно получить спасение. Таких людей наверняка было много. Но в чем же все-таки состоит значение этого учения?

1. Учение о непорочном зачатии напоминает нам о сверхъестественном характере спасения. Обращаясь к вопросу о необходимости второго рождения, Иисус сказал Никодиму: "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" (Ин. 3:5-6). Иоанн пишет, что верующие и принимающие власть быть чадами Божьими рождаются "не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога" (Ин. 1:13). Суть в том, что спасение приходит не от человеческих усилий или достижений. Непорочное зачатие указывает на беспомощность человека сделать даже первый шаг на пути этого процесса. Человек не только не способен обеспечить сам свое спасение, он не может даже ввести Спасителя в человеческое общество.

Вопрос о непорочном зачатии есть или, во всяком случае, должен быть препятствием для естественной человеческой склонности гордиться. Мария произвела на свет Спасителя, но Она никогда не смогла бы сделать этого даже с помощью Иосифа, если бы не присутствие и работа Святого Духа. Непорочное зачатие - доказательство работы Святого Духа. Павел писал в другой связи: "Но сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была приписываема Богу, а не нам" (2 Кор. 4:7). Непорочное зачатие напоминает нам, что спасение хотя и пришло через человека, однако исходит полностью от Бога.

2. Непорочное зачатие напоминает также, что Божье спасение - исключительно дар благодати. В Марии не было ничего особенно выдающегося. По всей видимости, огромное число еврейских девушек могли бы родить Сына Божьего. Разумеется, Мария обладала качествами, которые Бог мог использовать, например верой и преданностью (Лк. 1:38, 46-55). Но Она не могла предложить ничего особенного, даже мужа. Тот факт, что человека, у которого в такой ситуации не могло быть ребенка, избрали для рождения Сына Божьего, служит напоминанием, что спасение - не человеческое достижение, а дар от Бога, причем дар незаслуженный.

3. Непорочное зачатие - доказательство уникальности Спасителя Иисуса. Хотя воплощение и могло произойти без непорочного зачатия, чудесная природа рождения (или, во всяком случае, зачатия) показывает, что Иисус был, как минимум, крайне необычным человеком, особым образом избранным Богом.

4. Это еще одно доказательство власти и всемогущества Бога над природой. Во многих случаях (например, при рождении Исаака, Самуила и Иоанна Крестителя) Бог давал ребенка, когда мать была бесплодной или уже вышла из детородного возраста. Это были, без сомнения, чудесные рождения. Но это рождение было еще более изумительным. Когда Бог обещал ребенка Аврааму и Сарре, Он указал на Свою огромную власть, задав риторический вопрос: "Есть ли что трудное для Господа?" (Быт. 18:14). Бог всемогущ, для достижения Своих целей Он способен изменять и заменять законы природы. Способность Бога совершить представляющуюся нам невозможной вещь - непорочное зачатие - символизирует Его способность решить еще одну казалось бы невозможную задачу - предоставить второе рождение грешникам. Сам Иисус сказал в отношении спасения: "Человекам это невозможно, Богу же все возможно" (Мф. 19:26).

Часть VIII. Служение Христа

36. Предварительные замечания о служении Христа

Чтобы лучше понять то служение, которое уникальная природа Христа позволила Ему совершить для Нас, нам необходимо было внимательно изучить Его Личность, Божественность и человеческую природу. Разумеется, Он всегда был и остается вечным вторым Лицом Троицы. Но для выполнения Своей задачи - спасения нас от греха - Ему надо было принять человеческий образ. Высказывается мнение, что Иисус воплотился бы независимо от того, греховен человек или нет, но это представляется маловероятным.

В этой работе Личности Христа мы отдаем приоритет не только с онтологической, но и с эпистемологической точки зрения. Принятый нами взгляд на откровение позволяет нам начать изучение с Личности Христа, а затем перейти к Его служению. Ибо откровение о Боге имеет двойственный характер. Мы полагаем, что откровение пришло через Божьи деяния в исторических событиях. Мы считаем также, что более прямое откровение о Его Личности получили библейские авторы - в видениях или благодаря вдохновению. Поэтому нам не надо выводить смысл деяний Иисуса из самого их характера. Библейское откровение говорит нам, кто и что есть Иисус Христос, и нам не надо делать заключение о Его природе исходя из совершенных Им поступков. Это дает нам некоторые преимущества. Ибо без предварительного понимания Личности и природы Иисуса Христа невозможно до конца понять совершенные Им дела. Благодаря характеру Своей Личности Он смог совершить то, что Ему предстояло сделать. Осознание этого ставит нас в гораздо более выгодную позицию для понимания служения Христа по сравнению с тем случаем, как если бы мы пытались истолковать Его дела с чисто человеческой точки зрения.

Функции Христа

Исторически сложилось, что Христа рассматривают в категориях трех видов служений - пророка, священника и царя. О трех служениях Христа говорили уже некоторые отцы церкви, но особое внимание к этому вопросу привлек Жан Кальвин (1124). Представление о различных служениях стало обычным при рассмотрении дел Христа.

Но во многих современных христологических исследованиях многогранную работу Иисуса не подразделяют на категории пророческого, священнического и царского служений. Отчасти это объясняется тем, что некоторые современные богословские учения приняли иной взгляд на виды служений, определяемые этими терминами. Тем не менее важно помнить те истины, что Иисус раскрыл Бога человеку, примирил человека с Богом и другими людьми, правит и будет править над всем творением, включая человека. Эти истины необходимо сохранять, если мы признаем все, что Христос совершил в Своем служении.

В современной богословии от термина "служения Иисуса" отказываются по нескольким соображениям. Одно из них, особенно в протестантской догматике, исходит из тенденции рассматривать разные служения как резко отличающиеся друг от друга. Кроме того, как указывает Берковер, такие возражения нередко основываются на представлении об искусственном или схоластическом характере этих различий (1125). Другая причина заключается в формальном истолковании самой сути служения (1126), которое исходит из внебиблейского понимания этого термина. В результате затуманиваются динамика и личный характер дел Христа.

Концепция служений Христа подразумевает, что Он был призван выполнить определенную задачу. Различные стороны этой задачи (пророческую, священническую, царскую) мы видим в самой Библии, это не привнесение в библейский материал какого-то постороннего набора категорий. Отстаивая целостный взгляд на Христа, Берковер говорит о *служении* (в единственном числе) Христа (1127). Дейл Моуди пишет о служениях, используя термины

пророк, священник и властитель. Тем самым он выделяет царское служение, сохраняя общую идею.

Мы решили вести речь о *функциях* Христа - об откровении, правлении и примирении. Об этих аспектах дела Христа можно говорить как о Его поручении, ибо Иисус был Мессией, помазанником. В Ветхом Завете люди получали помазание для выполнения определенной роли (например, священника или царя). Поэтому, когда мы говорим об Иисусе как о Хрясте или Помазаннике, нам надо иметь в виду, для выполнения какой роли (каких ролей) Он был помазан. При этом необходимо учитывать все три аспекта Его служения, не выделяя какой-то один в ущерб другим и не разделяя их слишком резко, как если бы речь шла об отдельных и изолированных поступках Христа.

Роль Христа в откровении

В служении Христа многие особо замечают откровение, которое Он дал об Отце и небесной истине. Иисус, действительно, видел Себя как пророка - после отвержения Его служения в Назарете Он сказал: "Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем" (Мф. 13:57). Пророка в Нем признавали слышавшие Его проповеди, во всяком случае Его последователи. Кроме того, во время Его триумфального входа в Иерусалим в собравшейся толпе говорили: "Сей есть Иисус, Пророк из Назарета Галилейского" (Мф. 21:11). Когда после Его речи на той же неделе фарисеи захотели схватить Его, они побоялись это сделать, потому что народ почитал Его за пророка (Мф. 21:46). Два ученика на дороге в Еммаус назвали Его "пророком сильным в деле и слове" (Лк. 24:19). Евангелие от Иоанна сообщает, что люди считали Его "пророком" (Ин. 6:14; 7:40). А фарисеи ответили Никодиму: "Рассмотри, и увидишь, что из Галилеи не приходит пророк" (Ин. 7:52). Они явно пытались опровергнуть мнение, что Иисус был пророком.

Пророческая роль Иисуса сама по себе была исполнением пророчества. Петр конкретно отождествляет Его с предсказанием Моисея во Вт. 18:15: "Господь Бог ваш воздвигнет вам из братьев ваших Пророка, как меня" (Деян. 3:22). Таким образом, в пророчествах Иисус предстает преемником не только Давида как царя, но и Моисея как пророка.

Пророческое служение Иисуса походило на служение других пророков в том отношении, что Он был послан Богом. Но была и существенная разница. Он пришел из самого присутствия Бога. Предсуществование с Отцом было основным фактором Его способности раскрытия Отца, ибо Он находился с Ним. Поэтому Иоанн говорит: "Бога не видел никто никогда; едиnorodный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил" (Ин. 1:18). Сам Иисус заявил о предсуществовании: "Прежде нежели был Авраам, Я есмь" (Ин. 8:58). Когда Филипп попросил показать ученикам Отца, Иисус ответил: "Видевший Меня видел Отца" (Ин. 14:9). Никодиму Он сказал: "Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий" (Ин. 3:13).

Несмотря на уникальность пророческого служения Иисуса, оно во многих отношениях походило на служение пророков Ветхого Завета. Они несли сходное послание, содержавшее предсказание о гибели и суде и провозглашение Благой

Вести и спасения. В Мф. 11:20-24 предсказание несчастий Хоразину, Вифсаиде и Капернауму очень, похоже на предсказание Амосом бедствий Дамаску, Газе, Тиру, Моаву и другим областям, закончившееся обличением Израиля (Ам. 1 - 3). В Мф. 23 Иисус объявляет суд над книжниками и фарисеями, называя их лицемерами, змеями, порождениями ехидниными. Нет сомнений, что пророческое осуждение греха занимало видное место в Его проповеди.

Иисус провозглашал также Благоую Весть. Среди ветхозаветных пророков о Благой Вести от Бога говорил, в частности, Исайя (Ис. 40:9; 52:7). Аналогичным образом, в Мф. 13 Иисус описывает царство небесное в выражениях, доносящих Благоую Весть: царство небесное подобно сокровищу, скрытому на поле (Мф. 13:44), и драгоценной жемчужине (Мф. 13:46). Но даже в этой радостной вести есть предупреждение: царство подобно также неводу, захватившему рыб всякого рода, которых следует рассортировать, после чего хороших оставить в лодке, а плохих выбросить вон (Мф. 13:47-50).

Благая Весть присутствует также в утешительном послании Иисуса в Ин. 14: Он пойдет и приготовит место, а затем вернется и возьмет с Собой последователей (Ин. 14:1-3); верующие в Него сотворят больше дел, чем Он Сам (Ин. 14:12); Он сделает все, что они попросят во имя Его (Ин. 14:13-14); Он и Отец придут к верующим (Ин. 14:18-24); Он даст им мир Свой (Ин. 14:27). Тон этого отрывка очень напоминает Ис. 40. Эта глава начинается словами: "Утешайте, утешайте народ Мой", - и содержит далее уверения в присутствии, благословении и заботе Господа.

Отмечается сходство стиля и характера материала между учением Иисуса и писаниями ветхозаветных пророков. Многие ветхозаветные пророчества написаны стихами, а не прозой. Берни, Иоахим Иеремиас и другие указывают на поэтическую структуру многих высказываний Иисуса, а в некоторых случаях прослеживают арамейское происхождение греческого текста (1128). Кроме того, как и ветхозаветные пророки, Иисус использовал притчи. В одном случае Он даже приспособил притчу Исайи для собственных целей (ср. Ис. 5:1-7; Мф. 21:33-41).

Служение откровения Иисуса охватывает большой промежуток времени и выражается в разных формах. Он выполнял его еще до воплощения. Он - Логос и, следовательно, свет, просвещающий всех приходящих в мир: в определенном смысле любая истина приходит от Него и через Него (Ин. 1:9). Есть указания, что Христос Сам работал в откровениях, передаваемых о Нем пророками. Петр пишет, что пророки, предсказывавшие грядущее спасение, исследовали, "на которое и на какое время указывал сущий в них Дух Христов, когда Он предвозвещал Христовы страдания и последующую за ними славу" (1 Пет. 1:11). Христос являл истину еще до Своего личного воплощения. Вполне возможно также, что второе Лицо Троицы присутствовало (или проявлялось) в богоявлениях Ветхого Завета.

Второй и наиболее очевидный период деятельности Иисуса в откровении - Его пророческое служение во время воплощения и пребывания на земле. Здесь соединяются две формы откровения. Он возвещал божественное слово истины. Но помимо этого Он был истиной и Богом, а следовательно, Он не только говорил

об истине и реальности Бога, но и показывал их. Автор Послания к евреям заявляет, что Иисус - высочайшее из всех Божьих откровений (Евр. 1:1-3). Бог, говоривший до этого через пророков, теперь говорит через Сына, Который превосходит всех ангелов (Евр. 1:4) и даже Моисея (Евр. 3:3-6). Ибо Иисус несет не только слово от Бога, но и саму Его природу, отражая сияние славы Бога (Евр. 1:3).

В-третьих, Христос продолжает служение откровения через Свою церковь (1129). Он обещал оставаться с ней все время (Мф. 28:20). Он ясно дал понять, что во многих отношениях Его служение будет продолжено и завершено Святым Духом. Дух, посланный во имя Иисуса, будет учить последователей, напоминая им все, о чем Он говорил (Ин. 14:26). Дух будет наставлять их на всякую истину (Ин. 16:13). Но служение откровения Святого Духа не будет изолированным от служения Иисуса. Ибо Иисус сказал, что Дух "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. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам" (Ин. 16:13-15). Служение откровения Иисуса продолжилось через Святого Духа в самом прямом смысле. Поэтому, возможно, Лука сделал не совсем понятное заявление, что его первая книга относится "ко *всему*, что Иисус делал и чему учил от начала" (Деян. 1:1). Еще одно указание на продолжающееся служение откровения Иисуса находим в таком, например, заявлении: "Без Меня не можете делать ничего" (Ин. 15:5), помещенном в контекст образного сравнения Иисуса с лозой, а учеников - с ветвями. Из него мы можем сделать вывод, что, когда апостолы провозглашали истину, Иисус проводил через них служение откровения.

Окончательное и наиболее полное служение откровения Иисуса относится к будущему. Грядет время Его возвращения. Одно из слов, выражающих Его второе пришествие, - *откровение* (ἀποκαλύψις) (1130). Тогда мы будем видеть ясно и четко (1 Кор. 13:12). Мы увидим Его, как Он есть (1 Ин. 3:2). Все преграды к полному познанию Бога и истин, о которых говорил Христос, будут удалены.

Служение откровения Иисуса Христа - учение, присутствующее в самых разных формах христологии. В XIX и XX веках отдельные богословы строили на нем практически все учение о служении Христа и тем самым о Его Личности и природе. В либерализме были разные подходы к пониманию Личности и дел Иисуса, но все они сходились в том, что роль Иисуса усматривалась главным образом в раскрытии Отца и духовной истины. Это не обязательно означает, что неизвестная истина передавалась Ему каким-то особым или чудесным образом. Либералы считали Его просто духовным гением, в религиозном плане сыгравшим ту же роль, которую Эйнштейн сыграл в области теоретической физики. То есть Иисус смог узнать о Боге гораздо больше, чем кто-либо до Него (1131).

Со взглядом на откровение как на основное по своей сути служение Христа связана теория, что Искушение следует понимать в свете его морального воздействия на человека (см. с. 669 - 672). В соответствии с этой теорией, искупительная смерть Христа связана прежде всего с откровением. Главная проблема человека состоит в том, что он отчужден от Бога. Он поссорился с Богом и думает, что Бог имеет что-то против него. Он также думает, что Бог несправедливо относится к нему, посылает на него незаслуженные наказания.

Вследствие этого он относится к Богу как к недоброжелательному существу. Цель же смерти Христа заключалась в том, чтобы показать величие Божьей любви - Он послал Своего Сына на смерть. Получив такое доказательство Божьей любви и осознав всю ее глубину, человек должен ответить на Божью любовь. Всякий, кто слышит учение Иисуса, кто понимает Его смерть как выражение великой Божьей любви и кто отвечает на нее, воспринимает в полной мере служение Христа, выражающееся прежде всего в откровении.

По представлениям тех, кто служение Христа рассматривают в первую очередь как откровение, Его послание содержит: 1) основополагающие истины об Отце, Божьем царстве, значении человеческой души, 2) учения этического характера (1132). Такой упор на роли Христа в откровении преуменьшает Его царские и священнические функции, следовательно, этот взгляд неприемлем. Все три функции неразрывно связаны. При тщательном рассмотрении учения Иисуса, связанного с откровением, становится ясным, что многое в нем относится к Его собственной Личности и служению, конкретно - к Его царству или примиряющей смерти, которую Он понес. На суде Он говорил о Своем царстве (Ин. 18:36). В ходе всего Своего служения Он провозглашал: "Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное" (Мф. 4:17). Он говорил, что пришел, "чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих" (Мк. 10:45). Таким образом, в понимании Самого Иисуса служение откровения неразрывно связано с функциями правления и примирения. Верно, что некоторые учения Иисуса не связаны напрямую с Его царством и искупительной смертью (например, притча о блудном сыне говорит прежде всего об отцовской любви), тем не менее, с учетом полной библейской характеристики Иисуса, Его дела в откровении нельзя отделять от Его дел по правлению и примирению.

Владычество Христа

Евангелия изображают Иисуса царем, правителем всей вселенной. Исая предвосхитил будущего правителя, который воссядет на престоле Давида (Ис. 9:7). Автор Послания к евреям связывает Пс. 44:7-8 с Сыном Божиим: "Престол Твой, Боже, в век века; жезл царствия Твоего - жезл правоты" (Евр. 1:8). Сам Иисус сказал, что в новом мире Сын Человеческий сядет на престоле славы (Мф. 19:28). Он заявил, что царство небесное принадлежит Ему (Мф. 13:41).

Здесь возникает проблема. Наряду с тенденцией относить служение откровения Иисуса к прошлому, существует также тенденция связывать Его правление почти исключительно с будущим. Ибо в настоящем мы не видим активного проявления Его владычества. Верно, Библия заявляет, что Он - Царь и что именно так приветствовала Его толпа в Иерусалиме в день, который мы теперь называем вербным воскресеньем. Выглядит так, будто дверь небес слегка приоткрылась, чтобы какое-то время можно было видеть Его подлинный статус. Но как эта картина согласуется с фактом, что сейчас мало свидетельств, подтверждающих владычество Господа над всем творением и, в частности, над человеческим родом?

Прежде всего следует отметить, что свидетельства правления Христа как раз есть. В частности, Ему подчиняются законы природы. Коль скоро через Христа все начало быть (Ин. 1:3) я Им все стоит (Кол. 1:17), Он держит под контролем весь

природный мир. Поэтому у Него были все основания заявить, что если бы в вербное воскресенье молчали люди, то возопили бы камни. Это та же самая истина, которую в иной форме выразил псалмопевец: "Небеса проповедуют славу Божию" (Пс. 18:2).

Но есть ли свидетельства царствования Христа в жизни современных людей? Есть. Царство Божье, в котором правит Христос, присутствует в церкви. Он есть глава тела Церкви (Кол. 1:18). Когда Он был на земле, Его царство присутствовало в сердцах учеников. Когда сегодняшние верующие следуют господству Христа, Спаситель осуществляет Свое владычество, или царские функции.

В свете вышеизложенного можно сказать, что владычество Иисуса Христа относится не просто к конечному величию, как думают некоторые. Но оно, разумеется, связано с конечным этапом Его возвышения - Его правление будет полным, когда Он вернется в силе. Гимн в Флп. 2 подчеркивает, что Христу дано "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). Грядет время, когда царство Христа будет полным, все подчинится Его владычеству, будь то охотно и с готовностью или вопреки желанию и против воли.

Примирающее служение Христа

Есть, наконец, примирающий аспект земной жизни Христа, который будет темой следующих глав. Здесь же мы ограничимся вопросом о Его ходатайственном служении.

Библия показывает многочисленные примеры ходатайства Иисуса за Его учеников во время земного служения. Самый выдающийся из них - первосвященническая молитва за группу верующих (Ин. 17). Иисус молился, чтобы они имели в себе Его совершенную радость (Ин. 17:13). Он молился не о том, чтобы они были взяты от мира, но о том, чтобы они были сохранены от зла (Ин. 17:15). Он молился также, чтобы они были все едино (Ин. 17:21). Кроме того, Он молился не только за учеников, но и за тех, кто верует в Него по слову их (Ин. 17:20). На вечере Господней Иисус заметил, что сатана хотел "сеять как пшеницу" Петра (и, по-видимому, других учеников тоже; Лк. 22:31). Но Иисус помолвился за Петра, чтобы его вера не оскудела и чтобы, вновь обратившись, он укреплял своих братьев (Лк. 22:32).

То, что Иисус делал для Своих последователей на земле, Он продолжает делать для всех верующих в небесном присутствии с Отцом. В Рим. 8:33-34 Павел поднимает вопрос о том, кто может обвинять и осуждать нас. Конечно же, не Христос, поскольку Он сидит одесную Бога и ходатайствует за нас. В Евр. 7:25 сказано, что Он всегда жив, чтобы ходатайствовать за приходящих чрез Него к Богу, а в Евр. 8:24 - что Он предстает за нас пред Богом.

В чем суть этого ходатайства? С одной стороны, оно связано с оправданием. Иисус представляет Отцу Свою праведность для нашего оправдания.

Его праведность помогает также верующим, которые, получив оправдание, продолжают грешить. Наконец, как это особенно явствует из рассказов о Его земном служении, Христос умоляет Отца об освящении верующих и об удержании их от соблазнов искушителя.

Этапы служения Христа

При более глубоком рассмотрении служения Иисуса мы видим, что оно состоит из двух основных этапов, которые традиционно характеризуют как состояние уничижения и состояние величия. В свою очередь, каждый из этих этапов подразделяется на несколько ступеней. Есть несколько ступеней вниз с отходом от славы, затем несколько ступеней вверх, к прежней и даже к более великой славе.

Уничижение

Воплощение

О факте воплощения Иисуса иногда заявляется прямо и недвусмысленно. Например, в Ин. 1:14 апостол просто говорит: "Слово стало плотию". В других случаях акцент делается либо на том, от чего Иисус отказался, либо на том, что Он принял на Себя. Пример первого подхода мы видим в Флп. 2:6-7: Иисус Христос "не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам". Пример второго - в Гал. 4:4: "Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону".

Придя на землю, Иисус отказался от очень многого. После "равенства с Богом", означавшего непосредственное присутствие Отца и Святого Духа с постоянной хвалой ангелов, Он оказался на земле, где ничего этого не было. Нам престо немыслимо представить себе колоссальность того, от чего Он отказался" ибо мы никогда не видели небо. Когда мы попадем туда, нас, вероятно, поразит великолепие того, что Он оставил. Он был князем в полном смысле слова и стал нищим.

Даже если бы на земле Христос жил в наилучших из всех возможных условий, разница все равно оставалась бы огромной. Самые большие богатства, самые высокие почести при дворе любого властителя - ничто по сравнению с тем, что Он оставил. Но ведь Он пришел не для того, чтобы жить в наилучших условиях. Наоборот, Он принял образ раба, слуги. Он пришел в самую обычную семью. Он родился в маленьком захолустном городке Вифлееме. И что самое поразительное, Он родился в хлеву и лежал в яслях. Обстоятельства Его рождения как бы символизируют скромность положения, в котором Он пришел на землю.

Он родился и жил под законом. Он - Создатель и Господь закона - подчинился закону и исполнял его. Это можно сравнить со случаем, когда руководитель, издавший приказ для своих подчиненных, добровольно занимает более низкое положение, в котором он сам вынужден следовать ему. Иисус полностью уничижил Себя и подчинился закону. В возрасте восьми дней Он принял обрезание, и в нужное время Его принесли в храм для обряда очищения матери

(Лк. 2:22-40). Подчинившись закону, пишет Павел, Иисус смог искупить подзаконных (Гал. 4:5).

А как дело обстояло с божественными свойствами в период уничижения? Мы уже высказывали мнение (с. 626), что второе Лицо Троицы уничижило и лишило себя равенства с Богом, добавив или приняв человеческую природу. По вопросу о том, что Иисус сделал в это время со Своими божественными свойствами, может быть несколько точек зрения.

1. Господь отказался от Своих божественных свойств. Он перестал быть Богом, превратившись из Бога в человека (1133) . Божественные свойства были заменены на человеческие. Но такой метаморфозе вместо воплощения противоречат различного рода заявления о Божественности Иисуса во время Его пребывания на земле.

2. Господь отказался от некоторых божественных свойств - либо от естественных, либо от относительных (1134) . Утверждение, что Иисус отказался от естественных божественных свойств, означает, что Он сохранил моральные свойства, такие как любовь, милость и истинность. Отказался же Он от всеведения, всемогущества и вездесущности. Утверждение, что Иисус отказался от относительных божественных свойств, означает, что Он сохранил присущие Ему абсолютные качества, такие как неизменность и самодостаточность, но отказался от качеств, связанных с творением, таких как всемогущество и всеведение. Но и в таком случае Он уже становится не Богом, по крайней мере частично. Если Его природа слагается из составляющих ее свойств, трудно представить себе, как Иисус мог отказаться от некоторых божественных свойств, оставаясь при этом Богом.

3. Иисус отказался от самостоятельного использования Своих божественных свойств. Это означает не то, что Он поступился некоторыми (или всеми) божественными свойствами, а то, что Он добровольно решил отказаться от способности пользоваться ими самостоятельно. В их проявлении Он зависел от Отца и был связан полностью человеческой природой (1135) . Таким образом, Он мог использовать Свою божественную силу и делал это во многих случаях - совершал чудеса и читал мысли других людей. Но для проявления Своей силы Он должен был обращаться к Отцу. Для использования божественных свойств требовалась как Его воля, так и воля Отца. Хорошая аналогия - депозит в банке: чтобы открыть сейф, необходимо два ключа, один из которых хранится в банке, а другой у депонента. Аналогичным образом, для проявления Иисусом божественной силы должно было приниматься двойное решение. Следовательно, можно сказать, что Иисус сохранял всеведение, но оно было в подсознательной части Его Личности, Он не мог сознательно пользоваться им без помощи Отца. Можно провести аналогию с психологом, помогающим пациенту (с использованием лекарств, гипноза или других приемов) вспомнить вещи, погребенные в подсознании.

4. Христос отказался от использования божественных свойств (1136) . Это означает, что Иисус сохранял божественные свойства и способность самостоятельно пользоваться ими, но решил этого не делать. В их использовании

Он не зависел от Отца. Но как в таком случае объяснить Его молитвы и явное упование на Отца?

5. Иисус сохранял божественные свойства, но действовал так, будто их у него не было (1137). Он делал вид, что ограничен. Но если это так, то следует признать, что Иисус вводил в заблуждение или даже прибегал к прямому обману, когда, например, утверждал, что не знает времени Своего второго пришествия (Мк. 13:32).

Из всех этих точек зрения на свойства Иисуса в период Его воплощения в наибольшей степени согласуется с имеющейся информацией третья - Он отказался от способности самостоятельного использования божественной силы. Следовательно, принятие человеческой природы потребовало безмерного унижения. Он не мог свободно и самостоятельно пользоваться возможностями, которыми обладал на небесах.

Воплощение повлекло за собой полное принятие человеческого образа. Иисус мог испытывать усталость, боль, страдание, голод, мучения от предательства, отвержения и отречения со стороны близких Ему людей. Он переживал разочарование, подавленность, упадок духа, сопряженные с человеческим существованием. Его человечность была полной.

Смерть

Последней ступенькой вниз в унижении Иисуса стала Его смерть. Смерть принял Тот, Кто был "жизнью" (Ин. 14:6), Творцом, Подателем жизни и новой жизни, представляющей собой победу над смертью. Смерть как последствие или "возмездие" за грех принял, Тот, Кто не совершал греха. Став человеком, Иисус подвергся возможности смерти, то есть стал смертным, и смерть из возможности превратилась в реальность.

Более того, Иисус принял не просто смерть, но позорную смерть! Он подвергся казни, которую римляне применяли в отношении самых опасных преступников. Это была медленная, мучительная смерть, фактически смерть под пыткой. Добавьте к этому низость всего происходящего. Насмешки и издевательства толпы, оскорбления со стороны религиозных лидеров и римских воинов, отрицание любой из Его функций - все это усугубляло унижение. Его статус пророка был поставлен под сомнение, когда Он предстал перед первосвященником: "Прореки нам, Христос, кто ударил Тебя?" (Мф. 26:68). Его царский сан и владычество высмеивались в надписи на кресте ("Сей есть Царь Иудейский") и воинами ("Если Ты Царь Иудейский, спаси Себя Самого" - Лк. 23:37). Над Его священнической ролью насмехались начальники: "Других спасал, пусть спасет себя Самого, если Он Христос, избранный Божий" (Лк. 23:35). Таким образом, распятие было полной противоположностью всему, что Он заявлял о Себе.

Казалось, восторжествовал грех, силы зла как будто бы одержали над Иисусом победу. Казалось, что смерть положила конец Его миссии, Ему не удалось выполнить Свою задачу. Ученики не будут больше следовать Его учениям и выполнять Его заповеди - они были разбиты и подавлены. Его голос замолчал, Он

не мог больше проповедовать и учить, Его тело было безжизненным, неспособным исцелять, поднимать из мертвых, успокаивать бури.

Сошествие в ад

Некоторые богословы полагают, что в Его унижении была еще одна ступень. Иисус не только был похоронен, причем в чужом гробе (указание на Его бедность), но и, согласно Апостольскому символу веры, спустился в ад. На основании некоторых библейских текстов, прежде всего Пс. 15:10; Еф. 4:8-10; 1 Тим. 3:16; 1 Пет. 3:18-19 и 4:4-6, а также упоминания в символе веры, утверждается, что уничижение включало в Себя сошествие Иисуса в ад в Период между смертью на кресте в пятницу и воскресением из мертвых в воскресенье утром. Этот вопрос вызывает большую полемику, некоторые богословы категорически отвергают такую возможность. Среди них Рудольф Бультман, возражения которого основываются на том, что такое представление отражает устаревшую космологическую концепцию (т.е. трехъярусный мир). Но это его возражение страдает теми же изъянами, что и другие аспекты его программы демифологизации (1138).

Одна из причин спора заключается в том, что нет ни одного библейского текста, содержащего полную картину о сошествии в ад или ясно и недвусмысленно заявляющего о нем. Кроме того, в самых ранних вариантах Апостольского символа веры этого учения нет, оно впервые появилась в аквилианском варианте, относящемся примерно к 390 году (1139). Представление это сложилось в результате соединения разных библейских текстов в составную картину: Иисус спустился в ад, там Он проповедовал находящимся в темнице духам и на третий день поднялся оттуда. Стоит отметить, что в этом варианте учения сошествие в ад - одновременно последняя ступень унижения и первая ступень возвышения, поскольку при этом подразумевается торжественное провозглашение духам, поработанным грехом, смертью и адом, что Иисус одержал победу над этими угнетающими силами.

Рассмотрим теперь каждое из относящихся к данному вопросу библейских мест и попытаемся определить, что именно они говорят. Первое и единственное в Ветхом Завете место - Пс. 15:10: "Ибо Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление" (ср. Пс. 29:4). В этом видят пророчество, что Иисус спустится в ад и поднимется из него. Но при внимательном рассмотрении этого стиха более вероятным представляется, что речь в нем идет об освобождении от смерти, а не от ада. *Ад* или *шеол* часто понимался просто как состояние смерти, на которое, по-видимому, обречены все. Петр и Павел истолковывали Пс. 15:10 в том смысле, что Отец не оставит Иисуса в руках смерти, что Он не увидит тления, иными словами, Его тело не разложится (Деян. 2:27-31; 13:34-35). Псалмопевец заявляет не о том, что Иисус спустится в ад и поднимется из него, а о том, что смерть не будет иметь постоянной власти над Иисусом.

Второе место - Еф. 4:8-10. В стихах 8 и 9 читаем: "Посему и сказано: "восшел на высоту, пленил плев и дал дары человекам". А "восшел" что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в преисподние места земли? " Стих 10 уточняет, что восхождение было "превыше всех небес", то есть что это было возвращением с

земли на небо. Нисхождение, следовательно, было с неба на землю, а не куда-то под землю. Таким образом, "земли" (ст. 9) следует понимать как приложение - "Он нисходил в преисподние места [вселенной], то есть на землю".

В 1 Тим. 3:16 читаем: "И беспрекословно - великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе". Высказывается мнение, что под ангелами здесь подразумеваются падшие ангелы, увидевшие Иисуса, когда Он спустился в ад. Но следует отметить, что, если слово *ангелы* не сопровождается каким-то определением, речь всегда идет о добрых ангелах. Общему смыслу данного стиха более соответствует понимание выражения "показал Себя Ангелам" как части списка свидетелей, земных и небесных, того важного факта, что Бог явился во плоти, а не как указания на то, что Иисус спустился в ад, где Его видели падшие ангелы, или бесы.

Самое важное и во многих отношениях самое трудное место - 1 Пет. 3:18-19: "Потому что и Христос... однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сошед, проповедал". Есть несколько разных истолкований этого места. 1) Согласно римско-католическому взгляду, Иисус отправился в *limbus patrum*, пристанище умерших святых, объявил им Благоую Весть о победе над грехом, смертью и адом, а затем вывел их из этого места (1140). 2) Лютеранский взгляд заключается в том, что Иисус спустился в ад не для того, чтобы объявить Благоую Весть и предложить освобождение, а для того, чтобы заявить о победе над сатаной, завершить победу над ним и провозгласить его осуждение (1141). 3) Согласно традиционному англиканскому взгляду, Иисус отправился в Гадес, точнее, в ту его часть, которая называется раем, и объявил там праведникам всю истину (1142). Ни одно из этих объяснений нельзя считать приемлемым. 1) Римско-католическая идея о предоставлении еще одной возможности для принятия евангельского послания после смерти входит в противоречие с другими учениями Писаний (например, Лк. 16:19-31). 2) В то время как в Писании слово κηρυσσω (проповедовать) везде относится к провозглашению Евангелия, лютеранское истолкование 1 Пет. 3:19 явным образом подразумевает провозглашение суда. 3) Англиканское понимание сталкивается с той трудностью, что оно не может объяснить, почему праведные в раю называются "духами в темнице".

Без сомнения, трудно прийти к такому пониманию 1 Пет. 3:18-19, которое было бы внутренне последовательным и соответствовало бы учению Писания в целом. Одна из возможностей - истолковывать это место в свете следующего стиха: Иисус проповедовал "некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, то есть восемь душ, спаслись от воды" (1 Пет. 3:20). В соответствии с этим истолкованием, Иисус ожил в том же духе, в котором Он проповедовал через Ноя людям, жившим до потопа. Эти люди не прислушались к Его посланию и потому были уничтожены. Эта проповедь была одним из примеров пророческого служения Иисуса до воплощения (см. с. 652). Но можно возразить, что ссылка на Ноя носит чисто образный или иллюстративный характер. Иисус проповедовал в силе Духа грешникам Его дней. Они не вняли посланию, как и грешники во дни Ноя и как это будет происходить вплоть до второго пришествия (Мф. 24:37-39).

Тот же Дух, Который вел Иисуса в пустыню для искушения (Мф. 4:1), дал Ему силу изгонять бесов (Мф. 12:28), вернул Его к жизни и был источником Его проповеди поработанным грехом, когда Он жил на земле. Обратите внимание, что нет никаких указаний на временную последовательность между возвращением Его к жизни Духом и проповедью духам в темнице.

Последнее место - 1 Пет. 4:4-6, в первую очередь стих 6: "Ибо для того и мертвым было благовестуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом". Высказывается мнение, что этот стих указывает на сошествие Иисуса в ад и Его проповедь там духам. Однако предположение, что Петр имеет в виду проповедь Евангелия умершим, сталкивается с той же трудностью, которая уже отмечалась при рассмотрении 1 Пет. 3:18-19, - нигде в Писании нет и намек на предоставление второй возможности умершим. Кроме того, здесь нет указаний, что проповедовал именно Христос. Поэтому 1 Пет. 4:6 логичнее рассматривать как ссылку общего характера на проповедь евангельского послания людям, которые с тех пор уже умерли или были духовно мертвыми (ср. Еф. 2:1, 5; Кол. 2:13).

Подведем итог анализу мест, приводимых в качестве доказательства сошествия в ад: эти отрывки в лучшем случае неопределенны и двусмысленны, и попытки соединить их для построения конкретного учения выглядят неубедительными. Разумеется, их можно истолковывать как возможность сошествия Иисуса в ад, но нет достаточных оснований рассматривать сошествие в ад как неоспоримый догмат христианства. Учитывая трудности истолкования этих стихов в качестве доказательств сошествия духа Иисуса в ад, в этом вопросе не стоит быть слишком категоричным.

Прославление

Воскресение

Мы видим, что смерть Иисуса была нижней ступенью Его унижения. Победа же над смертью через воскресение стала первой ступенью вверх в процессе возвеличивания. Воскресение имеет особое значение потому, что смерть - самое худшее, что могли сделать Христу грех и силы греха. Полнота победы символизируется неспособностью смерти удержать Его. Что еще могут сделать силы зла, если убитый ими не остается мертвым?

Вопрос о воскресении очень важен, поэтому он вызывает широкие дискуссии. Очевидцев самого факта воскресения не было, поскольку Иисус был в гробу один, когда оно произошло. Тем не менее у нас есть два типа свидетельств. Во-первых, гроб, в котором лежал Иисус, оказался пустым, и тела не нашли. Во-вторых, многие засвидетельствовали, что видели Иисуса живым. Его видели в разных местах и при разных обстоятельствах. Самое естественное объяснение этих свидетельств - Иисус действительно стал снова живым. Кроме того, не может быть другого (или, по крайней мере, лучшего) объяснения того факта, что ученики из запуганных, подавленных людей превратились в активных проповедников воскресения (1143) .

Особого внимания требует вопрос, касающийся природы воскресшего тела. Указания на этот счет выглядят противоречивыми. С одной стороны, нам сказано, что плоть и кровь не унаследуют Божьего царства. Есть и другие свидетельства, что на небе у нас не будет тела. С другой стороны, Иисус после воскресения ел и был явно узнаваем. Кроме того, раны от гвоздей и от копья указывают, что у Него оставалось физическое тело (Ин. 20:25-27). Чтобы снять это кажущееся противоречие, надо вспомнить, что в тот момент Иисус воскрес, но еще не вознесся. Наши тела при воскресении будут преобразованы сразу. В случае же с Иисусом эти два события, воскресение и вознесение, были разделены. Поэтому Его тело при воскресении еще не подверглось полному преобразованию, которое произошло при вознесении. Оно еще не стало "духовным телом", о котором Павел пишет в 1 Кор. 15:44. Можно сказать, что пасхальное событие было чем-то вроде оживления, как и в случае с Лазарем, а не воскресением в полном смысле, как это будет с нами. Тело Иисуса после воскресения было, по-видимому, подобным телу, с которым Лазарь вышел из гроба, - Лазарь мог опять умереть (что, конечно же, в конце концов и произошло). Если так было и с Иисусом, для поддержания жизни Он нуждался в пище.

Но, как и в случае с непорочным зачатием, которое не следует рассматривать прежде всего в биологических категориях, воскресение тоже не надо понимать как в первую очередь физическое явление. Это была победа Иисуса над грехом и смертью со всеми их сопутствующими ответвлениями. Это был решающий шаг на пути к величию - Он освободился от проклятия, которое добровольно понес за грехи всего человеческого рода.

Вознесение и восседание одесную Отца

Первая ступень унижения Иисуса означала отказ от положения, которое Он занимал на небесах, и принятие условий жизни на земле. Вторая ступень возвеличивания означала выход из земного состояния и возвращение на место рядом с Отцом. Сам Иисус неоднократно предсказывал Свое возвращение к Отцу (Ин. 6:62; 14:2, 12; 16:5, 10, 28; 20:17). Самый подробный рассказ о вознесении приводит Лука (Лк. 24:50-51; Деян. 1:6-11). О вознесении пишет Павел (Еф. 1:20; 4:8-10; 1 Тим. 3:16), а также автор Послания к евреям (Евр. 1:3; 4:14; 9:24).

Когда-то вознесение понималось как переход из одного места (земля) в другое (небо). Теперь же мы знаем, что небо расположено не просто над землей и что отличие неба от земли, по всей видимости, не только пространственное. До Бога не долететь на каком-то космическом корабле, даже если он преодолевает большие расстояния и движется с большой скоростью. Бог - в ином измерении реальности, переход в которое требует перемены не только места, но и состояния. Следовательно, вознесение Иисуса было изменением не только физическим в пространственным, но и духовным. На этом этапе Иисус закончил преобразование, начатое при воскресении тела.

Смысл вознесения заключается в том, что Иисус вышел из состояния, связанного с жизнью на земле. Он не испытывал больше физических и психологических страданий, которым подвержены люди. Противодействие, враждебность, неверие и предательство, с которыми Он сталкивался на земле, сменились хвалой ангелов и непосредственным присутствием Отца. Бог превознес Его и дал Ему "имя выше

всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено... и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца" (Флп. 2:9-11). Ангелы пели гимны хвалы - вернулся небесный Господь. Какой контраст с оскорблениями и унижениями, пережитыми Им на земле! Но эти гимны хвалы отличались от тех, которые пелись до Его воплощения. В них добавился новый мотив. Иисус совершил то, чего не было до воплощения: Он лично пережил смерть и победил ее.

Но есть и другое изменение. Иисус стал Богочеловеком. Воплощение продолжается. В 1 Тим. 2:5 Павел пишет: "Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус". Это ясно указывает, что Иисус - человек и посредник между Богом и нами. Но у Него не такая человечность, как у нас, и даже не такая, которой Он обладал на земле. Это совершенная человечность того типа, которую мы получим после воскресения. Следовательно, продолжающееся воплощение не налагает ограничений на Его Божественность. Многие из наших ограничений тоже исчезнут, но совершенная, прославленная человечность Иисуса продолжает сочетаться с Божественностью и будет всегда превосходить то, что в конце концов получим мы.

Иисус должен был покинуть землю по определенным причинам. Одна из них состояла в том, чтобы приготовить место для нашего будущего пристанища. Хотя Он и не уточнял, что под этим подразумевается, тем не менее Он дал ясно понять ученикам, что должен оставить их, чтобы выполнить эту задачу (Ин. 14:2-3). Другая причина заключалась в том, что должен был прийти Святой Дух, третье Лицо Троицы. Он опять же не объяснил ученикам, почему одно требовало другого, но сказал, что так надо (Ин. 16:7). Святой Дух был послан по важной причине, ибо Иисус мог работать с учениками, только проповедуя учение и показывая личный пример, тогда как Святой Дух может действовать внутри них (Ин. 14:17). Имея доступ к их сокровенным чувствам, Он может свободнее работать через них. В результате у верующих появляется способность творить дела, которые творил Иисус, и даже больше них (Ин. 14:12). Вдобавок через служение Святого Духа в них присутствует триединый Бог, поэтому Иисус и сказал, что будет с ними до скончания века (Мф. 28:20).

Вознесение Иисуса означает, что Он сидит сейчас одесную Отца. Иисус Сам предсказал это в Своем заявлении перед первосвященником (Мф. 26:64). О восшествии одесную Отца Петр упоминал в своей проповеди на Пятидесятницу (Деян. 2:33-36) и в синагогине (Деян. 5:31). Об этом говорится также в Еф. 1:20-22; Евр. 10:12; 1 Пет. 3:22 и Отк. 3:21; 22:1. Смысл заключается в том, что место по правую руку - место почета и власти. Вспомните, как Иаков и Иоанн просили Христа позволить им сидеть рядом с Ним по правую и левую стороны (Мк. 10:37-40). Место Иисуса одесную Бога не следует понимать как указание на состояние пассивности или бездеятельности. Это символ власти и активного правления. Это также место, с которого Иисус ходатайствует за нас пред Отцом (Евр. 7:25).

Второе пришествие

Остается еще одна сторона величия. Писание ясно указывает, что в какой-то момент в будущем Христос вернется, хотя точное время нам не известно. Тогда победа придет окончательно. Господь будет полным победителем, судьей над

всем. Его власть, которая сейчас во многих отношениях лишь потенциальна и которую многие не принимают, станет полной. Он Сам сказал, что второе пришествие будет во славе (Мф. 25:31). Тот, Кто пришел простым, скромным и даже униженным, вернется в полном величии. Тогда воистину преклонится всякое колено и всякий язык будет исповедовать, что Иисус Христос есть Господь (Флп. 2:10-11).

37. Теории Искупления

Значение Искупления

Искупление - коренной вопрос христианской веры. Разумеется, для нас очень важно иметь правильное понимание Бога Отца и Сына, а также четкое представление о природе человека и его духовном состоянии. Но учение об Искуплении имеет для нас решающее значение, поскольку оно представляет собой как бы точку перехода от объективного к субъективному аспекту христианского богословия. Здесь наше внимание перемещается с природы Христа к Его активной деятельности ради нас, здесь систематическое богословие напрямую соотносится с нашей жизнью. Искупление сделало возможным спасение. Это также основание важнейших учений, которые нам еще предстоит рассмотреть: учения о церкви, относящегося к коллективным аспектам спасения, и учения о последних днях с его эсхатологическими аспектами.

Большинство богословов так или иначе признают основополагающий характер Искупления (atonement) (1144) или говорят о "решающем значении креста". Эмиль Бруннер, например, заявляет: "Тот, кто правильно понимает значение Креста... понимает Библию, понимает Иисуса Христа" (1145). Леон Моррис пишет: "Искупление - кардинальное вероучение. Если мы ошибаемся в нем, тогда, как мне кажется, не имеет особого значения, что мы думаем по другим вопросам" (1146). Учитывая важность этого учения, нам надлежит быть очень внимательными при его рассмотрении.

На примере учения об Искуплении мы видим самое ясное, пожалуй, указание на органический характер богословия, то есть на то, что различные учения сочетаются друг с другом как единое целое. Точка зрения, принимаемая в одном из них, отражается на построении других или способствует их разработке. В данном случае имеет место соединение учений о Боге, человеке, грехе и Личности Иисуса для определения человеческих нужд и того способа, которым они могут получить удовлетворение. А из понимания этих других учений вытекает понимание различных граней спасения: обретения праведности пред Богом (оправдание), получения духовной энергии и направления в жизни (духовное возрождение), развития благочестия (освящение). При правильном к нему подходе богословие обретает эстетические качества. Между различными аспектами учения появляются симметрия и гармония, которые не могут не произвести впечатление. Появляется взаимосвязанность, напоминающая четко работающую машину или красоту картины, в которой каждый цвет дополняет другие, а линии и формы находятся в совершенной и приятной для глаза гармонии со всеми остальными частями картины (1147).

Понимание Искупления будет зависеть от принимаемых нами учений о Боге и о Христе. Если Бог - святое, праведное и требовательное существо, человеку самому нелегко дать Ему удовлетворение, и тогда вполне вероятно, что от человека требуется сделать что-то еще, чтобы угодить Ему. С другой стороны, если Бог - снисходительный, потакающий Отец, говорящий: "Людам надо время от времени позволять поразвлечься", - человека достаточно будет лишь ободрить и направить. Если Христос - просто человек, то Его дела служат всего лишь примером, Он не предложил нам ничего, кроме собственного совершенного примера, сделав все, что от Него требовалось, включая смерть на кресте. Если же Он - Бог, Его служение для нас неизмеримо превосходит все, что мы можем сделать сами, ведь Он становится для нас не только примером, но и жертвой.

Учение о человеке и связанное с ним учение о грехе также отражаются на общей картине. Если человек в основе своей остается духовно неповрежденным, тогда, по всей видимости, он может, приложив небольшое усилие, исполнить то, чего Бог ждет от него. В таком случае человеку нужны лишь наставление, вдохновение и мотивация, которые и будут составлять суть Искупления. Если же человек полностью порочен, а следовательно, не способен жить праведно, как бы он к этому ни стремился и какие бы усилия ни прилагал, для него необходимо сделать нечто более радикальное.

Различные теории Искупления

Искупление богато и сложно по смыслу и содержанию. Вследствие этого существуют различные теории Искупления. При имеющемся изобилии библейских свидетельств о факте Искупления разные теории делают упор на разных текстах. При этом выбор текстов отражает взгляды на другие вероучительные вопросы. Рассмотрение некоторых из этих теорий поможет нам оценить всю сложность смысла Искупления. В то же время мы увидим недостаточность и несовершенство каждой из этих теорий в отдельности.

Социнианская теория: Искупление как пример

Фауст и Лелий Социны, жившие в XVI веке, разработали учение, которое сейчас Наиболее полно представлено унитариями. Социны отвергали идею заместительного удовлетворения (1148). Формально они признавали тройственный характер служения Христа, но на практике приносили значение священнического служения, причем делали это двояким образом. Во-первых, они утверждали, что земное служение Иисуса было в большей степени пророческим, чем священническим. Во-вторых, они заявляли, что Его места как священника находится на небесах и что эта Его роль совпадает с царственным служением и не имеет самостоятельного характера. Новый завет, о котором говорил Иисус, означает абсолютное прощение, а не какую-то заместительную жертву. Подлинный смысл смерти Иисуса заключается в чудесном и совершенном примере, показывающем тот тип посвящения, которому мы должны следовать. Значение воскресения Иисуса состоит в том, что оно как бы подтверждает то, чему Он учил, и то, что Он обещал. В качестве доказательства смысла смерти Христа как примера для нас социниане указывали на 1 Пет. 2:21: "Ибо вы к тому призваны; потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по Его следам". Они ссылались также на 1 Ин. 2:6: "Кто говорит, что

пребывает в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал". Но явное указание на смерть Христа как на пример мы видим только в 1 Пет. 2:21 (1149) .

Социнианское понимание Искупления строится на нескольких концепциях. Одна из них - пелагианское представление о человеческом состоянии: человек духовно и морально способен исполнять Божью волю и оправдывать Божьи ожидания. Другая концепция заключается в отрицании карательного характера Божьего суда. Бог, следовательно, не требует какого-то удовлетворения от тех или для тех, кто грешит против Него. И не конец, концепция об Иисусе как о простом человеке. Его смерть - смерть обычного человека, находящегося в падшем и греховном мире. Она имеет значение не как какое-то сверхъестественное событие, а как конечное выражение Его роли великого учителя праведности. Его смерть стала высшим примером исполнения человеком требований Иеговы "действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудро ходить пред Богом" (Мих. 6:8). Иисус не просто сказал нам, что первая и наиважнейшая заповедь состоит в том, чтобы "любить Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим" (Лк. 10:27), - Он продемонстрировал также, что она означает, и показал, что человеческое существо может делать это. Таким образом, смерть Иисуса - совершенная иллюстрация и реализация того, чему Он учил всю Свою жизнь. Будучи выражением Его учений, эта заповедь отличается от них лишь количественно.

С точки зрения социниан, смерть Иисуса удовлетворяет две человеческие потребности. Во-первых, потребность в примере той полной любви к Богу, которую мы должны проявлять, если хотим получить спасение. Иисус любил Бога до такой степени, что в случае необходимости был готов умереть ради принципов Божьего царства. Во-вторых, смерть Иисуса дает нам вдохновение. Идеал полной любви к Богу настолько высок, что кажется практически недостижимым. Смерть Иисуса служит доказательством, что такая любовь доступна человеку. То, что сделал Он, можем сделать и мы. Нам, вероятно, не придется умирать такой смертью, какую принял Он, тем не менее мы получаем уверенность, что способны перенести все, чего может потребовать от нас полная преданность Богу.

Разумеется, социнианский взгляд вступает в противоречие с тем фактом, что во многих местах Писания смерть Иисуса трактуется совершенно по-иному. В них говорится о выкупе, жертве, священничестве, несении греха и так далее. Обратите внимание на заявление, сделанное всего через три стиха после излюбленного текста социниан (1 Пет. 2:21): "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). Как надо понимать это заявление? Социниане и те, кто придерживается таких же взглядов, обычно отвечают, что Искупление - всего лишь метафорическое понятие (1150) . По их мнению, все это необходимо, ибо для общения Бога и человека нужны вера человека в Бога и любовь к Нему. Требования со стороны Бога чего-то большего противоречили бы Его природе, а наказание невинного (Иисуса) вместо виновного противоречило бы справедливости. Таким образом, изначально задуманные отношения между Богом в человеком восстанавливаются благодаря нашему личному принятию учений Иисуса и примера, который Он показал Своей жизнью и особенно смертью.

Теория морального влияния:

Искушение как демонстрация Божьей любви

Другой взгляд, рассматривающий значение смерти Христа прежде всего в плане ее прямого воздействия на людей, называют теорией морального влияния. Но, в отличие от социниан, подчеркивающих человеческую природу Христа и понимающих Его смерть как пример любви, которую нам надо проявлять к Богу, сторонники теории морального влияния в смерти Христа видят демонстрацию Божьей любви. Основной упор эта теория делает на Божественности Христа.

Теория морального влияния была впервые разработана Пьером Абеляром в ответ на теорию Ансельма. По взглядам Ансельма, необходимость воплощения обусловлена тем фактом, что наши грехи - оскорбление Божьего морального достоинства, а следовательно, требуют какой-то компенсации. Абельяр, со своей стороны, подчеркивал в первую очередь Божью любовь и утверждал, что смерть Христа была не жертвенной сатисфакцией оскорбленному достоинству Отца, а демонстрацией человеку всей полноты Божьей любви к нему. Исправлению подлежало человеческое отношение к Богу, основанное на страхе и неведении. Это и было совершено смертью Христа. Таким образом, основное воздействие смерти Христа направлено на человека, а не на Бога (1151).

Эта теория не сразу получила признание. Популярность она завоевала гораздо позднее в изложении других ее сторонников. В Соединенных Штатах ее пропагандировал Горас Бушнелл (1802 - 1876), а в Великобритании ее ведущим приверженцем стал Гастингс Решделл. Наше изложение будет основываться прежде всего на взглядах этих двух людей.

По представлениям сторонников теории морального влияния, сущность Божьей природы составляет любовь. Таким качествам, как справедливость, святость и праведность, они придают гораздо меньше значения. Исходя из этого они делают вывод, что человеку не следует бояться Божьего суда и наказания. Поэтому проблема человека заключается не в том, что он нарушил Божий закон и что Бог может (фактически должен) наказать его. Проблема в том, что его отношение и поведение отделяют его от Бога.

Отделение и отчуждение от Бога могут принимать различные формы. Мы можем не замечать, что наше непослушание причиняет Богу боль. Или мы можем не сознавать, что, несмотря ни на что, Бог продолжает любить нас. Мы можем бояться Бога или порицать Его за те проблемы, которые существуют в наших отношениях с Ним или даже в мире вообще. Но если мы покаемся и обратимся к Богу с доверием и верой, наступит примирение, ибо проблема заключается не в Божьей готовности прощать. В Божьей природе нет ничего, что требовало бы удовлетворения или сатисфакции в связи с нашими грехами. Проблема в нас самих (1152). Бушнелл рассматривает грех как *болезнь, от которой нам надо излечиться*, Христос пришел именно для исправления такого положения.

Бушнелл особо подчеркивает сочувствие Христа. Христа надо воспринимать в свете Его огромной любви к человеку еще до воплощения. Он уже тогда нес на Себе человеческое бремя. Если более объективные теории Искупления (т.е.

теории, согласно которым смерть Христа оказывает основное воздействие на что-то внешнее по отношению к человеку) видят смысл пришествия Иисуса в Его смерти, то Бушнелл утверждает, что Иисус пришел для того, чтобы продемонстрировать божественную любовь. Смерть была просто одним из способов (хотя и самым впечатляющим) выражения этой любви. Таким образом, смерть Иисуса была эпизодом или обстоятельством, позволившим Ему продемонстрировать Свою любовь. Бушнелл пишет: "Жертва [Иисуса], как исторический факт, не была целью или предназначением Его служения (иначе она выглядела бы просто инсценировкой страдания без всякого рационального смысла или значения). Когда она произошла, Его просто постигла неудача, неизбежно подстерегающая любое дело, проводимое с такой самоотдачей" (1153). Смерть была не целью, а следствием Его пришествия.

Совершенно очевидно, что в глазах Бушнелла цель или предназначение пришествия Иисуса заключались не в том, чтобы "расплатиться за наши грехи" или "дать удовлетворение божественному суду в нашем отношении". Бушнелл отмечает, что цель смерти, как и жизни Иисуса, четко показана в Писании, хотя и в различных контекстах и в привязке к разным образам и идеям. Цель эту мы видим в собственных словах Иисуса: "Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее" (Лк. 19:10); "Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине" (Ин. 18:37). Павел пишет, что "Бог во Христе примирил с Собою мир" (2 Кор. 5:13), При разных формах выражения все эти стихи несут в себе одну и ту же идею. Бушнелл подводит итог: "В этих и других подобных местах Писания мы видим проводимую в душах работу по духовному возрождению, спасению, донесению истины, восстановлению, внутреннему изменению жизни - одним словом, по установлению Божьего или небесного царства среди людей и введению в это царство обновленного мира" (1154).

Исцеление душ - вот та работа, для выполнения которой пришел Иисус. Человек отчаянно нуждается в таком исцелении. Эта нужда гораздо больше той, с которой люди приходили к Иисусу во время Его земного служения, прося исцеления от физических недугов. Но Богу недостаточно просто отпустить человеку грехи. Важно также, чтобы грех освободил человека. Благодаря жертве и страданиям Иисуса разрыв с человеком может быть теперь ликвидирован, а сам человек преобразован. Его смерть сделала возможным удовлетворение трех основополагающих человеческих потребностей.

1. Человек нуждается в открытости Богу, в готовности отвечать Ему. Когда Бог обращается к человеку, призывая его к покаянию, человек должен не отворачиваться от Бога, а поворачиваться к Нему. Задумайтесь над поведением Адама и Евы в Едемском саду после грехопадения. Они не хотели видеть Бога, они боялись Его и пытались от Него спрятаться. Это естественная реакция грешника на приближение Бога: страх и уклонение от встречи с Ним. Христос понимает нашу реакцию. Поэтому Он не демонстрирует нам в первую очередь Свою бесконечную святость и чистоту. Он проявляет заботу о нас, входит в нашу ситуацию и умирает самой мучительной из всех возможных смертей. Его любовь не может отпустить нас. Бушнелл следующим образом описывает Его мощное воздействие на нас: "Одним словом, Он так глубоко входит в нас, что мы становимся отзывчивыми к Нему, мы даже начинаем хотеть, чтобы Он вошел еще глубже и чтобы мы еще больше почувствовали Его. Так в нашем выздоровлении

наступает перелом. Наше сердце обращается к Нему, не успев окончательно погибнуть. Прежде чем полюбить Спасителя, мы начинаем любить Друга" (1155) . Таким образом, Своей смертью Иисус ответил на первую потребность греховных человеческих существ - устранение страха перед Богом.

2. Второе, в чем нуждается человек, - искреннее и глубокое осознание личного греха и необходимости покаяния. Разумеется, когда мы поступаем неправильно, у нас возникает поверхностное чувство сожаления. Мы знаем также, что Божий закон сурово и категорически осуждает грех. Но в то же время мы нуждаемся в более полном, эмоциональном и глубоком осознании греха. Помимо объективного, интеллектуального понимания нарушений закона, мы нуждаемся в глубокой внутренней убежденности, выливающейся в искреннее чувство раскаяния за наше отношение к Богу. Видя Того, Кого мы печалим 9воими грехами, мы становимся отзывчивыми. В отличие от Иуды, совершившего самоубийство, мы не приходим в уныние, не ожесточаемся и не возмущаемся из-за боли, сопровождающей признание греха, мы, наоборот, приветствуем страдания. Подобно Павлу, услышавшему слова: "Я Иисус, Которого ты гонишь" (Деян. 9:5), мы прекращаем всякое сопротивление Богу. Мы с любовью обращаемся к Иисусу (1156) .

3. Человек нуждается также во вдохновении. У вас есть абстрактные описания святости, которую мы должны обрести, но когда мы видим ее в практическом и личном воплощении, она становится для нас реальностью. Нам не нужны богословские определения Бога, говорит Бушнелл. "Нам нужен друг, которого мы можем чувствовать как человека и которого мы можем принять и полюбить с достаточными на то основаниями" (1157) .

Бушнелл много говорит об изменении, которое должно в нас произойти (1158) . Он говорит о новом рождении, новом творении, оживлении. Это изменение стало возможным благодаря служению Христа, особенно Его смерти. Он очеловечил Бога, перенес Его в нашу плоскость. Иисус действовал с нами и для нас. Мы знаем Его так же, как знаем друг друга (1159) .

По мнению Бушнелла, один из самых мощных побудительных мотивов любви и доверия к Богу - осознание, что Он тоже пострадал от зла. Человек часто недоумевает, почему Бог не устраняет зло в мире, и иногда даже порицает Его за это. Знание величия и всемогущества Бога ведет нас к такому отношению, а также к представлению, что Бог, будучи бесконечным и неизменным, не может страдать. Но смерть Христа служит доказательством, что на грехи мира Бог смотрит не так, как холодный, безучастный взгляд смотрел бы на какое-то отвратительное зрелище. Смерть Иисуса ясно показывает, что Бог чувствителен к боли, которую нам приносит грех. Бога нельзя порицать за страдания в мире. Ибо Он чувствует их силу и трагичность. Его первая реакция на них - сострадание, а не осуждение (1160) . Такой Бог вызывает любовь и доверие.

Теория правления:

Искупление как свершение Божьего правосудия

Вышеизложенные взгляды на Искупление представляют Бога по сути сочувствующим, снисходительным существом. В соответствии с ними, для возвращения Божьей милости человеку надо просто постараться или ответить на Божью любовь. Следование такому взгляду Может привести к антиномизму. Но Божий закон - серьезная вещь, и к его нарушению или игнорированию нельзя относиться легкомысленно. Так называемая теория правления основной упор делает на серьезности греха. Она представляет собой промежуточный взгляд и включает как объективные элементы (Искупление считается удовлетворением требований справедливости), так и субъективные (смерть Христа рассматривается как сдерживающее средство в том смысле, что она показывает грешнику серьезность всего, что связано с грехом).

Основным выразителем теории правления был Гуго Гроция (1583 - 1645), по образованию, скорее, адвокат, чем богослов. Поэтому при рассмотрении Искупления он использовал аргументы, имеющие значение в глазах юриста. Его теория стала ответом на взгляды социниан, которые, по его мнению, слишком много внимания уделяли человеку (1161) . Он получил воспитание в кальвинистском духе, но стал арминианином (1162) .

Для понимания позиции Гроция надо начать с его концепции о природе Бога. Бог - очень святое и праведное существо, установившее определенные законы. Грех - нарушение этих законов. Но нарушение закона не следует считать выпадом против Бога как личности. К закону Он относится как правитель, как лицо, надзирающее за выполнением закона. В обязанности правителя входит наказание виновных. Таким образом, Бог, как правитель, имеет право наказывать грех, ибо грех по самой своей сути заслуживает наказания (1163) .

Но Божьи дела следует понимать в свете Его главного свойства - любви. Бог любит человеческий род. Хотя у Него есть право наказывать за грех, Он не обязательно и не всегда это делает. Он может отпускать грехи и прощать вину. Суть в том, как Он это делает. Избранный Им способ демонстрирует как Его милосердие, так и строгость. Бог может простить грех, но Он принимает также во внимание соблюдение интересов Своего морального правления (1164) .

По мысли Гроция, Бог может смягчать закон и не налагать наказание или взыскание за каждое его нарушение. Но действует Он так в интересах Своего правления. Важно понимать, что Бог выполняет роль правителя, а не кредитора или хозяина. Кредитор может простить долг, если ему захочется. Хозяин может наказывать или не наказывать в зависимости от настроения. Правитель же не может действовать, поддаваясь настроению или чувствам. Он должен действовать, имея в виду соблюдение интересов тех, кто находятся под его властью (1165) .

Христос умер ради жизненно важных интересов человечества. Если бы прощение грехов досталось слишком дешевой ценой, это подорвало бы авторитет и эффективность закона. Поэтому было необходимо такое Искупление, которое

обеспечило бы условия для спасения и в то же время сохранение структуры морального правления. Смерть Христа послужила достижению обеих целей. Смерть Христа Греции называл юридическим "замещением". Под этим он не имел в виду, что Христос понес наказание за грехи вместо человечества. Смерть Христа Гроций рассматривал, скорее, как замещение наказания (1166). Смертью Христа Бог показал, какое наказание предусматривает для нас Его суд, если мы будем продолжать грешить. Эта демонстрация Божьего суда, подчеркивающая серьезность нарушения Божьего закона и отвратительность греха, выглядит еще более впечатляющей, если учитывать Личность Христа. Картины страданий Христа достаточно для удержания нас от греха. А если мы отвращаемся от греха, мы получаем прощение при сохранении Божьего морального правления. Таким образом, благодаря смерти Христа Бог получает возможность прощать грехи без нарушения моральной структуры мироздания.

Согласно теории правления, страдания Христа - Искупление за грех. Но в понимании Гроция это утверждение имеет совершенно иной смысл, чем, например, у Ансельма. Позиция Ансельма, которую иногда называют теорией удовлетворения, заключается в том, что смерть Христа была настоящим наказанием, которому Он подвергся вместо грешников, нарушающих закон. Гроций с этим не согласен. По его мнению, смерть Христа не была наказанием; напротив, она сделала наказание ненужным. Гроций считает, что Христос не мог понести заместительное наказание, ибо наказание не может перелagаться с одного лица на другое. Наказание всегда носит личный характер. Если оно переносится с одного лица на другое, разрывается связь между грехом и виной. Таким образом, страдания Христа - не заместительное наказание, а демонстрация Божьей ненависти к греху с целью внушить нам отвращение к греху. Когда мы отвращаемся от греха, мы можем получить прощение. Таким образом, справедливость и моральные нормы поддерживаются даже при отсутствии наказания.

Из позиции Гроция, в частности, вытекает, что Божье наказание - вопрос не просто возмездия. Грех наказывается не только потому, что он заслуживает наказания. Он наказывается исходя из требований морального правления. Цель наказания - не возмездие, а удержание от совершения грехов в будущем, причем как самого наказанного, так и третьих лиц, наблюдающих за наказанием. Разумеется, грех заслуживает наказания (фактически это единственная причина для наказания), и со стороны Бога было бы вполне справедливо наказывать каждый случай греха. Поэтому в наказании нет ничего несправедливого. Но наказание не обязательно применять в любом случае и в полном объеме.

Из вышеизложенного должно быть ясно, что Греции, как и другие сторонники теории правления после него, был активным противником антиномизма во всех его формах. По его мнению, социнианский взгляд на Искупление как в первую очередь на прекрасный пример для подражания предлагает недостаточное основание для истинно благочестивой жизни, ибо не показывает никаких последствий в случае отказа от следования нормам святости в жизни. Необходимо не только призывать к добру, но и отвращать от зла. Даже теория удовлетворения фактически стимулирует игнорирование закона. Ведь если смерть Христа означает наказание за все наши грехи, нас уже практически нельзя наказывать и мы можем делать все, что хотим. Коль скоро Христос умер за нас, нет больше

никакой нужды наказывать нас. По мнению Гроция, его теория, со своей стороны, имеет то преимущество, что предупреждает человека о серьезности греха.

В теорий правления есть объективный элемент. Смерть была реальной жертвой Христа Богу. Благодаря ей Бог раз и навсегда получил возможность милостиво относиться к человеку. Искупление оказало воздействие и на Бога. Но в целом теория правления имеет субъективный характер - основное воздействие было направлено на человека. Цель смерти Христа заключалась не в удовлетворении требований Божьей праведности, не в получении возможности делать то, что иначе для Него было бы невозможно, в частности, прощать грехи. Скорее, смерть Христа дала Богу возможность прощать грехи или воздерживаться от наказания таким образом, чтобы это не оказывало неблагоприятных последствий или вредного воздействия на людей. Страдания Христа служат средством удержания от греха, показывая нам его серьезность. А отвращаясь от греха, мы получаем возможность прощения. Необходимость наказывать нас устранена, но в то же время сохраняются принципы морального правления и авторитета закона. Таким образом, в долгосрочном плане основное действие Искупления имеет своим объектом человека.

По мнению Гроция, жертва Христа была достаточным удовлетворением для сохранения принципов морального правления, и Бог тем самым получил возможность отпускать грехи таким образом, чтобы не было вредных последствий для человека. Социниане возражали, что удовлетворение и отпущение грехов - взаимоисключающие понятия. Если Бог требует удовлетворения за грехи или принимает его, не может быть подлинной милости или благодати. Но Гроций проводил различие между полной оплатой долга и удовлетворением. Он тщательно отмежевывался от законнического представления, что Бог в каждом случае требует наказания, соответствующего нанесенному оскорблению. Если бы всегда была полная и равноценная оплата, прощение стало бы невозможным. А вот удовлетворение, понимаемое как достаточное основание для поддержания целей правления, не исключает проявления милосердия со стороны Бога. Он не требует полного наказания. Поэтому может быть подлинное отпущение грехов. Бог не настаивает на расплате за каждое прегрешение до полного его возмещения, Его любящая натура склонна прощать. В Своем стремлении прощать грехи Бог как будто бы ищет даже предлога, чтобы не наказывать в полной мере.

Такую возможность Он нашел в смерти Христа, сочтя ее достаточным основанием для сохранения принципов Своего морального правления.

При анализе теории правления поражает отсутствие в ней ясного библейского основания. Мы не находим у Гроция никаких конкретных библейских текстов, подкрепляющих его основные тезисы. Вместо этого мы видим работу правоведа, рассматривающего основные принципы Писания и делающего из них определенные выводы. Единственный текст, приводимый в качестве доказательства теории, что смерть Христа потребовалась для сохранения Божьего морального правления и закона при прощении греха, - Ис. 42:21: "Господу угодно было ради правды Своей возвеличить и прославить закон". В качестве обоснования предпосылок теории правления приводятся и другие места Писания. В этом отношении показателен анализ вопроса об Искуплении, проделанный

Джоном Майли. Он перечисляет тексты, говорящие о Божьем гневе, Божьей праведности и Искуплении через страдание, но не приводит тексты, относящиеся к самому Искуплению или, вернее, к определению Искупления (1167). Приводимые им стихи говорят о различных аспектах Искупления (например, о страданиях Христа), но не о его сути или действии. Таким образом, если другие теории выделяют какое-то ясное библейское указание на природу Искупления и придают ему больше значения, чем другим относящимся к данному вопросу местам, то теория правления выводит свои заключения из общего учения и общих принципов Писания.

Теория выкупа:

Искупление как победа над силами греха и зла

Теорией, более других претендовавшей на выражение нормативных взглядов в истории ранней церкви, можно, пожалуй, считать так называемую теорию выкупа. Густав Аулен назвал ее классической теорией (1168), и это определение верно во многих отношениях, ибо она в различных формах преобладала в церковной мысли до времени Ансельма и Абеляра. Она служила даже основанием для понимания Искупления Августином и пользовалась поэтому огромным авторитетом, соответствующим его имени.

Первыми, кто разработал основные принципы теории выкупа, были Ориген и Григорий Нисский. Ориген видел в библейской истории картину великой космической драмы. Поэтому его взгляд на Искупление был тоже "драматическим". В ходе космической битвы между силами добра и зла сатане удалось установить контроль над людьми. Ириной, среди прочих, высказывал мысль, что этот контроль сатана установил в результате развязывания несправедливой войны (1169). Но независимо от того, как сатана этого добился, он стал правящей силой в мире. Его права как правителя мира нельзя просто игнорировать, ибо Бог не может унижаться до использования методов, к которым прибегает дьявол. Бог не может вернуть Себе человека, "похитив" его. Следовательно, основная проблема человека заключается в порабощении незаконному владельцу, то есть сатане.

Ориген придает большое значение заявлению Павла, что мы куплены дорогой ценой (1 Кор. 6:20). Но, задает вопрос Ориген, у кого мы куплены? Вне всякого сомнения, у того, чьими рабами мы были. Именно он назначил цену.

Нас удерживал дьявол, на чью сторону мы перешли из-за своих грехов. И он попросил за нас кровь Иисуса. Но до пролития крови Иисуса, столь драгоценной, что ее одной достаточно для Искупления всех, было необходимо, чтобы каждый утверждаемый в Законе отдавал свою кровь (то есть через обрезание) как символ Грядущего искупления (1170).

Текст, которому Ориген и другие сторонники теории выкупа придают наибольшее значение, - заявление Иисуса, что Он пришел отдать жизнь как выкуп за многих (Мф. 20:28; Мк. 10:45). Кому был заплачен этот выкуп? Разумеется, не Богу. Он не стал бы платить выкуп Самому Себе. Выкуп надо было заплатить

дьяволу, так как именно он держал нас в плену до принесения выкупа - души Иисуса (1171) .

Обратите внимание, что в трактовке учения Оригеном инициатива выкупа кровью Иисуса исходила от сатаны, а не от Бога. Следовательно, выкуп был определен сатаной, уплачен ему и принят им. Такая постановка вопроса несколько ослабляет силу обвинения, что теория выкупа представляет Бога каким-то нечестным торговцем. Сатана, действительно, был обманут, но правильнее сказать, что он обманул сам себя, причем, по представлениям Оригена, двояким образом. Во-первых, сатана думал, что он будет господином души Иисуса, но воскресение Иисуса разрушило эти надежды. Во-вторых, считает Ориген, дьявол не предполагал, что люди, которых сначала частично освободило учение Христа и явленные Им чудеса, получают полное освобождение благодаря Его смерти и воскресению. Так что сатана отпустил людей, не удержав Христа, Которого он рассчитывал получить в обмен на людей (1172) .

Век спустя Григорий Нисский наполнил теорию Оригена новым содержанием. Григория больше всего заботило утверждение Божьей справедливости. По его рассуждениям, поскольку мы находимся в рабстве по своей собственной вине и по своему выбору, было бы несправедливо лишать сатану его пленников какими-то произвольными силовыми методами (1173) . Это означало бы похищение у сатаны того, что ему принадлежит по праву. Следовательно, должна была состояться какая-то сделка. Гордость и алчность побудили сатану принять предложенную цену, которая, как он считал, стоит больше всех душ, которыми он владел. Этой ценой была жизнь Христа. Но сатана не учел, что человеческая плоть несла в себе Божественность Христа (1174) . Божественность Христа была сознательно скрыта от сатаны, чтобы он мог принять Иисуса как выкуп.

Григорий признает, что Бог обманул сатану: "Божественность была скрыта под природным естеством, чтобы хищная рыба попалась на божественный крючок и заглотнула его вместе с приманкой плоти" (1176) . Григорий не только признает обман, но и оправдывает его. Он утверждает, что для признания поступка справедливым есть два критерия. Первый - любому действию должно воздаваться по заслугам; второй - мотивацией любого действия должна быть любовь к человеку. В совершенном Богом искуплении соблюдены оба эти условия. Обман сатаны был вполне оправданным, поскольку он сам приобрел власть над человеком с помощью обмана, используя приманку чувственного удовольствия. Проблема обмана Богом сатаны сама собой решится осуждением сатаны. Григорий подчеркивает различие в целях и намерениях:

Что касается целей и намерений всего, что произошло, надо иметь в виду принципиальное изменение направления: если целью обмана врага было разрушение самой нашей природы, то Он [Бог], будучи справедливым, благим и мудрым, действовал, в том числе с помощью обмана, ради спасения погибшего и тем самым принес пользу не только потерянному, но и тому, кто вызвал наше падение (1176).

Божий обман сатаны объясняется добрыми намерениями, что звучит почти как лозунг "цель оправдывает средства". Намеченная мысль, что обман принес пользу не только нам, но и сатане, далее не развивается.

Григорию и Руфину особенно нравился образ рыболовного крючка и наживки. Они даже полагали, что слова в Иов 40:20 ("Можешь ли ты удою вытащить левиафана?") могли служить предвосхищением Искупления (1177). Григорий Великий сравнивал крест с силком для ловли птиц (1178), и даже Августин проводил аналогию между крестом и мышеловкой, в которой наживкой служила кровь Христа (1179).

По мере развития западного богословия все более отчетливые очертания приобретала идея о суде. Это не удивительно, учитывая всеобъемлющее влияние римской юридической системы. Своим тезисом, что обман сатаны следует рассматривать как действие, не совершенное Самим Богом, а по вполне оправданным мотивам допущенное Им, Августин отверг обвинение в изображении Бога несправедливым или нечестным (1180). В рассуждениях Августина нет и намека на то, что Божественность Христа была скрыта, чтобы обмануть сатану. Сатана, скорее, стал жертвой собственной гордости, так как он полагал, что сможет победить и пленить Христа, хотя в действительности не обладал такой силой. Иисус никогда не грешил, а следовательно, не был подвержен смерти, поэтому власть сатаны на Него не распространялась. Сатана грубо просчитался, думая, что он сможет удержать Божьего Сына (1181).

Какую бы форму теория ни принимала в этот ранний период, ее основной темой оставались победа над сатаной и освобождение человечества от порабощения ему. Единственными видными богословами того времени, не принимавшими теорию выкупа, были Григорий Назианзин и Афанасий. Позднее о нелепости представления, что Бог мог пойти на такую сделку с сатаной, заявил Иоанн Дамаскин. Идею, что Бог отдал Христа врагу, он считал просто несуровой. Не имея другой теории, на которую он мог бы опереться, Иоанн соглашался, что Искупление было по сути своей триумфом Бога, но в то же время утверждал, что силой, удерживавшей человека и побежденной Богом, была смерть, а не дьявол. Приношением Своего Сына

Бог разрушил смерть:

Бог не допустил, чтобы кровь Господа была предана тирану. Смерть приблизилась, заглотнула тело как наживку, насаженную на божественный крючок, и, вкусив безгрешное и животворное тело, погибла и извергла все, что заглотнула. Как тьма исчезает под действием света, так и смерть отступила под натиском жизни, несущей в себе жизнь всему и смерть погубителю (1182).

С появлением теорий Ансельма и Абельяра теория выкупа, во всяком случае в той форме, в какой мы ее изложили, потеряла широкую популярность. В наши дни ее возродил Густав Аулен. Он выражает ее в классическом варианте и утверждает, что, какую бы форму ни принимала эта теория, суть ее сводится к Божьей победе (1183).

Согласно теории выкупа, искупительное служение Христа было направлено в первую очередь не на человека, поэтому данную теорию можно считать объективной теорией Искупления. Разумеется, конечной целью смерти Христа было освобождение человека. Но сама по себе деятельность, в результате которой произошло изменение в положении человека, была связана в первую очередь с

другой стороной. Среди всех теорий Искупления теория выкупа занимает уникальное место, поскольку, по ее представлениям, искупительная смерть Христа не оказала прямого воздействия ни на Бога, ни на человека. В своей самой ранней и наиболее распространенной форме эта теория утверждает, что объектом смерти Христа был дьявол. Деятельность Христа в отношении Бога была в этом плане второстепенной.

Теория удовлетворения: Искупление как возмещение Отцу

Среди всех теорий, рассматриваемых в этой главе, в наибольшей степени объективным результатом служения Христа представлен в теории, которую обычно называют теорией удовлетворения. Она утверждает, что Христос умер для удовлетворения принципа, заложенного в самой природе Бога Отца. Искупление не было направлено в первую очередь на человека и не подразумевало никакого выкупа сатане.

Теорию удовлетворения предвосхитили некоторые римские богословы. Соглашаясь, что сделка с сатаной послужила целям Божьего справедливого суда (или, по крайней мере, не была несовместимой с ними), они в то же время видели в Искуплении направленный на Бога аспект. Августин и Григорий Великий высказывали даже мысль, что в самой Божьей природе есть нечто требующее Искупления, но этот тезис не получил у них развития (1184).

Следует отметить, что римские богословы работали в атмосфере влияния римского закона, придававшего их воззрениям юридический оттенок. А вот Ансельм (1033 - 1109), архиепископ Кентерберийский, жил в совершенно ином окружении. Ко времени написания им своих трудов политические структуры изменились. Самой мощной силой в обществе была уже не Римская империя, а феодальная система. Правосудие и закон стали понятиями более личностными, нарушения закона рассматривались теперь как оскорбления личности владыки феодала.

Кроме того, все большее значение придавалось понятию удовлетворения. Католическая церковь начала постепенно развивать систему индульгенций - той или иной формой удовлетворения можно было избежать наказания за нанесенные оскорбления. Это соответствовало юридическим принципам того времени: в личных взаимоотношениях наказание часто заменялось удовлетворением оскорбленного достоинства. Во времена Ансельма понятие удовлетворения стало неотъемлемой частью феодальной структуры. Поэтому в мыслях Ансельма мы видим явный уход от более ранних представлений об Искуплении. Ансельм изображает Бога как феодала-сюзерена, требующего соответствующего удовлетворения за любые оскорбления его достоинства (1185).

Вопрос об Искуплении Ансельм рассматривает в своем главном труде "Cur Deus homo?". Название отражает основную направленность трактата. Ансельм прежде всего пытается определить, почему Бог стал человеком. Тезис Ансельма заключается в том, что была логическая необходимость Искупления, а следовательно, и воплощения.

Ансельм ясно и определенно отвергает теорию выкупа не только в ее классической форме, но и в варианте, разработанном Августином. Суть ее заключается в утверждении, что у сатаны было "право" на человека. Ансельм же отрицает это право. Человек принадлежит Богу, и только Богу. Даже дьявол принадлежит Богу. Вне Бога никакой власти не имеют ни человек, ни дьявол. Поэтому Богу не нужно было выкупать человека у сатаны. Единственной обязанностью Бога было наказание Своего бывшего раба, побудившего другого раба следовать за ним и отойти от их общего Господа. Не было никакой нужды платить выкуп дьяволу (1186).

Представление Ансельма об Искуплении в основе своей строится на принятом им учении о грехе: в любом случае понимание человеком греха оказывает сильное влияние на предлагаемые им методы борьбы с ним. По мнению Ансельма, грех по сути своей есть отказ воздавать Богу должное. Отказываясь воздавать Богу должное, мы отнимаем у Бога то, что принадлежит Ему по праву, и тем самым оскорбляем Его. Мы, грешники, должны возместить Богу то, что забрали у Него. Но простого возмещения недостаточно. Ибо, забирая у Бога принадлежащее Ему, мы оскорбляем Его, и помимо возврата отнятого должна быть какая-то дополнительная компенсация или удовлетворение за нанесенное оскорбление (1187). В качестве сравнения можно привести современные судебные постановления, по которым вор, кроме возврата украденного, приговаривается к штрафу или тюремному заключению.

Бог, будучи Богом, не только может защищать Свою честь, но и должен делать это. Он не может просто закрывать глаза на происходящее. Поэтому Он не может простить или отпустить грех, не наказав его. Нам тоже недостаточно просто вернуть Богу должное. Необходимо дополнительное возмещение. Нарушенное грехом равновесие можно восстановить только с помощью компенсации в той или иной форме. Ненаказанный грех подрывает порядок в Божьей системе мироздания (1188).

Оскорбление Божьего достоинства можно загладить либо через наказание людей (их осуждение), либо через удовлетворение от их имени (1189). Ансельм тщательно разграничивает два эти понятия. Почему Бог просто не наказал людей? Ответ многих богословов на этот вопрос заключался бы в том, что, поскольку Бог есть любовь, Он предпочел получить удовлетворение, а не наказывать людей. У Ансельма, однако, подход иной. Не забывайте, что он пытается доказать необходимость воплощения. Он исходит из того, что некоторые люди должны обязательно получить спасение. Он принимает точку зрения Августина, что некоторые люди должны быть спасены, чтобы компенсировать Божьи потери падших ангелов. Поскольку падших ангелов невозможно вернуть или спасти, они должны быть заменены равным числом людей. Поэтому Бог не может подвергнуть наказанию все человечество, по крайней мере часть его должна быть духовно восстановлена. Удовлетворение приносится ради этих людей (1190).

Но каковы природа и способ этого удовлетворения? Как оно должно было совершиться? Человек не мог дать удовлетворение сам за себя. Даже если бы он сделал все от него зависящее, он просто вернул бы Богу причитающееся Ему. Но Бог был оскорблен, поэтому требовалось более серьезное возмещение. Далее, человек допустил победу над ним дьявола, Божьего врага. Это стало особенно

тяжким оскорблением. Удовлетворение, следовательно, должно было включать особую компенсацию за это причиненное зло - победу над дьяволом. Но как мог выплатить такую компенсацию человек, ослабленный грехом и уже разбитый сатаной? Для восстановления порядка в Божьем царстве человек должен был получить помощь от кого-то, кто мог бы представлять его. Обратите внимание, насколько тесно учение Ансельма о человеке связано с его учением об Искуплении.

Трудность для человека заключалась именно в этом. Он был сотворен для Бога, чтобы любить высшее совершенство, Бога, чтобы жить для Него и служить Ему. Но он этого не сделал, поэтому к нему пришла смерть. Богу, однако, необходимо было спасти хотя бы часть падшего человечества. Для этого требовалось удовлетворение. Но как его можно было дать? Эффективным могло быть только такое удовлетворение, которое превосходило бы все, на что способны сотворенные существа, - ведь они могут делать только то, что от них требовалось и раньше. Коль скоро дело обстояло так, удовлетворение могло исходить только от Бога. Но, чтобы быть полезным человеку в его отношениях с Богом, оно должно было совершиться человеком. Поэтому удовлетворение должен был дать одновременно и Бог, и человек. Следовательно, воплощение - логическая необходимость. Без него не было бы удовлетворения и тем самым освобождения от наказания (1191).

Христос, будучи одновременно Богом и безгрешным человеком, не заслуживал наказания. Следовательно, принесение жизни в жертву Богу за человеческий род, к которому Он принадлежал, выходило за рамки того, что от Него требовалось. Таким образом, эта жертва могла служить подлинным удовлетворением за человеческие грехи. Но была ли она достаточной для достижения всего необходимого? Была ли цена достаточной? Да, была. Ибо смерть Богочеловека, учитывая, что Он, будучи Богом, имел власть над Своей жизнью (Ин. 10:18) и не должен был умирать, имеет бесконечную ценность. По сути, даже малейший ущерб, причиненный Его телу, имел бы бесконечную ценность (1192).

Аргументация Ансельма строится в значительной степени на логике. За исключением нескольких случаев, мы не обращали особого внимания на этот факт. Но необходимо иметь в виду, что каждый пункт своей богословской системы - и Искупление, и воплощение - он рассматривал с точки зрения логической необходимости.

Мы убедились, что смерть Христа истолковывается самыми разными Способами. Каждая из рассмотренных нами теорий делает упор на каком-то одном важном аспекте совершенного Им служения. К некоторым из этих теорий можно было бы предъявить серьезные претензии, но мы должны признать, что все они отражают какую-то из сторон истины. Своей смертью Христос: 1) дал нам совершенный пример посвящения, которого Бог ждет от нас, 2) продемонстрировал размах Божьей любви, 3) подчеркнул серьезность греха и строгость Божьего праведного суда, 4) одержал победу над силами греха и смерти, освободив нас от их власти, 5) дал Отцу удовлетворение за наши грехи. Мы, люди, нуждались во всем этом, и Христос все это совершил. Теперь нам надо решить, какое из этих дел самое важное, какое из них лежит в основе других. К этому вопросу мы обратимся в

следующей главе. Но мы будем рассматривать его с глубокой признательностью за все, что Христос сделал для нас, чтобы привести нас в общение с Отцом.

Спаситель! Так может ли быть,

Что кровь Ты пролил за меня,

Хоть мучил я, гнал и травил

Тебя до последнего дня?

Любовь эта - чудо и жарче огня,

Ведь, Боже, Ты жизнь положил за меня!

(Чарльз Весли, 1738 г.)

38. Основная тема Искупления

При анализе различных теорий Искупления в предыдущей главе мы отметили, что каждая из них основывается на каком-то одном важном аспекте искупительного служения Христа. Теперь нам надо задаться вопросом, какой из этих аспектов имеет первостепенное или основополагающее значение, на каком из них строятся и формируются все остальные.

Составляющие элементы

Как мы указывали в начале главы 37, учение об Искуплении являет собой наиболее яркий пример органического характера богословия. На его понимание сильнейшее воздействие оказывают взгляды, принятые по другим вероучительным вопросам. Поэтому нам надо начать с исследования элементов, составляющих основу, на которой мы строим учение об Искуплении.

Природа Бога

Учения, как и библейские места, следует рассматривать в определенном контексте. В отрыве от контекста учение искажается. Для любого вопроса богословских исследований основной контекст - учение о Боге. Это особенно относится к тем случаям, когда любая из сторон рассматриваемого предмета непосредственно связана с Богом. В качестве примера в голову сразу же приходят учения о спасении и Искуплении.

Природа Бога - совершенная и полная святость. Это не какой-то второстепенный или малозначимый вопрос, в этом сама Его сущность. Бог всегда был абсолютно свят. Тут ничего не добавишь, да в этом и нет нужды. Бессмысленно задавать вопрос: "Почему Бог такой?" Он просто такой. Грех, будучи противным Божьей природе, несовместим с Ним. У Него, так сказать, аллергия на грех. Он не может терпеть грех. Он вынужден отворачиваться от него.

Статус закона

При построении теории Искупления надо учитывать и другой важный фактор - статус Божьего морального и духовного закона. Закон не следует считать чем-то безличным и чуждым Богу. К нему надо относиться как к выражению личности и воли Бога. Он повелевает любить и запрещает убивать не просто потому, что Ему так захотелось. Сама Его природа требует одобрения одних дел и запрета других. Бог провозглашает любовь, потому что Он Сам есть любовь. Бог осуждает ложь, потому что Сам Он не может лгать.

Это означает, что закон по сути - как бы отражение Божьей природы. Мы не можем относиться к нему, будь то положительно или отрицательно, как к какому-то безликому документу или своду правил. Через него мы повинuemся или не повинuemся Самому Богу. Неповиновение закону - серьезная вещь, причем не потому, что он сам по себе имеет какую-то внутреннюю ценность или достоинство, которое следует уважать, а потому, что неповиновение закону означает фактически выпад против Самого Бога. Вот почему неприемлемо законничество, то есть такое отношение, что закону надо повиноваться ради него самого. Закон следует понимать как средство связи с личностным Богом.

Представление, что Божью природу и Божью волю можно охарактеризовать в какой-то систематизированной, упорядоченной форме, встречает определенного рода возражения, которые как будто бы основываются на скептицизме в духе Канта: мы никогда не сможем познать высшие реальности, ибо единственный надежный базис нашего знания - чувственное восприятие. Утверждения, претендующие на выражение Божьей воли (закона), выходят за рамки чувственного восприятия, а следовательно, не могут считаться обоснованными. Высказывается также возражение, исходящее из концепции Фридриха Шлейермахера, что религия есть в первую очередь вопрос не вероучения, а чувств. Но если мы верим, что Бог - объективная реальность и что Он раскрыл объективную истину о Себе, то и закон можно рассматривать как объективное выражение Его воли и даже Его природы.

Не надо забывать и о том, что нарушение закона, будь то сознательное или неумышленное, ведет к серьезным последствиям - наказанию и, в частности, смерти. Адаму и Еве было сказано, что в день, когда они вкусят от плода дерева, они умрут (Быт. 2:15-17). Господь сказал Иезекиилю, что "душа согрешающая умрет" (Иез. 18:20). Павел писал, что "возмездие за грех - смерть" (Рим. 6:23) и что "сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление" (Гал. 6:8). Между грехом и наказанием есть очевидная связь. В частности, в последней цитате (Гал. 6:7-8) указывается на фактически прямую причинно-следственную связь между грехом и наказанием. Но и во всех других случаях наказание понимается как неизбежность, а не как возможность.

Положение человека

Еще один важный фактор для понимания Искупления - природа и положение человека. Мы уже отмечали (с. 529 - 533) факт полной греховности, под которой мы понимаем не высшую степень порочности человека, а его крайнюю неспособность сделать что-то самостоятельно для своего спасения или выхода из

состояния греховности. Из этого следует, что Искупление должно было быть совершено для человека кем-то другим. Оно должно было сделать для человека то, что он не может сделать сам.

Христос

Важнейшее значение имеет понимание природы Христа. Мы уже рассматривали вопрос о Божественности и человечности Христа (главы 32 - 34). Он - вечное, предсуществующее второе Лицо Троицы. Он - Бог в том же смысле и в той же степени, что и Отец, в том смысле, в каком ни один другой человек никогда не был и никогда не будет божественным. К Своей Божественности Он добавил человечность, не утратив ничего из Божественности. Став человеком, Он ни в какой мере не потерял Божественности, Он отказался лишь от независимого использования божественных свойств.

В нашем понимании человечность Иисуса означает, что Его искупительная смерть имеет отношение ко всем человеческим существам. Иисус действительно был одним из нас, потому-то Он и смог искупить нас. Он не был каким-то пришельцем со стороны, пытающимся сделать что-то для людей. Он был подлинным человеческим существом, представляющим **всех** нас. Он смог искупить все, что взял на Себя. Именно это имеет в виду Навел в Гал. 4:4-5: "Бог послал Сына Своего... Который подчинился закону, чтобы искупить подзаконных".

Иисус не просто человек, Он полностью человек. Он принял не только физическую, но и психологическую природу человека. Он испытал всю гамму обычных человеческих эмоций. Поэтому Он смог искупить человеческую природу во всей ее полноте - Он был человеком в полном смысле этого слова.

Смерти Иисуса достаточно для Искупления всего человеческого рода. Смерти обычного человека вряд ли достаточно для расплаты за собственные грехи, не говоря уж о грехах всего человечества. Смерть Иисуса имеет безграничную ценность. Будучи Богом, Он не обязан был умирать. Приняв смерть, Он совершил то, что несвойственно Богу. Он был безгрешным, поэтому Ему не надо было умирать за собственные грехи. Поскольку Он - бесконечное существо, не подлежащее смерти, Его смерть служит Искуплением грехов всего человечества.

Ветхозаветная система жертвоприношений

Искупительную смерть Христа можно рассматривать на фоне ветхозаветной системы жертвоприношений. До искупительной смерти Христа необходимо было регулярно приносить жертвы за совершенные грехи. Эти жертвы приносились не для исправления грешника или отвращения его самого и других людей от греха, а ради Искупления за грех, который по сути своей заслуживает наказания. Необходимо было заглаживать нарушения Божьего закона и связанные с этим оскорбления Самого Бога.

Для выражения различных типов Искупления в Ветхом Завете чаще всего используется слово **כַּפַּר** (*kaphar*) и его производные. Буквально оно означает "покрывать" (1193). Дабы избежать наказания, человек должен предложить Богу

нечто закрывающее грех от Его взора, чтобы Бог видел искупительную жертву, а не грех. Покрытие греха означало, что грешника уже не обязательно наказывать (1194).

Следует отметить, что у жертвы была определенная объективная цель. Жертвы приносились для умилоствления Бога. Друзья Иова, например, получили указание принести жертву, чтобы Бог не отверг их. Бог разгневался на них за то, что они говорили о Нем неверно (Иов 42:8). Следует также отметить, что жертвы приносились как замещение грешника (1195). Они несли на себе вину грешника. Чтобы жертва была эффективной, должно быть какое-то связующее звено между грешником и жертвой за его грех.

Для достижения поставленной цели к жертвоприношению предъявлялись и другие требования. Жертвенное животное должно быть без пятна и порока. Человек, ради которого осуществлялось Искупление, должен был привести животное, возложить на него руки: 4 Пусть приведет ее к дверям скинии собрания... и возложит руку свою на голову жертвы всесожжения, и приобретет он благоволение, во очищении грехов его" (Лев, 1:3-4). Приведение животного и возложение на него рук олицетворяло признание вины со стороны грешника. Возложение рук символизировало также переложение вины с грешника на жертву (1196). Затем жертвоприношение принималось священником.

Законопоставляющие места Ветхого Завета с очевидной ясностью предвосхищают жертвенный и заместительный характер смерти Христа, но его пророчества идут даже дальше. Они устанавливают связь между жертвоприношениями Ветхого Завета и смертью Христа. Самое ясное место - Ис. 53. Пророк характеризует Личность Мессии, масштабы беззакония грешников, а затем переходит к сути жертвы Христа: "Все мы блуждали как овцы, совратились каждый на свою дорогу; и Господь возложил на Него грехи, всех нас" (Ис. 53:6). За дела грешников должен был пострадать человек, подобно тому, как по ветхозаветным обрядам расплату за грех должно было нести жертвенное животное. Возложение рук было предвосхищением активного принятия верующими искупительного служения Христа.

Учение Нового Завета

Евангелия

В Новом Завете теме Искупления Христа уделяется гораздо больше внимания. Обратимся сначала к свидетельству Самого Господа о природе и цели Его смерти. В течение первой части Своего служения Иисус не очень много говорил о Своей смерти, но ближе к концу начал высказываться более определенно. Его учение на этот счет совершенно ясное, поскольку излагается оно не в форме туманных заявлений или притчей, которые бывают достаточно двусмысленными. Кроме того, оно высказывается не в ответ на какие-то случайные вопросы учеников или нападки со стороны врагов. Он намеренно, по собственной инициативе, излагает его в ясной и прямой форме.

Иисус глубоко сознавал, что Отец послал Его и что Ему надо выполнить поручение Отца. В Ин. 10:36 Он заявляет, что Отец послал Его в мир. В Ин. 6:38

Он говорит: "Ибо Я сошел "небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца". Тот факт, что Отец послал Сына, апостол Иоанн ясно и недвусмысленно связывает с искупительным служением: "Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него" (Ин. 3:17). Цель пришествия заключалась в Искуплении, и в этой работе участвовал Отец, Мысль, что Сына послал Отец, подчеркивается для того, чтобы сделать совершенно ясным характер деятельности Сына - она не проводится самостоятельно и не противоречит делам Отца. Смерть Христа не была наказанием, наложенным безучастным судьей на невинную третью сторону. Оно касалось лично Отца - наказанию подвергся Его собственный Сын, Которого Он добровольно послал.

У Иисуса было твердое убеждение, что Его жизнь и смерть являли собой исполнение пророчеств Ветхого Завета. В частности, Свою жизнь и смерть Он рассматривал как очевидное исполнение Ис. 53. На вечере Господней Он сказал: "Ибо сказываю вам, что должно исполниться на Мне и сему написанному: "и к злодеям причтен". Ибо то, что о Мне, приходит к концу" (Лк. 22:37). Он процитировал Ис. 53:12, отождествляя Себя со страдающим рабом. Его частые ссылки на Свои страдания ясно показывают, что смерть Он рассматривал как основную цель Своего пришествия. Он прямо сказал ученикам, что Сын Человеческий должен много пострадать, быть отвержен религиозными властями и убит (Мк. 8:31). Даже в начале Своего служения Он уже намекал на Свои страдания, говоря о времени, когда у учеников отнимется жених (Мф. 9:15; Мк. 2:19-20). В один из высочайших моментов Своего служения, спускаясь с горы преображения, Он сказал: "[Как Илия,] так и Сын Человеческий пострадает от них" (Мф. 17:12).

Свою смерть Иисус рассматривал как *выкуп*. Не уточняя, кому должен быть заплачен выкуп или от чьей власти должны быть освобождены порабощенные, Иисус указал, что Он пришел отдать Свою жизнь для искупления многих (Мф. 20:28; Мк. 10:45). Слово *λυτρον* (выкуп) с его производными в Септуагинте встречается около 140 раз и обычно подразумевает освобождение от какой-то зависимости с выплатой возмещения или с предоставлением замены (1197) .

Христос видел Себя и нашим *заместителем*. Эта мысль особенно ярко выражена в Евангелии от Иоанна. Иисус сказал: "Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих" (Ин. 15:13). Разумеется, здесь Он высказал принцип, имеющий широкое применение, - Он призывал учеников проявлять друг к другу такую же любовь, какую Он проявлял к ним. Тем не менее, учитывая, что дело происходило накануне распятия, вряд ли могут быть сомнения в отношении того, что у Него было на душе. Он, конечно же, думал о заместительной смерти, которую вскоре примет.

Есть также указания, что Иисус рассматривал Себя в роли *жертвы*. В Своей великой первосвященнической молитве Он сказал: "И за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною" (Ин. 17:19). Используемый здесь глагол *αγιαζω* часто употребляется в контексте жертвоприношения. Варрет пишет: "Лексика подходит для описания подготовки как священника, так и жертвы, поэтому она относится ко Христу в двойном смысле" (1198) .

Слова Иоанна Крестителя в начале служения Иисуса несут в себе тот же подтекст: "Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира" (Ин. 1:29). Апостол Иоанн приводит насмешливое замечание Каиафы в синедрионе: "Вы ничего не знаете, и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб" (Ин. 11:49-50). Интерес здесь представляет не позиция Каиафы, а та глубокая истина, которую он невольно высказал. Иисус умрет не просто вместо народа, а вместо всего мира. Показательно, что Иоанн привлекает внимание к этому замечанию Каиафы еще один раз (Ин. 18:14).

Иисус глубоко сознавал, что Он - Источник и Податель подлинной жизни. В Ин. 17:3 Он сказал: "Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа". Даяние вечной жизни связывается здесь как с Отцом, так и с Сыном. Мы можем получить эту жизнь через близкие отношения с Сыном, которые Он символически назвал принятием хлеба Его плоти. В Ин. 6 Он говорит об "истинном хлебе" (Ин. 6:32), "хлебе жизни" (Ин. 6:35, 48), "хлебе, сходящем с небес" (Ин. 6:50). Затем Он поясняет, о чем говорит: "Я - хлеб живой, спешший с небес: ядуший хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира" (Ин. 6:51). Чтобы получить вечную жизнь, нам надо есть Его плоть и пить Его кровь (Ин. 6:52-58). Совершенно очевидно, что Иисус видел прямую взаимосвязь между получением нами жизни и Его даянием жизни нам.

Подведем итог учению Иисуса и Евангелий о Его смерти: Иисус отождествлял Себя с Отцом. Он неоднократно говорил, что Его послал Отец. Он и Отец едино, дела Сына есть также дела и Отца. Иисус пришел, чтобы отдать Свою жизнь в качестве *выкупа* для освобождения людей, поработанных грехом. Он стал их *заместителем*. Парадоксально, но факт: Его смерть дает жизнь, мы получаем ее, принимая Его в себя. Его смерть стала *жертвой*, предвосхищенной в ветхозаветной жертвенной системе. Эти темы представляют собой жизненно важные элементы учения об Искуплении.

Послания Павла

Обращаясь к писаниям Павла, мы видим богатый набор вероучительных положений на тему об Искуплении, согласующихся с тем, что говорят на этот счет Евангелия. Любовь и дела Иисуса Павел тоже отождествляет с любовью и делом Отца. Можно привести множество примеров: "Бог во Христе примирил с Собою мир" (2 Кор. 5:19); "Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас" (Рим. 5:8); "Как закон, ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти" (Рим. 8:3); "Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?" (Рим. 8:32). Таким образом, вслед за Самим Иисусом и авторами Евангелий Павел не считает Искупление делом только Иисуса без участия в нем Отца - это их общая работа. Кроме того, Павел ставит знак равенства между любовью Отца и любовью Сына: "Ибо любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли" (2 Кор. 5:14); "Христос возлюбил нас и предал Себя за нас" (Еф. 5:2). Любовь Отца и любовь Сына - взаимозаменяемые понятия. Джордж Лэдд комментирует это следующим образом: "Представление, что смерть на кресте воплощает собой любовь Христа, вымаливающего Искупление у сурового Отца,

справедливого, но непреклонного, просто-напросто извращает богословие Нового Завета" (1199) .

Вместе с тем следует отметить, что в писаниях Павла важное место занимает и тема Божьего гнева в отношении греха. Необходимо иметь в виду, например, что Рим. 3:21-26, где речь идет об Искуплении, данном Богом через Иисуса Христа, представляет собой завершение рассуждений, начавшихся с провозглашения Божьего гнева в отношении греха: "Ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков" (Рим. 1:18). Божья святость требует такого Искупления" которое подразумевает преодоление осужденного состояния грешников. Именно Божья любовь дает такое Искупление.

На смерть Христа Павел нередко указывает как на жертву. В Еф. 5:2 он называет ее "приношением и жертвой Богу". В 1 Кор. 5:7 он пишет: "Ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас". Его многочисленные ссылки на кровь Христа тоже несут в себе мысль о жертве: была принесена "жертва умилоствления в Крови" (Рим. 3:25); мы "оправданы Кровию Его" (Рим. 5:9); "мы имеем искупление Кровию Его" (Еф. 1:7); мы "стали близки Кровию Христовою" (Еф. 2:13); Он примирил с Собой все, "умиротворив Кровию креста Его" (Кол. 1:20). Лэдд, однако, напоминает, что фактически крови Христа как таковой пролилось совсем немного (1200) . Он действительно потерял небольшое количество крови, когда Ему на голову надевали терновый венец и в плоть вбивали гвозди, но излилась кровь (смешанная с водой) уже после Его смерти (Ин. 19:34). Таким образом, речь идет не о самой физической крови, а о смерти Христа как жертве за наши грехи.

Апостол Павел проводит также мысль, что Христос умер за нас или ради нас. Бог "Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас" (Рим. 8:32); "Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками" (Рим. 5:8); "Христос возлюбил нас и предал Себя за нас" (Еф. 5:2); Христос "сделался за нас клятвою" (Гал. 3:13); Он "умер за нас" (1 Фес. 5:10). Ниже в этой главе мы рассмотрим вопрос, умер ли Христос просто за нас, то есть ради нас, или же Его смерть была заместительной, то есть вместо нас.

Наконец, Павел рассматривает смерть Христа как умилоствление, то есть как умиротворение Божьего гнева на грех. Этот тезис вызывает возражения, в частности со стороны Додда в его книге "Библия и греки". Свою точку зрения Додд основывает на характере использования глагола ἱλασκόμην и его производных в Септуагинте. Он утверждает, что в стихах, подобных Рим. 3:25, имеется в виду не умилоствление, а искупление (expiation): "Это слово означает (в соответствии с использованием в LXX, нормативном для Павла) искупление (expiation), а не умилоствление. Большинство переводчиков и комментаторов совершают ошибку" (1201) . Смерть Христа имела целью не умиротворение Бога, а очищение грешников от греха, покрытие их греха и нечистоты. Свою аргументацию Додд строит не только на лингвистических, но и более общих богословских соображениях. Хеберт к этому добавляет, что "жертву Христа нельзя считать "умиротворением" Божьего гнева, как это делают некоторые "транзакционные" теории, представляющие Искупление своего рода "делкой"... поскольку именно Бог примирил с Собой мир во Христе... Нельзя противопоставлять гнев Отца и любовь Сына" (1202) .

В отличие от Додда, Лэдд полагает, что $\epsilon\lambda\sigma\kappa\omicron\mu\alpha\iota$ относится все-таки к умилоствлению. В качестве возражения против позиции Додда он выдвигает четыре пункта (1204).

1. У небиблейских эллинистических авторов, таких как Иосиф Флавий и Филон, это слово всегда означает "умилюет". То же относится к его использованию ранними отцами церкви. Леон Моррис пишет: "Если переводчики LXX и авторы Нового Завета придали этой форме совершенно новое значение, то оно умерло вместе с ними и возродилось лишь в наши дни" (1205).

2. В трех местах Септуагинты $\epsilon\zeta\iota\lambda\alpha\sigma\kappa\omicron\mu\alpha\iota$ относится к умилоствлению или умиротворению (Зах. 7:2; 8:22; Мал. 1:9). По мнению Додда, использование этого слова здесь носит характер исключения (1206).

3. Действительно, в Септуагинте оно редко употребляется со словом "Бог" в качестве прямого дополнения, но следует также отметить, что в Ветхом Завете оно *ни разу* не употребляется со словом *грех* в качестве прямого дополнения.

4. В Ветхом Завете есть много мест, в которых это слово хотя и не связывается прямо с умилоствлением Божьего гнева, тем не менее используется в контексте, где гнев Божий подразумевается.

Учитывая эти соображения, появляются серьезные сомнения в правомерности выводов Додда, какими бы привлекательными они ни казались. Эти выводы проистекают, возможно, из неверного понимания Троицы, которое выражается, в частности, в отказе принять во внимание свидетельства противоположного характера в таких местах, как Зах. 7:2; 8:22 и Мал. 1:9.

В отличие от Додда, мы полагаем, что в писаниях Павла есть места, которые невозможно удовлетворительным образом истолковать, если мы отрицаем необходимость умилоствления Божьего гнева. Это особенно относится к Рим. 3:25-26. В прошлом Бог оставлял грехи ненаказанными. Он не требовал наказания за грехи, поэтому Его можно было бы даже обвинить в отсутствии внимания к ним с Его стороны. Теперь же Он предложил Иисуса в качестве $\epsilon\lambda\alpha\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$. Это показывает, что Бог справедлив (Его гнев требует жертвы) и что Он оправдывает тех, кто верит в Иисуса (в Своей любви Он принес жертву за них).

Многочисленные места, говорящие о гневе Божьем на грех, свидетельствуют, что смерть Христа не могла не быть умилоствлением. О гневе ($\omicron\rho\upsilon\eta$) Божьем на грех читаем в Рим. 1:18; 2:5, 8; 4:15; 5:9; 9:22; 12:19; 13:4-5; Еф. 2:3; 5:6; Кол. 3:6 и 1 Фес. 1:10; 2:16; 5:9. Таким образом, в понимании Павла, искупительная смерть (Христос как $\epsilon\lambda\alpha\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$) не только покрывает грех и очищает от его развращающего действия (собственно искупление, *expiation*), но и умиротворяет Бога, Который ненавидит грех и бескомпромиссно противостоит ему (умилюет).

Смысл Искупления

После рассмотрения библейского учения об Искуплении нам надо обратиться к анализу его смысла.

Жертва

Мы уже упоминали об указаниях на жертвенный характер смерти Христа. Такие места встречаются в Ветхом Завете (прежде всего в Ис. 53), в учении Христа, в евангельских повествованиях и у Павла. Для более полного понимания данного вопроса нам стоит теперь рассмотреть, что на этот счет говорится в Послании к евреям. В Евр. 9:6-15 дело Христа сравнивается с днем очищения Ветхого Завета. Христос изображается как первосвященник, входящий в святилище для принесения жертвы. Но Христос принес в жертву не кровь козлов и тельцов, а собственную кровь (Евр. 9:12). Это обеспечило "вечное искупление". Проводится резкое различие между жертвоприношением животных, имеющим ограниченный эффект, и жертвой Христа, Чья смерть имеет непреходящее значение. По Моисееву закону жертвы надо было приносить постоянно, тогда как смерть Христа раз и навсегда искупила грехи всего человечества (Евр. 9:28).

Сходная мысль выражена в Евр. 10:5-18. Здесь опять же говорится, что тело Христа было принесено вместо жертвы всесожжения (Евр. 10:5). Это была единократная жертва (Евр. 10:10). Вместо ежедневного принесения жертвы священником (Евр. 10:11), Христос навсегда принес "одну жертву за грехи" (Евр. 10:12). В главе 13 автор сравнивает смерть Христа с жертвой за грех Ветхого Завета. Он умер для освящения людей Своей кровью. Поэтому нас призывают выйти к Нему за стан, нося Его поругание (Евр. 13:10-13).

Уникальность жертвы Христа, о которой ни в коем случае нельзя забывать, заключается в том, что Он - одновременно жертва и священник, приносящий эту жертву. Две стороны левитской системы соединились в Христе. Посредничество, начавшееся со смертью Христа, продолжается и сейчас в форме Его священнического ходатайства за нас.

Умилостивление

При рассмотрении материалов Павла, относящихся к Искуплению, мы обратили внимание на полемику по вопросу о том, следует ли считать смерть Христа умилостивлением. Здесь надо отметить, что тема умилостивления не ограничивается писаниями Павла. В ветхозаветной системе жертва приносилась пред Господом и тем самым обретала смысл: "И сожжет сие священник на жертвеннике в жертву Господу; и так очистит его [грешника] священник от греха, которым он согрешил, и прощено будет ему" (Лев. 4:35). Может ли быть какое-то сомнение, памятуя о Божьем гневе на грех, что в этом стихе речь идет именно об умилостивлении Бога? Как еще можно понимать заявление, что для получения прощения надо принести жертву Господу?

Замещение

Мы уже отмечали, что Христос умер за нас или ради нас. Но можно ли считать Его смерть заместительной, то есть полагать, что Он умер вместо нас?

Есть указания, что Христос действительно занял наше место. Прежде всего, во многих местах говорится, что наши грехи были "возложены" на Христа, что Он "понес" наши грехи, что Он стал "жертвой за [наш] грех". Показательное в этом отношении место - Ис. 53: "Все мы блуждали как овцы, совратились каждый на свою дорогу; и Господь возложил на Него грехи всех нас" (Ис. 53:6); Он "к злодеям причтен был, тогда как Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем" (Ис. 53:12). Увидев Иисуса, Иоанн Креститель воскликнул: "Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира" (Ин. 1:29). Павел писал: "Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом" (2 Кор. 5:21); "Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою" (Гал. 3:13). Автор Послания к евреям писал: "Так и Христос, однажды принеши Себя в жертву, чтобы поднять грехи многих, во второй раз явится не для очищения греха, а для ожидающих Его во спасение" (Евр. 9:28). Петр, явно имея в виду Ис. 53:5-6, 12, писал: "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). Все эти стихи объединяет идея, что Иисус понес наши грехи - они были возложены на Него или переданы Ему. Поскольку Он взял на Себя грехи, мы перестали быть грехом или грешниками. Мысль о замещении совершенно очевидна.

На это указывают и грамматические факторы, в частности предлоги, с помощью которых подчеркивается истинная природа воздействия на нас служения Христа. Идею замещения наиболее ясно передает предлог $\alpha\upsilon\tau\iota$. В несотериологическом контексте значение его вполне ясное - "вместо". Например, Иисус спросил: "Какой из вас отец, когда сын попросит у него... рыбы, подаст ему змею, вместо рыбы?" (Лк. 11:11). В Мф. 2:22 слово $\alpha\upsilon\tau\iota$ используется в контексте, когда сын наследует место отца: "Архелай царствует в Иудее вместо Ирода". А в 1 Кор. 11:13, 15 Павел замечает, что, поскольку женщине неприлично молиться с непокрытой головой, вместо покрывала ей даны волосы. Идея замещения явно просматривается и в тех случаях, когда предлог $\alpha\upsilon\tau\iota$ используется для выражения связи смерти Христа с грешниками. Робертсон отмечает, что $\alpha\upsilon\tau\iota$ означает "вместо" в таком контексте, когда "два существительных равнозначны и взаимозаменяемы" (1207). Итак, понятие замещения относится не только к выражению "око за око" в Мф. 5:38, но и к таким случаям, как Мф. 20:28: "Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих". Робертсон отмечает, что такие важные догматические места, как Мф. 20:28 и Мк. 10:45, "указывают на заместительный смысл Христовой смерти, причем не потому, что $\alpha\upsilon\tau\iota$ означает "вместо" (это, в сущности, не так), а потому, что контекст исключает любое другое понимание" (1208). Та же самая мысль выражена в 1 Тим. 2:6, где использован другой предлог ($\upsilon\pi\epsilon\rho$), а $\alpha\upsilon\tau\iota$ входит в состав существительного $\alpha\upsilon\tau\iota\lambda\upsilon\tau\rho\nu$ (выкуп).

Еще один важный предлог - $\upsilon\lambda\epsilon\rho$. У него могут быть самые разные значения. Особый интерес для нас представляют случаи, когда $\upsilon\lambda\epsilon\rho$ используется в сочетании с существительным в родительном падеже. Утверждается, что $\alpha\upsilon\tau\iota$ буквально означает "вместо", а $\upsilon\lambda\epsilon\rho$ - "ради". Уайнер, однако, отмечает: "В большинстве случаев, если человек действует ради кого-то, он выступает от его имени [1 Тим. 2:6; 2 Кор. 5:15], а следовательно, $\upsilon\lambda\epsilon\rho$ иногда совпадает с $\alpha\upsilon\tau\iota$ (вместо)" (1209). Исходя из тезиса, что человек, действующий ради кого-то, представляет его, Робертсон делает вывод: "Все, что он делает или не делает, зависит от сути этих дел, а не от $\alpha\upsilon\tau\iota$ или $\upsilon\lambda\epsilon\rho$ " (1210). Однако в случае со скипетром и тростью слово $\upsilon\lambda\epsilon\rho$ явно означает "вместо" (1211).

В некоторых библейских местах, например в Рим. 5:6-8; 8:32; Га л. 2:20; Бвр. 2:9, $\upsilon\lambda\epsilon\rho$ можно понимать как "ради", хотя, по-видимому, оно означает "вместо". В других местах, в частности в Ин. 11:50; 2 Кор. 5:15; Гал. 3:13, его смысл более очевиден. По поводу этих стихов Робертсон пишет: " $\upsilon\lambda\epsilon\rho$ выражает понятие "вместо", и опровергнуть этот факт может только насилие над контекстом" (1212). Значение "вместо" не обязательно явно подчеркивается во всех случаях. Ибо и без этого есть достаточно библейских свидетельств заместительного характера смерти Христа. Леон Моррис пишет:

Христос занял наше место, как жертва занимала место верующего. Я знаю, что смысл жертвы является предметом широких споров и что некоторые отвергают ее какой бы то ни было заместительный аспект. Здесь у нас нет места для тщательного анализа вопроса. Могу только категорически заявить, что, по моему мнению, Жертву невозможно удовлетворительным образом понять, не принимая во внимание заместительного аспекта. А Христос умер как жертва за нас. Следовательно, Он умер как наш Заместитель (1213).

Примирение

Смерть Христа кладет также конец вражде и отчужденности между Богом и человечеством. Она устраняет нашу вражду к Богу. В Писании подчеркивается, что наши отношения с Богом восстановлены, то есть что Он играет активную роль и примиряет нас с Собой. На этом основании сторонники теории морального влияния утверждают, что примирение - работа исключительно Бога (1214).
Правы ли они?

Для ответа на этот вопрос следует, во-первых, отметить, что в Библии человек, которого призывают к примирению с кем-то еще, не обязательно испытывает к нему чувство вражды (1215). Это явствует из слов Иисуса в Мф. 5:23-24: "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 пойдешь, прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой". Обратите внимание, что чувство обиды и неприязни испытывает брат, нет никаких указаний на подобные чувства со стороны приносящего дар. Тем не менее именно он призывается к примирению с братом. Сходным образом, хотя Бог и не испытывает враждебности, работу по примирению проводит именно Он.

Еще один важный библейский пример в этом отношении - слова Павла в Рим. 11:15. Примирение мира стало возможным благодаря отвержению иудеев. Обратите внимание, что инициатива отвержения иудеев принадлежит Богу, Он отстраняет Израиль от божественной милости и благодати Евангелия. Примирение мира (язычников) связывается с отвержением Израиля. Следовательно, примирение - тоже Божье деяние, посредством которого Он дарует миру Свое благоволение и устанавливает с ним особые отношения. Для человека, разумеется, важно обратиться к Богу, но процесс примирения начинается с явления Божьей милости человеку.

Возражения против теории заместительного наказания

Мы видим, что учение об Искуплении включает в себя несколько тем - это жертва, умилоствление, замещение, примирение. Среди теорий, рассмотренных нами в предыдущей главе, основной аспект искупительного служения Христа отражает, несомненно, теория удовлетворения. Иисус умер, чтобы не нарушалась справедливость как часть Божьей природы. Он принес Отцу удовлетворение, чтобы избавить нас от справедливого наказания за грехи. В привязке к другим вопросам, которые мы подробнее рассмотрели в этой главе, теорию удовлетворения обычно называют "теорией заместительного наказания". Принеся Себя в жертву, заменив Собой нас, приняв наказание, которое должны были понести мы, Иисус удовлетворил Отца и совершил примирение между Богом и человеком.

Внимательное изучение относящихся к теме библейских мест явно свидетельствует в пользу теории заместительного наказания. Тем не менее против нее выдвигаются разного рода возражения. Они относятся к различным аспектам учения в том виде, в каком мы его изложили. Рассмотрим кратко эти возражения.

Возражения против идеи о необходимости Искупления

Первое возражение ставит Под сомнение необходимость Искупления. Почему Бог просто не прощает грехи? Почему Он требует точной уплаты? Люди способны прощать друг друга, просто проявляя добрую волю. Мы не требуем от обидчиков предварительного возмещения, прежде чем вернуть им свое доброе расположение. Если на это способны христиане, разве Бог не может делать то же самое? (1216)

Такое возражение не учитывает подлинного положения Бога. Бог - не частное лицо, которому нанесли оскорбление. Он - официальное лицо, управляющее судебной системой. Как частное лицо, Он мог бы в каком-то смысле прощать нанесенные Ему оскорбления, как это делают люди. Но если бы Бог игнорировал или снимал вину за грех, не требуя за нее возмещения, это фактически подорвало бы всю моральную структуру мироздания, сведя на нет различие между добром и злом. Дополнительная проблема заключается в том, что Бог - существо бесконечной или совершенной святости и благодати. Нанесенное Ему оскорбление гораздо серьезнее любого оскорбления в отношении греховного человека. Когда кто-то грешит против нас, мы сознаем, что вина, хотя бы отчасти, может лежать на нас самих и что мы сами во многих случаях грешим против других людей, возможно даже, против того самого человека, который в данный момент обижает

нас. Но у Бога, Который не искушает и не делает худого, нет такого элемента несовершенства, благодаря которому наши грехи выглядели бы менее ужасными.

Возражения против идеи о замещении

Второе возражение касается моральной или этической стороны замещения. Сама идея о том, что Отец послал Сына принять наказание за нас, несет в себе привкус несправедливости и нечестности. Приведем судебную аналогию: представьте себе, что судья, признав обвиняемого виновным, приговаривает к наказанию не обвиняемого, а какое-то невиновное лицо. Разве это правильно? (1217)

На это возражение есть два ответа. Первый - добровольный характер жертвы" Иисус сказал: "Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих" (Ин. 16:13). В Ин. 10:17-18 Он выразил эту мысль еще яснее: "Потому любит Мена 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". Отец не принуждал Иисуса отдать Свою жизнь. Он сделал это добровольно и тем самым угодил Отцу. Вряд ли стоит говорить, что принятие добровольной жертвы предпочтительнее принуждения к наказанию.

Второй ответ заключается в том, что в служении Иисуса, отдавшего Свою жизнь, участвовал и Отец. Мы уже отмечали тексты, указывающие, что, поскольку Отец и Сын суть едино, служение Христа - это служение и Отца. Следовательно, Отец по сути возложил наказание на Себя Самого. Хотя точный характер взаимосвязи между Лицами Троицы нам не известен, тем не менее ясно, что Бог - одновременно судья и лицо, подвергаемое наказанию. Возвращаясь к вашей судебной аналогии, можно сказать, что дело обстоит не так, будто судья выносит приговор обвиняемому, а затем какое-то третье невиновное лицо платит штраф или отбывает срок наказания. На самом деле судья выносит приговор обвиняемому, затем снимает свою мантию и принимает наказание вместо обвиняемого.

Возражения против идеи об умилоствлении

Еще одно возражение связано с понятием умилоствления. Представление, что любящий Сын отвратил Отца от гнева на грех, склонив Его к отношениям любви и прощения, подразумевает наличие внутреннего конфликта в душе Бога или между Лицами Троицы (1218) .

При ответе на это возражение полезно напомнить о многочисленных указаниях на то, что Отец послал Сына для Искупления греха. Христос был послан любовью *Отца*. Речь, следовательно, не идет о том, что умилоствление сменило Божий гнев на Божью любовь. Джон Мюррей пишет об этом так: "Одно дело говорить, что Бог гнева стал Богом любви. Это совершенно неправильно. Другое дело говорить, что Бог гнева есть Бог любви. В этом глубокая истина" (1219) . Любовь, побудившая Бога послать Сына, была всегда. Святость, праведность я справедливость Отца требовали расплаты за грех, любовь же превратила ее в реальность. Умилоствление - плод божественной любви Отца. Об этом ясно

говорится в 1 Ин. 4:10: "В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши".

Умилоствление, следовательно, не умаляет Божьей любви и благодати. Наоборот, им открывается все величие этой любви. Бог не мог закрывать глаза на грех и оставаться при этом Богом. Но Он был готов пойти даже на то, чтобы послать собственного Сына для умилоствления Своего гнева на грех. Если бы Его гнев не получил удовлетворения, не было бы прощения грехов. Таким образом, потребовав расплаты, Бог продемонстрировал, до какой степени Он свят и справедлив. А расплатившись Сам, Он продемонстрировал всю меру Своей любви. В Рим. 3:26 Павел пишет: "к показанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса". Крест - подлинный символ Искупления, ибо в нем сходятся два свойства или две грани Божьей природы. В нем Божья любовь соединяется с Божьей святостью. Святость требует расплаты за грех, а любовь предоставляет эту расплату.

Возражения против идеи о вмененной Христовой праведности

Наряду с утверждением, что Христос не может нести нашу вину, порой высказывается и возражение, что мы не можем нести Его праведность. Вызывает возражение идея, что праведность Христа может быть вменена нам. Один человек не может быть праведным за счет другого. Мы сами несем ответственность за себя. Перенос качеств может быть лишь внешним и формальным, не связанным с вопросами нашего духовного положения пред Богом.

Это возражение имело бы определенный смысл, если бы Христос был полностью отчужден и отделен от нас. Если бы Он был абсолютно посторонним человеком, заплатившим штраф за какого-то осужденного Преступника. Но ведь каждый верующий соединен со Христом. Как мы яснее пойдем при рассмотрении учения об оправдании, передача праведности Христа, совершенная при Искуплении, - не какая-то сделка между совершенно разными людьми. Это взаимодействие между Христом и верующим, соединившимися в одно в глазах Бога. Именно поэтому Павел писал о верующем, умершем со Христом и воскресшем с Ним (Рим. 6:3-4).

Все выглядит так, как будто новое духовное состояние порождает новое существо. Как будто мы соединились со Христом в браке и тем самым положили начало новому союзу. Следовательно, привнесение в нас Его праведности означает не столько передачу чего-то от одного другому, сколько соединение нас вместе, чтобы мы стали одно. Во Христе я умер на кресте, и в Нем я воскрес. Следовательно, Он умер не только за меня, во и со мной.

Связь теории заместительного наказания с другими теориями

В предыдущей главе мы отметили, что в каждой теории Искупления заложено зерно истины. Мы считаем также, что теория заместительного наказания учитывает все эти зерна истины. Более того, смеем заявить, что эти зерна истины обретают смысл только в свете заместительной теории.

Искушение как пример

Обратимся сначала к социнианской теории Искупления. Согласно этой теории, смысл смерти Христа заключается в том, что Он показал нам пример той жизни и в особенности того посвящения, которые должны отличать нас. Но имел бы этот пример какое-то реальное значение, если бы Христос не умер *за нас*? Предположим, наше спасение не связано с Его заместительной смертью. В чем бы тогда заключалась цель Его смерти? Не выглядела бы она просто глупостью со стороны Христа? А что можно было бы сказать о моральных качествах Отца, если бы Он послал Христа на смерть, хотя от человека не требовалось расплаты за грех?

Рассмотрим такой пример. Предположим, в доме пожар. Родители выбежали на улицу и там поняли, что в доме остался ребенок. Вернуться в дом они просто не могут физически. Но вот появляется пожарный, бросается в дом, спасает ребенка, но сам при этом погибает. Такой поступок, без сомнения, сочли бы прекрасным примером жертвенной любви к ближнему. Этот пример действительно воодушевил бы других людей. Но предположим, что ребенка в доме нет, родители уверяют пожарного, что ребенка нет, и сам он знает, что в доме никого нет. И если он все равно бросается в дом и погибает, впечатлил бы нас такой пример или же, наоборот, мы сочли бы его проявлением безрассудства? Никому бы не захотелось подражать этому примеру по вполне разумным причинам. А что в таком случае можно было бы сказать о начальнике, приказавшем пожарному броситься в огонь, просто чтобы показать пример, как должен вести себя самоотверженный пожарный и на что он должен пойти, когда его призывает долг? Да и стал бы кто-нибудь выполнять такой приказ? А ведь именно с такой нелепой ситуацией мы и сталкиваемся, если утверждаем, что целью Искупления была не расплата за наши грехи, а просто демонстрация примера. С другой стороны, если в доме действительно был ребенок, мы видим не только спасение человека, но и пример храбрости и бескорыстия. Аналогичным образом, если человек виновен в грехе и приговорен к смерти, а Христос отдал Свою жизнь вместо человека, мы не только получаем спасение, но и видим пример, как нам следует жить. Смерть Христа - пример, но только в том случае, если он связан с заместительной жертвой.

Искушение как демонстрация Божьей любви

Сходные замечания можно высказать в отношении теории морального влияния. Верно, что смерть Христа стала мощной демонстрацией Божьей любви и тем самым величайшим побудительным мотивом для любви к Богу и примирения с Ним. Но опять же верные положения этой теории основываются на факте, что Он умер *за нас*.

Согласно теории морального влияния, в смерти Христа не было объективной необходимости. Иными словами, Бог мог простить нам грехи без смерти Иисуса. У Него не было никаких серьезных препятствий, чтобы просто простить нас или, точнее, вернуть нас в общение с Ним. В наказании не было нужды. Но как в таком случае нам относиться к смерти Христа - как к демонстрации любви или как к проявлению безрассудства?

Если мы с вами о чем-то спорим на берегу реки, вы падаете в воду и рискуете утонуть, а я с риском для жизни бросаюсь вам на помощь, мои действия можно рассматривать как демонстрацию любви. Но если вы стоите в полной безопасности на берегу реки, а я говорю: "Смотри, как я люблю тебя!" - затем бросаюсь в воду и начинаю в ней бултыхаться, мои действия вряд ли побудят вас полюбить меня, простить меня или примириться со мной. Скорее всего, вы придете к выводу о моей психической и эмоциональной неуравновешенности.

То же самое относится к Искуплению. Смерть Христа - прекрасная демонстрация Божьей любви и мощный побудительный мотив для отказа от враждебного отношения к Богу, к покаянию и вере в ответ на предложение благодати. Но эта демонстрация любви действительна именно потому, что мы были потеряны, а Бог проявил заботу о нашем состоянии и предложил Своего Сына в качестве жертвы. Если бы для освобождения нас от грехов в Искуплении не было нужды, оно выглядело бы не столько демонстрацией Божьей заботы о человеке, сколько демонстрацией Его заботы о Себе Самом. Ибо в таком случае его первоочередная цель заключалась бы в том, чтобы положить конец нашему недовольству.

Искупление как свершение Божьего правосудия

Теория правления основной упор делает на Божьем суде. Искупление в ней рассматривается прежде всего как демонстрация Божьего правосудия. Богу необходимо было на чьем-то примере показать праведность закона и серьезность последствий в случае его нарушения. Потому-то и умер Христос. Христос ни в каком смысле не занимал нашего места и не приносил необходимой жертвы. Не было и никакого наказания. Христос умер просто для того, чтобы продемонстрировать серьезность последствий греха и побудить нас к покаянию.

Но возникает вопрос, настолько ли серьезны последствия нарушения закона или, иными словами, греха, если Бог может прощать, не требуя наказания в какой-то форме? И, если это так, была ли смерть Христа действительно необходимой? Скорее, все выглядит так, будто была совершена большая и ненужная несправедливость и Христос стал ее жертвой. Может ли это реально побудить кого-то любить такого Бога и служить Ему? Если смерть Христа не означает, что Он понес наказание вместо нас для нашего Искупления, в ней нет никакой справедливости.

В теории замещения такой проблемы нет, ибо смерть Христа в ней рассматривается как требование закона, если, конечно, его исполнение не понимать в самом строгом смысле - необходимости страданий и смерти всех грешников. Серьезность нарушения закона показана на том факте, что потребовалась такая радикальная мера, как смерть Самого Сына Божьего. Отдал бы Христос Себя на смерть, если бы был иной способ решения человеческих проблем? Таким образом, теория замещения основной упор делает на праведности и святости Бога. Но тем, что Бог сделал для нашего искупления, демонстрируется и полнота Его любви.

Искушение как победа над злом

Отметим, наконец, что в теории заместительного наказания сохраняется и тема победы Бога над сатаной и силами зла. Согласно классической теории выкупа, эта победа была одержана благодаря тому, что сатана, получив предложение выкупа в лице Иисуса, обманулся относительно своих способностей удержать Сына Божьего и согласился освободить человечество. Теорией заместительного наказания тоже утверждается, что победа над злом была одержана благодаря предоставлению Иисусом Себя в качестве выкупа, но исходя из требований Божьей справедливости, а не сатаны.

Мог ли этот выкуп сам по себе быть достаточным для разрушения сил дьявола? Для ответа на этот вопрос необходимо: 1) определить источник сил сатаны, дававший ему возможность удерживать человека под своей властью и господством, и 2) установить, что необходимо было сделать для освобождения людей от его хватки. Отметим, что *сатана* буквально означает "обвинитель" или "клеветник". Он склоняет нас к греху, чтобы иметь возможность обвинять нас или клеветать на нас, подводя под осуждение и проклятие закона. В этом суть его власти над нами. Следовательно, для освобождения от его власти нам надо освободиться от осуждения закона.

Смысл креста заключается в том, что Христос искупил нас от проклятия закона и освободил тем самым от рабства, в котором удерживал нас сатана. Библия ясно показывает, что мы освобождены от проклятия закона именно благодаря тому, что Христос занял наше место. Он понес наказание за нас, в Нем мы умираем и в Нем мы оживаем. Умирая со Христом, мы перестаем быть рабами греха (Рим. 6:6-8). "Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою" (Гал. 3:13). "Итак нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут" (Рим. 8:1). Никто (в том числе сатана) не может осуждать, ибо Бог оправдывает нас, а Христос, умерший и воскресший, ходатайствует за нас (Рим. 8:31-34). Поэтому Павел бросает вызов силам смерти и зла (1 Кор. 15:55-57). Христос исполнил закон за нас, и грех не обладает больше силой смерти.

С другой стороны, если бы смерть Христа представляла собой просто уплату выкупа сатане, это не было бы исполнением закона и сатана не потерпел бы поражения. Поражение сатаны и победа Бога были обеспечены не уплатой выкупа сатане, а тем, что Христос занял наше место для освобождения нас от проклятия закона. Понеся наказание за наш грех и тем самым раз и навсегда удовлетворив все справедливые требования закона, Христос свел на нет силу сатаны над нами в самом ее зародыше - в способности подводить нас под проклятие и осуждение закона. Итак, смерть Христа действительно стала победой Бога над силами зла, но только благодаря ее характеру заместительной жертвы.

Краткие выводы по заместительному Искуплению

Заместительная теория искупительной смерти Христа, воспринимаемая во всей ее полноте, представляет собой богатую и полную смысла истину. Она оказывает влияние на наше понимание спасения по нескольким важным пунктам.

1. Теория заместительного наказания подчеркивает библейское учение о полной греховности всех людей. Бог не пошел бы на такую крайнюю меру, как предание смерти Своего драгоценного Сына, если бы она не была абсолютно необходимой. Человек совершенно не способен сам обеспечить свои потребности.

2. Божья природа не односторонняя, однако между разными ее аспектами нет никакого противоречия. Бог не просто праведный и требовательный и не просто любящий и дающий. Его праведность настолько велика, что потребовалась жертва за грех. Его любовь настолько велика, что Он Сам предоставил эту жертву.

3. Есть только один путь к спасению - через благодать, а конкретно - смерть Христа, которая имеет бесконечную ценность и покрывает грехи всех людей во все времена. Ограниченная жертва, с другой стороны, не может полностью покрыть даже грехи того человека, который ее приносит.

4. В общении с Богом верующий обретает безопасность. Ибо фундамент этого общения, жертвенная смерть Христа, надежен и неизменен. Наши чувства могут меняться, но основа отношений с Богом остается непоколебимой.

5. К спасению нельзя относиться легкомысленно. Это свободный, но и очень дорогой дар, полученный ценой наивысшей жертвы Бога. Нам надо быть всегда благодарными за то, что Он сделал, нам надо любить Его и подражать Ему как подателю всякого блага.

"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).

39. Масштабы Искупления

Придя к определенному выводу относительно природы Искупления, мы должны теперь установить его масштабы. Здесь перед нами стоят два вопроса. Первый вопрос - классический: за кого умер Христос? Умер ли Он за грехи всего мира или за грехи ограниченной группы людей, предназначенных Богом для получения Его спасительной благодати, то есть избранных? Второй вопрос приобрел важное значение в XX веке: за что умер Христос? Состояла ли цель Его смерти исключительно в освобождении нас от грехов, от духовного зла, или же Он умер, чтобы освободить нас и от болезней? Иными словами, умер ли Он ради устранения как духовного, так и физического зла?

За кого умер Христос

Когда евангельские христиане задают вопрос, за кого умер Христос, они не спрашивают, достаточно ли смерти Христа для покрытия грехов всех людей. На этот счет существует полное согласие (1220). Смерть Христа имеет бесконечную ценность, и ее достаточно в любом случае, независимо от числа избранных. Вопрос заключается в том, послал ли Бог Христа умереть ради спасения всех людей или только избранных Им. В сущности, ответ зависит от нашего понимания логического порядка Божьих решений. Если, как это утверждается

супралапсарианским и инфралапсарианским взглядами, Божье решение о спасении некоторых (т.е. избранных) логически предшествует Его решению предоставить спасение через Христа, Искупление ограничивается спасением избранных (1221) . Если же, напротив, решение предоставить спасение логически предшествует решению спасти одних и оставить других в потерянном состоянии, то, скорее всего, смерть Христа была неограниченной и всеобщей по своим целям. Такой позиции придерживаются арминиане и сублапсарианские кальвинисты (1222) .

Искупление избранных

Большинство кальвинистов считают, что цель пришествия Христа заключалась не в предоставлении возможности спасения всем людям, а в обеспечении спасения избранных. Их аргументация строится на нескольких доводах.

Во-первых, следует обратить внимание на библейские места, где говорится о смерти Христа за "Своих людей". Из этих мест сторонники теории Искупления избранных выводят, что Христос умер не за всех. Среди этих стихов они выделяют обещание ангела Иосифу в Мф. 1:21: "Родит же Сына, и наречешь Ему имя: Иисус; ибо Он спасет людей Своих от грехов их". Они указывают также на целую серию высказываний Иисуса о Своих овцах, Своем народе, Своих друзьях. В Ин. 10:11 Иисус говорит: "Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец". И далее: "Жизнь Мою полагаю за овец" (Ин. 10:15). В Ин. 10:26-27 Иисус поясняет, кто эти "овцы": "Но вы не верите, ибо вы не из овец Моих, как Я сказал вам; овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их, и они идут за Мною". Очевидно, что Иисус полагает Свою жизнь за тех, кто отвечает Ему. Здесь не сказано, что Он отдает Свою жизнь за кого-то еще, за тех, кто не входит в число Его овец. Кроме того, призывая учеников подражать Его любви, Иисус говорит о смерти за друзей, а не за весь мир: "Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих" (Ин. 15:13).

Используются разные образы. О Христе говорится также, что Он умер за церковь или за Свою Церковь. Павел призывал ефесских пресвитеров "пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею" (Деян. 20:28). Тот же апостол увещевал мужей любить своих жен, "как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее" (Еф. 5:25). А римлянам Павел писал, что Бог "Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас" (Рим. 8:32). Из предыдущих стихов (Рим. 8:28-29) и следующего (Рим. 8:33) явствует, что Бог предал Своего Сына за тех, кто верит в Него, то есть за избранных.

Еще один набор аргументов сторонники концепции ограниченного Искупления выводят из других учений, в частности из учения о ходатайственном служении Христа. По мнению Р. Кайпера, вопрос в значительной степени проясняется заявлением в Ин. 17:9, очевидным образом ограничивающим избранными круг интересов первосвященнической молитвы Христа ("Я о них молю: не о всем мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне, потому что они Твои"). Кайпер утверждает, что, поскольку ходатайство и жертвоприношение входят в священническое служение, они представляют собой просто две стороны Его искупительного служения. Поэтому одна из них не может относиться к большему числу людей, чем другая. Коль скоро Христос молился только за тех, кого Ему дал Отец, из

этого следует, что только за них Он и умер (1223) . Кайпер утверждает, что здесь явно подразумевается идея, прямо высказываемая в других местах, а именно, что Христос умер только за избранных.

Луи Беркхоф развивает эту мысль, подчеркивая, что Искупление - основание ходатайственного служения Христа. Ходатайственное служение Христа частично заключалось в предоставлении искупительной жертвы Отцу. Те, за кого Он молился, благословение спасения должны были получить благодаря Искуплению. А Его молитвы всегда достигали цели (см. Ин. "11:42: "Я и звал, что Ты всегда услышишь Меня"). В Ин. 17:9 Он молится, чтобы спасение получили все, за кого Он приносит Себя в жертву. Обратите внимание - ходатайство приобретает силу благодаря Искуплению, поэтому Он не молится за тех, на кого Искупление не распространяется. Поскольку границы ходатайства ограничены, то же должно относиться к Искуплению. В Ин. 17:24 Он молится: "Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною". Здесь опять же можно сделать вывод, что, поскольку Он молится только за тех, кого Ему дал Отец, только за них Он и умер (1224) .

Чарльз Ходж высказывает мысль, что совпадение границ ходатайства и Искупления основывается на принципах священства Ветхого Завета. Он отмечает, что в те времена священник ходатайствовал за всех, за кого он приносил жертву. В одном обряде соединялись две задачи. Поскольку Христос был завершением левитского священства, ветхозаветные принципы должны относиться и к Нему. Кроме того, коль скоро Отец всегда слышит молитвы Христа, "Он не может ходатайствовать за тех, кто не пользуется благами Его Искупления" (1225) . Иными словами, Он молится только за тех, кого искупает, и искупает только тех, за кого молится.

Другой косвенный аргумент выводится из природы Искупления. Образ Иисуса, отдающего жизнь в качестве выкупа (Мф. 20:28 и Мк. 10:45), предполагает ограниченное Искупление. Природа выкупа такова, что после его выплаты и принятия он автоматически освобождает тех, на кого распространяется. Им не может предъявляться никаких других обвинений. Если же смерть Христа была выкупом за всех, а не только за избранных, тогда все. должны получить освобождение через дела Святого Духа (1226) . Но Писание говорит нам, что не принимающие Христа не освобождаются от проклятия закона. Если смерть Христа была выкупом за всех, тогда за грехи последних, видимо, требуется двойная плата.

Еще одно соображение заключается в том, что на протяжении всей истории учения об Искуплении и избрании были неразрывно связаны. Августин учил, что Бог избрал людей для спасения и послал Христа в мир умереть за них. После Августина эти две идеи - об ограниченном Искуплении и избрании отдельных людей для спасения - либо обе утверждались, либо обе отвергались. Отрицая одну из них, полупелагиане отрицали и другую. В средние века церковь, говоря об особом избрании, подчеркивала, что искупительная смерть Христа относится только к избранным. Эти две идеи были неразделимы. То же самое относится к лютеранской церкви во время и после Реформации. Далее, ремонстранты отказались от идеи об ограниченном Искуплении только после отвержения других постулатов кальвинизма: полной греховности, Божьего избрания,

основанного на Его верховной воле, человеческого бессилия, неотступности святых (1227) . Эти исторические соображения показывают, что последовательный кальвинист должен придерживаться взгляда о частном, или ограниченном Искуплении.

Современные сторонники этой точки зрения утверждают, что соединение этих понятий - не просто исторический факт, а логическая необходимость. Ходж пишет: "Если Бог предопределил от вечности спасти одну часть человечества, а другую нет, то явно противоречивым выглядит заявление, будто план спасения в равной степени относится к обеим его частям, будто Отец послал Сына умереть за тех, кого Он не предназначил для спасения, точно так же, как и за тех, кого Он избрал наследниками спасения" (1228) . Аргументация практически сводится к тому, что, если бы Бог послал Христа умереть за тех, кого Он не избрал для спасения, это было бы пустой тратой времени и непредусмотрительностью с Его стороны. Основополагающая предпосылка заключается в том, что, с точки зрения экономии Божьей деятельности, отделением избрания от ограниченного Искупления закладывается внутреннее противоречие.

Всеобщее Искупление

Вышеизложенной позиции противопоставляется утверждение, что Бог совершил Искупление, чтобы предоставить возможность спасения всем. Христос умер за всех, но Его искупительная смерть приобретает силу только после ее принятия конкретным человеком. Такой позиции придерживаются арминиане, а также часть кальвинистов, которых иногда называют сублапсарианцами (1229) .

Сторонники концепции о всеобъемлющем значении смерти Христа в поддержку своей позиции тоже приводят тексты Писания. Прежде всего они указывают на различные места, где о смерти Христа говорится в выражениях, подразумевающих ее универсальный характер, в частности, где заявляется, что Христос умер за грехи "мира". Иоанн Креститель представил Иисуса словами: "Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира" (Ин. 1:29). В подобных же выражениях объясняет пришествие Христа апостол Иоанн: "Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него" (Ин. 3:16-17). Павел тоже говорит о смерти Иисуса за всех: "Ибо любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли. А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего" (2 Кор. 5:14-15). В 1 Тим. 4:10 он пишет о живом Боге, "Который есть Спаситель всех человеков, а наипаче верных". Этот стих представляет особый интерес и имеет особое значение, поскольку в нем не только говорится о спасении Богом как верующих, так и других людей, но и указывается на более высокую степень спасения первой группы (1230) .

О всеобъемлющем значении смерти Христа говорится и в других посланиях. Автор Послания к евреям пишет, что Иисус "немного был унижен пред Ангелами, дабы Ему, по благодати Божией, вкусить смерть за всех" (Евр. 2:9). В 1 Иоанна есть два заявления, перекликающиеся с Евангелием от Иоанна в том смысле, что в них тоже проводится мысль о смерти Христа за весь мир: "Иисус Христос,

Праведник... есть умилоствление за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира" (1 Ин. 2:1-2); "Отец послал Сына Спасителем миру" (1 Ин. 4:14).

Следует отметить большое значение еще двух мест. Первое - пророческий текст в Ис. 53:6: "Все мы блуждали как овцы, совратились каждый на свою дорогу; и Господь возложил на Него грехи всех нас". Это место особенно важно с логической точки зрения. Ясно, что грех имеет всеобщий размах, это подчеркивается словами, что *все мы* согрешили. Следует также отметить, что степень страданий раба будет соответствовать размаху греха. При чтении этого отрывка трудно не прийти к выводу, что как грех затрагивает всех, так и Искупление распространяется на всех.

Столь же убедительное место - 1 Тим. 2:6, где Павел пишет, что Христос Иисус "предал Себя для искупления всех". Сравним этот текст с изначальным заявлением в Мф. 20:28, где Иисус сказал, что Сын Человеческий пришел, чтобы "отдать душу Свою для искупления многих". Павел внес в слова Иисуса значительные изменения. Вместо "душу Свою" (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) он пишет "Себя" (ἑαυτὸν), "выкуп" (λύτρον) он заменил составным словом (ἀντιλύτρον). Но самое существенное изменение - "многие" (ἀντι πολλῶν) превратились во "всех" (ὕπερ πάντων). Когда Павел писал это послание, слова предания (т.е. в том виде, в каком они приведены у Матфея) должны были быть хорошо ему знакомы. Поэтому он как будто бы сознательно подчеркивает всеобъемлющий характер выкупа.

Второй тип библейских материалов представляют собой места, указывающие, что некоторые из тех, за кого умер Христос, погибнут. В двух местах говорится, что брат может погибнуть или пропасть из-за действий верующего. В Рим. 14:15 Павел пишет: "Если же за пищу огорчается брат твой, то ты уже не по любви поступаешь; не губи твоею пищею того, за кого Христос умер". Аналогичным образом, в 1 Кор. 8:11 он делает заключение: "И от знания твоего погибнет немощный брат, за которого умер Христос". Еще более сильное заявление сделано в Евр. 10:29: "То сколь тягчайшему, думаете, наказанию повинен будет тот, кто попирает Сына Божия и не почитает за святыню Кровь завета, которою освящен, и Духа благодати оскорбляет?" В этих стихах еще могут быть какие-то сомнения относительно точного духовного состояния человека и конкретных последствий описанных в них действий, а вот во 2 Пет. 2:1 ясно показано, что люди, за которых умер Христос, могут погибнуть: "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 погибель". В целом эти тексты впечатляющим образом демонстрируют, что категории людей, за которых умер Христос и которые в конечном счете получают спасение, не обязательно совпадают (1231) .

Третий тип библейских текстов, на которые ссылаются сторонники концепции о всеобщем или неограниченном Искуплении, представляют собой места, где говорится о необходимости всеохватывающего провозглашения Евангелия. Характерные примеры - Мф. 24:14 ("И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной ") и Мф. 28:19 (" Итак идите, научите все народы"). В

Деяниях тоже есть два важных места, относящихся к этой теме: "И будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли" (Деян. 1:8); "Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться". Павел заявляет, что "явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков" (Тит. 2:11).

Указывая на эти тексты, сторонники теории всеобщего Искупления задают вопрос: если Христос умер только за избранных, разве предложение спасения всем можно не считать в каком-то роде неискренними, искусственными или нечестными? Недопустимо предлагать спасение всем, если фактически Христос умер не ради спасения всех (1232). Проблема еще больше усложняется, если обратить внимание на количество мест, где предложение спасения явно никак не ограничивается. Иисус сказал: "Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас" (Мф. 11:28). Петр пишет, что Господь "не желает, "чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию" (2 Пет. 3:9). Но как это возможно, если Христос умер только за избранных? Вряд ли может быть, что Он не желает гибели неизбранных или что Его приглашение прийти искренне, если не подразумевается, что многие из этих людей действительно должны прийти.

Наконец, усматривается противоречие между библейскими указаниями на Божью любовь к миру, ко всем людям" и представлением, что Христос умер не за всех. В качестве примера можно привести несколько мест, самое известное - Ин. 3:16: "Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную". Кроме того, призыв Иисуса любить не только друзей (т.е. тех, кто любит нас), но и врагов (тех, кто делает нам зло) лишился бы смысла, если бы Иисус требовал от учеников того, что не относится к Самому Богу. Однако Павел убеждает нас, что Бог действительно любит Своих врагов: "Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками" (Рим. 6:8). Эта любовь к врагам особенно ярко проявилась в поведении Иисуса на кресте, когда Он умолял Отца: "Прости им, ибо не знают, что делают" (Лк; 23:34). Читая это, трудно поверить, что Иисус не умирал за тех людей, которые распивали и пытали Его, многие или большинство из которых, по-видимому, так никогда и не пришли к вере в Него.

Одна из проблем, связанных с теорией всеобщего Искупления, заключается в том, что позиция ее сторонников по этому вопросу может привести их к вере во всеобщее спасение. Если Христос искупил всех, разве не становится возможным и спасение всех? Это выглядит логичным" особенно а свете отдельных заявлений, в которых концепции Искупления и спасения как бы накладываются друг на друга, - например, Рим. 5:18: "Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного веем человекам оправдание к жизни". На это обычно отвечают, что смерть Христа ведет к "оправданию к жизни" не во всех случаях, а только в отношении тех, кто принимает Его (1233). Этот конкретный текст следует понимать в свете других библейских заявлений на эту тему.

Взвешенная оценка

Анализируя и оценивая доводы и аргументы, выдвигаемые обеими сторонами в этой дискуссии, мы замечаем, что многие из них звучат не вполне убедительно.

Один из аргументов в пользу всеобщего Искупления основывается на стихах, где говорится, что Христос умер за "мир", за "всех", или что-нибудь в этом роде. Но такие заявления надо рассматривать с учетом контекста. Например, контекст Рим. 8:32, где сказано, что Бог предал Сына "за всех нас", ясно показывает, что Павел фактически имеет в виду "призванных по Его изволению" (Рим. 8:28), то есть предопределенных. Равным образом, слова в Ин. 3:16 "так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего" следует понимать в свете продолжения фразы: "дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную".

С другой стороны, заявления о любви Иисуса к Своей церкви или к Своим овцам, о Его смерти за них не надо понимать ограничительно - в том смысле, что Его любовь и спасительная смерть имеют отношение только к ним. Здесь опять-таки важен контекст. Когда Иисус говорит о Своих овцах и Своих отношениях с ними, можно только предполагать, что Свою смерть Он связывает исключительно с их спасением, - Он ведь не проясняет характер Своих отношений с теми, кто не входит в число Его овец. Равным образом, когда Он говорит о церкви и ее Господе, можно только предполагать, что Он имеет в виду любовь к церкви, но не к внешнему миру. Таким образом, из заявления, что Христос умер за Свою церковь или за Своих овец, не вытекает автоматически, что Он Не умер за кого-то еще, если, конечно, особо не уточняется, что Он умер *только* за них.

В качестве аргумента в пользу неограниченного Искупления сторонники этого взгляда приводят различные места, как будто бы указывающие, что некоторые из тех, за кого умер Христос, погибли. Но многие из этих текстов достаточно неопределенны и двусмысленны. Это особенно относится к Рим. 14:15, где совсем не ясно, что имеется в виду под словами "огорчать" и "губить" брата. Отнюдь не очевидна, что речь идет о гибели и потере спасения. В 1 Кор. 8:11 выражение сильнее (брат "погибнет"), но смысл этого стиха тоже не вполне ясный.

С другой стороны, попытка обосновать ограниченное Искупление привязкой к другим учениям тоже не выглядит достаточно убедительной. Мы упоминали о попытке настолько тесного соединения ходатайственного и жертвенного служений Христа, при котором масштабы одного автоматически приравниваются к масштабам другого. Но из того факта, что оба эти служения представляют собой стороны священнической функции, не следует (как утверждает Кайпер), что они - просто два аспекта Искупления. И хотя в ходатайстве Христа в Ин. 17 внимание в значительной степени направлено на искупительное служение в отношении тех, кого Ему дал Отец, из этого не следует, что они были исключительным объектом Его заботы. Ходатайство не ограничивается молитвами о совершении искупления и не всегда связано с Искуплением. Верующие призываются ходатайствовать друг за друга, они как будто бы даже могут ходатайствовать безотносительно к Искуплению в какой-либо форме. Иными словами, в аргументации Беркхофа заложено скрытое (явно не выраженное), но заранее принятое допущение.

Не выглядит удачной и попытка вывести концепцию об ограниченном Искуплении из учения об избрании. Ибо, если даже принять ту точку зрения, что Бог от вечности избрал некоторых представителей рода человеческого для спасения, а других решил оставить потерянными, из этого не следует, что решение об избрании спасенных логически предшествует решению предоставить спасение через Христа. Согласно общепринятому мнению, все кальвинисты

считают решение о спасении отдельных людей логически предшествующим решению о предоставлении спасения. Такова, например, позиция Беркхофа: "Какая логика была бы в действиях Бога, если бы Он, избрав отдельных людей для вечной жизни, затем послал бы Иисуса в мир, чтобы сделать спасение возможным - для всех, а явным - ни для кого?" (1234) С другой стороны, Огастас Стронг возражает против идеи, что все кальвинисты решение об избрании считают логически более важным. Сам он придерживается мнения, что более важное значение имеет решение о предоставлении спасения, и утверждает, что Кальвин в своих комментариях занимал аналогичную позицию (1235) . Если не доказан приоритет решения об избрании, концепцию об ограниченном Искуплении невозможно вывести из учения об избрании.

Неубедителен и исторический аргумент. Тот факт, что на протяжении всей истории концепции об избрании и ограниченном Искуплении рассматривались во взаимосвязи, не означает логической неразрывности между этими понятиями. Сам Кальвин практически разграничивал их в своих комментариях библейских текстов.

Отвергнув неубедительные аргументы, мы должны теперь обратиться к остальным доводам, чтобы прийти к какому-то определенному выводу. Отметим, что есть тексты, свидетельствующие о всеобщности Искупления, от которых просто нельзя отмахнуться. Один из самых впечатляющих - 1 Тим. 4:10, где утверждается, что живой Бог "есть Спаситель всех человеков, а наипаче верных". Из него явствует, что служение Спасителя относится ко всем, хотя и в разной степени. Среди других текстов, свидетельствующих о всеобщности спасительного служения Христа, можно выделить 1 Ин. 2:2 и Ис. 53:6. Кроме того, надо иметь в виду такие стихи, как 2 Пет. 2:1, в которых утверждается, что некоторые из тех, за кого умер Христос, погибнут.

Разумеется, есть также тексты, в которых говорится о смерти Христа за Его овец, или церковь. Но они не представляют собой проблемы, если мы считаем нормативными и определяющими места, где говорится о всеобщем характере Искупления. Если Христос умер за все, то Он, естественно, умер и за отдельные части целого. Понимание, что эти места подразумевают Его смерть только за Своих людей, входит в противоречие с остальными местами, где говорится о всеобщем характере Искупления. Мы можем сделать вывод, что гипотеза о всеобщем Искуплении в большей степени учитывает библейское свидетельство и в меньшей степени его искажает по сравнению с гипотезой об ограниченном Искуплении.

Основополагающее значение здесь имеет вопрос о действенности Искупления. Сторонники концепции об ограниченном Искуплении полагают, что если Христос умер за кого-то, этот человек обязательно получит спасение. Развивая эту мысль, они утверждают, что если бы Христос действительно умер за всех, все бы получили спасение. Следовательно, по их мнению, концепция о всеобщем Искуплении заводит в ловушку всеобщего спасения. Но эта предпосылка игнорирует факт, что наследование вечной жизни включает в себе два самостоятельных фактора: объективный фактор (предоставление спасения Христом) и субъективный фактор (принятие нами спасения). По представлениям сторонников концепции о неограниченном Искуплении, существует возможность,

что человек, на которого распространяется спасение, может просто не принять его. По мнению же сторонников концепции об ограниченном Искуплении, такого быть не может. Джон Мюррей писал о "совершенном и примененном искуплении", но фактически он сам и другие сторонники его вероучительных воззрений вторую часть этой идеи, применение, сводят к первой - совершению. Это в свою очередь ведет к представлению, что Бог возрождает избранных, которые благодаря этому обретают веру.

Сторонники концепции об ограниченном Искуплении попадают в довольно нелепую ситуацию, когда утверждают, что хотя Искупления достаточно для покрытия грехов неизбранных, Христос не умер за них. Как будто бы Бог, готовя обед, поставил на стол гораздо больше приборов, чем необходимо, и в то же время не принимал во внимание возможность появления незапланированных гостей. Сторонники же теории неограниченного Искупления с этой проблемой не сталкиваются, ибо, по их представлениям, Христос умер за всех.

Принимаемую нами точку зрения не надо истолковывать как арминианскую. Это, скорее, умеренная форма кальвинизма или, если хотите, вариант кальвинизма. Она состоит в том, что Бог сначала решил предоставить спасение, а затем избрал тех, кто получит его. Это по сути сублапсарианская позиция таких богословов, как Огастас Стронг. Тем, кто воспринимает эту позицию как арминианскую, следует напомнить, что кальвинизм от арминианства отличает не представление о взаимосвязи между решениями о предоставлении спасения и о распространении его на одних, но не на других. Основное различие заключается в том, исходит ли решение об избрании исключительно от верховной Божьей воли (кальвинизм) или оно частично основывается на предвидении заслуг и веры избранных (арминианство).

Что искупил Христос

До сих пор в нашем обсуждении мы исходили из того, что целью смерти Христа было удаление последствий греха, то есть вины и осуждения. Основные результаты принятия и применения Искупления - простить, выкупить и примирить. Но было ли это единственной целью Искупления? В XX веке внимание привлекла еще одна сторона вопроса.

В XX веке наблюдался заметный рост интереса к духовному исцелению тела. Здесь можно выделить два взаимосвязанных, но четко различимых этапов или движений. Пятидесятническое движение, возникшее и распространившееся в Соединенных Штатах в начале XX века, упор делало на некоторых из самых впечатляющих даров Святого Духа. Затем, примерно в середине столетия, зародилось неопятидесятническое или харизматическое движение, занимавшее во многих отношениях сходную позицию. Эти движения уделяют больше внимания чудесам духовного исцеления, чем это характерно для христианства в целом. Во многих случаях они фактически не пытаются дать этим чудесам богословское объяснение или обоснование. Когда встает вопрос о богословской обосновании, один из ответов часто заключается в том, что исцеление предполагается Искуплением в не меньшей степени, чем прощение грехов и спасение. Христос умер, чтобы удалить не только грех, но и болезнь. Одним из наиболее видных

сторонников этого взгляда был А.Б.Симпсон, основатель организации, известной сегодня как Христианско-миссионерский союз (Christian and Missionary Alliance).

Одна из отличительных черт концепции, что смерть Христа несет в себе исцеление тела, выражается в идее, что присутствие болезни в мире есть результат грехопадения. Когда грех вошел в человеческий род, на человечество было наложено проклятие (фактически несколько проклятий), и болезни стали частью этого проклятия. По мнению Симпсона и его единомышленников, коль скоро болезнь - следствие грехопадения, а не просто естественного, состояния вещей, с ней невозможно бороться естественными средствами. У нее духовное происхождение, поэтому бороться с ней можно только теми же методами, что и в случае с другими последствиями грехопадения: духовными средствами и, в частности, через искупительное служение Христа. Его смерть, как средство нейтрализации последствий грехопадения, покрывает не только вину за грех, но и болезнь! Следовательно, благодаря великому искуплению мы получаем право на исцеление тела (1236).

В поддержку этого взгляда приводятся некоторые библейские тексты, прежде всего Мф. 8:17. После исцеления тещи Петра к Иисусу привели многих больных. Он изгнал духов словом и исцелил всех больных. Матфей пишет: "Да сбудется реченное чрез пророка Исаяю, который говорит: "Он взял на Себя наши немощи и понес болезни". Цитируя Ис. 53:4, Матфей явно связывает исцеления Христа с Его смертью, ибо в следующем стихе Исаяя совершенно определенно пишет об искупительной смерти Спасителя, На этом основании делается вывод, что смерть Христа отменила не только проклятие греха, но и проклятие болезни, наложенное в результате грехопадения.

Здесь следует отметить, что Мф. 8:17 истолковывается по-разному:

1. Слова в Исаяи указывают на заместительное принятие наших болезней. Матфей трактует заявление Исаяи буквально и видит его исполнение в смерти Христа на кресте (1237).
2. Слова в Исаяи имеют в виду болезни в переносном смысле (наши грехи). Метафору Исаяи Матфей трактует буквально. Ветхозаветный текст о принятии Иисусом грехов Матфей связывает с Его служением исцеления (1238).
3. Как Исаяя, так и Матфей имеют в виду реальные физические болезни. В этом отношении оба заявления следует понимать буквально. Но в обоих случаях речь идет не о заместительном принятии наших болезней или их устранении. Скорее, имеется в виду сочувствие нашим болезням, соучастие в наших страданиях. Есть метафорический элемент, но он имеет отношение к принятию Христом наших болезней, а не к самим болезням (1239).

Прежде чем пытаться делать собственные выводы о смысле Мф. 8:17 (и Ис. 53:4) и давать оценку позиции, что смерть Христа покрывает не только грех, но и болезнь, следует решить некоторые основополагающие вопросы. Каковы происхождение и причина болезни? Есть ли какая-то внутренняя связь между болезнью и грехом и тем самым между излечением Иисусом физических недугов и прощением греха?

По всей видимости, болезни в целом вызваны грехопадением. В результате греха Адама и Евы в мир вошло множество видов зла. Болезни входили в число проклятий, наложенных Богом на народ Израиля за его беззакония (Вт. 28:22). Все творение покорилось суете из-за греха (Рим. 8:20-23). Хотя некоторые библейские описания проклятия греха недостаточно конкретны, вполне логично считать его источником неприятностей, с которыми ныне сталкивается человек, в том числе болезней.

В древнем мире было широко распространено поверье, что болезнь либо посылается божеством, либо вызывается злыми духами. Даже израильтяне были подвержены этому суеверию и носили амулеты, оберегающие, от болезней. Некоторые из них также верили, что болезнь - особый знак Божьего неодобрения, наказания за личные грехи. Иисус не принимал и не одобрял такой взгляд. Когда при исцелении слепорожденного ученики задали вопрос: "Кто согрешил, он или родители его?" - Иисус ответил прямо и определенно: "Не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божий" (Ин. 9:2-3). Ясно, что Иисус не считал личный грех причиной болезни, по крайней мере это относится к данному конкретному случаю.

Иисус также не связывал исцеления физических недугов с прощением греха. В приведенном выше случае ничего не говорится о прощении. Иисус просто исцелил слепого человека. Разумеется, во многих случаях Иисус определенным образом соотносил исцеление с прощением греха, но ни в коем случае нельзя утверждать, что Он видел неразрывную внутреннюю связь между грехом и болезнью. То есть Он не рассматривал болезнь как по сути своей наказание за личный грех.

Здесь следует отметить основание, на котором Иисус проводил исцеление. Во многих случаях требовалась вера. Именно этого как будто следует ожидать, если болезнь представляет собой следствие личного греха, ибо в таком случае физическое исцеление требует прощения греха, вызвавшего болезнь. Если вера необходима для прощения грехов, она необходима и для исцеления. Действительно, во многих случаях исцеления Иисуса основываются на выражении веры исцеляемого: женщина, двенадцать лет страдавшая кровотечением (Мф. 9:20-22), десять прокаженных (Лк. 17:11-19), слепой нищий Вартимей (Мк. 10:46-52). Однако в других случаях исцеление происходит благодаря выражению веры какого-то третьего лица: исцеление дочери сиропиникиянки (Мк. 7:24-30), слуги сотника (Мф. 8:5-13), бесноватого юноши (Мк. 9:14-29). В некоторых из этих случаев сам исцеляемый мог бы проявить веру. Но ведь для прощения греха всегда требуется выражение веры самого человека, а не какого-то третьего лица. Поэтому маловероятно, что исцеления дочери сиропиникиянки, слуги сотника и бесноватого юноши связывались с прощением грехов.

Подведем итог сказанного. Симпсон и его единомышленники утверждают, что болезнь - результат грехопадения и что Иисус Своей искупительной смертью аннулировал не только духовные, но и физические последствия греха. Основополагающая предпосылка заключается в том, что между болезнью и грехом существует неразрывная связь, и поэтому бороться с ними надо одними и теми же методами. Но мы отметили, что Иисус не относил болезнь (т.е. любое ее

проявление) на счет личного греха и совершившиеся Им исцеления не всегда связывались с прощением греха. Хотя вера как будто бы столь же необходима для исцеления, как и для прощения, тем не менее от получающего благословение не всегда требуется выражение веры. Мы делаем вывод, что между болезнью и личным грехом, а следовательно, между исцелениями Иисуса и прощением грехов не существует такой тесной связи, как утверждает Симпсон.

Но все это лишь предварительные замечания для оценки текстов Мф. 8:17 и Ис. 53:4. Если Библия учит, что Иисус Своей смертью понес и удалил наши болезни, значит, исцеление - полученное нами благословение, дар, на который мы имеем право. Начнем анализ с текста Исаяи: "Он взял на Себя наши немощи, и понес наши болезни". Первое существительное - חָלִי (*chali*). Его основное значение - "физическая болезнь", хотя оно может использоваться в переносном смысле, как, например, в Ис. 1:5 и Ос. 5:13 (1240). В предложении Исаяи оно стоит в эмфатической позиции. Основное значение глагола נָסָא' (*nasa'*) - "поднимать". В словаре Брауна, Драйвера и Бриггса перечислены почти двести случаев" в которых это слово употреблено именно в таком смысле. Там также приведено около шестидесяти случаев, в которых оно означает "удалить", и почти сто случаев, где оно означает "взять", "понести" или "принять". Из этих ста стихов только около тридцати имеют отношение к принятию вины и всего шесть к заместительному принятию вины, один из которых - Ис. 53:12 (1241). Поэтому, хотя, конечно, слово נָסָא' может относиться к заместительной жертве, скорее всего, оно означает просто "взять". Следует также отметить, что глагол у Исаяи стоит не в эмфатической позиции; реальное значение имеет то, что страдающий раб взял на себя, а не то, как он взял это на себя. Второе существительное, מַכְאוֹב (*mak'ov*), встречается в Ветхом Завете всего пятнадцать раз, в трех из этих случаев оно относится к физической боли (1242). Основное значение слова подразумевает душевную боль, печаль или скорбь, вызванные трудностями жизни, в том числе физическими нагрузками. Поэтому здесь оно, скорее всего, означает душевную болезнь или боль (печаль), возможно, как следствие физических недугов. Второй глагол - סָבַל (*saval*). Основное значение - "нести тяжелый груз" (1243). В Ветхом Завете он использован десять раз, в двух случаях, в Ис. 53:11 и Пл.И. 5:7, передается идея замещения, причем в первом из этих стихов она выражена более ясно. В остальных случаях סָבַל означает просто "нести груз", без всякой привязки к замещению. Здесь опять же упор делается на том, что несет раб, а не на том, как он несет.

Подведем итог анализу Ис. 53:4. Допустимы различные толкования, но с лингвистической точки зрения наиболее обоснованным выглядит то, что пророк имеет в виду просто обычные физические и психические боли и страдания, а не обязательно их замещение. В цитате этого места Матфеем мы видим нечто весьма подобное. Оба существительных - ἀσθενείας и νοσοῦσ - относятся к физическому состоянию, причем первое из них выражает идею слабости. Первый глагол - λαμβάνω - вполне обычен и не несет какого-то особого смысла (1244). Он означает просто "взять", "завладеть", "получить" (1245). Он нигде не связывается с замещением вины или чем-то подобным. Второй глагол - βαστάζω - очень близок по значению к סָבַל. Он означает "нести" или "понести", но нигде не используется в смысле "заместить". В Гал. 6:2 он употреблен в сочетании "несите бремена друг друга", и примерно такое же значение он имеет в Мф. 8:17

(1246) . Матфей, часто использовавший перевод Септуагинты, заменил здесь нейтральным глаголом λαμβανω глагол φερω, который в принципе можно перевести как "заместить".

Наша точка зрения заключается в том, что как Матфей, так и Исайя имеют в виду физические болезни и душевные расстройства, а не грехи. Но речь у них идет не о замещении этих болезней, а, скорее, о сочувственном отношении к трудностям жизни. Если такое истолкование верно, Иисус "взял на Себя наши немощи и понес болезни" через воплощение, а не через Искупление. Придя на землю, Он принял то самое состояние, в котором находимся мы, с его печалью, болезнями и страданиями. Переживая Сам болезни и горести и сострадавая (σπλαγχνιζομαι) человеческим бедам, Он стремился облегчить невзгоды этой жизни.

Обратите внимание, что это объяснение исполнения пророчества Исайи не вызывает хронологических проблем. Но такая проблема возникает, если мы считаем, что в пророчестве имеется в виду Искупление. Ибо в этом случае трудно объяснить, почему Матфей цитирует этот стих при описании исцелений, совершавшихся до смерти Христа.

Остается еще один вопрос - как 1 Пет. 2:24 соотносится с текстами, которые мы только что рассмотрели. Этот стих гласит: "Он грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо". Ясно, что Петр пишет здесь о грехах, поскольку он использует самое распространенное слово для обозначения греха - αμαρτια, - которое также является первым существительным в переводе Септуагинты Ис. 53:4. И глагол αναφερω определенно может использоваться применительно к замещению. Но отнюдь не очевидно, как многие полагают, что Петр цитирует Ис. 53:4. Он не делает на этот счет никаких указаний. Мы не видим здесь привычной формулировки "написано" или какой-то подобной. Представляется более вероятным, что он ссылается на всю главу Исайи 53 и, в частности, на Ис. 53:12.

Подведем итог. Иисус исцелял в ходе Своего земного служения и исцеляет сейчас. Но это исцеление не следует рассматривать как проявление или применение заместительного принятия наших болезней в том же смысле, в каком Он понес наши грехи. Чудеса исцеления надо, скорее, понимать наряду со всеми другими чудесами как введение сверхъестественной силы в сферу естественного (см. с. 340 - 343). В общем смысле, разумеется, Искупление отменяет все последствия грехопадения. Но некоторых его проявлений не будет видно до конца времени (Рим. 8:19-25). Поэтому мы не можем ожидать, что исцеление будет происходить при каждой просьбе о нем, как в случае с прощением грехов. Павел усвоил этот урок (2 Кор. 12:1-10), его надо усвоить и нам. Божий замысел не всегда заключается в исцелении. Этот факт не должен смущать нас, если мы помним, что нам не вечно предстоит жить в этом земном теле (Евр. 9:27).

Часть IX. Святой Дух

40. Личность Святого Духа

Мы подходим к завершающим частям нашего обзора систематического богословия, но прежде необходимо определить точный контекст вопросов,

которые нам предстоит рассмотреть. Мы начали с исследования Бога, высшего существа, и Его деяний по планированию, сотворению и поддержанию всего сущего. Затем мы рассмотрели величайшее из творений, человека, в свете его божественного предназначения и его отхода от Божьего замысла. Мы обсудили последствия этого для рода человеческого и принятые Богом меры по его искуплению и восстановлению. Творение, провидение и предоставление спасения - объективные Божьи дела. Теперь мы переходим к субъективной Божьей деятельности - применению Его спасительных дел к человеку. Мы проанализируем фактический характер спасения, получаемого и переживаемого человеком. Затем мы рассмотрим коллективную форму веры, то есть церковь. Наконец, мы обратимся к завершающей части Божьего плана, то есть к последним дням.

На наш обзор систематического богословия можно смотреть и по-другому - как на обсуждение дел различных членов Троицы. Отец совершает работу по сотворению и провидению (части 1 - 4), Сын осуществляет искупление греховного человечества (части 5 - 8), а Святой Дух применяет искупительное служение к Божьему творению, делая спасение реальным (части 9 - 11). Поэтому нам важно уделить время изучению третьего Лица Троицы, прежде чем переходить к рассмотрению результатов Его дел.

Важность учения о Святом Духе

Изучение Святого Духа имеет для нас особое значение по нескольким причинам. Одна из них заключается в том, что именно через Святого Духа верующий устанавливает личную связь с Троицей. Отца мы обычно представляем трансцендентным и далеким на небесах. Сын тоже кажется далеким в историческом плане и потому относительно непознаваемым. Святой же Дух активно участвует в жизни верующих, Он внутри нас. Святой Дух - то Лицо Троицы, через Которое Троиединое Божество действует в нас.

Во-вторых, изучение Святого Духа приобретает особое значение потому, что мы живем в период, когда более заметна работа Святого Духа, чем других Лиц Троицы. Работа Отца была первостепенной в ветхозаветный период, а Сына - в период, описанный в Евангелиях вплоть до вознесения. Со времени же Пятидесятницы, то есть в период, относящийся к книге Деяний и посланиям, и в течение последующих периодов церковной истории, главное место на сцене занимает Святой Дух. Поэтому, если мы сегодня хотим поддерживать связь с Богом, нам надо знать дела Святого Духа.

Третья причина важности учения о Святом Духе заключается в том, что современная культура большое внимание уделяет опыту, а опыт общения с Богом мы приобретаем прежде всего через Святого Духа. Через Его работу мы чувствуем Божье присутствие, и христианская жизнь становится особенно реальной. Следовательно, понимание Святого Духа исключительно важно для нас.

Трудности в понимании Святого Духа

Изучение Святого Духа крайне важно, но оно и достаточно трудно. Понимание в этом вопросе часто бывает менее полным и более путаным, чем в вопросах, относящихся к большинству других учений. Среди причин такого положения можно отметить, что в Библии о Святом Духе дается менее ясное откровение, чем об Отце и Сыне. Возможно, это частично объясняется фактом, что значительная часть служения Святого Духа заключается в возвещении и прославлении Сына (Ин. 16:14). В отличие от других учений, мы не находим систематического обсуждения темы о Святом Духе. Практически единственное развернутое обращение к этому вопросу - речь Иисуса в Ин. 14 - 16. Большинство упоминаний о Святом Духе связано с другими вопросами.

Еще одна проблема - отсутствие конкретной образности. Бог Отец понимается достаточно хорошо, поскольку образ отца знаком каждому. Сына тоже несложно представить себе, поскольку Он явился в человеческом облике, Его наблюдали, и о Нем писали. А вот Дух неосязаем и труден для восприятия. Еще больше дело усложняет, например, неудачная терминология в Переводе короля Иакова и других старых английских переводах, где Святой Дух называется Святым Призраком (*Holy Ghost*). Многие люди, воспитанные на этих переводах, представляют себе Святого Духа как нечто обернутое в бедую простыню.

Дополнительная проблема вытекает из того, как в Писании представлен характер служения Святого Духа по отношению к служению Отца и Сына. В настоящее время служение Духа заключается в исполнении воли Отца и Сына (и Его собственной, разумеется). Здесь можно вспомнить о земном служении Сына, во время которого Он был функционально подчинен Отцу. Но из этого функционального подчинения - Сына в течение Его земного служения и Духа в настоящее время - мы не должны делать вывод о Его принципиально более низком положении. На практике же многие из нас исповедуют как бы неофициальные богословские взгляды, согласно которым Дух по сути Своей: ниже Отца и Сына. Фактически, Троицу представляют себе как ОТЦА, СЫНА и святого духа" или же:

Отец

Сын

Святой Дух

Эта ошибка напоминает арианскую. На основании библейских мест, где говорится о подчинении Сына Отцу во время Его земного служения, люди делали вывод о принципиально более низком положении Сына по сравнению с Отцом.

Вторая половина XX века отмечена серьезными разногласиями по вопросу о Святом Духе. Среди простых людей и неспециалистов учение о Святом Духе вызывало в этот период, возможно, наибольшее количество споров по сравнению с любым другим вероучительным вопросом. В результате появилось нежелание вообще затрагивать вопрос о Духе, так как это может вылиться в очередную полемику. Учитывая, что пятидесятники придают такое значение Святому Духу, некоторые непятидесятники, опасаясь, что их могут принять за пятидесятников, предпочитают вообще не говорить о Нем. Действительно, в одних кругах характеристика "харизматический" - знак отличия, а в других - позорное клеймо.

История учения о Святом Духе

Учение о Святом Духе в современном контексте легче понять после рассмотрения его истории. Разные учения развиваются разными темпами (1247). Это, несомненно, объясняется тем, что наиболее полное выражение учения получают, когда бросается вызов традиционным формулировкам или когда строятся и предлагаются новые формы учения. Это относится и к учению о Святом Духе.

В ранний период церковной истории о Святом Духе говорилось относительно мало. Одной из ранних тем было представление о Духе как о направляющей силе, которая произвела Библию, Слово Божье. Ориген, например, говорил, что Библия "написана Святым Духом" (1248). В то время считалось, что все содержание Библии было передано через особую деятельность Святого Духа. Согласно общепринятому мнению, Писание не содержало не только ошибок, но и ничего лишнего. Хотя еще не было полной теории богодухновенности, многие христианские богословы разделяли точку зрения Филона и других александрийских иудеев, что авторы Писания во время своей работы были буквально объаты Святым Духом. Апологет Афинагор, например, описывал пророков в состоянии экстаза, когда в них дышал Святой Дух, как музыкант дует в свирель (1249). Но это довольно крайняя форма представлений ранней церкви. Большинство отцов церкви тщательно избегали любых высказываний о чисто пассивной роли авторов. Августин, например, подчеркивал, что авторы использовали собственные воспоминания о событиях. Роль Святого Духа заключалась в том, чтобы стимулировать эти воспоминания и уберечь их от ошибок (1250).

К концу II века возросло внимание к Божественности Святого Духа. Климент Римский соединил три Лица Троицы в клятве: "Доколе Бог жив, Господь Иисус жив и Дух Святой жив" (1251). Он же задавал риторический вопрос: "Разве у нас не один Бог, не один Христос и не один Дух благодати, изливающийся на нас?" (1252) Тертуллиан называл Святого Духа Богом, подчеркивая, что у Сына и Духа та же сущность, что и у Отца (1253). А вот у Павла Самосатского мы находим учение, что Духом называли просто благодать, которую Бог излил на апостолов (1254). Иринеи во II веке рассматривал Духа практически как свойство Бога, выражающее Его божественную Мудрость (1255). Через Него пророчествовали пророки, а люди становились праведными (1256). Ориген отошел еще дальше от концепции о принадлежности Святого Духа к онтологической Троице. Он утверждал, что Святой Дух - "самое почитаемое из всех существ, вызванных к жизни Отцом через Христа" (1257). Представление, что Дух - высшее и первое из творений, напоминает взгляды, которых ариане позже придерживались в отношении Сына. Хотя Ориген признавал Троицу и три ее ипостаси, он, тем не менее, так резко их разделял, что его взгляды приближались к тритеистическим (1258). Кроме того, он говорил о подчинении как Сына, так и Духа Отцу, который превосходит их в такой же мере, если не в большей, в какой они превосходят мир обычных существ (1259).

В определенном смысле разработка вероучительного понимания Святого Духа, прежде всего во взаимосвязи с Отцом и Сыном, была сопровождением и

побочным продуктом христологических изысканий IV и V веков. Это выглядит вполне естественным, поскольку вопрос о Божественности Духа как бы заложен в вопросе о Божественности Сына. Ведь если есть второе божественное Лицо, вполне может быть и третье, входящее в онтологическое Божество, Которому следует поклоняться и повиноваться как Богу.

После Оригена богословские размышления о природе Святого Духа не выходили за рамки религиозных обрядов. Дух почитался, но Его точный статус оставался неясным. Арий говорил о Святом Духе как об одной из ипостасей, но считал Его сущность крайне отличной от Сына, как и сущность Сына крайне отличной от Отца (1260). Евсевий Кесарийский говорил о Духе как о "третьем по рангу", как о "третьей силе", как о "третьем в высшем порядке" (1261). Он следовал истолкованию Ин. 1:3 Оригеном и утверждал, что Дух "вызван к жизни Сыном" (1262). Таким образом, Афанасию предстояло сформулировать ортодоксальный взгляд по этому и другим вопросам.

Высказать свои идеи Афанасия, в частности, побудили сочинения тех, кого он называл "тропистами", от греческого слова *τροπος* - "фигура" (1263). Эти люди занимались фигуральной экзегетикой Писания, что в те времена было не столь уж необычным делом. Они утверждали, что Дух - творение, вызванное к жизни из ничего. В частности, они считали Его ангелом, высшим по рангу, разумеется, но тем не менее одним из "служебных духов", упомянутых в Евр. 1:14. Его следовало рассматривать как "отличающегося [инога] по своей сущности" (*ετεροουσιος*) от Отца и Сына. Как и большинство еретиков, трописты приводили тексты в поддержку своих взглядов: Ам. 4:13 ("Он, Который образует горы и творит Дух (1264)"), Зах. 1:9 ("И сказал мне Ангел, говоривший со мною"), 1 Тим. 5:21 ("Пред Богом и Господом Иисусом Христом и избранными Ангелами заклинаю тебя") (1266).

Взглядам тропистов Афанасий дал решительный отпор. Он заявил о полной Божественности Духа, единосущного с Отцом и Сыном. Его аргументация состояла из нескольких элементов. Прежде всего он отвергал неверную экзегетику тропистов. Затем он показывал, что Дух "един с Божеством, Которое есть триада". Он утверждал, что поскольку триада вечна, однородна и неразделима, входящий в нее Дух единосущен Отцу и Сыну. Далее, благодаря тесной взаимосвязи между Духом и Сыном, Дух по сути един с Сыном, как Сын един с Отцом. Наконец, Дух божественен, поскольку именно Он делает нас "соучастниками Бога" (1 Кор. 3:16-17 - живущий в нас Дух делает нас Божьим храмом). Исходя из этих соображений следует признать единую с Отцом и Сыном природу Духа и воздавать Ему ту же хвалу и почитание (1266).

Но все равно оставались различия во взглядах. В 380 году Григорий Назианзин в одной из проповедей отметил существование самых разных представлений о Святом Духе. Одни, говорил он, считают Святой Дух какой-то силой, другие воспринимают Его как творение, третьи видят в Нем Бога. А из-за неопределенности Писания на этот счет многие отказываются принять решение. Даже среди тех, кто считает Духа Богом, одни держат эту веру при себе как личное мнение, другие заявляют о ней открыто, а третьи утверждают, что Лица Троицы обладают Божественностью в разной степени (1267).

Среди христианских групп, занимавших по этому вопросу наиболее радикальные позиции, можно выделить македонян или пневматомахиан ("духоборцев"). Эти люди выступали против учения о полной Божественности Святого Духа. Однако Василий в своей работе *De Spiritu Sancto* в 375 году утверждал, что Духу следует воздавать славу, почитание и поклонение в той же мере, что Отцу и Сыну. Его надо считать равным Им, а не низшим по отношению к Ним, Василий не называл Духа Богом, но говорил, что "мы прославляем Духа вместе с Отцом и Сыном, так как верим, что Он не чужд божественной природе". По мнению Василия, величие дел Духа и близость Его отношений с Отцом и Сыном лучше всего помогают понять Его статус (1268) .

Следует также отметить существование харизматических групп в этот ранний период церковной истории. Самыми видными их представителями были монтанисты, движение которых распространилось во второй половине II века. Во время крещения Монтан заговорил на языках и начал пророчествовать. Он заявил, что через него говорит "Параклет" обещанный Иисусом Святой Дух. Монтана и двух женщин из числа его учеников считали представителями Святого Духа, Среди их многочисленных пророчеств были предупреждения о скором втором пришествии Христа. Монтанисты верили и учили, что их пророчества проясняют Писание и что в христианском сообществе будут появляться другие вдохновенные Духом пророки (1269) . Утверждая, что они передают повеление Параклета, монтанисты объявили грехом повторные браки. Во времена, когда нравы и обычаи в церкви становились довольно свободными, движение монтанистов ставило акцент на высокие нормы христианской жизни. Самым известным последователем монтанистов стал Тертуллиан. Следующим движением примерно того же характера было новатианство, распространившееся с середины III века. С монтанизмом эту группу объединяла глубокая озабоченность нравственной стороной жизни. Но она не уделяла такого большого внимания пророчеству. Ни одна из этих групп не оказала продолжительного влияния на церковь.

В средние века о Святом Духе говорили мало. Частично это объяснялось относительно малым вниманием к эмпирической стороне христианской жизни, которая, несомненно, является прямой сферой деятельности Святого Духа. Важный вопрос, относящийся к этому периоду, связан с включением слова *filioque* в символ веры. Изначально эта вставка рассматривалась как один из способов отмежевания от арианства - Святой Дух исходит от Отца *и от Сына*. Постепенно она приобретала официальный характер, и на Западе процесс практически завершился к IX веку. Восточные же церкви сочли это слово неприемлемым. Они обращали внимание, что, как сказано в Ин. 15:26, Дух исходит только от Отца, но не от Сына. В первоначальном варианте Никейского символа веры слов "и Сына" не было, это позднейшая западная вставка. Кроме того, возражение восточных церквей против слова *filioque* исходило из концепции *μοναρχία* (единовластия) Отца - Он единственный источник и единственное основание Божественности. Они могли бы согласиться с формулировкой, что Дух исходит "от Отца через Сына", но не с формулировкой, что Он исходит "от Сына" (1270) . В результате они в конечном счете отделились от западных церквей. Но хотя вероучительной подоплекой разделения восточной и западной церквей считается разногласие по поводу *filioque*, реальная его причина, по всей видимости, не в этом.

Реформация не принесла никаких важных изменений в ортодоксальное учение о Святом Духе. Мы видим лишь разработку и развитие уже имеющихся формулировок. У Лютера, например, находим мысль об "излиянии любви" Святым Духом в Сердца верующих. В более ранних сочинениях Лютера его концепции вполне соответствовали идеям Августина. Это и не удивительно, поскольку Лютер был монахом-августинцем. Излияние любви Духом указывает на Божье присутствие в жизни человека, в результате чего Божья воля и воля человека совпадают. Лютер указывал также на противоборство Святого Духа древней греховной природе, которая еще присутствует в человеке (1271) .

Что касается Жана Кальвина, его единственный вклад в разработку учения о Святом Духе относится к вопросу об авторитетности Писания. Откуда мы знаем, что оно действительно богодухновенно и представляет собой послание от Бога? Ответ католической церкви заключается в том, что именно церковь удостоверяет Божественность Писания. Возражения Кальвина на эту точку зрения принимали разные формы, но главным было свидетельство Духа. Наша вера в божественное, происхождение Библии в конечном счете основывается не на свидетельстве церкви или каких-то внешних доказательствах, но на внутреннем свидетельстве Святого Духа.

Кальвин утверждал, что свидетельство Святого Духа выше разума. Это внутренняя работа, воздействующая на умы тех, кто слышит или читает Писание, и придающая убеждение или уверенность, что это именно Слово Божье. В отношении Писания это вторичная работа Святого Духа. Сначала Он вдохновил пророков и апостолов записать Слово Божье, а теперь доносит его до сердец, свидетельствуя, что это Писание - действительно Слово Бога и истина. Он внушает убежденность и удаляет всякое сомнение, которое может у нас появиться (1272) .

Кальвин подчеркивал единство Слова и Духа. Были люди, ожидавшие независимого от Писания проявления Святого Духа. Они ждали новых откровений от Духа. Но Кальвин напоминал своим читателям слова Иисуса в Ин. 14:26 - Дух покажет ученикам не новые истины, Он лишь разъяснит и запечатлит в них слова Иисуса (1273) .

Джон Весли основное внимание Святому Духу уделял в привязке к вопросу об освящении. Он говорил об особой работе по освящению, которая происходит мгновенно (1274) . Это мгновенное освящение - нечто совершенно отличное от процесса обращения/обновления в начале христианской жизни, его надо ожидать и к нему надо стремиться. Хотя Весли не использовал выражения "крещение Святым Духом", он рассматривал это событие как особое действие Святого Духа, подобное тому, что пятидесятники позже назовут "крещением". В отличие от Лютера и Кальвина, Весли считал, что верующие сами могут помочь приближению этого действия Духа.

В XVIII и XIX веках интерес церкви к Святому Духу надолго упал. Это объяснялось появлением различных движений, каждое из которых на свой лад считало работу Духа ненужной или неправдоподобной. Одним из этих движений была протестантская схоластика. Она проявлялась в лютеранстве и, в частности, в его ответвлении, которое черпало вдохновение в сочинениях Филиппа

Меланхтона. После серии догматических диспутов появилась необходимость более конкретного определения и уточнения некоторых догматов. В результате вера все больше рассматривалась как *rechte Lehre* (правильное учение). Развивался более механистический взгляд на роль Писания, и, как следствие, начала проявляться тенденция пренебрегать свидетельством Духа. Основание авторитета видели только в Слове, без Духа. Поскольку сутью христианской религии стал считаться догмат, а не опыт, Святого Духа все больше игнорировали. К учению о Святом Духе редко обращались как к самостоятельной теме. Чаще всего дело ограничивалось краткими замечаниями при обсуждении личности и служения Христа (1275).

Второй крупной силой в этот период был рационализм. Человеческий разум возводился в ранг высшего авторитета. Поначалу считалось, что разум может объяснить и подтвердить все догматы христианства. Постепенно, однако, эта идея видоизменялась и в конце концов свелась к принципу, что тот или иной догмат можно принять только в случае, если он подтверждается разумом. Доверия заслуживает только то, что можно установить с помощью рациональных доказательств. Такое возвеличивание разума привело к тому, что понимание Бога, например, стало гораздо более общим, чем раньше. Из естественной религии (т.е. без особого откровения) мы не можем узнать о Боге ничего конкретного. Из изучения природы невозможно доказать, что Бог триедин, что есть божественный Святой Дух. Кроме того, Бог стал казаться гораздо более отдаленным от человеческой жизни. Деизм, по мере своего развития, начал вступать в прямое противоречие с библейским изображением Бога, активно участвующего в человеческих делах, или, по крайней мере, принижать Его значение. В результате учение о Святом Духе, особом канале Божьей связи с людьми, чаще всего просто игнорировалось (1276).

Третьим движением, препятствовавшим теоретическим разработкам догмата о Святом Духе, был романтизм. Это явление может показаться странным, поскольку романтизм как раз основное внимание уделяет духовной сфере в противовес чисто интеллектуальной. Но рост влияния романтизма отрицательно отразился на *учении* о Святом Духе. Ибо сторонники романтизма в религии, особенно в форме, принятой Фридрихом Шлейермахером, утверждали, что религия относится не к сфере догматов (доктрин) или правил поведения (этики). Речь идет не о принятии доктрин от какого-то внешнего авторитета и не об их изучении. Суть религии составляет чувство, в частности, чувство абсолютной зависимости. По мере смещения центра внимания в религии от догматов к чувству начала проявляться тенденция отказываться от учений как таковых или переосмысливать их. Шлейермахер считал Святой Дух "основой единства христианского братства как морально ответственной общности" (1277).

Наряду с этими движениями, принижавшими значение вопроса о Святом Духе, в христианстве оставались элементы, уделявшие Ему большое внимание. В частности, движение духовного пробуждения (ривайвелизм) на западных американских границах представляло собой уникальную форму христианства. Упор там делался на обращении и на его прямом и немедленном переживании. Необходимость решения о принятии Христа - вот о чем представители движения духовного пробуждения говорили в первую очередь своим слушателям. В этом подходе к христианской вере ключевыми словами были покаяние и обращение. А

поскольку именно Святой Дух воплощает покаяние и второе рождение, эта форма личной религии не могла оставить Его в стороне. Но на этих евангелизационных собраниях человек обычно не видел конкретных проявлений Святого Духа, о которых записано в книге Деяний. Тем не менее эти собрания носили ярко выраженный эмоциональный характер.

Но в конце XIX века произошли события, выдвинувшие Святого Духа, во всяком случае в определенных кругах, практически на первое место в богословских построениях. Уже в 1896 году в Северной Каролине были отмечены случаи говорения на языках, или глоссолалии. В Топеке (Канзас) Чарльз Пархем, руководитель небольшой библейской школы, был вынужден на некоторое время отлучиться, и на время его отсутствия учащиеся получили задание поразмышлять на тему о крещении Святым Духом. Когда Пархем вернулся, они единодушно выразили мнение, что, согласно Библии, после обращения и второго рождения должно быть крещение Святым Духом и что признаком получения этого дара служит говорение на языках. 1 января 1901 года студентка Агнесса Озман попросила Пархема возложить на нее руки по библейскому образцу. Когда он сделал это и помолился, на нее, по ее собственному свидетельству, сошел Святой Дух, и она начала молиться поочередно на нескольких неизвестных ей языках (1278). Этот дар получили и другие члены группы. Так, по мнению некоторых церковных историков, зародилось современное пятидесятническое движение.

Но настоящая вспышка пятидесятничества произошла на собраниях негритянского проповедника Уильяма Сеймура. Эти собрания проводились в бывшей методистской церкви на Азуза-стрит в Лос-Анджелесе, и впоследствии их стали называть собраниями на Азуза-стрит (1279). После этого пятидесятническое движение распространилось по всем Соединенным Штатам и в других странах, прежде всего в Скандинавии. За последние годы пятидесятничество этого типа стало мощной силой в Латинской Америке и в других странах Третьего мира.

Тем не менее в течение многих лет пятидесятническое движение оставалось в христианстве относительно изолированным явлением. Оно главным образом проявлялось в церквях, состоявших из представителей низших общественных и экономических классов. Иногда там происходили впечатляющие события, в том числе не только говорение на языках многими из собравшихся, но и исцеления верой и изгнания бесов. Такие вещи резко контрастировали с практикой богослужений основных конфессий. Когда члены других конфессий попадали на пятидесятническое служение, они испытывали настоящее культурное потрясение, так как привыкли к гораздо более формальному и литургическому типу службы.

Однако в начале 50-х годов положение стало меняться. Говорение на языках (глоссолалия) стало встречаться в крайне неожиданных случаях. Внимание особым проявлениям Святого Духа стало уделяться в епископальной, лютеранской и даже католической церквях. Но между этим движением, которое можно назвать неопятидесятническим или харизматическим, и традиционным пятидесятничеством, возникшим в начале XX века и продолжающим существование до наших дней, есть значительные различия. Традиционное пятидесятничество формирует самостоятельные конфессиональные группы, члены которых в основном принадлежат к низшим общественно-экономическим

слоям, тогда как неопятидесятничество - скорее надконфессиональное движение, в котором участвуют многие представители средних классов и люди, занимающие еще более высокое положение (1280). По классификации Ричарда Нибура, пятидесятничество можно назвать "сектой", а неопятидесятничество - "церковью" (1281). Эти группы различаются также в плане практического применения харизматических даров. В традиционных пятидесятнических группах многие члены могут, говорить и молиться вслух все вместе. У харизматических христиан дело обстоит не так; многие из них используют этот дар только в личное молитвенное время. Публичные проявления дара ограничиваются рамками особых групп и не демонстрируются на обычных службах в церкви.

Природа Святого Духа

Божественность Святого Духа

Теперь нам предстоит более досконально исследовать природу Святого Духа. Начнем с вопроса о Его Божественности. Божественность Святого Духа не столь очевидна, как Божественность Отца и Сына. Можно сказать, что Божественность Отца просто подразумевается Писанием, Божественность Сына в нем утверждается и доказывается, а Божественность Святого Духа надо выводить из различных косвенных указаний Писания. Есть, однако, определенные основания, из которых мы можем сделать вывод о Божественности Святого Духа в той же мере, что Отца и Сына.

Во-первых, следует указать на взаимозаменяемость во многих случаях ссылок на Святого Духа и Бога. О Духе часто говорится как о Боге. Яркий пример видим в Деян. 5. Анания и Сапфира продали какую-то собственность. Часть выручки они принесли апостолам, выдав ее за полную подученную сумму. Петр резко осудил их, и они умерли. Отчитывая Ананию, Петр спросил: "Анания! для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому и утаить из цены земли?" (Деян. 5:3). В следующем стихе он говорит: "Ты солгал не человеку, а Богу". Похоже, что для Петра "солгать Духу Святому" и "солгать Богу" - одно и то же. Можно, конечно, возразить, что здесь имеются в виду два различных референта, то *есть* что Петр фактически сказал: "Ты солгал Святому Духу и Богу". Но слова в Деян. 5:4 ясно указывают, что ложь была сказана не людям, не кому-то более низкому, чем Бог, но Самому Богу. Поэтому мы приходим к выводу, что второе заявление - продолжение первого, подчеркивающее, что Дух, Которому солгал Анания, был Богом.

Еще одно место, где указывается на равенство Святого Духа и Бога - размышления Павла о теле христианина. В 1 Кор. 3:16-17 он пишет: "Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог, ибо храм Божий свят; а этот храм - вы". В 1 Кор. 6:19-20 он использует почти те же выражения: "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". Ясно, что в глазах Павла присутствие в человеке Святого Духа равнозначно пребыванию в нем Бога. Приравнивая выражения "храм Божий" и "храм Святого Духа", Павел ясно показывает, что Святой Дух - Бог.

Далее, Святой Дух обладает свойствами или качествами Бога. Одно из них - всеведение. В 1 Кор. 2:10-11 Павел пишет: "А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проникает, 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". Всеведение Духа явствует также из заявления Иисуса в Ин. 16:13: "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".

В Новом Завете совершенно определенно говорится также о силе Святого Духа, В Лк. 1:35 выражения "Дух Святой" и "сила Всевышнего" соединены в параллельной или синонимичной конструкции. А речь там идет о непорочном зачатии, которое, безусловно, следует считать чудом первой величины. Павел признавал, что его служение совершалось "силою знамений и чудес, силою Духа Божия" (Рим. 15:19). Более того, Иисус приписывал Святому Духу способность изменять человеческие сердца и личности: именно Он обличает (Ин. 16:8-11) и возрождает нас (Ин. 3:5-8). Не надо забывать, что Иисус не раз говорил об этой способности изменять человеческие сердца: "Человекам это невозможно, Богу же все возможно" (Мф. 19:26; см. ст. 16-25). Хотя всемогущество Духа в этих текстах прямо не утверждается, тем не менее в них указывается, что Он обладает силой, которая принадлежит только Богу.

Другое свойство, объединяющее Его с Отцом и Сыном, - Его вечность. В Евр. 9:14 Он назван "вечным Духом" (1282), через Которого Иисус принес Себя в жертву. Но вечен только Бог (Евр. 1:10-12), все сотворенные создания конечны. Следовательно, Святой Дух должен быть Богом.

Святой Дух не только обладает божественными свойствами, Он совершает также дела, которые обычно приписывают Богу. Он находился и продолжает находиться в определенных отношениях с творением - как при его создании, так и в его поддержании - то есть в провидении. В Быт. 1:2 читаем, что Дух Божий носился над водою. В Иова 26:13 отмечается, что великолепие неба - от Духа Его. Псалмопевец пишет: "Пошлешь дух Твой - созидаются [все части творения, перечисленные в предыдущих стихах], и Ты обновляешь лицо земли" (Пс. 103:30).

Наибольшее число библейских свидетельств относятся к рождению Святого Духа в Его работе с людьми. Мы уже упоминали о том, что второе рождение Иисус связывает со Святым Духом (Ин. 3:5-8). Это подтверждается словами Павла в Тит. 3:5: "Он [Бог Спаситель] спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом". Кроме того, Дух воскресил Христа из мертвых и точно так же воскресит нас, то есть Бог воскресит нас через Духа: "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).

Еще одно божественное дело Святого Духа - предоставление Писания. Во 2 Тим. 3:16 Павел пишет: "Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности". Петр тоже отмечает роль Духа в предоставлении нам Писания, но при этом подчеркивает

воздействие на самого автора, а не на конечный продукт: "Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божий человеки, будучи движимы Духом Святым" (2 Пет. 1:21). Таким образом, Святой Дух вдохновлял авторов, а через них и их писания.

Последний наш аргумент в пользу Божественности Святого Духа связан с Его явным равенством с Отцом и Сыном. Одно из наиболее очевидных доказательств тому - формула крещения в Великом Поручении: "Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа" (Мф. 28:19). Еще одно подтверждение - благословение Павла во 2 Кор. 13:13: "Благодать Господа (нашего) Иисуса Христа, и любовь Бога (Отца), и общение Святого Духа со всеми нами". А в 1 Кор. 12:4-6 Павел, рассуждая о духовных дарах, соединяет их в трех Лицах Троицы: "Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех". Петр тоже в приветственной части своего первого послания составляет эти понятия воедино, отмечая их роль в процессе спасения: "[Рассеянными и избранными] по предведению Бога Отца, при освящении от Духа, к послушанию и окроплению Кровию Иисуса Христа" (1 Пет. 1:2).

Личные качества Святого Духа

Помимо Божественности Святого Духа, нам необходимо рассмотреть также Его личные качества. Мы имеем дело не с безликой силой. Особо важное значение этот вопрос приобретает сейчас, когда в нашу культуру под влиянием восточных религий проникают пантеистические веяния. Библия ясно и разными способами показывает, что Святой Дух - личность и обладает всеми вытекающими из этого качествами.

Первое указание на индивидуальность Духа - использование в Его отношении местоимения мужского рода. Слово πνεῦμα среднего рода, а поскольку местоимения согласуются с существительными, к которым относятся, по лицу, числу и роду, логично ожидать, что для обозначения Святого Духа должно использоваться местоимение среднего рода. Но в Ин. 16:13-14 мы видим необычное явление. При описании служения Святого Духа Иисус употребляет местоимение мужского рода ἐκεῖνος вместо местоимения среднего рода. Единственный возможный антецедент (слово, к которому местоимение относится) в данном контексте - "Дух истины" (Ин. 16:13) (1283). Либо Иоанн, передавая речь Иисуса, допустил здесь грамматическую ошибку (а это маловероятно, поскольку такой ошибки мы не встречаем больше в Евангелии), либо он сознательно использовал мужской род, подчеркивая факт, что Иисус говорит о личности, а не о вещи. Аналогичный случай видим в Еф. 1:14, где в придаточном предложении определением Святого Духа служит ος: "*Который* есть залог наследия нашего, для искупления удела Его, в похвалу славы Его".

Вторую серию указаний на индивидуальность Святого Духа представляют собой места, где Он и Его деятельность так или иначе отождествляются с различными личностями и их делами. В Ин. 14:26; 15:26 и 16:7 в отношении Святого Духа используется термин παρακλήτοσ. В каждом из этих случаев из контекста явствует, что в виду имеется не какое-то абстрактное влияние. Слово

παράκλητος используется и применительно к Иисусу (1 Ин. 2:1). Показательны Его слова в Ин. 14:16, где Он говорит, что умолит Отца дать ученикам другого παράκλητος. "Другой" - перевод слова ἄλλος, означающего "такой же другой" (1284). В свете заявлений Иисуса, связывающих пришествие Духа с Его уходом (например, в Ин. 16:7), становится ясно, что Дух заменит Иисуса и будет играть ту же роль. Сходство их функций служит указанием на то, что Святой Дух - Личность, как и Иисус.

Еще одна общая для Иисуса и Святого Духа функция, указывающая на индивидуальность Духа, - прославление другого Лица Троицы. В Ин. 16:14 Иисус говорит, что Дух "прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам". Аналогию видим в Ин. 17:14, где Иисус в Своей первосвященнической молитве заявляет, что во время земного служения Он прославлял Отца.

Наиболее интересные примеры личностного соединения Святого Духа - места, где Он связывается с Отцом и Сыном. Самые известные среди них - формула крещения в Мф. 28:19 и благословение во 2 Кор. 13:13. Но есть и другие случаи. Иуда увещевает: "А вы, возлюбленные, назидая себя на святейшей вере вашей, молясь Духом Святым, сохраняйте себя в любви Божией, ожидая милости от Господа нашего Иисуса Христа, для вечной жизни" (Иуд. 20-21). Петр обращается к читателям как к "избранным по предведению Бога Отца, при освящении от Духа, к послушанию и окроплению Кровию Иисуса Христа" (1 Пет. 1:2). Ранее, в проповеди на Пятидесятницу, Петр заявил: "Итак Он [Иисус], быв вознесен десницею Божиею и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил то, что ныне видите и слышите... Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, - и получите дар Святого Духа" (Деян. 2:33, 38). Павел тоже связывает дела всех Трех, например, в Гал. 4:6: "А как вы - сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: "Авва, Отче!" Сходная мысль высказана во 2 Кор. 1:21-22: "Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас есть Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши". Другие примеры видим в Рим. 15:16; 1 Кор. 12:4-6; Еф. 3:14-17; 2 Фес. 2:13-14.

Святой Дух связывается также с Отцом и Сыном в различных эпизодах служения Иисуса. Один из таких примеров - крещение Иисуса (Мф. 3:16-17), при котором присутствовали все три Лица Троицы. Сын принимал крещение, Отец с небес высказывал Сыну слова благоволения, а Святой Дух сошел на Него в видимой форме. Еще один пример - изгнание Иисусом бесов, которое Он связывал с Отцом и Духом: "Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие" (Мф. 12:28). Соединение Святого Духа с Отцом и Сыном в этих эпизодах указывает на то, что Он - такая же личность, как и они.

Индивидуальность Святого Духа явствует также из мест, где Он связывается с людьми. Приведем только один пример. Послание апостолов и иерусалимских пресвитеров церкви в Антиохии содержало весьма необычное выражение: "Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого" (Деян. 15:28). Трудно возражать против факта, что это совместное действие Духа и христианских лидеров указывает на присутствие у Духа тех самых качеств, которые присущи человеческой личности.

Фактически наличие у Духа определенных личных черт служит третьим указанием на Его индивидуальность. Наиболее очевидные среди этих черт - ум, воля и эмоции, которые традиционно считаются основополагающими элементами личности. Среди различных ссылок на ум и знание Духа отметим Ин. 14:26, где Иисус обещает, что Дух "научит вас всему и напомним вам все, что Я говорил вам". О воле Духа свидетельствует заявление в 1 Кор. 12:11, что различные духовные дары "производит один в тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно". Наличие у Духа эмоций явствует из Еф. 4:30, где Павел предостерегает против оскорбления Духа.

К Духу можно относиться как к личности, то есть Его индивидуальность может проявляться пассивно. Святому Духу можно солгать, как это сделали Анания и Сапфира (Деян. 5:3-4). Павел пишет о грехе оскорбления Святого Духа (Еф. 4:30) и угашения Духа (1 Фес. 5:19). Стефан обвиняет своих противников в том, что они всегда противятся Духу Святому (Деян. 7:51). Можно представить себе сопротивление какой-то безликой силе, но ей нельзя солгать и ее нельзя оскорбить. Кроме того, что особенно важно, есть грех хулы на Святого Духа (Мф. 12:31; Мк. 3:29). Этот грех, который, как можно понять из слов Иисуса, даже серьезнее хулы на Сына, невозможно совершить против чего-то безликого.

Наконец, Святой Дух предпринимает действия нравственного порядка и несет служения, которые могут совершаться только личностью. В эти Его дела входят обучение, духовное возрождение, поиск, беседы, ходатайство, повеления, свидетельство, водительство, просвещение, откровение. Интересные и необычные слова находим в Рим. 8:26, где 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". Несомненно, Павел имеет в виду личность. То же самое можно сказать о словах Иисуса, относящихся к Святому Духу, например, в Ин. 16:8: "И Он пришед обличит мир о грехе и о правде и о суде".

Все эти соображения приводят только к одному заключению. Святой Дух - Личность, а не сила, и эта Личность - Бог в той же самой мере и в том же самом смысле, что Отец и Сын.

Краткие выводы по учению о Святом Духе

Правильное понимание Святого Духа влечет за собой определенные выводы.

1. Святой Дух - Личность, а не какая-то расплывчатая сила. Мы можем устанавливать с Ним личные отношения, можем и должны молиться Ему.
2. Святой Дух полностью божественен, поэтому мы должны относиться к Нему с таким же почитанием и уважением, как к Отцу и Сыну, поклоняться Ему, как и Им. Его ни в каком смысле нельзя считать низшим по положению, хотя Он иногда может выполнять подчиненные функции.
3. Святой Дух един с Отцом и Сыном. Его деятельность заключается в выражении и исполнении задуманного всеми Троицами вместе. Между Их Личностями и делами нет никакого противоречия.

4. Бог не так далек. В лице Святого Духа триединый Бог близок к нам, настолько близок, что входит в жизнь каждого верующего. Сейчас Он даже ближе к нам, чем во времена воплощения. Благодаря действию Духа Он истинно становится Еммануилом - "Богом с нами".

Славьте Духа, Утешителя Израиля,

Посланного Отцом и Сыном благословить нас.

Славьте Отца, Сына и Святого Духа,

Славьте Триединого Бога.

41. Дела Святого Духа

Дела Святого Духа представляют для христиан особый интерес, поскольку в основном именно через эту работу Духа Бог лично участвует и действует в жизни верующего. К тому же, в последнее время этот аспект учения о Святом Духе стал предметом серьезных разногласий. В центре полемики находятся некоторые из особенно впечатляющих Его даров. Но вопрос об этих особых дарах слишком узок, чтобы мы могли использовать его в качестве основы для обсуждения всей темы. Ибо работа Духа - тема обширная, охватывающая множество областей исследования. Вопросы же, являющиеся предметом упомянутой полемики, следует рассматривать на фоне более общего представления о работе Духа.

Дела Святого Духа в Ветхом Завете

Изучение дел Святого Духа в целом мы начнем с рассмотрения Его служения в Ветхом Завете. В Ветхом Завете часто бывает трудно точно определить, где именно речь идет о Святом Духе, так как он отражает ранние стадии прогрессивного откровения. Фактически здесь редко используется термин "Святой Дух", обычное выражение - "Дух Божий". Следует иметь в виду, что еврейский язык - это конкретный язык с относительно небольшим количеством прилагательных. Там, где в английском языке мы употребляем имя существительное с прилагательным, в еврейском чаще всего используются два существительных, одно из которых в родительном падеже (1285). Например, там, где по-английски мы сказали бы "праведный человек", в еврейском мы обычно встречаем выражение "человек праведности". Аналогичным образом, в большинстве случаев, когда в Ветхом Завете упоминается третье Лицо Троицы, используется выражение, состоящее из двух существительных - *Дух* и *Бог*. Из такой конструкции не следует с очевидностью, что речь идет об особом лице. Выражение "Дух Божий" вполне можно было бы понять как относящееся просто к воле, уму или деятельности Бога (1286). Но в нескольких случаях Новый Завет ясно указывает, что слова Ветхого Завета о "Духе Божием" относятся к Святому Духу. Одно из самых известных подобных мест в Новом Завете - Деян. 2:16-21, где Петр объясняет, что случившееся в день Пятидесятницы есть исполнение слов пророка Иоила: "Излию от Духа Моего на всякую плоть" (Иоиль 2:28). События Пятидесятницы были, несомненно, и исполнением обещанного Иисусом: "Но вы примете силу, когда сойдет на нас Дух Святой" (Деян. 1:8).

Короче говоря, выражение Ветхого Завета "Дух Божий" - это синоним имени Святого Духа (1287) .

Есть несколько основных сфер деятельности Святого Духа в ветхозаветные времена. Прежде всего, это творение. В рассказе о творении мы встречаем упоминание о присутствии и деятельности Святого Духа: "Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою" (Быт. 1:2). Духу приписывается и продолжающаяся деятельность Божья в сотворенном мире. Иов говорит: "От духа Его - великолепие неба; рука Его образовала быстрого скорпиона" (Иов 26:13). Исайя уповаает на излияние Духа в будущем как на время расцвета в сотворенном мире: опустошение и заброшенность будут царить до тех пор, "доколе не изльется на нас Дух свыше, и пустыня не сделается садом, а сад не будут считать лесом" (Ис. 32:15).

Другой важнейшей сферой деятельности Духа является наделение даром пророчества и создание Писания (1288) . Пророки Ветхого Завета свидетельствовали, что их речи и писания были результатом сошествия на них Духа. Самый ясный пример показывает Иезекииль: "И когда Он говорил мне, вошел в меня дух и поставил меня на ноги мои, и я слышал Говорящего мне" (Иез. 2:2; ср. 8:3; 11:1, 24). Дух входил даже в таких неподходящих и непривлекательных людей, как Валаам (Чис. 24:2). В качестве знамения, доказывающего, что Саул - помазанник Божий, на него явно сошел Дух, и он пророчествовал (1 Цар. 10:6, 10). Свидетельство пророков об этом событии подтвердил Петр: "Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божий человеки, будучи движимы Духом Святым" (2 Пет. 1:21). Кроме того, книга Деяний содержит свидетельство о том, что Святой Дух говорил устами Давида (Деян. 1:16; 4:25). Поскольку Писание создавалось Святым Духом, о нем можно говорить, как о "богодухновенном" (θεοπνευστος - 2 Тим. 3:16).

Еще один вид деятельности Святого Духа, описанный в Ветхом Завете, заключался в наделении некоторых людей определенными способностями и мастерством, необходимыми для выполнения различных задач (1289) . Например, мы читаем, что при назначении Веселиила на работу по сооружению скинии и созданию всех ее принадлежностей Бог говорит: "И Я исполнил его Духом Божиим, мудростию, разумением, ведением и всяким искусством, работать из золота, серебра и меди, резать камни для вставляния и резать дерево для всякого дела" (Исх. 31:3-5). Остается неясным, обладал ли Веселиил и ранее всем этим набором способностей и умений или же они были дарованы ему для выполнения данной конкретной работы. Равным образом неясно и то, продолжал ли он обладать ими впоследствии. Аналогичный дар Духа был послан, когда Зоровавель заново построил храм после вавилонского плена: "Не воинством и не силою, но Духом Моим, говорит Господь Саваоф" (Зах. 4:6).

Управленческие способности также, по-видимому, представляют собой дар Духа. Даже фараон признавал присутствие Духа в Иосифе: "И сказал фараон слугам своим: найдем ли мы такого, как он, человека, в котором был бы Дух Божий?" (Быт. 41:38). Когда Моисею понадобилась помощь в руководстве народом Израиля, часть Духа была взята от него и отдана другим: "И сошел Господь в облаке, и говорил с ним, и взял от Духа, Который на нем, и дал семидесяти мужам

старейшинам. И когда почил на них Дух, они стали пророчествовать, но потом перестали" (Чис. 11:25). Здесь дар управления и руководства сопровождался даром пророчества или включал его. Хотя и нет полной ясности в вопросе о том, была ли особым образом связана с деятельностью Духа Божьего способность Иисуса Навина руководить людьми, намек на нечто подобное все же делается: "И Иисус, сын Навив, исполнился духа премудрости, потому что Моисей возложил на него руки свои, и повиновались ему сыны Израилевы, и делали так, как повелел Господь Моисею" (Вт. 34:9).

Во времена судей Израилевых проявления силы Святого Духа и Его даров в руководстве народом были особенно впечатляющими (1290). Это было время, когда руководство народом израильским было очень слабым, многое же из того, что в этом отношении делалось, исполнялось людьми, которых мы сейчас назвали бы харизматическими лидерами. О Гофонииле говорится: "На нем был Дух Господень, и был он судьей Израиля. Он вышел на войну, и предал Господь в руки его Хусарсафема, царя Месопотамского, и преодолела рука его Хусарсафема" (Суд. 3:10). Сходным образом описывается и призвание Гедеона: "И Дух Господень объял Гедеона; он вострубил трубою, и созвано было племя Авиезерово идти за ним" (Суд. 6:34). Следует отметить, что работа Святого Духа во времена судей в значительной мере заключалась в наделении умением воевать. На Гофонииле был Дух, а он вышел на войну. На Гедеоне был Дух Господень, и он, получив подтверждение и обретя уверенность, что Израиль будет спасен его рукой, начал войну. Его воины при этом действовали необычайно успешно, что совершенно не соответствовало их числу. Аналогичным образом, и Самсон, когда на него сошел Дух, преисполнился необычайной силы и оказался способным совершать поистине сверхъестественные подвиги: "И сошел на него Дух Господень, и пошел он в Аскалон, и, убив там тридцать человек, "взял с них одежды, и отдал перемены платья их разгадавшим загадку" (Суд. 14:19).

Дух также наделял особыми способностями и первых царей Израиля. Мы уже отмечали, что Саул пророчествовал, когда на него сошел Дух (1 Цар. 10:10). Помазание Давида также сопровождалось сошествием на него Духа Божьего: "И взял Самуил рог с елеем, и помазал его среди братьев его, и почивал Дух Господень на Давиде о того дня и после; Самуил же встал и отошел в Раму" (1 Цар. 16:13).

Проявления Духа, однако, можно видеть не только в ситуациях, связанных с какими-то драматическими событиями. В дополнение к таким проявлениям, как качества, необходимые для руководства народом и героического ведения войны, Его присутствие выражалось и в духовной жизни Израиля. В этой связи о Нем говорится как о "благом Духе". Ездра напоминает израильтянам о заботе, проявленной в отношении их предков в пустыне: "И Ты дал им Духа Твоего благого, чтобы наставлять их, и манну Твою не отнимал от уст их, и воду давал им для утоления жажды их" (Неем. 9:20). Псалмопевец умоляет Бога: "Дух Твой благий да ведет меня в землю правды" (Пс. 142:10). Благодать Духа можно видеть также и в тех двух случаях, когда о Нем говорится как о Святом Духе. В каждом из этих случаев святость Божья противопоставляется греховности человеческих действий. Прося об очищении от грехов, о том, чтобы все беззакония его были изглажены, Давид молится: "Духа Твоего Святого не отними от меня" (Пс. 50:13).

А Исайя говорит о людях, которые "возмутились и огорчили Духа Святого Его [Господнего]" (Ис. 63:10).

Свойства благодати и святости Духа становятся, однако, еще более ясными и очевидными в свете выполняемой Им работы и ее результатов. Согласно описанию, Он производит страх Господень и окажется Духом праведности и истины в предрекаемом Мессии (Ис. 11:2-5). Когда изольется Дух (Ис. 32:15), результатом будут истина, правосудие и мир (Ис. 32:16-20). Излияние Духа вызывает преданность Господу (Ис. 44:3-5). В Иез. 36:26-28, отрывке, предвосхищающем учение Нового Завета о духовном возрождении, говорится, что, когда человек получает от Бога Его Дух, это сопровождается полным выполнением заповедей и уставов Божьих и обретением нового сердца.

Приведенные выше места Ветхого Завета дают описание Святого Духа как источника нравственных и духовных качеств святости и благодати в том человеке, на которого Он нисходит или в которой пребывает. Следует, однако, отметить, что, хотя в некоторых случаях Эта внутренняя работа Святого Духа является, скорее всего, постоянной, в других случаях - например; в тех, которые описаны в книге Судей, - Его присутствие, по-видимому, бывает временным, связанным с той конкретной деятельностью или тем конкретным служением, которые необходимы в данном случае.

Свидетельства Ветхого Завета о Святом Духе содержат предсказания о наступлении такого времени, когда служение Духа будет более полным (1291).

Частично это связывается с приходом Мессии, в Котором Дух должен пребывать совершенно необычным образом и в необычайной степени. Мы уже указывали на Ис. 11:1-5. К аналогичным местам Ветхого Завета относятся Ис. 42:1-4 и 61:1-3 ("Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам - открытие темницы..."). Иисус цитирует начальные стихи Ис. 61 и указывает, что теперь они исполняются в Нем (Лк. 4:18-21). Имеется, однако, и более общее обетование, которое не ограничивается только Мессией. Оно содержится в Иоиля 2:28-29: "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". В день Пятидесятницы Петр процитировал это пророчество, заметив, что теперь оно исполнилось.

Дела Святого Духа в жизни Иисуса

Обращаясь к жизни Иисуса, мы обнаруживаем в ней повсюду присутствие и мощную деятельность Святого Духа. Даже само начало Его жизни во плоти было делом Святого Духа (1292). Как предсказание о рождении Иисуса, так и рассказ о самом этом событии указывают на особую работу Духа. Сообщив Марии, что у Нее будет Сын, ангел разъяснил Ей: "Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим" (Лк. 1:35). Когда зачатие уже произошло, ангел, явившийся Иосифу, который испытывал совершенно естественную обеспокоенность, сказал ему: "Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою; ибо родившееся в Ней есть от

Духа Святого" (Мф. 1:20). Начальные же слова всего отрывка, в котором рассказывается об этом событии, гласят: "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) (1293) .

В словах Иоанна Крестителя, объявляющего о будущем служении Иисуса, также подчеркивается важнейшая роль Святого Духа. Иоанн Креститель сам был исполнен Святого Духа даже еще от чрева своей матери (Лк. 1:15). В своей проповеди он подчеркивал, что, в отличие от него самого, крестившего только водой, Иисус будет крестить Духом Святым (Мк. 1:8). Матфей (Мф. 3:11) и Лука (Лк. 3:16) добавляют: "и огнем". Иоанн не утверждает, что сам обладает Духом; и, в частности, он не высказывает притязаний на то, что может наделять Духом других. Способность наделять других Духом он приписывает грядущему Мессии.

В публичном служении Иисуса Дух принимал заметное участие с самого начала, если относить начало этого служения к Его крещению, ибо именно тогда произошло видимое сошествие на Него Святого Духа (Мф. 3:16; Мк. 1:10; Лк. 3:22; Ин. 1:32). Матфей и "Марк отмечают, что спускающегося голубя видел Иисус; они не сообщают, видел ли его кто-нибудь еще (1294) . Лука не пишет о том, кто видел голубя. Лишь Иоанн вполне определенно пишет, что Иоанн Креститель видел Духа и засвидетельствовал этот факт. Ни в одном из этих рассказов не упоминаются какие-либо непосредственно последовавшие за этим конкретные проявления, например, какие-нибудь видимые изменения или что-то подобное. Мы узнаем, однако, что с этого момента и далее Иисус был исполнен Духа Святого (Лк. 4:1). Фактически авторы Евангелий предоставляют нам самим делать вывод из последующих событий, в чем именно заключались дела Святого Духа в жизни Иисуса.

Непосредственным результатом исполнения Иисусом Святого Духа было великое искушение - или ряд искушений - при начале Его публичного служения (1295) . В ситуацию, где произошло искушение, Иисус попал, ведомый Святым Духом. В Мф. 4:1 и Лк. 4:1-2 записано, что Иисус был приведен в пустыню Святым Духом. Марк сформулировал это еще четче и определеннее: "Немедленно после того Дух ведет Его в пустыню" (Мк. 1:12). Фактически Иисус был "изгнан" в пустыню Духом. Внимания здесь заслуживает тот факт, что присутствие Святого Духа в жизни Иисуса ставит Его в прямой и непосредственный конфликт с силами зла. По-видимому, необходимо было подчеркнуть противоположность между Святым Духом и злом в мире.

В дальнейшем служение Иисуса также шло в силе и под водительством Святого Духа (1296) . Лука рассказывает нам, что после искушения "возвратился Иисус в силе Духа в Галилею" (Лк. 4:14). Затем Он учил во всех синагогах. Придя в Свой родной город Назарет, Он вошел в синагогу и встал читать. Найдя Ис. 61:1-2 и прочитав, Он заявил, что ныне это пророчество исполнилось в Нем (Лк. 4:18-21). Тем самым Иисус утверждал, что служение, выражавшееся в том, чему Он учил в синагоге, было результатом работы Святого Духа в Нем и через Него.

То, что относится к учению Иисуса, относится и к творимым Им чудесам, особенно к изгнанию бесов. Здесь особенно явным становится противоборство между Святым Духом и действующими в мире силами зла. В одном из случаев,

когда Иисус исцелил бесноватого, фарисеи заявили, что Он изгоняет бесов силой князя бесовского. Иисус указал на содержащееся в этом утверждении противоречие (Мф. 12:25-27), а затем в противовес их словам отметил: "Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие" (Мф. 12:28). Оценка утверждения фарисеев как "хулы на Духа" (Мф. 12:31) и предупреждение, что "если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему" (Мф. 12:32), свидетельствуют о том, что только что сделанное Им было совершено силой Святого Духа. Это было действие Святого Духа через Него. Иисус явно отрицает, что Сам Своей силой творит чудеса, относя их на счет Святого Духа.

Не только учительское служение и совершение чудес, но и вся жизнь Иисуса в этот период протекала "в силе Святого Духа". Когда семьдесят учеников возвратились после выполнения данного им поручения и рассказали, что даже бесы повинуются им о имени Иисуса (Лк. 10:17), "возрадовался Духом Иисус" (Лк. 10:21). Он даже чувствовал "Духом". Это описание человека, совершенно исполненного Духом.

Следует отметить, что нет никаких свидетельств о возрастании "количества" Святого Духа в жизни Иисуса. Нет никакой серии сошествий Святого Духа, только зачатие и крещение. Однако, по-видимому, в жизни имело место возрастающее проявление этого присутствия Духа. Не обнаруживаем мы и свидетельств о какого-либо рода экстатических явлениях в жизни Иисуса. Бывали, несомненно, случаи, когда Его охватывала чувство безотлагательности того дела, которое Он делал (как, например, когда Он сказал: "Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколе есть день; приходит ночь, когда никто не может делать" [Ин. 9:4]). Но в жизни Иисуса мы не видим таких харизматических явлений, о которых рассказывается в Деяниях и которые обсуждает Павел в 1 Кор. 12 - 14. Нет не только никаких сообщений о такого рода явлениях в Его собственной жизни, но и никаких Его наставлений на эту тему. В свете тех проблем, с которыми столкнулась церковь в Коринфе, а также событий в день Пятидесятницы и других случаев, описанных в Деяниях, удивительно, что ни рама жизнь Спасителя, ни Его проповедь не дают нам никакого намека на подобные харизматические явления. Это удивительно прежде всего для тех, кто утверждает, что экзистенциальный *Sitz im Leben* был главным фактором, определявшим включение того Или иного материала в Евангелия.

Дела Святого Духа в жизни христианина

Начало христианской жизни

Мы видим, что в учении Иисуса особенно большое значение придается работе Святого Духа при введении человека в христианскую жизнь. Иисус учил, что действие Духа является важнейшим и необходимым фактором как в обращении, которое составляет начала христианской жизни с точки зрения человека, так и в духовном возрождении, которое есть ее начало с точки зрения Бога.

Обращение - это поворот человека к Богу. Оно включает в себя отвергающий и созидающий элементы: покаяние, то есть отказ от греха, и веру, то есть принятие обетования и служения Христа. Иисус особо подчеркивал необходимость

покаяния (в частности, осознания своей греховности, которое является необходимой предпосылкой покаяния). Он говорил: "И Он [Утешитель] придет обличит мир о грехе и о правде и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о суде же, что князь мира сего осужден" (Ин. 16:8-11). Без этой работы Святого Духа обращение невозможно.

Духовное возрождение - это чудесное преобразование человека и внедрение в него духовной энергии. Иисус ясно говорит Никодиму, что духовное возрождение совершенно необходимо для того, чтобы быть принятым Отцом: "Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия" (Ин. 3:3). Он развивает это положение дальше: "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" (Ин. 3:5-6). Иисус здесь ясно говорит, что второе рождение - сверхъестественное событие, а Святой Дух - это Тот, Кто вызывает это событие. Плоть (т.е. человеческое усилие) не способна осуществить такое преобразование. Равным образом, преобразование это недоступно постижению человеческим умом. Эту работу Духа Иисус уподобляет дуновению ветра: "Ветер веет, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит; так бывает со всяким, рожденным от Духа" (Ин, 3:8) (1297) .

Продолжение христианской жизни

Работа Духа не заканчивается, когда человек становится верующим; напротив, она при этом только начинается. Есть ряд других задач, которые он выполняет в дальнейшей жизни христианина.

Одно из важных дел, которые Дух совершает в жизни верующего, - наделение его Своей силой. Иисус, вероятно, поверг Своих учеников в изумление, когда сказал: "Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит; потому что Я к Отцу Моему иду" (Ин. 14:12). Способность учеников Иисуса творить большие дела, чем сотворил Он, зависит, очевидно, как от Его ухода, так и от сошествия Святого Духа, ибо эти два события тесно связаны. Действительно, когда ученики опечалились при мысли о Его уходе, Иисус сказал: "Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам" (Ин. 16:7). Вероятно, ученикам, которые к тому времени очень хорошо сознавали свои слабости и недостатки, казалось неправдоподобным и даже невозможным, что им предстоит творить большие дела, чем сотворил Сам Учитель. Однако в воскресный День Пятидесятницы после проповеди Петра уверовало три тысячи человек. Насколько мы знаем, проповедь Самого Иисуса никогда не вызывала такого отклика. Быть может, за все время Своего служения Он не добился искреннего обращения к Богу такого большого количества людей. Однако секрет успеха апостолов заключался не в их способностях и достоинствах. Иисус велел им ждать сошествия Святого Духа (Деян. 1:4-9). Он разъяснил им, что сошествие Духа даст обещанную им силу, способность совершить то, что Он предсказал: "Но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой, и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарин и даже до края земли" (Деян. 1:8). Именно эта сила и помощь Духа дали им возможность успешно

выполнить в то время свою задачу, и они же остаются тем средством, которое в наше время доступно любому христианину, желающему служить Господу.

Иисус обещал также, что Святой Дух будет пребывать в верующем и просвещать его: "И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет" (Ин. 14:16-17). Действенность работы Духа отчасти объясняется тем, что Он пребывает внутри человека. Иисус был Учителем и Пастырем, но Его влияние определялось воздействием слова и примера извне. Дух же способен воздействовать на человека с большей силой, поскольку Ему, пребывающему внутри человека, доступно самое средоточие мышления и чувств. Пребывая внутри верующих, Дух может наставлять их на всякую истину, как и обещал Иисус. На эту роль Духа указывает даже то Его имя, которое используется в данном контексте: "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).

Очевидно, что Дух выполняет учительскую функцию. Ранее в той же самой беседе читаем, что Он напомним и разъяснит ученикам то, что уже говорил им Иисус: "Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомним вам все, что Я говорил вам" (Ин. 14:26). Иисус также обещал, что "когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне" (Ин. 15:26). Здесь мы узнаем о действии Святого Духа по просветлению верующего, эту тему мы подробнее рассмотрели в главе 11. Этот вид служения Святого Духа распространялся не только на первое поколение христиан, на верующих того времени, но, очевидно, включает и помощь в понимании Писания нынешним верующим. Именно Духу отводится роль Того, Кто просвещает и наставляет нас, ибо Иисус в настоящее время занят выполнением других задач, упоминаемых в этой же беседе (например, Он готовит место для верующих [Ин. 14:2-3]).

Особый интерес представляет и ходатайственное служение Святого Духа. Мы знаем о том ходатайстве, которое осуществляет за нас Иисус как Первосвященник. Павел говорит также о ходатайственной молитве, которую возносит за нас Святой Дух: "Также и Дух подкрепляет (нас) в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас вздыханиями неизреченными. Испытующий же сердца знает, какая мысль у Духа, потому что Он ходатайствует за святых по воле Божией" (Рим. 8:26-27). Таким образом, христиане заверяются в том, что, когда они не знают, как молиться, Святой Дух мудро ходатайствует за них во исполнение воли Господа.

Служение Святого Духа включает также освящение жизни верующего. Под освящением подразумевается процесс преобразования нравственной и духовной природы верующего, процесс, в результате которого в его жизни на деле начинает отражаться то, каков он в глазах Господа. Оправдание есть моментальный акт, делающий человека праведным пред Богом, тогда как освящение - это процесс, делающий его святым, или добродетельным. В начальной части Рим. 8 Павел подробно останавливается на этом служении Святого Духа. Дух освободил нас от закона (Рим. 8:2). После этого верующие живут не по плоти, не в соответствии со

своей старой природой, но по духу, в соответствии с Духом (Рим. 8:4), помышляя о духовном (Рим. 8:5). Христиане живут по духу (Рим. 8:9), а Дух живет в них - эта мысль повторяется трижды (в Рим. 8:9 и дважды в Рим. 8:11). Когда Дух живет в верующих, Он руководит ими и, соответственно, Им умерщвляются дела плотские (Рим. 8:13). Все, подобным образом "водимые Духом Божиим, суть сыны Божий" (Рим. 8:14). Дух теперь действует в них, давая им жизнь, свидетельствуя, что они - дети Божьи, а не рабы, я обеспечивая тем самым неоспоримое доказательство того, что они действительно пребывают во Христе (Рим. 8:15-17).

Жизнь в Духе - это и есть то, что предназначено для христиан Богом. В Гал. 5 Павел противопоставляет жизнь в Духе жизни по плоти. Он наставляет своих читателей поступать в согласии с Духом и не исполнять вожеланий плоти (Гал. 5:16). Если они последуют этому наставлению, Дух разовьет в них набор качеств, которые в совокупности названы "плодом духа" (Гал. 5:22). Павел перечисляет девять этих качеств: "Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона" (Гал. 5:22-23). Эти качества во всей их полноте не могут быть воспитаны в жизни человека его собственными усилиями без помощи свыше. Они появляются в результате работы высшей, сверхъестественной силы. Они противостоят делам плоти, перечисленным в Гал. 5:19-21, точно так же, как и Дух Сам по Себе противостоит плоти. Таким образом, работа Святого Духа по освящению не сводится только к отрицательному действию умерщвления дел плотских, но включает в себя также и развитие положительного подобия Христу.

| | | | |
|--|--|----------------------|-----------------|
| Римлянам 12:6-8 | 1 Коринфянам 12:4-11 | Ефессянам 4:1 1 | 1 Петра 4:11 |
| пророчество | мудрость | апостолы | умение говорить |
| служение | знание | пророки | служение |
| учение | вера | благовестники | |
| увещевание руководство благотворение и даяние | исцеления чудотворение пророчество различение духов разные языки истолкование языков | пастыри и учителя | |

Табл. 3. Дары Духа

Дух также наделяет верующих в теле Христовом особыми дарами. Послания Павла содержат три перечисления таких даров; их краткий список приводится и в 1 Петра (см. табл. 8). По этим спискам необходимо сделать несколько замечаний. Во-первых, хотя все они относятся к дарам Духа, ориентация их разная. В Еф. 4:11 перечисляются, по сути, различные служения церкви или люди, являющиеся, так сказать, Божьими дарами церкви. Рим. 12:6-8 и 1 Пет. 4:11 содержат фактически перечень некоторых основных функций, осуществляемых или исполняемых в церкви. Список в 1 Кор. 12:4-11 в большей мере относится к особым дарованиям или способностям.

Вероятно, когда в этих четырех местах говорится о дарах Духа, в виду имеются различные значения этого выражения. Поэтому не следует предпринимать попыток свести то, что стоит за этим выражением, к какому-либо абсолютному однозначному понятию или определению. Во-вторых, нет ясности в вопросе о том, получает ли человек эти дары при рождении, наделяется ли ими позднее или же речь идет о сочетании того и другого. В-третьих, некоторые из даров - такие как вера или служение - представляют собой качества или виды деятельности, которые должны характеризовать жизнь каждого христианина; говоря о них, автор, вероятно, имеет в виду некоторую необычную способность в данной области. В-четвертых, поскольку ни один из этих списков не включает всех даров, входящих в остальные списки, вполне разумно предположить, что и вместе они не дают исчерпывающего перечисления всех возможных даров Духа. В таком случае списки эти, по отдельности или в совокупности, являют собой лишь списки примеров, дающих представление о том, какими разнообразными дарами Бог наделил церковь.

Здесь важно также обратить внимание на те замечания, которые Павел делает в отношении природы этих даров и того, как ими следует пользоваться. Замечания эти мы находим в 1 Кор. 12 и 14.

1. Дарами наделяется тело Христово (церковь). Они предназначены для назидания всего тела, а не для удовольствия или внутреннего обогащения отдельных членов церкви, которые этими дарами владеют (1 Кор. 12:7; 14:5, 12).
2. Ни один человек не обладает всеми дарами (1 Кор. 12:14-21), и ни одним даром не наделены все люди (1 Кор. 12:28-30). Поэтому члены церкви нуждаются друг в друге.
3. Хотя и не все дары выглядят одинаково яркими и эффектными, все они важны (1 Кор. 12:22-26).
4. Святой Дух наделяет различными дарами тех, кого Ему угодно, и так, как Ему угодно (1 Кор. 12:11).

Чудесные дары Духа в наше время

Некоторые из наиболее ярких, эффектных даров привлекают в последние годы особое внимание и вызывают серьезные споры. Дары эти иногда называют замечательными дарами, чудесными дарами, особыми дарами, дарами-знамениями или харизматическими дарами - последнее выражение представляет собой, в сущности, тавтологию, поскольку основное значение слова *χαρίσματα* - "дары". Чаще всего из этих особых даров упоминаются исцеление верой, изгнание бесов и, в особенности, глоссолалия или говорение на языках. Вопрос, вызывающий наибольшие споры, заключается в том, наделяет ли по-прежнему Святой Дух этими дарами членов церкви в наше время, а если наделяет, то являются ли эти дары нормативными (то есть может ли я должен ли каждый христианин получать и проявлять их). Поскольку глоссолалия - самый заметный из этих даров, мы займемся именно ею. Выводы по этому вопросу послужат нам для оценки я других, даров.

Для правильного понимания этого спорного вопроса нам необходимо рассмотреть позиции, занимаемые в нем обеими сторонами. На протяжении всего XX века глоссолалия отстаивалась пятидесятническими группами, а в более близкое время - неопятидесятниками или, как их теперь чаще называют, харизматами. Их позиция, в значительной степени опирающаяся на повествовательные места книги Деяний, довольно проста. По большей части их аргументация начинается с указания на то, что в эпизодах Деяний, посвященных описанию обращения и духовного возрождения, обращенный обычно исполняется Святым Духом или проходит особое крещение Святым Духом, что, как правило, выражается в говорении на незнакомом языке, При этом нет никаких указаний на то, что Святой Дух перестанет с какого-то времени наделять церковь этим даром (1298). Действительно, есть свидетельства, удостоверяющие, что дар этот продолжал проявляться на протяжении всей истории церкви вплоть до настоящего времени. И хотя проявления этого дара часто наблюдались лишь в небольших, относительно изолированных группах, они придавали этим группам особую духовную жизненную силу.

В поддержку глоссолалии часто выдвигаются также аргументы, основанные на личном опыте. Люди, сами получившие этот дар или наблюдавшие его проявления у других, субъективно уверены в реальности такого переживания. Они подчеркивают ту пользу, которую он вносит в духовную жизнь христианина, особенно его ценность в качестве инструмента стимулирования молитвенной жизни (1299).

Кроме того, сторонники глоссолалии указывают, что она нигде в Писании не запрещается. Обращаясь к коринфянам, Павел не осуждает правильное использование этого дара, он порицает лишь его извращения. И действительно, Павел писал: "Благодарю Бога моего: я более всех вас говорю языками" (1 Кор. 14:18). Он призывал также своих читателей "ревновать о дарах больших" (1 Кор. 12:31) и "ревновать о дарах духовных" (1 Кор. 14:1). отождествляя "дары большие" и "духовные дары" с даром говорения на языках, сторонники глоссолалии делают вывод, что дар этот возможен и желателен для христианина.

Другую сторону в споре представляют те, кто отвергает идею, что Святой Дух по-прежнему наделяет членов церкви харизматическими дарами. Они доказывают, что, как свидетельствует история, проявления чудесных даров прекратились; на протяжении большей части истории церкви они были практически неизвестны (1300). В тех случаях, когда такие дары проявлялись, это обычно имело место в изолированных группах, характеризовавшихся неортодоксальными взглядами в отношении ряда других важных учений. Некоторые из отвергающих возможность глоссолалии в наше время используют в качестве доказательства 1 Кор. 13:8: "И языки умолкнут". Они обращают внимание на различие между глаголом, использованным в этом стихе со словом *языки*, и глаголом, использованным со словами *пророчества* и *знание*. Здесь мы видим не только разные глаголы, но и разные залого: средний залог в первом случае и страдательный - во втором. Исходя из этого доказываем, что языки, в отличие от пророчеств и знания, не должны даваться до последних времен, что они уже умолкли. Поэтому они и не включены в последующее упоминание о несовершенных дарах, которые прекратятся, когда настанет совершенное (1 Кор. 13:9-10) (1301). Некоторые богословы доказывают прекращение чудесных даров, основываясь на Евр. 2:3-4:

"...спасении, которое быв сначала проповедано Господом, в нас утвердилось слышавшими от Него, при засвидетельствовании от Бога знаменами и чудесами, в различными силами, и раздаванием Духа Святого по Его воле". Суть этого аргумента заключается в том, что целью и назначением чудесных даров было утверждение откровения и воплощения и тем самым установление их подлинности. Когда цель эта была достигнута, чудеса перестали быть необходимыми и просто исчезли (1302).

Вторая группа аргументов, направленных против глоссолалии, связана с существованием аналогичных ей явлений, которые очевидным образом не могут быть истолкованы как особые дары Святого Духа. Отмечается, например, что со сходными явлениями мы сталкиваемся и в других религиях. Хорошим примером здесь может служить практика некоторых колдунов и знахарей. К тому же, даже и в библейские времена феномен этот не был присущ только христианству. От оракула в Дельфах, неподалеку от Коринфа, исходили экстатические высказывания, не отличавшиеся сильно от проявлений глоссолалии в коринфской церкви (1303). Психологи тоже устанавливают аналогию между проявлениями глоссолалии и некоторыми случаями повышенной внушаемости, вызываемой "промыванием мозгов" или электрошоковой терапией (1304).

Особенный интерес вызывают исследования глоссолалии, проводившиеся в последние годы лингвистами. Следует отметить: не все сторонники глоссолалии утверждают, что в современных ее проявлениях мы имеем дело с реально существующими человеческими языками. Разумеется, некоторые считают, что языки, на которых говорили в Коринфе, были, как и в день Пятидесятницы, реальными языками, и всякий, знакомый с конкретным языком, на котором говорят в том или ином случае глоссолалии, смог бы понять такую речь без помощи переводчика (это относится и к современным случаям глоссолалии). Но есть и такое мнение, что, в отличие от ситуации в день Пятидесятницы, языки, на которых говорили в Коринфе и говорят в наше время, представляют собой, по-видимому, беспорядочное сочетание произносимых звуков, а следовательно, у этих языков отсутствуют характерные особенности каких-либо известных человеческих языков. Позиции тех, кто придерживается второй точки зрения, не могут быть опровергнуты результатами лингвистических исследований. Сторонники же той точки зрения, что и в современных случаях глоссолалии мы имеем дело с существующими человеческими языками, должны ответить на возражения ученых, которые доказывают, что во многих таких случаях попросту отсутствует достаточное число характерных особенностей языка и потому произносимые звуки нельзя классифицировать как язык (1305).

Есть ли какая-нибудь возможность разумно и взвешенно рассмотреть и учесть соображения, выдвигаемые обеими сторонами в этом споре? Поскольку понимание этого вопроса отражается на самом образе и характере христианской жизни, от него нельзя просто отмахнуться. Хотя в этой области и невозможны серьезные выводы догматического характера, можно все же высказать ряд существенных замечаний.

Начнем с вопроса о крещении Святым Духом. Прежде всего отметим, что в книге Деяний говорится об особой работе Духа вслед за вторым рождением. Однако создается впечатление, что в Деяниях описывается переходный период. После

этого времени обычный, нормальный порядок заключается в том, что обращение/возрождение и крещение Святым Духом совпадают. В 1 Кор. 12:13 Павел пишет: "Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом". Из 1 Кор. 12:12 ясно, что "одно тело" - это Христос. Таким образом, в 1 Кор. 12:13 Павел, по всей видимости, говорит, что мы становимся членами тела Христова через крещение в него Духом. Крещение Духом если и не равнозначно обращению и второму рождению, то, по крайней мере, одновременно с ними.

Но как быть с теми случаями в Деяниях, где описывается явное разделение во времени между обращением/возрождением и крещением Духом? В соответствии со сделанным в предыдущем абзаце замечанием о переходном характере периода, описанного в Деяниях, мое истолкование этих случаев таково, что они действительно касаются людей, переживших духовное возрождение до принятия в себя Святого Духа. Это были последние из верующих эпохи Ветхого Завета (1306). Они пережили духовное возрождение, поскольку верили в Писания Ветхого Завета и имели страх Божий. Они, однако, не приняли Духа, потому что обещание о Его пришествии не могло исполниться до вознесения Иисуса. (Вспомните, что даже ученики Иисуса, которые, несомненно, уже пережили духовное возрождение, находясь в сфере влияния Нового Завета, тем не менее не исполнились Духом до Пятидесятницы). Но когда те, кто уже пережили духовное возрождение в рамках учения Ветхого Завета, в день Пятидесятницы приняли Христа, они исполнились Духом. Как только это произошло, уже больше не оставалось переживших духовное возрождение ветхозаветных верующих. После событий Пятидесятницы мы уже не встречаем бесспорных случаев, когда иудеи переживали бы нечто подобное после обращения. То, что произошло с иудеями как с группой (Деян. 2), произошло и с самарянами (Деян. 8) и язычниками (Деян. 10). После этого духовное возрождение и крещение Духом происходили одновременно. Случай учеников Аполлоса в Деян. 19 - это, по-видимому, случай не полностью обращенных верующих, ибо они были крещены лишь крещением Иоанна, которое было крещением покаяния, и даже не слышали о существовании Святого Духа. Ни в одном из этих четырех случаев исполнившиеся Духа не стремились к крещению Святым Духом, и нигде нет никаких указаний на то, чтобы хоть одна из членов группы был обойден при наделении этим даром. Это истолкование как будто бы хорошо согласуется со словами Павла в 1 Кор. 12:13, описанием событий в Деяниях и с тем фактом, что Писание нигде не повелевает нам креститься Святым Духом или в Святом Духе.

По моему мнению, невозможно с какой-либо степенью достоверности определить, действительно ли современные харизматические явления представляют собой дары Святого Духа. Попросту отсутствуют какие-либо библейские свидетельства, которые указывали бы на время исполнения пророчеств том, что языки умолкнут. Вывод о том, что языки умолкнут в одно время, а пророчества и знание прекратятся в другое время, делаемый на основе различия между глаголами в 1 Кор. 13:8, в лучшем случае сомнителен. Равным образом и исторические доказательства не выглядят достаточно ясными и неоспоримыми. Ситуация в этом вопросе в какой-то мере сходна с ситуацией в вопросе об апостольской преемственности. Есть много свидетельств и аргументов в пользу обеих точек зрения. Каждая из сторон может ссылаться в поддержку своей позиции на внушительное количество фактического материала, игнорируя

данные, представляемые другой стороной. Однако отсутствие неопровержимых исторических доказательств не имеет большого значения. Ведь даже если бы история доказывала, что (!) дар языков прекратился, нет ничего такого, что могло бы помешать Богу его восстановить. С другой стороны, и наличие неоспоримых исторических свидетельств, что этот дар проявлялся в различные периоды существования церкви, тоже никак не могло бы доказать подлинности современных явлений.

Таким образом, нам остается только оценивать каждый конкретный случай по существу дела. Это не означает, что мы должны становиться судьями духовного опыта или духовной жизни других христиан. Но это означает, что мы не можем просто принимать на веру подлинность утверждений любого, кто заявляет об особом опыте восприятия Святого Духа. Научные исследования выявили достаточно много ле вызванных работой Духа аналогов подобных явлений, чтобы предостеречь нас от наивной доверчивости в отношении каждого утверждения такого рода. Без сомнения, не всякое исключительное религиозное переживание имеет божественное происхождение, если только не считать Бога терпимым и всеобщим в столь широком смысле, что Он дарует особые проявления Своего Духа даже людям, вовсе не претендующим на исповедание христианской веры, а возможно, по сути враждебным ей. Разумеется, рае бесовские силы были способны на имитацию божественных чудес в библейские времена (например, волхвы и чародеи в Египте могли до определенной степени имитировать чудеса), то же самое может происходить и в наше время. И наоборот, невозможно неоспоримым образом обосновать утверждение, будто такие дары не предназначены для нашего времени и не могут проявляться сегодня. Поэтому нельзя априорно и категорически заявлять, что то или иное утверждение о случае глоссолалии является заведомо ложным. Приписывание какого-то конкретного явления бесовским силам может быть просто опасным, учитывая предостережение Иисуса против хулы на Святого Духа.

В конечном счете, вопрос о соответствии библейскому учению утверждений, что Дух и в наше время наделяет верующих Своими особыми дарами, не имеет большого практического значения. Ибо если это даже и так, мы не должны настраивать всю свою жизнь на погоню за этими дарами. Дух Святой дарует их Сам, Он один решает, кто их получит (1 Кор. 12:11). Если Он решит наделить нас каким-либо особым даром, Он сделает это независимо от того, ожидаем ли мы этого и стремимся ли к этому. Что нам повелевается (Еф. 5:18) - так это исполняться Духом {повелительное наклонение несовершенного вида, предполагающее непрерывно продолжающееся действие). Это не вопрос получения Святого Духа в большей степени; возможно, все мы имеем Его во всей полноте и целостности. Вопрос, скорее, заключается в том, чтобы Дух Святой в большей степени владел нашей жизнью. Каждый из нас должен стремиться предоставить Святому Духу полную власть над своей жизнью. Когда это произойдет, наша жизнь сама покажет, какими именно дарами назначил нам обладать Бог, какой именно плод Духа и какую именно Его силу Ему угодно проявить в нас и через нас. Следует помнить, что, как мы уже отмечали ранее, ни один дар не предназначен для всех христиан и ни один дар нельзя считать более важным, чем другие.

Во многих отношениях гораздо большее значение, нежели получение определенных даров, имеет плод Духа. По оценке Павла, эти добродетели - подлинное свидетельство работы Духа в христианине. Любовь, радость и мир в жизни человека - это самые верные признаки живого опыта общения с Духом и Его присутствия. Как подчеркивает Павел, любовь желательнее любых даров, какими бы яркими и эффектными они ни были (1 Кор. 13:1-3).

Но как относиться к конкретным и публичным проявлениям в наши дни того, о чем заявляется как о библейском даре глоссолалии? Прежде всего, не следует заранее делать выводов о том, подлинный это дар или нет. Далее, необходимо действовать, следуя тем правилам, которые давным-давно сформулировал Павел. Так, если кто-то говорит на языках, тогда должен быть истолкователь, чтобы это могло служить назиданию всей группы в целом. Каждый раз должен говорить только один человек, и притом таких людей не более двух-трех в течение всего собрания (1 Кор. 14:27). Если же нет истолкователя - будь им сам говорящий на языках или кто-то другой, - то в церкви говорящему на языках следует молчать, ограничив использование языков личным молитвенным временем, молитвой наедине с Богом (1 Кор. 14:28). Нельзя запрещать говорить на языках (1 Кор. 14:39); с другой стороны, нам нигде не предписывается искать этого дара.

Наконец, следует отметить, что в Писании главная роль отводится Тому, Кто наделяет дарами, а не тому, кто их получает. Бог часто творит чудесные дела, не привлекая к этому человеческих посредников. В Иак. 5:14-15 читаем, например, что пресвитерам церкви следует молиться за больных. При этом говорится, что болящих исцелит именно молитва веры, а не человек-чудотворец. Каков бы ни был дар, наивысшую важность имеет именно назидание церкви и прославление Бога.

Краткие выводы по учению о делах Духа

1. Дарами, которые у нас есть, нас наделяет Святой Дух. Мы должны сознавать и признавать, что они не являются нашими собственными достижениями. Они предназначены для того, чтобы их использовали для выполнения Его замысла.
2. Святой Дух наделяет верующих Своей силой в их христианской жизни и служении. Личные слабости и недостатки не должны пугать или обескураживать нас.
3. Святой Дух распределяет Свои дары в церкви мудро и в соответствии со Своей верховной волей. Обладание каким-либо конкретным даром или отсутствие его - не повод для гордости или сожалений. Его дары - это не награды тем, кто стремится к ним или старается их заслужить.
4. Ни один дар не предназначен для всех, и никто не обладает всеми дарами. Для полного духовного развития каждого отдельного верующего требуется содействие всех членов тела Христова.
5. Мы можем полагаться на то, что Святой Дух даст нам понимание Слова Божьего и направит нас на исполнение Божьей воли в нашей жизни.

6. Следует возносить прямые молитвы Святому Духу точно так же, как Отцу, Сыну и Троиному Богу. В таких молитвах мы должны благодарить Его за те удивительные дела, которые Он творит в нас, и особенно просить о продолжении этой работы.

Небесный Голубь! Милосердный Дух! Сойди к нам, Дай нам свыше свет и утешенье! Будь нам Хранитель, будь Водитель нам! Блюда наш каждый шаг, любое помышление!

Свет истины яви нам, сделай так, Чтоб знали мы Твой путь и выбрали свободно; Всели нам в сердце тот священный страх, Что никогда не даст нам отойти от Бога.

Веди нас к святости дорогой той,

Пойдя которой мы пребудем с Богом;

Веди нас всех к Христу, Который - Путь живой,

Не дай нам потерять Его, пойдя иной дорогой!

(Саймон Браун)

Часть X. Спасение

42. Концепции спасения

Спасение - проявление служения Христова в жизни конкретного человека. Соответственно, учение о спасении обладает для него особой притягательной силой и актуальностью, поскольку оно имеет непосредственное отношение к самой важной потребности человеческой личности. Учитывая первостепенное значение этой потребности в жизни человека, в некоторых богословских системах последнего времени спасение рассматривается в первую очередь, и лишь затем авторы обращаются к Личности и служению Христа (1307). Хотя у такого подхода есть определенная апологетическая ценность в плане проповеди христианского учения, его нельзя использовать в качестве схемы построения богословской системы, ибо он основывается на предпосылке, что человек сам лучше оценивает свои проблемы, а такая идея может даже повести к ситуации, в которой мир будет диктовать условия для ведения диалога с церковью. Поэтому предпочтительнее начинать с изучения Христа. Вместе с тем, учение о спасении действительно имеет особое значение, поскольку в нем рассматриваются важнейшие вопросы человеческого бытия. Это особенно очевидно для тех, кто усвоил библейское учение о грехе.

Значение термина *спасение* представляется довольно очевидным, особенно тем, кто с ним знаком. Тем не менее даже среди христиан существуют концепции, сильно расходящиеся в понимании того, с чем связано спасение и что оно за собой влечет. Прежде чем обратиться к наиболее известным из этих концепций, нам полезно будет кратко обсудить конкретные вопросы, в которых они

расходятся. Это покажет нам те категории, которые мы сможем использовать при анализе различных точек зрения.

Расхождения в концепциях спасения

Временной аспект

Существуют различные мнения о том, как спасение соотносится со временем. Его понимают различно: как событие, совершившееся в начале христианской жизни, как процесс, продолжающийся в течение всей христианской жизни, или как событие в будущем. Одни христиане считают, что спасение в основном завершается в начале христианской жизни. Они говорят: "Мы получили спасение". Другие воспринимают спасение как процесс: "Мы спасаемся". Третьи представляют спасение как нечто относящееся к будущему: "Мы будем спасены". Возможно, конечно, и сочетание двух или трех из этих точек зрения. В этом случае отдельные стороны спасения (например, оправдание, освящение, прославление) понимаются как происходящие в различные моменты или периоды времени.

Если считать, что спасение связано со временем, то нам надо определить, какого рода время имеется в виду. В частности, в греческом языке соответствующий глагол может описывать либо единократное, либо продолжающееся действие или же вовсе не определять конкретно, о каком времени идет речь. Поэтому спасение и составляющие его элементы или аспекты можно представлять себе несколькими различными способами: 1. Ряд моментов:

.....

2. Ряд прерывающихся процессов:

— — — —

3. Ряд перекрывающихся друг друга процессов:

—————
 —————
 —————

4. Единый непрерывный процесс с различными этапами:

| | | | |
—————

Природа и ориентация потребности

Второй вопрос касается природы и ориентации той потребности, которую необходимо удовлетворить. В соответствии с традиционной точкой зрения, считается, что основной недостаток в жизни человека является по своей природе вертикальным. Главная человеческая проблема - отделение от Бога. Грех есть нарушение воли Божьей, а его результат - вражда против Бога. Восстановлению подлежит прежде всего нарушенная связь между Богом и творением. Такова

евангельская точка зрения на спасение. Она характеризуется такими терминами, как *обращение, прощение, примирение и усыновление*. Вторая точка зрения заключается в том, что главная человеческая проблема имеет горизонтальный характер. Это может означать, что отдельному человеку не хватает слаженности в его отношениях с другими людьми или что в обществе в целом нет достаточной гармонии. Спасение включает в себя устранение раскола между людьми, исцеление личных и общественных отношений. "Богословие отношений" (relational theology) рассматривает этот процесс на уровне нарушения личных связей и проблем малых групп. Богословие освобождения основное внимание уделяет конфликтам между различными расовыми группами и экономическими классами, а также факту такого устройства общества в целом, что некоторые его члены лишены даже предметов первой необходимости. Наконец, главная человеческая проблема может пониматься и как внутренняя по своему характеру. Отдельного человека мучают чувства, которые необходимо искоренить - чувство вины, неполноценности, неуверенности и незащищенности. При этом подходе ключевыми становятся такие слова, как *приспособление, корректировка, самопонимание, самоосознание, самоуважение*.

Средство обретения спасения

Крайне важен и вопрос о том, как приобретается спасение или как оно передается. В соответствии с некоторыми точками зрения, передача спасения человеку фактически рассматривается как физический процесс. Это относится к некоторым сакраменталистским системам, приверженцы которых считают, что спасение или благодать обретается посредством какого-то физического предмета. Например, в традиционном католичестве господствует убеждение, что благодать реально передается и принимается посредством принятия хлеба святого причастия. Хотя сила и действие таинства в какой-то мере зависит от внутреннего отношения или состояния причастника, благодать принимается главным образом посредством внешнего физического действия. Другие считают, что спасение передается посредством нравственного действия. При таком подходе спасение рассматривается не как то, чем владеет какой-нибудь человек или организация и что можно передать другим, но как изменение в положении дел. Такое представление о спасении можно встретить среди сторонников движения социального благовестия и систем богословия освобождения. Метод достижения изменений, отстаиваемый некоторыми из этих идеологий, может быть совершенно мирским по своему характеру, включая, например, использование обычных политических механизмов. Для евангелических богословских учений характерно третье представление: спасение достигается посредством веры. Вера дает человеку возможность воспользоваться плодами дела, выполненного Христом. В определенном смысле спасаемый - пассивная сторона в этом процессе. (Подробнее эти вопросы мы рассмотрим в главе 48.)

Направление движения в спасении

Еще один существенный фактор - направление движения в спасении. Спасает ли Бог отдельных людей, обеспечивая преобразование их личности, которое затем распространяется вовне, в общество, и изменяет тот мир, часть которого составляют спасенные? Или же Бог действует через изменение структуры

общества, а затем использует эти измененные структуры для преобразования людей, которые составляют общество?

Для движения социального благовестия конца XIX - Начала XX века было характерно убеждение, что основная человеческая проблема заключается не в испорченности человеческой природы, а в порочной социальной среде. И в результате нет никакого смысла в попытках изменения отдельных людей, ибо они все равно вернуться в испорченное, разложившееся общество и снова будут заражены злом. Люди по своей сути не порочны. Они есть то, что их делает окружение. Поэтому вместо лечения отдельных людей, испорченных обществом, надо изменить условия, ведущие к болезни. Можно сказать, что сторонники социального благовестия предлагали некоего рода службу духовного здравоохранения. Их понимание человеческой природы во многом перекликалось с представлением, Жан-Жака Руссо, хотя, разумеется, в совершенно ином контексте. Другие аспекты этого взгляда были в чем-то аналогичны точке зрения бихевиоризма, согласно которой личность человека характеризуется в основном набором поведенческих стереотипов, определяемых его окружением.

Противоположный подход отстаивается теми группами в христианстве, которые основное значение придают обращению. Сторонники этой позиции считают, что человеческая природа в корне испорчена. Пороки общества проистекают из того факта, что оно состоит из порочных индивидуумов. Какая-либо реальная надежда на изменение общества возможна только при условии преобразования этих личностей. Преобразование отдельных людей в конце концов изменит общество, и не только потому, что целое состоит из частей, но также и потому, что преобразованные под влиянием свыше личности обретают мотивацию, которая побуждает их работать для изменения общества в целом.

Масштабы спасения

Вопрос о масштабах спасения имеет значение для тех, кто считает понятие спасения приложимым скорее к отдельным людям, нежели ко всему обществу. Вопрос заключается в следующем: сколь многие из нас, входящих в род человеческий, получают спасение и кто именно? При ограниченном понимании спасения его основой считается отклик человека на Божью благодать. При этом подразумевается, что не все откликнутся положительно на призыв Бога; поэтому одни погибнут, другие будут спасены. С другой стороны, согласно универсалистским взглядам на спасение, Бог вернет всех людей к тем отношениям с Ним, для которых они были предназначены изначально. Никто не погибнет. Есть две разновидности универсалистской позиции. Человек может стать универсалистом, будучи оптимистичным сторонником идеи ограниченного спасения. Иначе говоря, человек может одновременно утверждать, что для спасения необходимо личное принятие Иисуса Христа и что каждый человек уверует в Иисуса Христа и примет Его. К сожалению, однако, в прошлом не все приняли Христа и уверовали в Него; огромное число людей по сути даже не имело возможности сделать это. Поэтому все не могут получить спасение подобным образом, если только не существует каких-то бессознательных механизмов, посредством которых может быть выполнено условие спасения. Более распространенная универсалистская позиция заключается в предпосылке,

что в конце концов Бог на том или ином основании примет всех людей в вечное общение в Собою.

Объекты спасения

В некоторых христианских кругах распространено такое представление, что спасению подлежат только человеческие существа, независимо от того, спасаются они лично или коллективно. Согласно этой точке зрения, остальная часть творения - лишь подмости, на которых разыгрывается человеческая драма. Ко всему процессу спасения она имеет косвенное отношение. Альтернативная точка зрения заключается в том, что спасение имеет космический аспект. Грехом в сотворенном мире затронуты не только люди. Основываясь, как правило, на словах Павла в Рим. 8:18-25, сторонники этой альтернативной точки зрения утверждают, что спасение в своей окончательной форме охватит всю вселенную, находящуюся ныне в рабстве греха; вселенная будет восстановлена в своем чистом и славном состоянии, в котором она была создана и для которого была предназначена Творцом.

Современные концепция спасения

Богословие освобождения

Одно из активных движений, предлагающих особое понимание спасения, представлено группой, которую в совокупности можно назвать "богословием освобождения". Это движение объединяет разные богословские направления: негритянское, феминистское, движение за освобождение Третьего мира. Именно богословские взгляды последней из этих трех групп особенно часто называют богословием освобождения. Хотя между этими группами есть существенные различия, которые иногда приводят к конфликтам, между ними есть и достаточно много общего, и это позволяет нам выявить некоторые основные черты их взгляда на природу спасения.

Одна из общих для них идей состоит в том, что основная проблема общества - угнетение слабых классов сильными. Спасение заключается в избавлении (или освобождении) от такого угнетения. Метод достижения освобождения должен соответствовать характеру конкретной ситуации.

Анализ ненормального состояния человека в богословии освобождения основывается на двух предпосылках. С одной стороны, наблюдается общее согласие в том, что капиталистический или постулирующий развитие (developmental) подход к экономическим и политическим вопросам следует считать одновременно несправедливым и неразумным. Капиталисты утверждают, что существует один общий процесс развития, через который в идеале должны проходить все общества. Проблема слаборазвитых стран заключается лишь в том, что они не так далеко продвинулись в этом процессе развития, как страны индустриальные. По мере продвижения слаборазвитых стран вперед их проблемы будут разрешаться (1308). Однако приверженцам богословия освобождения кажется все более и более очевидным, что экономическое развитие передовых стран, равно как и благосостояние высших социальных классов достигается за счет менее удачливых. В латиноамериканских странах мы видим резкий контраст

между роскошными апартаментами богачей и соседствующими трущобами. Международные корпорации преуспевают потому, что эксплуатируют дешевый труд в банановых республиках и других аналогичных местах. Богатые страны используют свою военную мощь для того, чтобы держать бедные страны в подчиненном положении. Попытки бедных стран подражать богатым в политической и экономической сферах и равняться на них не приведут эти бедные страны к процветанию. Неудача предрешена тем, что процветающие страны процветают, в частности, потому, что держат остальные страны в нищенском состоянии. Разрыв между бедными и богатыми продолжает увеличиваться. Дело не только в том, что огромное число людей (в том числе в Соединенных Штатах) живут в условиях бедности, - у многих из них нет даже возможности для выживания. Кроме того, миллионы людей работают в унижающих их достоинство и нездоровых условиях (1309) .

Другой источник тенденции рассматривать спасение как освобождение от эксплуатации - представление, что Библия солидаризируется только с угнетенными. Обвинение, что богословие освобождения пристрастно в своем подходе к Библии, признается сторонниками этого течения справедливым, но в ответ они указывают, что их пристрастность разделяется самими авторами Библии. История Божьей искупительной работы - это история групп угнетенных людей. В Египте народ Израиля был, конечно же, угнетенным народом. Поэтому Исход - одна из любимых частей Божьего Слова у сторонников богословия освобождения. И далее в своей истории Израиль постоянно оказывался в порабощении у более могущественных народов. Вспомним нападения филистимлян и пленения ассирийцами и вавилонянами. Церковь, особенно после распространения на языческие территории, в гораздо большей степени состояла из слабых, бедных и униженных, нежели из привилегированных членов общества. Хусто и Катерина Гонсалес подводят итог: "Прежде всего зададимся вопросом, верно ли, что основная часть Библии написана с точки зрения слабых? Несомненно, дело обстоит именно так" (1310) .

Из того факта, что Бог склонен возвещать Свое Слово устами слабых, богословие освобождения делает вывод, что именно их в первую очередь касается Его поедание о спасении. Слова Иисуса в Лк. 10:21 подтверждают это: "Славлю Тебя, Отче... что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам". Либо мудрые и могущественные должны услышать Слово Божье от слабых - таких, как Нафан, Амос, Петр и Иисус, - либо они не услышат его вовсе.

Но какова конкретная природа спасения в понимании богословия освобождения? Прежде всего, следует отметить, что эти учения не претендуют на универсальность, что они тесно связаны с конкретными политическими реальностями. Универсальные теории - это фактически богословские концепции белых мужчин из среднего класса. В противоположность этому черное богословие, например, утверждает, что оно позволяет вырваться из-под разлагающего влияния белой мысли и сформулировать богословское учение на фундаменте норм, свойственных черному сообществу, черная идеи и импульсы из источников внутри этого сообщества (1311) .

Исходя из этого Библия в богословии освобождения не воспринимается как универсальная по своей природе. При внимательном рассмотрении она предстает

не книгой вечных истин и предписаний, а книгой конкретной истории. Истина в ней - не то, что *есть*, но, скорее, то, что *происходит*. И конкретная история в Библии - не просто рассказ о прошлых событиях. Это также и план спасения Божьего творения; это политическая задача, которую надо выполнить (1312) .

Хотя богословие освобождения особое внимание уделяет конкретным вопросам экономического и политического характера, оно оказывается фрагментарным. В сферу его интересов входит все христианское богословие. Бго интересует не только освобождение. В нем рассматриваются все учения или темы традиционного богословия - но с точки зрения идеи освобождения (1313) .

Богословие освобождения не считает Бога таким бесстрастным, неизменным и непознаваемым существом, в которое традиционно верует большинство христиан. Напротив, Бог активен. Он участвует в борьбе на стороне бедных. Свидетельство тому - воплощение, когда Бог, полностью отказавшись от безопасной позиции в стороне от происходящего, в лице Иисуса Христа сошел на землю и включился в человеческую борьбу. По представлениям богословия освобождения, постоянный, не подверженный никаким изменениям Бог традиционного теизма - идол, притом идол, созданный теми, кто может более всего потерять от перемены. Бог же, напротив, деятельно и активно вовлечен в перемены, участвует в них. Это означает, что Он не нейтрален, Он отстаивает равенство. И чтобы равенство восторжествовало, Он не может и не должен действовать одинаково в отношении всех. Коль скоро Его справедливость есть справедливость, несущая равенство, ее действие в мире неравенства неизбежно должно быть неодинаковым и компенсационным. Быть может, категоричнее всего эта точка зрения была сформулирована Джеймсом Коуном: "Черное богословие не приемлет представления о Боге, Который не выступает за черных, а следовательно, против белых. Черные живут в мире белых угнетателей и не могут принять нейтрального Бога" (1314) .

Понимание спасения в богословии освобождения основано на принятии особой точки зрения на человека и грех. Традиционное богословие на первый план обычно выдвигает смирение и самоуничтожение в качестве главных добродетелей человека в том виде, как он был задуман Богом. Гордость, соответственно, воспринимается как главный грех. Но по мнению сторонников богословия освобождения, Библия не требует прежде всего смирения, то есть качества, часто ведущего к принятию угнетения. Напротив, в ряде мест, например, в Пс. 8, Библия возвеличивает человека. Кроме того, Библия вовсе не считает чувство гордости главным грехом. Служа в этом отношении, как и во многих других, интересам сильных мира сего, богословие и христианская проповедь склонны забывать о том грехе, который чаще всего осуждается в Библии: "Горе вам, прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю, так что другим не остается места, как будто вы одни поселены на земле" (Ис. 5:8) (1315) .

По мнению сторонников богословия освобождения, спасение не следует понимать как нечто связанное в первую очередь с личной жизнью после смерти. Гораздо больше внимания Библия уделяет царству Божьему. Даже вечная жизнь рассматривается обычно этими богословами в контексте нового социального порядка, причем не столько как состояние отстраненности от истории, сколько как участие в ее кульминации. Понимание цели истории как достижения

справедливости никогда не пользовалось популярностью у сильных мира сего. Если следовать традиционному пониманию истории и вечности как двух параллельных (т.е. не пересекающихся) сфер, то наша цель в истории заключается в том, чтобы получить доступ к вечности, Этого легче всего достичь кротостью и покорностью. Поскольку главная забота человека заключается в том, чтобы его душа попала на небо, эксплуататоры тела по сути даже оказывают ему услугу. Но, по словам Хусто и Катерины Гонсалес, если история и вечность пересекаются, "если спасение есть вхождение в новый порядок, охватывающий все человеческое существо, тогда мы должны бороться против всего, что в настоящее время противостоит этому порядку" (1316) . Спасение всех людей от угнетения - цель деяний Бога в истории, поэтому оно должно стать задачей для тех, кто верует в Него. Они должны стремиться к реализации понимаемого так спасения любыми возможными способами, в том числе с помощью политических действий и, при необходимости, революции.

Экзистенциальное богословие

Некоторые богословские учения XX века являются экзистенциалистскими в том смысле, что основываются или строятся на философии экзистенциализма. По сути, большинство богословских учений XX века в той или иной мере включают в формулировку своих учений какие-то экзистенциалистские элементы. Здесь, однако, мы имеем в виду прямо и открыто экзистенциальные по своей ориентации богословские учения, в которых экзистенциалистская философия занимает большое и важное место. Возможно, самым выдающимся представителем экзистенциального богословия в этом смысле слова был Рудольф Бультман со своей программой демифологизации. Бультман пытался истолковать Новый Завет и фактически выстроить богословское учение исходя из философии Мартина Хайдеггера, который преподавал философию в Марбургском университете, где Бультман в то же время вел курс по изучению Нового Завета. Чтобы понять Представление Бультмана о спасении, нам необходимо рассмотреть некоторые из основных философских принципов Хайдеггера.

Первый главный философский принцип Хайдеггера заключается в разграничении объективного и субъективного знания. Объективное знание состоит из идей, точно отражающих объекты, к которым они относятся, и соответствующих этим объектам. Здесь отношение субъекта или исследователя не имеет никакого значения. Фактически оно даже потенциально вредно, ибо может стать источником предубеждения или предвзятости при рассмотрении фактических данных. Объективное знание - это то, к чему стремятся различные естественные науки, цель которых заключается в идентификации, описании и анализе рассматриваемых данных возможно более точным образом. Субъективное же знание - нечто совершенно иное. Самое важное здесь - не точность передачи идеей того объекта, к которому она относится, а субъективная вовлеченность, внутренняя страсть исследователя, его чувства в отношении обсуждаемого вопроса или объекта познания. Когда имеешь дело с субъектами, а не объектами, приобретение знания научного типа невозможно. Ибо субъекты, то есть другие личности, человеческие или божественные, просто невозможно подвести под жесткие категории логики. Наше субъективное знание о другой личности - это не запас объективных идей о ней, это вопрос наших чувств и переживаний по отношению к этой личности. То же самое относится к нашему субъективному

знанию о самих себе. Таким образом, истину о нас самих невозможно извлечь из объективной информации. У нас может быть какое-то научное знание о своем теле, но в то же время очень небольшое представление о своем реальном "я", о том, кто мы в действительности такие (1317).

Все только что сказанное Бультман прилагает к Библии. В сущности, она - не источник объективной информации о Боге, о личности и состоянии человека. Она показывает нам *Geschichte*, а не *Historic*. По сути она не предлагает нам объективный рассказ о фактических событиях. Она показывает нам то воздействие, которое различные события оказали на апостолов. Ее задача заключается не в донесении конкретных фактов, а в преобразованиях; не в том, чтобы пополнить наш запас информации, а в том, чтобы воздействовать на нашу жизнь.

Согласно философии Хайдеггера, важное значение имеет также различие между аутентичным (подлинным) и неаутентичным (неподлинным) существованием. Цель философии заключается в том, чтобы привести человека к аутентичному существованию. Аутентичное существование, как это и подразумевается прямым смыслом самого термина, означает, что человек должен быть тем, кем он предназначен быть, реализовать потенциал, которым обладает как человеческое существо. Неаутентичность существования выражается, например, в том, что человек не пользуется своей способностью действовать по свободному выбору. Делать что-нибудь лишь потому, что это делают все, следовать за толпой и подчиняться ей означает не быть самим собой (1318). Другой пример неаутентичности - нежелание человека признать тот факт, что он действует свободно, а следовательно, отвечает за свои действия. Оправдание или объяснение своих действий любого рода детерминизмом - будь то генетическим, психологическим, социологическим, богословским или каким-то иным - это неаутентичность. Аутентичность, с другой стороны, включает в себя признание своей ответственности за собственные действия. Это признание того, что, какие бы факторы ни способствовали формированию моей личности, я способен на свободный выбор и принимаю на себя ответственность за свои решения. Это принятие на себя ответственности за самого себя Хайдеггер называет "виной".

Бультман заимствует у Хайдеггера концепцию аутентичности и неаутентичности бытия. Он указывает на две тенденции в жизни современного человека. С одной стороны, у него есть склонность руководствоваться в жизни ориентированностью на самого себя. Цель человека - выполнение собственных желаний, направленных на достижение счастья и безопасности, пользы и выгоды. Человек эгоистичен и самонадеян. Любовь к ближним, желание познавать, передавать и чтить истину занимают подчиненное положение по отношению к стремлению самовозвеличиваться. Человек не только без уважения относится к интересам и нуждам других людей, он также отказывается повиноваться заповедям и повелениям Божиим в отношении его жизни. Он либо отрицает существование Бога, либо, если и верует, отвергает законное право Бога на человеческое послушание, поклонение и преданность Ему (1319).

Другая склонность, упоминаемая Бультманом, выражается в вере современного человека в то, что он может обеспечить свою подлинную безопасность собственными силами. Он считает себя независимым. Накопление богатства,

технологический рост и стремление добиться влиятельного положения - все это либо индивидуальные, либо коллективные попытки людей обеспечить себе безопасное будущее. К сожалению, надежды человека в этом отношении нереализуемы, ибо есть определенного рода препятствия, которые человек не может преодолеть. Смерть неизбежна, что бы человек ни делал. Природные бедствия, разрушающие собственность и уносящие жизни людей, невозможно ни предвидеть, ни предотвратить. В этом ненадежном мире все попытки человека обеспечить свою безопасность обречены на неудачу. Тем не менее человек продолжает делать такие попытки. И, продолжая действовать эгоистично и стремиться к обеспечению своей безопасности собственными силами, он тем самым отвергает или отрицает все, чем он предназначен быть. Таков бульмановский богословский эквивалент неаутентичного существования (1320).

То, к чему зовут человека Бог и Евангелие, - это его подлинное "я", его подлинное предназначение. Это его аутентичное существование, или спасение. Слово Божье "зовет человека прочь от его эгоизма и от той иллюзорной безопасности, которую он строит для себя. Оно зовет его к Богу, Который выше мира и выше научного мышления. В то же время оно зовет человека к его подлинному "я" (1321).

Когда Слово Божье приходит к человеку лично, оно зовет его подняться над собой и своими заботами, выйти за их пределы. Оно зовет его отказаться от своих попыток обеспечить свою безопасность собственными силами или силами рода человеческого. Оно предлагает ему подлинную безопасность, которая основывается на том, что человек полагается на Бога. Лишь через веру может человек положить конец своему неаутентичному существованию: "Веровать в Слово Божье - значит отказаться от всякой чисто человеческой безопасности и тем самым победить отчаяние, возникающее из неизбежно тщетных попыток обрести безопасность своими силами" (1322).

С верой, которая приходит как отклик на весть, провозглашаемую христианской проповедью, мы отказываемся от попыток построить свою безопасность собственными силами; вместо этого мы уповаем на Бога. Но это предполагает веру в то, что невидимо в этом мире, чему нет земных доказательств. Этого мы делать не желаем. Бульман, однако, указывает, что склонность ограничивать свою веру тем, что доступно восприятию, есть лишь еще одно проявление присущей людям неаутентичности (1323). Вера означает отказ от погони за осязаемыми реальностями и преходящими объектами. Устремленность такого рода - грех, ибо ею мы исключаем из своей жизни невидимую реальность и отказываемся от Божьего будущего, которое предлагается нам как дар. Вера - это раскрытие сердца Божьей благодати, когда мы позволяем Ему освободить нас от прошлого и повести нас в Его будущее. Она также включает послушание - "отвернуться от самих себя и отказаться от всякой безопасности".

С пониманием спасения как простого перехода в аутентичное существование через отказ от эгоистического стремления к безопасности и упования на Бога связана и выдвигаемая Бульманом программа демифологизации (1324). То, что говорится в Библии, не следует понимать как утверждение объективных истин, не относящихся прямо к нам самим. Распятие, например, следует понимать в свете слов Павла: "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" (Гал. 2:19-20). Весть о распятии заключается вовсе не в том, что Иисус был предан смерти в виде своего рода замещающей выплаты Отцу в рамках какой-то небесной сделки. Это миф. Демифологизированный смысл распятия заключается в том, что каждый из нас должен предать смерти свои устремления к получению удовлетворения, вознаграждения и безопасности каким-либо иным путем, кроме как от Бога (1325). Аналогичным образом и воскресение следует понимать в духе таких текстов, как Рим. 6:11: "Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем". В этом стихе говорится не о каком-то событии, которое произошло с Иисусом. В нем, скорее, выражается та истина, что если мы веруем в Бога, уповаем на Него и открыты будущему, то мы будем живыми так, как до сих пор живыми не были. Таким образом, спасение - не какое-то изменение в субстанции души, как некоторые склонны понимать второе рождение, не какое-то судебное провозглашение нас праведными пред БОГОМ, как традиционно понимается оправдание. Это, скорее, коренное изменение нашего *Existenz*, всего нашего восприятия жизни и самой жизни (1326).

Секулярное богословие

В последнее время вся культурная среда, в которой разрабатываются богословские учения, претерпевает значительные изменения. Взгляд людей на реальность меняется. Раньше люди в большинстве своем верили в Бога. Его действия считались объяснением существования мира и всего, что в нем происходит. Бог давал решение всех проблем, с которыми сталкивались люди. В наше же время люди верят в то, что можно увидеть "здесь" и "сейчас", в такие объяснения, которые не основаны на допущениях, связанных с какими-либо трансцендентными или неосязаемыми сущностями.

Принятие этого нового мировоззрения связано с различными процессами. Одним из них было развитие и распространение научных объяснений происходящего. Раньше вера в сотворение этого огромного сложного мира высшим существом или высшей силой казалась совершенно естественной и неизбежной, тогда как теперь в нашем распоряжении имеются и альтернативные объяснения. В прошлые времена сложность физического организма человека указывала на существование какого-то великого, мудрого и могучего Существа, замыслившего и сотворившего его. Теория же эволюции приписывает сложность человеческого организма механизму, связанному со случайными изменениями в сочетании с конкурентной борьбой за существование, в которой выживают наиболее приспособленные. Сложные организмы существуют не потому, что кто-то в своей бесконечной мудрости так решил, но потому, что элементы этой сложности случайно возникают внутри каждого вида, и особи, владеющие ими, выживают; те же, у кого их нет, выжить не могут.

Другой причиной изменений мировоззрения было то, что человек научился разрешать многие из проблем, с которыми он сталкивается в жизни. В библейские времена, если женщина бывала бездетна, она молилась Богу, и Он отвечал ей, отверзая ее чрево, так что у нее рождался ребенок (1 Цар. 1:1-20). Верили также, что Бог определяет погоду. Во времена Илии засуха, длившаяся три с половиной года, и последовавший за этим ливень были отнесены на счет Бога (3 Цар. 17 - 18; Иак. 5:17-18). Теперь же, если женщина бесплодна, но хочет иметь детей,

гинеколог прописывает ей лекарство, и рождается ребенок (иногда даже несколько). Если в течение длительного периода нет дождя, распыляют йодистое серебро или какое-либо аналогичное вещество, и идет дождь. Человек может управлять и рождением детей, и погодой. В Боге больше нет нужды. Род человеческий достиг совершеннолетия. Он способен разрешать свои проблемы без помощи сверхчеловеческих сил.

Перед лицом этих процессов многие современные люди стали нерелигиозными. Дело не в том, что они сознательно принимают натуралистическое мировоззрение, - многие из них совершенно не интересуются теоретическими вопросами. Скорее, они бессознательно приходят к такому образу жизни, в котором нет места для Бога. Отчасти этот секулярный взгляд на мир проистекает из лежащего в его основе прагматизма. Наука преуспела в удовлетворении человеческих потребностей; религия более не является ни необходимой, ни действенной. Человек живет теперь в постхристианскую эпоху (1327) .

Со стороны церкви на эту ситуацию возможны два ответа. Один заключается в том, чтобы рассматривать христианство и секуляризм как соперников, как альтернативные варианты. Принятие этого подхода - а именно эта тенденция преобладала на протяжении XVIII - XIX веков и преобладает даже сейчас - ведет к попыткам противостоять секуляризму, уклоняться от него или его опровергать. В таком случае неизбежно стремление показать недостаточность и непригодность секуляризма и сопутствующей ему философии - гуманизма и его убеждением в доброте, ценности и самодостаточности человека. Это апологетический подход. Его сторонники доказывают, что человечество сталкивается с проблемами, которые секулярное мировоззрение разрешить не может. Разрешить их может только христианский теизм.

В последние годы, однако, среди христианских богословов все большее распространение получает иной ответ. Он заключается в том, чтобы рассматривать секуляризм не как соперника, а как зрелое выражение христианской веры. Одним из предтеч этого подхода был Дитрих Бонхеффер. В последние годы своей жизни он пришел к такой позиции, которую называл "безрелигиозным христианством" (1328) . Процесс достижения человечеством совершеннолетия он воспринимал не как бунт против Бога, а как воспитание Богом независимости от Себя в высшем из Своих земных творений. Таким образом, в этом процессе секуляризации действует Бог. Как мудрые родители помогают своим детям становиться независимыми от них, точно так же и Бог старается привести род человеческий к состоянию самодостаточности. Стремление апологетики опровергнуть секуляризм - это, по мнению Бонхеффера, попытка вернуть взрослых в несовершеннолетнее состояние, принуждение их к зависимости, эксплуатация их слабости (1329) .

Бонхеффер не считал, что в секулярном мире Бог отсутствует. Он присутствует в "нерелигиозном" мире. Христианин - не "религиозный" человек, а просто человек. Достигшие совершеннолетия мирские люди - это "бессознательные христиане" (1330) . Мы должны прославлять эмансипацию человечества от Бога как благодатный дар Божий. Мы Должны перевести христианство на язык, который смогут понять современные секулярные люди. Мы должны помочь им увидеть, что им не нужно становиться христианами; они уже христиане. Традиционные

проповедники Евангелия делают ошибку, пытаясь привить этим людям религиозность вместо того, чтобы обратить их в христиан (то есть самодостаточных, полноценных людей). Особенно отрицательно относился Бонхеффер к внутреннему и личному аспекту традиционной христианской веры. Его он считал последней стадией религии, серьезным препятствием, которое необходимо преодолеть (1331).

Сочинения Бонхеффера на эту тему имеют отрывочный, фрагментарный характер. Если бы его не казнили, он, без сомнения, развил бы эти мысли дальше. Но подхватить и разработать его идеи выпало на долю других авторов. Основными выразителями секулярного богословия стали Джон Робинсон (1332) в Великобритании и сторонники богословия смерти Бога в Соединенных Штатах. Томас Альтицер, относящийся к числу последних, утверждает, что секуляризм имеет онтологическую основу. Изначальный или трансцендентный Бог стал полностью имманентным миру. Это был долгий процесс, кульминацией которого стало воплощение Иисуса. Теперь у Бога нет никакого независимого существования вне мира и человечества (1333). Поэтому к Нему нельзя прийти через богослужение или личные молитвы. Скорее, Его можно найти через участие в движении за гражданские права и аналогичную деятельность (1334).

Подведем итог. Секулярное богословие отвергает традиционное понимание спасения как ухода из мира и принятия от Бога сверхъестественной благодати. Путь спасения гораздо шире. Это спасение не столько через религию, сколько от религии. Осознание и использование своей силы и своих возможностей, достижение независимости от Бога и совершеннолетия, самоутверждение и участие в делах мира - вот что такое спасение в подлинном смысле слова. Большинство людей, даже не входящих в церковь, уже переживают это спасение. Фактически, учитывая нынешнюю "религиозную" ориентацию церкви, люди, не входящие в церковь, являются, возможно, христианами в более полном смысле, чем ее члены.

Современное католическое богословие

При рассмотрении современной католической мысли по любому вопросу мы сталкиваемся с трудной задачей. Трудность ее определяется тем, что вместо единой официальной позиции, которая существовала некогда в католичестве по большинству вопросов, ныне мы видим великое их разнообразие. Официальные вероучительные нормы еще сохраняются, но теперь их дополняют, а в некоторых случаях даже им противоречат позднейшие формулировки. К этим позднейшим формулировкам относятся решения Второго Ватиканского собора и публикации мнений отдельных католических богословов. Рассмотрим некоторые из этих формулировок в контексте традиционной позиции католической церкви.

Официальная католическая позиция в течение долгого времени заключалась в том, что церковь - единственный канал, через который может быть получена Божья благодать. Благодать передается через таинства церкви. Люди, находящиеся вне официальной или организованной церкви, получить ее не могут. Церковь считала, что она обладает исключительной привилегией распределять божественную благодать. Важным в этой традиционной точке зрения было также четкое разграничение природы и благодати. Природа в человеке состоит из двух

компонентов: пассивной способности принимать благодать и желания или жажды благодати. Однако человек не способен удовлетворить эти элементы своей природы никакими своими собственными делами и достижениями. Здесь требуется благодать, понимаемая как божественная жизнь, которая дается человеку Богом (1335) .

По ряду позиций эта традиционная точка зрения претерпела изменения. Одно из этих изменений касается природы человека. В этом плане впечатляющую работу проделал Карл Ранер. Описывая человека, существующего вне церкви и ее таинств, Ранер говорит о "сверхъестественном экзистенциале". Под этим он понимает не только то, что в человеке заложен потенциал познания Бога, но и что эта возможность уже активно реализуется. Не существует такого состояния, как полная, абсолютная отделенность от благодати. Благодать присутствует уже в самой природе. Человек переживает благодать как часть собственного "я" (1336) .

Из обсуждения вопроса о нехристианских религиях на Втором Ватиканском соборе как будто бы вытекает, что благодать может присутствовать в природе. Собор подчеркнул общее происхождение и общее предназначение всех людей. При этом он отметил, что разные религии представляют различные точки зрения на одну и ту же тайну жизни. Божья благодать присутствует во всех них, хотя и в разной степени (1337) . Поэтому католиков учат "признавать, сохранять и продвигать находящиеся у тех [у приверженцев других религий] духовные, нравственные и культурно-социальные ценности" (1338) .

Означает ли присутствие благодати в природе, что благодать существует также отдельно от церкви и вне ее? Такова дилемма, которая встает перед церковью. Не подразумевает ли заповедь Божья, обязывающая всех людей познавать Его, что существует какой-то путь или способ, посредством которого они могут прийти к Его познанию? В целом современное католичество, с одной стороны, утверждает, что все люди действительно могут познать Бога, но в то же время продолжает настаивать на исключительной роли церкви в спасении. Такая позиция требует разработки более широкой концепции церкви и членства в ней.

Традиционная католическая точка зрения заключается в том, что соединение с церковью необходимо для спасения, поскольку церковь обладает средством спасения. Если реальное соединение невозможно, тогда для Бога приемлемо просто искреннее желание такого соединения. Реальное соединение с церковью не является абсолютно обязательным, тогда как полное отделение от нее исключается. Ив Конгар утверждает, что существуют разные степени членства в церкви (1339) . Хотя большая часть рода человеческого не имеет видимых и официальных связей с церковью, существует, тем не менее, такое явление, как невидимое членство. Там, где есть спасение, обязательно должна быть и церковь. Тем самым переворачивается традиционная формула, согласно которой спасение реализуется присутствием церкви.

Ватиканский Собор одобрил позицию, сходную с позицией Конгара: народ Божий не ограничивается видимой, иерархической церковью. Но это не означает, что кто-нибудь из народа Божьего не участвует в жизни видимой католической церкви или не связан с ней. Фактически народ Божий подразделяется на три категории по степени своей связи с церковью:

1. Католики, которые "полностью включены" в церковь.
2. Христиане-некатолики, которые "тесно связаны" с церковью. Хотя их положение не так надежно, как у католиков, у них есть подлинные церкви, и они не отделены полностью от Бога.
3. Нехристиане, которые "предназначены к народу Божию различными путями" (1340) .

Третья группа включает тех, кого Ранер называет "анонимными христианами" . Тот факт, что эти люди находятся вне видимой католической церкви (или какой бы то ни было христианской церкви), не означает, что все они отделены от Божьей благодати. Христос умер и за них тоже, и мы не можем отрицать эту благодать. Концепции степеней членства и анонимных христиан позволили церкви признать возможность благодати вне ее таинств и в то же время сохранить свой авторитет.

В католической церкви обсуждается также природа спасения. В ходе этого обсуждения проявляется большая открытость в отношении классической протестантской концепции оправдания. Особое значение в этой связи имеет работа Ганса Кюнга о богословском учении Карла Барта. В прошлом католичество смешивало то, что протестанты называют оправданием и освящением, объединяя их в одном понятии освящающей благодати. Кюнг же говорит об объективном и субъективном аспектах оправдания. Первое соответствует тому, что протестанты обычно называют оправданием. В этом аспекте спасения человек пассивен, а Бог активен. Второе же приблизительно соответствует тому, что протестанты обычно называют освящением; здесь человек активен (1341) . Кюнг замечает, что Барт придавал главное значение первому из этих аспектов, а Тридентский собор - второму. Тем не менее, между Бартом и Тридентским собором настоящего конфликта нет (1342) . Католическая церковь, стала более терпимо относиться не только к протестантской концепции оправдания, но и к лютеровскому истолкованию благодати.

Подведем итог. В последние годы католическая церковь стала более открытой к признанию возможности, что некоторые люди, находящиеся вне видимой церкви и даже вообще не считающие себя христианами, могут принимать благодать. В результате католическое понимание спасения стало более широким по сравнению с традиционной концепцией. В частности, нынешнее понимание спасения включает в себя отдельные аспекты, которые ранее обычно связывались с протестантизмом.

Богословие евангельских христиан

Традиционная ортодоксальная или евангельская точка зрения на спасение тесно связана с ортодоксальным пониманием того сложного положения, в котором находится человек. основополагающее значение в этом понимании имеют отношения между человеком и Богом. Нарушение этих отношений затрагивает и другие аспекты жизни.

Евангельские христиане считают, что Писание указывает на два основных аспекта проблемы человеческого греха. Во-первых, грех - это разрыв отношений с Богом. Человек не оправдал божественных ожиданий, преступив ограничения, наложенные Божьим законом, или не выполнив того, что ему явным образом повелел Бог. Нарушение закона вызвало состояние виновности, подлежащее наказанию. Во-вторых, отклонение от закона привело к порче самой природы человека. Теперь в человеке проявляется склонность ко злу, предрасположение ко греху. Человек отвращается от добра и по своей природе склоняется ко злу. Изменение в природе человека, называемое обычно порчей или разложением, часто проявляется и в форме внутренней дезориентации или внутреннего конфликта. Помимо этого, поскольку мы живем в сети межличностных отношений, из-за разрыва наших отношений с Богом нарушаются также и наши отношения с другими людьми. Грех даже приобретает коллективный аспект: весь строй, вся структура общества становятся такими, что тяготы, лишения и несправедливости обрушиваются на отдельных людей и на социальные меньшинства.

Некоторые аспекты учения о спасении связаны с вопросом о том, каков человек пред Богом. Правовой статус человека должен быть изменен от состояния "виновен" на "невиновен". Это зависит от того, объявлен ли человек правым или праведным в глазах Бога, воспринимается ли он полностью отвечающим божественным требованиям. Богословский термин для обозначения этой перемены - *оправдание*. Человек оправдывается тем, что он вводится в законный союз со Христом. Необходимо, однако, нечто большее, чем только прощение вины. Не забудьте, что теплая близость, которая должна характеризовать отношения человека с Богом, была утеряна. Эта проблема разрешается *усыновлением*. При усыновлении восстанавливается милость и благосклонность Бога к человеку и ему дается возможность претендовать на все блага, которые только дает сыну любящий Отец.

Помимо необходимости восстановления отношений человека с Богом, существует и необходимость изменить состояние сердца человека. Коренное изменение в направлении жизни человека от склонности грешить к положительному желанию жить праведно можно назвать *возрождением* или новым рождением. При этом происходит действительное изменение человека и его характера, вливание в него положительной духовной энергии. Но это лишь начало духовной жизни. Должно быть также поступательное, прогрессивное изменение духовного состояния человека, когда он действительно становится более праведным. Эта прогрессирующая субъективная перемена называется *освящением* (обретением святости). Освящение полностью завершается в жизни после смерти, когда духовная природа верующего будет доведена до совершенства. Этот завершающий этап называется *прославлением*. Сохранение человеком веры и преданности до самого конца с помощью Божьей благодати называется неотступностью.

Как и в случае со всеми другими вопросами, мы принимаем евангельскую точку зрения на спасение. Хотя Бог заботится об удовлетворении каждой человеческой потребности, как индивидуальной, так и коллективной, Иисус вполне ясно показал нам, что вечное духовное благополучие человека бесконечно важнее удовлетворения временных, преходящих нужд и потребностей. Обратите

внимание, например, на Его совет в Мф. 5:29-30: "Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну".

Подтверждением того же самого служит и Его риторический вопрос в Мк. 8:36: "Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?". Забота Бога о вечном духовном благополучии человека и библейское понимание греха представляют собой неотразимые доводы в пользу евангельской точки зрения на спасение. Мы видели в главе 27, что в каждом конкретном человеке греховность возникает в результате свободного личного выбора, когда он реагирует на искушение. А в главе 29 мы убедились, что человеческая греховность по своей природе является глубокой и всеохватывающей. Эта, как ее называют, *полная* греховность человека означает, что необходимо коренное и сверхъестественное преобразование человеческой природы, - без этого человек не сможет испытать прощения и восстановления благосклонности Бога. Поэтому в последующих главах мы займемся разработкой евангельской точки зрения на спасение.

43. Предпосылка спасения: предопределение

Среди всех христианских вероучений одним из наиболее трудных и наименее понятных является, несомненно, учение о предопределении. На многих оно производит впечатление неясного, темного и даже странного. Другим оно кажется совершенно ненужной попыткой проникнуть в нечто выходящее за пределы возможностей человеческого понимания. Считается, что подобные богословские тонкости имеют весьма малое практическое значение или вообще не имеют смысла. В адрес этого учения высказывается, пожалуй, больше шуток, чем в адрес всех прочих христианских учений, вместе взятых. Тем не менее, поскольку Писание содержит ссылки на это учение, у христианина нет иного выбора, кроме как исследовать его смысл. Тот факт, что учение о предопределении туманно и трудно для понимания, не освобождает нас от необходимости его тщательного исследования и осмысления с целью выяснения истины в этом вопросе.

Прежде всего необходимо точно определить, что подразумевается под *предопределением*. Хотя термин этот иногда используется как равнозначный терминам *предназначение* и *избрание* (1343), в принятом нами здесь понимании термин *предопределение* занимает промежуточное положение между терминами *предназначение* и *избрание*. *Предназначение* мы считаем более широким термином, обозначающим волю Божию в отношении всего происходящего, будь то судьба отдельного человека или падение камня. *Предопределение* относится к Божьему решению, определяющему вечную жизнь или вечную смерть людей. *Избрание* - выбор конкретных людей для вечной жизни, то есть утверждающая сторона предопределения.

История развития учения

Поскольку по вопросу о предопределении ведется много споров и поскольку принятие различных вариантов и формулировок этого учения обычно связано с

другими процессами в рамках как самого богословия, так и культурной среды в целом, полезно предварить рассмотрение самого учения очерком истории его развития на протяжении веков существования церкви вплоть до того момента, когда были провозглашены его классические формулировки. Как это часто бывало с богословскими учениями, теория предопределения особенно не разрабатывалась до тех пор, пока в ее отношении не возникли серьезные разногласия. В первые годы существования церкви не предлагалось никаких строгих формулировок, существовало - особенно на Западе - растущее убеждение в греховности людей и в вытекающей из нее необходимости преображающей божественной благодати (1344). Однако общие логические выводы из этого не делались вплоть до Августина. Его личный опыт в отношении действия Божьей благодати помог ему яснее, чем другим, понять учение Библии в этих вопросах. Не следует думать, будто его опыт предопределил, что именно он обнаружил в Писании. Скорее, его опыт повысил восприимчивость, позволив ему проникнуться тем, что он там обнаружил и тем самым обострил его понимание.

Представление Августина о положении человека в значительной степени сложилось уже к тому времени, когда он столкнулся с учением Пелагия. Августин подчеркивал, что Адам начал жизнь в условиях полной свободы (1346). Его воля и действия ограничивались только факторами, внутренне присущими самой природе человека. Поэтому, например, существовала и возможность перемен, в частности, возможность для Адама отворотиться от добра (1346). Грех запятнал природу Адама. Склонный отныне творить зло, он передал эту предрасположенность к греху своим потомкам. В результате свобода воздерживаться от зла и делать добро была утеряна. Это не значит, что исчезла свобода воли в целом; скорее, это означает, что теперь мы неизменно пользуемся этой свободой не так, как того хочет Бог (1347). Без помощи свыше мы не способны выбирать и делать добро.

Столкновение со взглядами Пелагия придало учению Августина большую остроту, выведя его за те пределы, в которых он до этого находился. Пелагий, бывший британским монахом, перебрался в Рим и стал там популярным учителем (1348). Он был, скорее, моралистом, нежели собственно богословом. Он стремился сделать жизнь людей как можно более добродетельной, поэтому убеждение Августина в крайней испорченности человеческой природы и, как следствие, в неспособности человека к самостоятельному разрешению своих проблем он считал деморализующим, подрывающим всякое подлинное устремление к праведной жизни и оскорбительным для Бога (1349). Бог создал людей отличными от всей прочей твари; они не подчинены тем законам природы, которые управляют всей остальной частью сотворенного мира. Человек имеет свободу выбора. Этот дар Божий должен использоваться для исполнения Божьих замыслов и намерений (1350).

Исходя из этого основного принципа Пелагий и строит свою систему. Первое из ее положений заключается в том, что каждый человек приходит в этот мир, обладая волей, в которой нет предрасположенности ко злу. Грехопадение Адама не оказывает никакого прямого действия на способность каждого человека поступать хорошо и правильно, ибо каждый индивидуум непосредственно создан Богом и потому не наследует от Адама ни зла, ни склонности к злу (1351). Конечно же, Бог, Который прощает каждому его грехи, не стал бы считать нас

ответственными за действие, совершенное кем-то другим. Поэтому единственное воздействие греха Адама на его потомков - воздействие дурного примера. Мы не наследуем его испорченности в вины. В нас нет никакого присущего нам от рождения духовного и нравственного изъяна (1352) .

Пелагий, кроме того" считал, что Бог ни на кого не оказывает никакого прямого воздействия, побуждающего выбирать добро. Его влияние выражается во внешних факторах. Нет никакой внутренней работы Бога, воздействующей на душу (1353) . В частности, Он не выбирает никаких определенных людей для придания им святости. Благодать доступна всем в равной степени. Она включает в себя свободную волю, способность постижения Бога с помощью разума, Моисеев закон и пример Христа. Каждый имеет равную с другими возможность извлечь пользу из этих благодатных даров. Бог беспристрастен. Продвижение человека в святости определяется только его заслугами, а предопределение Божье в отношении людей основывается исключительно на Его предвидении того, какова будет их жизнь (1854) . Из этого можно сделать вывод, что человек способен вести безгрешную жизнь, и Пелагий, действительно, делает такой вывод. Разве Бог повелел бы: "Святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш" (Лев. 19:2) и: "Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный" (Мф. 5:48), если бы безгрешность не была для людей возможной? (1355)

В ответ на эту точку зрения Августин и разработал теорию о предопределении. Он подчеркивал серьезность греха Адама и всю вину за этот грех возлагал исключительно на волевое решение самого Адама. Но грех этот не был грехом одного лишь Адама. Все мы были едины с жим и тем самым участвовали в его грехе. Поскольку душа человека приходит от его родителей в процессе продолжения рода, мы все присутствовали в Адаме и согрешили в нем и с ним (1356) . Это означает, что все люди начинают жизнь в крайне испорченном состоянии. Августин не считает, что образ Божий в нас полностью уничтожен, но он полагает, что мы потеряли свободу не грешить, которая была у Адама (1357) . Без благодати мы не можем избежать греха, а для того, чтобы делать добро, необходима еще большая благодать. Это не значит, что человек не свободен, у человека есть выбор, но все стоящие перед ним возможности по своей природе греховны. Он свободен выбирать, но выбор этот заключается в совершении того или иного греха (1358) . Благодать восстанавливает полную свободу; она возвращает нам возможность не грешить и делать добро. Хотя действие этой благодати непреодолимо, она работает не против нашей воли, но в согласии с ней. Бог работает с нашей волей таким образом, что мы свободно выбираем добро. Будучи всеведущим, Бог знает, при каких именно условиях мы свободно выберем то, чего Он желает, и действует таким образом, чтобы создать эти условия. Без этой особой работы Бога человек не может выбрать или делать добро. Хотя у человека всегда есть свободная воля, он свободен выбирать и делать добро только в том случае, если Бог предоставляет ему эту свободу (1359) .

Такая аргументация подводит Августина к концепции предопределения. Ибо раз мы делаем добро лишь в том случае, когда Бог направляет к этому нашу волю, и раз мы неизбежно делаем добро, если Бог этого желает, то, по-видимому, наш выбор в пользу добра и добрые действия в полной мере вытекают из того, что Бог уже пожелал совершить. В таком случае все сводится к решению Бога предоставить благодать одним и не предоставлять другим. Этот выбор Бога

предвечен, и Он избрал точно такое число людей, которое необходимо, чтобы заменить падших ангелов (1360) . Это избрание определенных людей никоим образом не основывается на предвидении Им того, что они сделают, ибо, напротив, любые их добрые дела сами зависят от ниспосылаемой им благодати (1361) . По сути не может быть никакого ответа на вопрос о том, на основании чего Бог решает, кто получит от Него благодать, а кто будет оставлен в своем греховном состоянии. Он попросту решает так, как Ему угодно. В этом, однако, нет никакой несправедливости, ибо справедливым решением было бы осуждение Богом всех. Спасение Им хотя бы части есть проявление Его величайшего сострадания. Осужденные получают ровно то, чего заслуживают. Избранные же получают больше, чем заслуживают.

Аргументация Августина привела к осуждению пелагианства Эфесским собором в 431 году, через год после смерти Августина. Однако возобладавшие после этого взгляды были не чисто августиновскими, а, скорее, полупелагианскими. Несмотря на принятие многих формулировок Августина, возобладала синергическая концепция, согласно которой спасение человека реализуется Богом и самим человеком совместно. Эта точка зрения была рассмотрена и осуждена Оранжевым синодом в 529 году. Этот синод в решительных выражениях подтвердил неспособность человека самостоятельно достичь спасения и необходимость благодати, но он не настаивал на абсолютном предопределении (т.е. на учении, согласно которому Бог Своим неизменным вечным решением предопределил, кому предназначено быть спасенным; спасение полностью определяется благодатью и никоим образом не зависит от человека и его действий) и на непреодолимой, абсолютной силе благодати (1362) .

Такая умеренная форма августинианства преобладала в течение нескольких веков. В IX веке Готшалк отстаивал доктрину двойного предопределения, согласно которой предопределение в равной мере относится к избранным и к обреченным на вечную гибель. Взгляды Готшалка были осуждены епископским синодом в Майнце в 848 году. Это решение вызвало разногласия и споры. Одной из самых интересных точек зрения была та, которой придерживался Иоанн Скот Эриугена. Обвиняя Готшалка в ереси, Эриугена в то же время соглашался с ним в отвержении идеи, будто предопределение Божье основано на Его предвидении действий человека. Идея эта была довольно распространенным способом разрешения видимого противоречия между божественным предопределением и свободой человека. Такое решение проблемы первым выдвинул Ориген. Но Эриугена утверждал, что Бог, будучи вечным, ничего не воспринимает как прошлое или как будущее. Он видит всех нас, и притом видит нас всех сразу и вместе (1363) . Поскольку Бог находится вне времени, понятие предвидения к Нему не относится.

В период с XI по XIII века позицию Августина отстаивали некоторые выдающиеся богословы. Ансельм приспособлял эту позицию к теории о свободной воле, утверждая, что человек, который может поступать хорошо и правильно, свободнее того, кто может совершать грех (1364) . Последний по сути есть раб греха. Петр Ломбардский придерживался сходных взглядов. Фома Аквинский в этих вопросах был сторонником августиновской точки зрения, считая, что Бог желает, чтобы одни люди были спасены, а другие нет. Он проводил различие между общей волей Божьей ко всеобщему спасению и Его

особой волей, выражающейся в том, что одни становятся избранными, а другие отвергнутыми: "Бог желает, чтобы все были спасены посредством Его изначальной воли, которая есть воля не простая, но относительная, а не посредством Своей окончательной воли, которая есть воля простая" (1365) .

С этого времени и вплоть до Реформации католическое богословие в целом склонялось к пелагианству. Были и весьма примечательные исключения, такие как Джон Уиклиф и Томас Брадуардин, но в основном позиция церкви основывалась на убежденности Дунса Скота в решающей роли Божьего предвидения заслуг каждого человека. Одной из важнейших мишеней блистательного прорыва Мартина Лютера стала именно эта позиция.

На популярном уровне теория о предопределении настолько связывается с именем Жана Кальвина, что едва ли ясно осознается факт, насколько тождественных взглядов придерживался и Лютер. Его "духовный отец" Иоганн фон Штаупиц был монахом-августинцем, который отстаивал и распространял августиновские идеи, так что Виттенбергский университет, где Штаупиц был деканом богословского факультета, стал определенно августинианским по своей ориентации. Вначале Лютер следовал подходу оккамистов: предопределение основано на Божьем предвидении того " что будет делать человек. Однако по мере изучения Писания, а также сочинений Августина его взгляды начали меняться. Его "Комментарий на Послание к римлянам", который состоит из подготовительных записей к лекциям, прочитанным между 3 ноября 1515 г. и 7 сентября 1516 г., указывает на его твердую приверженность августиновской точке зрения. Анализируя Рим. 8:28, например, Лютер подчеркивает абсолютное всевластие Бога в отношении людей, описываемое в Ветхом Завете, - так, в частности, был избран Исаак и отвергнут Измаил, избран Иаков и отвергнут Исав (см. Рим. 9:6-18). Лютер отмечает, что все возражения против августиновской точки зрения исходят от мудрости плоти, каковой является человеческий разум. Его комментарии на Рим. 8 явно демонстрируют твердую приверженность августинианству. Папа Римский призвал Эразма использовать свои риторические способности для опровержения точки зрения Лютера. Результатом стало сочинение "Свобода воли", опубликованное в 1524 году. Лютер ответил ему в следующем году "Рабством воли" - пространным трактатом на эту тему.

Однако именно Жану Кальвину принадлежат окончательные формулировки по этому вопросу. Действительно, учение о предопределении вплоть до наших дней остается тесно связанным с его именем. Кальвин ясно показывает, что исследование вопроса о предопределении не является чисто академическим занятием, но имеет и практическое значение. Он предостерегает против слишком большого увлечения этим предметом (1366) . Хотя Кальвин и не соглашался с утверждением Ульриха Цвингли, что грех стая необходимым, чтобы должным образом проявилась слава Божья, он, тем не менее, настаивал на том, что Бог Своей верховной волей одних избрал для спасения, а других отверг. Во всем этом Бог остается абсолютно праведным и непорочным (1367) .

Кальвин утверждает, что учение о предопределении не ведет к легкомысленности в сфере морали, к той беспечной позиции, будто мы можем и дальше грешить, коль скоро наше избрание обеспечено. Напротив, знание о том, что мы избраны, заставляет вас стремиться к святой, праведной жизни. Убедиться в своем

избрании верующий может, наблюдая, как Слово Божье преобразует его жизнь (1368) .

Кальвин учредил в Женеве университет для подготовки служителей. Сам он возглавлял там кафедру богословия. Значительное число учащихся приезжало из Нидерландов, в результате чего кальвинистские взгляды стали там особенно распространенными. Его преемник Теодор Беза не только придерживался учения Кальвина о двойном предопределении, но и в некоторых отношениях усилил и расширил его. Он не только считал, что Бог решил послать некоторых людей в ад, но и без колебаний утверждал, что Бог *побуждает* людей грешить. Кроме того, он был убежден, что, несмотря на отсутствие каких-либо специальных указаний на этот счет в Библии, можно определить логический приоритет и последовательность Божьих решений (1369) . Он считал, что решение спасти одних и осудить других логически предшествует решению сотворить людей. Из этого следует вывод, что Бог творит отдельных людей для того, *чтобы* осудить их. Это учение - супралапсарианство - со временем стало рассматриваться многими как официальная позиция кальвинизма.

Время от времени высказывалось несогласие с таким истолкованием Божьих решений и наблюдался отход от него. Возможно, самое серьезное из таких расхождений проявилось в Нидерландах в конце XVI - начале XVII веков. Образованный мирянин по имени Теодор Коорнхерт, отвечая на супралапсарианство Безы, указал, что если Бог заставляет людей грешить, то Он по сути является источником и виновником греха. Библия, как доказывал Коорнхерт, не учит таким ужасным вещам. Поскольку никто не вызвался опровергнуть учение Коорнхерта, это было поручено Якобу Арминию, популярному в Амстердаме пастору и блестящему проповеднику.

Арминий приступил к выполнению данного ему задания с большим усердием, уделяя основное внимание главе 9 Послания к римлянам. Однако чем больше он изучал Библию и историю церкви, тем меньше оставалось в нем уверенности в двойном предопределении и особенно в супралапсарианстве Безы. Он был профессором богословия в Лейденском университете, и его обвинили в полупелагианстве и даже в католических воззрениях. Разногласия в университете стали настолько сильными и острыми, что вмешалось правительство. Попытки примирения закончились со смертью Арминия в 1609 году.

Точка зрения Арминия совершенно ясная и вкратце сводится к следующему. Первое абсолютное решение Божье в отношении спасения заключалось не в том, чтобы предназначить одних людей к спасению, а других к осуждению, но в том, чтобы сделать Сына Своего, Иисуса Христа, Спасителем человеческого рода. Вторым решением Бог постановил; что всякий, кто покается и уверует, будет спасен. Кроме того, Бог даровал всем людям достаточную благодать, чтобы дать им возможность уверовать. Они свободно и ао своей воле веруют и л и не веруют. Бог не верует за нас и не заставляет нас веровать. Наконец, Бог предопределил к спасению тех, кто, как Он предвидит, уверует (1370) .

В XVIII веке проповедником и популяризатором арминиянства стал Джон Весли. Фактически он даже издавал в течение многих лет журнал под названием "Арминиянин". Весли придерживался учения о свободе воли, но он пошел дальше

Арминия, выдвинув на первый план идею предваряющей или всеобщей благодати. Эта благодать, которую Бог дарует всем, составляет основу всего человеческого добра, какое только встречается в мире. Эта предваряющая благодать дает также любому человеку возможность откликнуться на предложение спасения в Иисусе Христе (1371) .

Различные точки зрения на предопределение

Кальвинизм

С годами то, что называется кальвинизмом, приняло множество различных форм. Здесь мы рассмотрим некоторые общие черты, присущие всем им. Иногда в качестве вспомогательного мнемонического средства для выражения в кратком виде основных положений всей системы используется акроним TULIP (1372) : total depravity (полная греховность), unconditional predestination (безусловное предопределение), limited atonement (ограниченное Искупление), irresistible grace (неодолимая благодать) и perseverance (неотступность святых) (1373) . Хотя эти понятия истолковываются иногда по-разному и хотя не все они имеют существенное значение для нашей темы, мы используем их в качестве схематической основы для исследования данной точки зрения на предопределение.

Кальвинисты считают, что весь род человеческий потерян в грехе. На первый план они выдвигают представление о полной греховности: каждый человек настолько греховен, что не способен откликнуться ни на какое предложение благодати. Это состояние, которого мы вполне заслуживаем, включает в себя как нравственную испорченность (и, следовательно, нравственное бессилие), так и подверженность наказанию (виновность). Все люди начинают жизнь в этом состоянии, и поэтому оно называется первородным грехом. Кальвинистские богословы расходятся во взглядах на то, каким образом грех Адама привел к таким последствиям в каждом из нас. Одни считают, что Адам был нашим представителем и поэтому его грех вменяется нам (1374) . Отношение к нам такое, будто мы сами совершили этот грех. Другие принимают точку зрения Августина, согласно которой весь человеческий род присутствовал в Адаме "в зачаточной форме", так что мы действительно согрешили. Хотя мы лично не сознаем греха, тем не менее это был и наш грех (1375) .

Для описания состояния человека иногда используется выражение "полная неспособность" (total inability). Так подчеркивается факт, что грешник потерял способность делать добро и не способен на самостоятельное обращение (1376) . Часто цитируемый в этой связи ключевой отрывок Писания - Еф. 2:1-3: "И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления, между которыми и мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева, как и прочие..." . На всеобщность и серьезность этого состояния указывается также во многих других местах Писания (например, Ин. 6:44; Рим. 3:1-23; 2 Кор. 4:3-4).

Вторая важнейшая идея кальвинизма - всемогущество и всевластие Бога. Он - Творец и Господь всего сущего, поэтому Он волен делать все, что пожелает (1377). Он никому не подвластен и ни перед кем не ответственен. Человек не может судить Бога за то, что Он делает. Одно из мест Писания, часто цитируемое в этой связи, - притча о работниках в винограднике. Хозяин нанял одних работников рано утром, других - около третьего, шестого, девятого и, наконец, одиннадцатого часа. Тем, кто был нанят около одиннадцатого часа, хозяин уплатил ту же сумму, что была обещана тем, кого он нанял в начале дня. Когда же те, кого наняли раньше, начали роптать на эту кажущуюся несправедливость, хозяин ответил одному из них: "Друг! я не обижаю тебя: не за динарий ли ты договорился со мною? Возьми свое и пойди; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив от того, что я добр?" (Мф. 20:13-15). Другое важное место - метафора Павла о горшечнике и глине. Человеку, жалующемуся на то, что Бог несправедлив, Павел отвечает: "А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему (его): "зачем ты меня так сделал?" Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?" (Рим. 9:20-21). Эта идея божественного всевластия в сочетании с человеческой неспособностью, человеческим бессилием лежит в основе кальвинистского учения об избрании. Без этих двух идей оставшаяся часть доктрины имеет мало смысла.

По кальвинистским представлениям, избрание - это выбор Богом людей для предоставления им Своей особой милости. Термин этот может относиться к выбору Израиля в качестве особого заветного народа или же к выбору отдельных людей для какого-то особого служения. Однако здесь нас этот термин в первую очередь интересует в смысле выбора людей чадами Божьими, чтобы они благодаря этому получили вечную жизнь (1378). Одно из библейских свидетельств, указывающих на избрание Богом людей для спасения, находим в Еф. 1:4-5: "Так как Он [Отец] избрал нас в Нем [Иисусе Христе] прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей". Иисус указывал, что Ему принадлежит инициатива в избрании учеников к вечной жизни: "Не вы Меня избрали, но Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал" (Ин. 15:16). Способность прийти к Иисусу зависит от лежащей в основе начальной воли Отца: "Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день" (Ин. 6:44; см. также Ин. 6:65). И наоборот, все, кого Отец дает Иисусу, придут к Нему: "Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет, и приходящего ко Мне не изгоню вон" (Ин. 6:37). Кроме того, в Деян. 13:48 читаем: "Язычники, слыша это предложение спасения, радовались и прославляли слово Господне, и уверовали все, которые были предуставлены к вечной жизни".

Истолкование Божьего выбора или избрания некоторых людей к спасению как абсолютного или безусловного находится в согласии с действиями Бога в других ситуациях, таких как избрание народа Израиля, которым исполнялось обещанное при избрании Иакова и отвержении Исава. В Рим. 9 Павел ярко и выразительно доказывает, что во всех этих случаях выбор целиком зависит от Бога и никоим образом от избираемых людей. Приведем слова Бога Моисею из Исх. 33:19: "Кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалею", - Павел замечает: "Итак помилование

зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего" (Рим. 9:15-16) (1379) .

Нам уже ясны некоторые характерные черты избрания в понимании кальвинистов. Во-первых, избрание есть выражение верховной воли или соизволения Бога. Оно не основывается ни на какой заслуге избираемого. Не основывается оно и на предвидении того факта, что человек уверует. Оно есть причина, а не результат веры. Во-вторых, избрание действительно. Избранные Богом с несомненностью придут к вере в Него и устоят в вере до конца. Все избранные несомненно будут спасены. В-третьих, избрание предвечно. Это не решение, принятое в какой-то момент существования человека. Это то, - что Бог изначально намеревался сделать. В-четвертых, избрание безусловно и безоговорочно. Оно не зависит от того, что человек выполняет какие-то особые действия или удовлетворяет каким-то условиям или требованиям Бога. Дело не обстоит таким образом, будто Бог готов спасти людей, если они совершат определенные действия. Он просто желает спасти их и делает это. Наконец, избрание непреложно и неизменно. Бог не меняет Своего решения. Избрание предвечно и исходит из бесконечного Божьего, милосердия; у Него нет причины или повода для изменения Своего решения (1380) .

По большей части кальвинисты настаивают на том, что избрание не противоречит свободе воли, во всяком случае в том смысле, в каком они понимают этот термин. Но они отрицают, что люди обладают свободой воли в арминианском смысле слова. Кальвинисты подчеркивают, что грех устранил если и не саму свободу, то, по крайней мере, способность должным образом этой свободой пользоваться. Лорен Беттнер, например, сравнивает человечество после грехопадения с птицей со сломанным крылом. Птица "свободна" летать, но не способна это делать. Подобным же образом, "природный человек свободен прийти к Богу, но не способен на это. Как может он покаяться в своем грехе, если любит его? Как может он прийти к Богу, если ненавидит Его? Это бессилие воли, под гнетом которого находится человек" (1381) . Люди способны откликнуться лишь в том случае, когда Бог приходит к избранным со Своей особой благодатью. Тогда, ясно и живо видя природу своих грехов и одновременно величие, славу и любовь Бога, они с несомненностью и неизбежностью обращаются к Нему.

Среди кальвинистов существуют определенные различия. Некоторые из них придерживаются двойного предопределения, то есть что Бог избирает одних для спасения, а других для гибели. Кальвин называл это "ужасным решением", но, тем не менее, придерживался этого учения, поскольку нашел его в Библии (1382) . Другие говорят, что Бог активно избирает тех, кто должен получить вечную жизнь, а остальным просто не уделяет никакого внимания, оставляя их в их грехах, выбранных ими самими (1383) . Результат в обоих случаях один и тот же, но вторая точка зрения вину за гибель неизбранных приписывает их собственному выбору в пользу греха, а не решению Бога, усматривая ее причину в бездействии, а не в прямом вмешательстве Бога.

Другое важное расхождение между кальвинистами связано с вопросом о логическом приоритете и последовательности Божьих решений). Здесь надо различать супралапсарианскую, инфралапсарианскую и сублапсарианскую точки зрения. Эти понятия связаны с представлением о том, предшествует логически

решение о спасении решению о допущении грехопадения или наоборот. Другой пункт расхождений между этими позициями относится к вопросу о том, распространяется Искупление на всех или же только на тех, кто избран для спасения.

Супралапсарианство

1. Решение спасти одних и осудить других.
2. Решение сотворить как избранных, так и отверженных.
3. Решение допустить грехопадение тех и других.
4. Решение предоставить спасение только избранным.

Инфралапсарианство

1. Решение сотворить людей.
2. Решение допустить грехопадение.
3. Решение спасти одних и осудить других.
4. Решение предоставить спасение только избранным (1384) .

Сублапсарианство

(неограниченное Искупление с ограниченным применением)

1. Решение сотворить людей.
2. Решение допустить грехопадение.
3. Решение предоставить спасение, достаточное для всех.
4. Решение избрать отдельных людей для принятия этого спасения (1385) .

Арминианство

Арминианство - термин, которым обозначается множество различных позиций. Диапазон этих точек зрения простирается от евангельско-христианских воззрений самого Арминия до левого либерализма. Арминий считал, что человек греховен и не способен делать добро, опираясь только на свои силы (1386) . Крайний же либерализм не принимает в расчет человеческую склонность к греху и потому отрицает, что человек нуждается в духовном возрождении (1387) . Арминианских взглядов придерживается также традиционное католичество с его акцентом на необходимости, дел в процессе спасения. По большей части мы будем рассматривать более консервативную или евангельскую разновидность

арминианства, но разбирать ее будем таким образом и с таким широким подходом, чтобы наш анализ охватил позицию большинства арминиан.

Формулировки арминианских воззрений в какой-то степени различаются, но в них есть исходная в логическом отношении идея: Бог желает, чтобы все люди были спасены (1388). Арминиане указывают на некоторые ясные и определенные высказывания Писания по этому вопросу. В Ветхом Завете Бог совершенно ясно заявил, что Он не желает ничьей смерти, даже смерти грешника: "Скажи им: живу Я, говорит Господь Бог: не хочу 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). То, что Богу неужодна смерть грешников, видно также из слов Петра: "Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию" (2 Пет. 3:9). В том же духе высказывается Павел: "Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины" (1 Тим. 2:3-4). То же самое Павел заявил афинянам: "Итак, оставляя времена неведения, 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). Обратите особенное внимание на встречающееся дважды слово "всем" (πᾶσι).

Желание Бога спасти весь человеческий род явствует не только из этих дидактических высказываний, но и из универсального характера многих Его повелений и призывов. В Ветхом Завете есть призывы и приглашения, обращенные ко всем, например: "Жаждающие! идите все к водам; даже и вы, у которых нет серебра, идите, покупайте и ешьте" (Ис. 55:1). Призыв Иисуса также не имел никаких ограничений: "Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас" (Мф. 11:28). Эти и сходные с ними места Писания настолько определены и ясны, что даже такой стойкий кальвинист, как Беттнер, вынужден признать: "Верно, что некоторые стихи Библии сами по себе производят такое впечатление, будто ими предполагается арминианская позиция" (1389). Если же, вопреки тому, что эти стихи, по-видимому, означают, спасение всех людей не является Божьей целью, то Он неизбежно оказывается неискренним в Своем предложении этого спасения.

Вторая основная концепция арминианства заключается в том, что все люди способны уверовать, или удовлетворить условиям спасения. Если бы это было не так, обращенные ко всем призывы и приглашения к спасению имели бы мало смысла. Но может ли богословие отстаивать ту точку зрения, что все люди способны уверовать? Может, если только мы придадим иную форму представлению о полной греховности или вообще откажемся от этого представления. Или же мы можем, вслед за Весли и некоторыми другими, принять концепцию о предваряющей благодати. Здесь мы уделим основное внимание именно этой последней точке зрения (1390).

Обычно считается, что предваряющая благодать - это благодать, которая ниспосылается Богом всем людям без различия, в равной степени. Ее можно видеть в том, что Бог посылает солнце и дождь всем. Она также составляет основу всего доброго, что только встречается в людях где бы то ни было. Кроме того, она

даруется всем, чтобы противодействовать последствиям греха. Генри Тиссен формулирует это следующим образом: "Поскольку человечество безнадежно омертвело в грехах и преступлениях и ничего не может сделать для достижения спасения, Бог благодатно восстанавливает во всех людях, достаточную способность к выбору в пользу повиновения и покорности Ему, Это несущая спасение благодать, которая проявляется во всех людях" (1391). Поскольку Бог дарует эту благодать всем, каждый способен принять предложение спасения; следовательно, нет никакой необходимости ни в каком особом ниспослании благодати никаким отдельным людям.

Третья основная идея заключается в определяющей роли предвидения в избрании людей к спасению. По большей части арминиане приходят к решению сохранить термин *избрание* и полагают, что отдельные люди предназначены к спасению. Это означает, что Бог должен предпочитать одних людей другим. С арминианской точки зрения, Он избирает одних для получения спасения, а других просто оставляет без внимания. К спасению Бог предопределяет тех, относительно кого Он в Своем безграничном знании предвидит, что они примут спасение, предложенное Им в Иисусе Христе. Эта точка зрения основывается на тесной связи, которая существует в Писании между понятиями предвидения и предопределения или предназначения. Основное место в Писании, на которое при этом ссылаются, - Рим. 8:29: "Ибо, кого Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями". Эту идею подтверждают и стихи 1 Пет. 1:1-2, где Петр обращается к "избранным по предведению Бога Отца". В первом случае ключевым словом для нашего анализа является глагол προϋνωστω; во втором - форма существительного от того же корня, προϋνωστισ. В обоих отрывках предназначение описывается как основанное на предвидении и вытекающее из него (1392).

Наконец, арминиане выдвигают возражения против кальвинистского понимания предопределения как безусловного или абсолютного. Некоторые из этих возражений имеют скорее практический, нежели теоретический характер. Многие из них сводятся к мысли, что кальвинизм фаталистичен. Если Бог предопределил все, что должно случиться, имеет ли вообще какое-нибудь значение, что делают люди? Моральное поведение становится несущественным. Если мы избраны, имеет ли смысл, как мы живем? Мы будем спасены независимо от наших действий. Милдред Уинкуп характеризует арминианство как "этический протест против антиномистских тенденций кальвинизма. Если люди во всех отношениях связаны предопределением, этические требования праведности и святости не имеют значения в христианской жизни" (1393).

Следующее возражение заключается в том, что кальвинизм сводит на нет всякий миссионерский, благовестнический побудительный мотив.

Если Бог уже избрал тех, кто будет спасен, и их число не может быть увеличено, тогда какой смысл в проповеди Евангелия? Избранные так или иначе будут спасены, и ко Христу придет не больше и не меньше людей, чем назначено. Тогда зачем беспокоиться о сборе средств, посылать миссионеров, проповедовать Евангелие или молиться за погибшие души? Такая деятельность неизбежно превращается в бесполезную суету (1394).

Последнее возражение состоит в том, что кальвинистское учение о Божьих решениях противоречит пониманию человеческой свободы. Наши мысли, решения и поступки - все это по сути не наши действия. Бог предвечно предопределил их. В таком случае мы не можем делать ничего иного, кроме того, что фактически делаем. Так что наши действия не свободны; они вызваны внешней силой, то есть Богом. Следовательно мы по сути не люди в традиционном смысле этого слова. Мы - автоматы, роботы, механизмы. Это, однако, противоречит всему, что мы знаем о самих себе, а также тому, как мы видим и понимаем других людей. Нет никакого смысла в том, что Бог хвалит нас за сделанное добро и обличает в совершенном нами зле, ибо мы не можем делать ничего иного (1395).

Карл Барт

Учитывая трудности в понимании учения о предопределении и те проблемы, которые связаны с двумя классическими точками зрения в этой области, на протяжении долгих лет истории церкви предпринимались попытки выработать какую-то менее спорную позицию. Из множества теорий, предлагавшихся в качестве альтернативы двум классическим точкам зрения, одной из наиболее интересных выглядит разработанная в XX веке концепция Карла Барта. Будучи протестантским богословом, Барт, естественно, стремился дать оценку этому сложному вопросу, занимающему, по его мнению, центральное место во всем богословии. При этом он считал, что в его церковной традиции свидетельства Библии по данной теме понимаются неправильно. Сознвая свой отход от традиционной точки зрения, он в рассмотрении вопроса о предопределении следовал тому принципу, который лежал в основе всех его богословских воззрений, - принципу главенствующей роли Иисуса Христа.

Изложение своего учения об избрании Барт начинает с критики традиционной кальвинистской точки зрения, согласно которой Бог предвечно определил окончательным и абсолютным образом, кому суждено быть спасенным, а кому погибнуть. Эту точку зрения Барт считает неправильным истолкованием Библии, основанным на метафизическом убеждении, что отношение Бога к миру статично: одни люди предвечно избраны, а другие отвергнуты, и изменить это нельзя. Барт признает, что богословы, придерживавшиеся этого взгляда, обращались к Библии, прежде всего к Рим. 8 и Еф. 1. Но они истолковывали Библию неправильно и избирали неправильную отправную точку. Библию надо читать с христологической точки зрения, ставя в центр учение Иисуса Христа (1396).

Формулировать учение о предопределении, говорит Барт, надо в свете Божьего откровения и Искупления (1398). Здесь мы сталкиваемся с тем фактом, что Иисус Христос пришел спасти людей. Барт указывает на неразрывную связь между положением Христа в центре Божьей деятельности во времени и вечным предопределением этой деятельности в божественном избрании (1399). Если это так, то воля Божья заключалась в том, чтобы избрать, а не отвергнуть людей. Воплощение - доказательство того, что Бог находится на стороне людей, а не против них. Он избрал, а не отверг их.

В вопросе о том, кто был избран Богом, Барт отстаивает те же христологические взгляды. На место статического, застывшего и абсолютного решения, которое мы

видим в кальвинистском учении, Барт ставит Личность Христа. Это существенная поправка в традиционном понимании предопределения (1400). Основное положение его концепции предопределения заключается в том, что предвечная воля Божья - избрание Иисуса Христа. Не надо искать какого-то проявления воли Божьей вне той работы, которую Он выполнил в истории через Христа. По мнению Барта, в рамках традиционной точки зрения воля Божья понимается как неизменное решение, принятое предвечно; Бог вынужден осуществлять эту волю во времени. Барт выдвигает более динамическое понимание: подобно царю, Бог волен вносить коррективы в Свое решение, приостанавливать его исполнение, заменять его другим (1401). Барт пишет о "святой изменчивости" Бога; Он не пленник Своего собственного решения - такое представление фактически вело бы к деизму. По мнению Барта, неизменный элемент заключается не в вечном выборе одних и осуждении других, а в том, что Бог в Своем Троицизме постоянен и верен в свободно избранной любви.

Но избрание Иисуса Христа - не избрание какой-то отдельной личности. В Нем был избран весь человеческий род (1402). Но даже и это - еще не все учение об избрании, ибо Христос не только избранный человек, Он Сам - избирающий Бог. Он по Своей воле повиновался Отцу, решив стать человеком. Барт говорит о Христе как о "конкретной к явленной форме божественного решения - решения Отца, Сына и Святого Духа для установления завета между Ним и нами" (1403). Понимание Бартом двойного предопределения подразумевает, что Иисус Христос есть одновременно избирающий Бог и избранный Человек. Но здесь есть и двойственность содержания, сближающая его с традиционным пониманием двойного предопределения. Ибо, решив стать человеком, Христос избрал "осуждение, гибель и смерть" (1404). Он добровольно принял отвержение людьми; ярче всего это проявилось в распятии. Избрав жизнь для человечества. Он навлек на Себя осуждение.

По Барту, как мы видим, избрание начинается с избрания Иисуса Христа. Ошибка ортодоксального протестантского богословия заключается отчасти в том, что оно начинало с отдельных людей, а не с избранного Человека и избирающего Бога, Иисуса Христа. К тому же, между избранием Христа и избранием конкретных личностей есть и промежуточное избрание сообщества, которое свидетельствует о Христе и призывает мир к вере в Него (1405). Когда же Барт доходит до рассмотрения избрания отдельного человека (третий шаг в этом процессе), он уже не говорит о двойном предопределении. Напротив, он говорит о всеобщем избрании. Все люди избраны в Иисусе Христе. Это не значит, что Барт придерживается мнения о всеобщем спасении, - тему эту он рассматривает с величайшей осторожностью, нигде по-настоящему не заявляя о какой-либо определенной позиции. Хотя все избраны, не все живут как избранные. Некоторые живут так, как будто они отвергнуты. Но это зависит от их собственного выбора и действий. Задача избранного сообщества заключается в том, чтобы объяснить таким людям, что "они вечно принадлежат Иисусу Христу, связаны с Ним и потому не отвергнуты, но избраны Богом в Иисусе Христе, что то отвержение, которое они заслуживают вследствие своего превратного и порочного выбора, претерпел и уничтожил Иисус Христос и что на основе праведного, божественного решения они предназначены к вечной жизни с Богом" (1406).

По мнению Барта" не существует никакого абсолютного различия между избранными и отвергнутыми, верующими и неверующими, ибо избраны все. Первые осознали факт своего избрания и живут в его свете; вторые все еще живут так, как будто они не были избраны (1407) . Христианам с традиционными представлениями, возможно, было бы интересно знать, получают ли спасение и отвергнутые, но по сути избранные, однако Барт не обсуждает этот запутанный вопрос. Церкви не следует слишком серьезно относиться к неверию отвергнутых. В конечном счете не существует никакого отвержения человека Богом. Бог во Христе избрал отвержение для Себя и избрание для человека.

Предлагаемое решение

Теперь нам надо попытаться прийти к каким-то выводам в отношении острого вопроса о решениях Бога, связанных со спасением. Обратите внимание, что мы не рассматриваем здесь проблему решений Бога во всей ее полноте. Иными словами, мы не рассматриваем вопрос о том, делает ли Бог неизбежным каждое событие, которое происходит в какой-то момент времени и в любой точке всего мира. Эту тему мы уже обсуждали в главе 16. Здесь нас интересует лишь вопрос о том, избираются ли некоторые люди Богом для получения особой благодати. Несомненно, в ходе нашего исследования могут возникнуть и более широкие проблемы, но в данный момент они представляют для нас второстепенный интерес.

Начнем с рассмотрения библейского материала. В Писании говорится об избрании в нескольких различных смыслах. Иногда термин *избрание* относится к выбору Богом Израиля как особого, одаренного особой милостью народа. В других случаях этот термин указывает на выбор отдельных людей для особого, привилегированного положения и служения и, конечно, на избрание к спасению. Ввиду присутствия у слова *избрание* различных значений любая попытка ограничить обсуждение лишь одним из них неизбежно приведет к искусственному сужению темы.

Необходимо внимательно рассмотреть слова, используемые для обозначения предопределения и связанных с ним понятий. Как в еврейском, так и в греческом языке есть несколько терминов, относящихся к этой теме.

Еврейское слово **בַּחַר** (*bachar*) и греческое **ἐκλεγομαι** - приблизительно равнозначные термины. Они относятся к выбору или избранию Богом из человеческого рода некоторых людей для особых отношений с Собой (1408) . Греческое слово **προορίζω** относится к предопределению или планированию чего-либо заранее (1409) . Однако это слово не всегда связано с конечной судьбой. Глагол **προτίθημι** и существительное **προθεσις** относятся к планированию, намерению или решению сделать что-либо (1410) . Все эти термины передают идею побудительной причины к началу действия.

Прежде чем исследовать учение Библии об особом избрании Богом некоторых людей для вечной жизни, полезно рассмотреть рисуемую в Писании яркую картину потерянности и слепоты людей в их естественном состоянии, их неспособности откликнуться в вере на предоставляемую им возможность

спасения. В Послании к римлянам, особенно в Рим. 3, Павел описывает человеческий род как безнадежно отделенный от Бога вследствие своих грехов. Люди не способны сделать что-либо, чтобы вывести себя из этого тяжелого состояния, и фактически, не сознавая своей ситуации, они и не имеют такого желания. Кальвинисты и консервативные арминиане согласны в этом. Дело не только в том, что в своем естественном состоянии люди не могут делать такие добрые дела, которые оправдали бы их пред Богом. Помимо этого, они поражены духовной слепотой (Рим. 1:18-23; 2 Кор. 4:3-4) и невосприимчивостью. Иисус в ярких выражениях описывает их положение, объясняя в притчах исполнение пророчества Исаяи: "Слухом услышите, и не уразумеваете; и глазами смотреть будете, и не увидите; ибо огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их" (Мф. 13:14-15, цитата из Ис. 6:9-10). Павел ясно показывает, что духовное бессилие - всеобщее состояние, в равной мере характеризующее иудеев и язычников: "Как Иудеи, так и Еллины, все под грехом. Как написано: "нет праведного ни одного; нет разумевающего; никто не ищет Бога" (Рим. 3:9-11).

Раз дело обстоит таким образом, из этого следует, что никто никогда не откликнулся бы на евангельский призыв, если бы не было особого Божьего вмешательства. Именно в этом пункте многие арминиане, признавая показанную Писанием человеческую неспособность, вводят понятие предваряющей благодати, которая, как считается" оказывает на всех действие, сводящее на нет последствия греха и тем самым делающее веру возможной. Но проблема заключается в том, что в Писании нет никакого ясного и достаточного основания для этой идеи об универсальной помощи. Какой бы привлекательной во многих отношениях ни была эта теория, Библия попросту не учит ничему подобному.

Возвращаясь к вопросу о том, почему все же некоторые люди веруют, мы обнаруживаем впечатляющий набор текстов Писания, указывающих" что Бог избирает людей для спасения и что наш отклик на предложение о спасении зависит от предварительного решения Божьего и Его инициативы. Например, указывая, что Он говорит притчами, чтобы некоторые услышали, хотя они и не уразумели, Иисус продолжает, обращаясь к ученикам: "Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат" (Мф. 13:16). Это можно понимать и так, что у них больше духовных способностей, чем у других слушателей. Но смысл этого заявления становится более ясным в свете содержания Мф. 16. Иисус спросил Своих учеников, за кого люди почитают Его, и они пересказали Ему различные мнения - за Иоанна Крестителя, Илию, Иеремию, одного из пророков (Мф. 16:14). Петр, однако, сказал: "Ты - Христос, Сына Бога Живого" (Мф. 16:16). Поучительно замечание по этому поводу Иисуса: " Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах" (Мф.16:17). Именно особое действие Бога произвело разницу между апостолами и людьми, духовно слепыми и глухими. Это согласуется и с такими высказываниями Иисуса: "Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня" (Ин. 6:44); "Не вы Меня избрали, а Я вас избрал" (Ин. 15:16). Иисус также говорит нам, что привлечение и избрание действительны: "Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет, и приходящего ко Мне не изгоню вон" (Ин. 6:37); "Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне" (Ин. 6:45).

Идея, что наша вера основывается на Божьей инициативе, выражена и в книге Деяний, где Лука рассказывает нам, что, когда язычники в Антиохии Писидийской услышали о спасения, они "радовались и прославляли слово Господне, и уверовали все, которые были предуставлены к вечной жизни" (Деян. 13:48). Некоторые авторы пытаются доказать, что использованный здесь глагол (τεταυμενοι) следует воспринимать в форме среднего, а не страдательного залога. Их перевод последней части этого стиха таков: "Уверовали все, которые представили себя к вечной жизни". Но с таким истолкованием связан ряд логических трудностей. Предполагается, что вера появляется в результате предназначения человеком самого себя к вечной жизни. Но как может такое совершить человек, который еще не уверовал? Обратите также внимание на основное значение слова τασσω - "привести в порядок". Может ли невозродившийся и духовно бессильный человек действительно привести свою жизнь в порядок?

Неубедителен и тот аргумент, что предопределение Божье основывается на Его предвидении. Ибо слово **יָדָא** (*yada'*), которое, по-видимому, стоит за использованным Павлом словом προϋνωστω, означает нечто большее, чем предвидение. Оно выражает оттенок очень хорошего отношения и близости. Оно подразумевает благосклонность или любовь и используется даже применительно к половым отношениям (1411). Поэтому здесь имеется в виду не нейтральное предвидение того, что кто-либо сделает, а положительный выбор человека. Учитывая эту древнееврейскую подоснову, можно считать вероятным, что слова о предуждании и предведении в Рим. 8:29 и 1 Пет. 1:1-2 указывают на предвидение не как на причину предопределения, но как на его подтверждение.

Но что можно сказать о предложении спасения всем и общих призывах к слушателям уверовать? Арминиане иногда выдвигают такой аргумент, что если принять кальвинистские послышки, человек мог бы сделать выбор, решив принять спасение, но ему не было бы дозволено спастись. Однако, согласно кальвинистским воззрениям, такого сценария просто не может быть, ибо никто не способен пожелать получить спасение, прийти к Богу и уверовать без особой помощи, дающей такую способность. Бог искренне предлагает спасение всем, но мы все настолько погрязли в грехах, что не откликнемся на это предложение, если не получим в этом помощи.

Существует ли в такой ситуации подлинная свобода? Здесь мы отсылаем читателя к рассмотрению вопроса о свободе человека и ее соотношении с Божьим планом (глава 16). Но следует отметить, что в данный момент мы обсуждаем конкретную проблему духовной способности или свободы человека делать выбор в критическом, решающем вопросе о спасении. Если, как мы указывали ранее в главе 29, а также в данной главе, люди, не пережившие духовного возрождения, полностью греховны и не способны откликнуться на благодать, то не может идти и речи о том, свободны ли они принять предложение спасения, - не свободен никто! Речь, скорее, идет о том, свободен ли кто-нибудь из особо призванных отвергнуть предложение благодати. Принятая здесь точка зрения заключается не в том, что призванные *должны* откликнуться, а в том, что Бог делает Свое предложение столь притягательным, что ответ *обязательно* будет положительным.

Краткие выводы по вопросу о предопределении

Из учения о предопределении, при правильном его понимании, следует ряд существенных выводов.

1. Мы можем быть уверены в том, что Божьи решения осуществляются. Его замысел будет выполнен, и избранные уверуют.

2. Мы не должны осуждать себя, когда кто-то отвергает Христа. Сам Иисус не обращал к Богу всех, кто Его слушал. Он понимал, что все, кого дает Ему Отец, придут к Нему (Ин. 6:37) и что придут только они (Ин. 6:44). Сделав все, что в наших силах, мы можем предоставить решение этой проблемы Господу.

3. Предопределение вовсе не сводит на нет побудительный мотив к проповеди Евангелия и миссионерской деятельности. Мы не знаем, кто избран, а кто нет, поэтому мы должны и дальше нести в мир Слово Божье. Наши евангелизационные усилия - это то, посредством чего Бог приводит избранных к спасению. Божье предопределение конечного результата включает в себя также и предопределение в отношении средств достижения этого результата. Знание того, что миссионерская деятельность есть Божье орудие, - сильный побудительный мотив для трудов в этой области, оно дает нам уверенность в том, что эти труды будут успешными.

4. Благодать абсолютно необходима. Хотя и арминианство часто придает большое значение благодати, по нашей Кальвинистской системе для избрания Богом людей к вечной жизни нет никакого иного основания, кроме Его верховной воли. В человеке нет ничего, - что побуждает Бога дать ему спасение.

44. Начало спасения: субъективные аспекты

Учение о спасении охватывает обширную и сложную сферу, связанную как с библейским учением, так и с человеческим опытом. Поэтому необходимо какое-то разграничение разных его аспектов. Мы могли бы принять множество разных вариантов изложения материала, но избрали временную схему. Мы будем рассматривать спасение в плане его начала, продолжения и завершения. В главах 44 и 45 рассматривается начало христианской жизни. Но подход к этой теме в них разный. Обращение и духовное возрождение (глава 44) - это субъективные аспекты начала христианской жизни; они связаны с изменением нашей внутренней природы, нашего духовного состояния. Обращение выражает это изменение с человеческой точки зрения, духовное возрождение выражает то же изменение, но с Божьей точки зрения. С другой стороны, союз со Христом, оправдание и усыновление (глава 45) - это объективные аспекты начала христианской жизни; в первую очередь они связаны с отношениями между человеком и Богом.

Особое призвание

Спасение как таковое предваряется определенными действиями. В предыдущей главе мы рассмотрели целый комплекс вопросов, связанных с предопределением, и пришли к выводу, что Бог избирает людей к спасению и что их обращение - результат этого Божьего решения. Поскольку, однако, все люди потеряны в грехе, духовно слепы и не способны уверовать, между предвечным Божьим решением и происходящим во времени обращением человека должно иметь место некоторое действие со стороны Бога. Это Божье действие мы называем особым или фактическим призванием.

Из Писания явствует, что существует общее призвание к спасению, призыв, обращенный ко всем людям. Иисус сказал: "Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас" (Мф. 11:28). Идея всеобщности выражена и в словах Исаяи: "Ко Мне обратитесь и будете спасены, все концы земли; ибо Я Бог, и нет иного" (Ис. 45:22). Хотя, как представляется, в этом стихе больший акцент делается на единственности и исключительности Бога, чем на всеобщности Его предложения, тем не менее эта последняя идея в нем также присутствует. Кроме того, когда Иисус сказал: "Много званых, а мало избранных" (Мф. 22:14), - Он, вероятно, имел в виду общее призвание к спасению со стороны Бога. Обратите, однако, внимание на проводимое здесь различие между званными и избранными. Избранные представляют собой объект особого или фактического призвания со стороны Бога.

В некоторых местах Нового Завета, где говорится о Божьем призвании, подразумевается, что призваны не все. Это подразумевается, например, в Рим. 8:30: "А кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил". Здесь, по-видимому, категории тех, кто предопределен, призван, оправдан и прославлен, совпадают в том смысле, что в них входят одни и те же люди. Если это так, призвание неизбежно должно быть действенным - призванные действительно получают спасение. О действенности этого призвания идет речь и в! Кор. 1:9: "Верен Бог, Которым вы призваны в общение Сына Его Иисуса Христа Господа нашего". В число других мест Нового Завета, где упоминается особое призвание Божье, входят Лк. 14:23; Рим. 1:7; 11:29; 1 Кор. 1:23-24, 26; Еф. 1:18; Флп. 3:14; 1 Фес. 2:12; 2 Фес. 2:14; 2 Тим. 1:9; Евр. 3:1; 2 Пет. 1:10.

Особое призвание означает, что в отношении избранных Бог работает особенно действенным образом, наделяя их способностью откликнуться в покаянии и вере и обеспечивая неотвратимость этого. Обстоятельства особого призвания могут быть самыми разными. Мы видим, что Иисус особым образом призывал тех, кто вошел во внутренний круг Его учеников (см., например, Мф. 4:18-22; Мк. 1:16-20; Ин. 1:35-51). Он выделил Закхея, обратив на него особое внимание (Лк. 19:1-10). В этих случаях Иисус устанавливал тесный контакт с призываемыми людьми. Он действовал прямо и лично, что придавало Его призыву особую убедительность, не ощущавшуюся присутствовавшей тут же толпой. Иной весьма впечатляющий подход со стороны Бога мы видим при обращении Савла (Деян. 9:1-19). В этом случае Бог обратился к Савлу, как будто даже умоляя его. Иногда призвание принимает более тихую, спокойную форму, как в случае с Лидией: "Господь открыл сердце ее внимать тому, что говорил Павел" (Деян. 16:14).

Особое призвание в значительной мере заключается в просветляющем служении Святого Духа, дающем человеку способность понять истинный смысл Евангелия. Это служение Духа необходимо, потому что свойственная всем людям греховность мешает им постичь данную Богом в откровении истину. Комментируя 1 Кор. 2:6-16" Джордж Лэдд замечает:

первое дело Духа заключается в том, чтобы наделить людей способностью понимания божественного искупления грехов... Оно [распятие] было событием, смысл которого для эллинов - безумие, а для иудеев - соблазн. Но для просветленных Духом это премудрость Божья. Иными словами, Павел признает существование скрытого смысла исторического события, каким было распятие Христа ("Бог во Христе примирил с Собою мир", 2 Кор. 5:19), смысла, недоступного человеческому восприятию, который может быть постигнут и принят лишь через сверхъестественное просветление. Дух не дает откровения о небесных сущностях, но раскрывает подлинный смысл исторического события. Он сообщает нам не какую-то "гностическую", эзотерическую истину, а действительный смысл события, имевшего место в истории. Лишь при помощи даваемого Духом просветления человек может постичь, смысл креста; поэтому только при помощи Духа ("Духом Святым") человек может понять и исповедать, что Иисус, Который был распят, есть также и наш Господь (1 Кор. 12:3) (1412) .

Особое, или фактическое призвание включает, следовательно, донесение вести о спасении совершенно особенным, необычным образом. Сообщенная таким образом весть обладает достаточной мощью, чтобы нейтрализовать последствия греха и сделать человека способным уверовать. Она также обладает такой притягательной силой, что человек обретает веру. Понятие особого призвания во многих отношениях сходно с понятием предваряющей благодати, о которой говорят арминиане, однако в двух отношениях оно отличается от него. Оно направляется лишь избранным, а не всем людям, и оно неминуемо и реально вызывает положительный отклик в призванном.

Логический порядок: особое призвание, обращение, духовное возрождение

Особое призвание логически предшествует обращению и ведет к нему. Здесь мы должны задать вопрос, предшествует обращению также и духовное возрождение или же верно обратное. Понимание этого вопроса традиционно разделяет арминиан и кальвинистов. Арминиане настаивают на том, что логически предшествует обращению (1413) . Это необходимое предварительное условие для второго рождения. Человек кается и верует, и поэтому Бог спасает и преображает его. В противном случае имела бы место чисто механическая схема: все совершалось бы Богом, отсутствовал бы какой бы то ни было человеческий элемент отклика, а призывы обратиться были бы неискренними. Кальвинисты, со своей стороны, утверждают, что коль скоро все люди - грешники, абсолютно испорчены и не способны откликнуться на Божью благодать, значит, никто не может обратиться, если не будет сначала духовно возрожден. Покаяние и вера выходят за рамки человеческих возможностей (1414) .

Следует отметить, что мы здесь говорим не о временной последовательности. Обращение и второе рождение происходят одновременно. Вопрос, скорее, заключается в том, обращается ли человек вследствие того, что Бог совершает

внутри него работу по его духовному возрождению или же Бог духовно возрождает человека вследствие его покаяния и веры. Надо признать, что с логической точки зрения обычная кальвинистская позиция имеет определенный смысл. Раз мы, греховные человеческие существа, не способны уверовать и откликнуться на Божью Благоую Весть без какой-то Его особой работы внутри нас, то как может кто-либо, пусть даже избранный, уверовать, если он сначала не получит способность уверовать через духовное возрождение? Утверждение, что обращение логически предшествует духовному возрождению как будто бы отрицает полную греховность человека.

Тем не менее Библия свидетельствует в пользу той точки зрения, что обращение предшествует духовному возрождению. Различные призывы откликнуться на Благоую Весть подразумевают, что обращение приводит к духовному возрождению. К такого рода свидетельствам относится ответ Павла темничному стражу в Филиппах (мы подразумеваем здесь, что духовное возрождение - часть процесса спасения): "Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и домашние твои" (Деян. 16:31). Сходным образом высказывается и Петр в своей проповеди в день Пятидесятницы: "Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, - и получите дар Святого Духа" (Деян. 2:38). Этот принцип мы видим на протяжении всего Нового Завета. Даже Джон Мюррей, безусловно считающий духовное возрождение логически предшествующим обращению, противоречит, как кажется, своей собственной позиции, когда пишет: "Вера, о которой мы сейчас говорим, - уверенность в том, что мы спасены, но упование на Христа, чтобы получить спасение" (1415). Если только Мюррей не считает, что духовное возрождение не входит в процесс спасения, он как будто бы говорит здесь, что вера является средством для достижения духовного возрождения, а следовательно, логически предшествует ему.

Вывод здесь таков, что Бог духовно возрождает тех, кто покается и уверует. Но вывод этот выглядит несовместимым сучением о полной неспособности человека откликнуться и уверовать. Не приходится ли нам в этом вопросе разрываться между логикой и Писанием? Однако из этого затруднительного положения есть выход. Он заключается в разграничении между особым или фактическим призванием, с одной стороны, и духовным возрождением - с другой. Хотя никто не способен откликнуться на общий благовестнический призыв, в случае избранных Бог производит интенсивную работу через особое призвание, так что они все же откликаются в покаянии и вере. Вследствие этого их обращения Бог духовно возрождает их. Особое призвание есть лишь интенсивное и эффективное действие Святого Духа. Это не полное преобразование, каковым является духовное возрождение, но такое действие Духа делает обращение человека возможным и несомненным. Поэтому логический порядок начальных аспектов спасения таков: особое призвание - обращение - духовное возрождение.

Обращение

Христианская жизнь по самой своей природе и по своему определению представляет собой нечто совершенно отличное от того, как мы жили до нее. В противоположность смерти в грехах и преступлениях, это *новая* жизнь. Продолжается она всю жизнь человека и даже всю вечность, но у нее есть

определенный начальный момент. "Путь в тысячу миль должен начаться с одного первого шага", - сказал китайский философ Лао-цзы. Точно так же обстоит дело с христианской жизнью. Первый шаг в христианской жизни называется обращением. Это акт покаянного отвращения от собственных грехов в покаянии и обращения ко Христу в вере.

Образ отвращения от греха встречается как в Ветхом, так и в Новом Завете. В книге Иезекииля читаем слово Господа к народу Израиля: "Посему Я буду судить вас, дом Израилев, каждого по путям его, говорит Господь Бог; покайтесь и обратитесь от всех преступлений ваших, чтобы нечестие не было вам преткновением. Отвергните от себя все грехи ваши, которыми согрешали вы, и сотворите себе новое сердце и новый дух; и зачем вам умирать, дом Израилев? Ибо Я не хочу смерти умирающего, говорит Господь Бог; но обратитесь - и живите!" (Иез. 18:30-32). Та же самая мысль высказывается ниже, когда Иезекииль получает повеление предостерегать беззаконника и призывать его обратиться от пути своего (Иез. 33:7-11). В Бф. 5:14 Павел использует иной образ, но основная мысль та же самая: "Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос". В Деяниях читаем, как Петр отстаивает необходимость изменения направления жизни: "Покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши" (Деян. 3:19). Стоит отметить еще следующий момент. Современные проповедники часто говорят: "Проповедью Евангелия столько-то человек были обращены", - однако в только что приведенных стихах глагол обозначает действие, которое производит сам человек. "Обратитесь вы сами", - вот что в них говорится людям.

Обращение представляет собой единое целое, но у него есть два различных, хотя и неделимых аспекта: покаяние и вера. Покаяние - обращение неверующего от греха, а вера - его обращение ко Христу. Это, соответственно, отрицающий и утверждающий аспекты одного и того же события (1415). В определенном смысле каждый из них неполон без другого и каждый из них мотивируется другим. Когда мы осознаем грех и отвращаемся от него, мы видим необходимость обращения ко Христу для получения Его праведности. И наоборот, вера во Христа дает нам осознание греха и тем самым ведет к покаянию.

Писание не уточняет, сколько времени требует обращение. В некоторых случаях оно бывает решением взрывного характера, при котором изменение происходит практически мгновенно. По всей вероятности, именно таким был случай с подавляющим большинством обращенных в день Пятидесятницы; без сомнения, они тогда впервые услышали Благую Весть. У других людей обращение больше напоминает процесс. Именно так, по-видимому, пришел к вере во Христа Никодим (Ин. 19:39). Могут сильно различаться и эмоциональные факторы, сопровождающие обращение. В случае с Савлом из Тарса решение было принято при крайне драматических обстоятельствах. Он слышал голос, говорящий ему с неба (Деян. 9:4-7) и даже в течение трех дней оставался ослепленным (Деян. 9:9,17-18). Напротив, обращение Лидии, как мы уже отмечали выше, по-видимому, было по своему характеру очень простым и спокойным: "Господь открыл сердце ее внимать тому, что говорил Павел" (Деян. 16:14). С другой стороны, всего несколькими стихами далее читаем о темничном страже в Филиппах, который, услышав, что никто из узников не убежал после землетрясения, и все еще дрожа от страха, воскликнул: "Что мне делать, чтобы

спасти?" (Деян. 16:30). Переживания этих двух людей при обращении были весьма различными, но конечный результат оказался одним и тем же.

Иногда церковь забывала, что Бог действует множеством различных способов. На границе продвижения на Запад американских переселенцев обычным и даже шаблонным стал один определенный тип проповеди Евангелия. Жизнь была ненадежной и часто трудной, проповедник же, которому приходилось объезжать большие районы, появлялся в каждом месте весьма редко. Проповедь обычно заключалась в выразительном показе отвратительности греха, ярком описании искупительной смерти Христа и приносимых ею людям благих возможностей, а также в эмоциональном призыве уверовать во Христа. От слушателей требовали немедленного принятия решения (1417). В результате обращение стали считать каким-то мгновенным, переломным решением. Но хотя Бог, действительно, часто действует в людях таким образом, различия в характере личности, воспитании и конкретных обстоятельствах самого события могут приводить к различным типам обращения. Не следует настаивать, чтобы несущественные или внешние факторы в обращении обязательно были одинаковыми для всех.

Важно также проводить различие между собственно обращением и жизненными изменениями. В жизни бывает только один важнейший момент, когда человек, откликаясь на предложение спасения, обращается ко Христу. Могут быть и другие моменты, когда верующий должен отказаться от какой-то конкретной привычки или какого-то мнения, чтобы не возвращаться к греховной жизни. Однако эти события второстепенны, ими только подтверждается тот единственный главный шаг, который уже сделан. Можно сказать, что в христианской жизни возможно множество обращений, но есть лишь одно Обращение.

Покаяние

Отрицательный аспект обращения - отказ или отречение от греха. Именно это понимается под покаянием. Оно основывается на чувстве праведного сожаления о содеянном зле. При рассмотрении покаяния и веры следует помнить, что их по сути нельзя отделять друг от друга. Начнем с покаяния, потому что месту, куда направляется человек, логически предшествует исходный пункт.

Идею покаяния выражают два еврейских термина. Один из них - **נחם** (*nacham*), звукоподражательное слово, означающее "часто и тяжело дышать", "вздыхать" или "стонать". Его переносное значение - "сокрушаться" или "горевать". При передаче чувств, связанных с положением других людей, оно подразумевает сочувствие и симпатию. При передаче переживаний, связанных с собственным положением или собственными делами, оно означает "сожаление" или "раскаяние" (1417). Интересно отметить, что, когда употребляется в значении "раскаиваться", субъектом действия **נחם** чаще бывает Бог, нежели человек. Самый первый пример - Быт. 6:6: "И раскаялся Господь, что воздал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем". Другой пример - Исх. 32:14. Задумав сначала истребить народ Израиля за его греховность, выразившуюся в поклонении золотому тельцу, Бог изменил Свое решение: "И отменил [**נחם**] Господь зло, о котором сказал, что наведет его на народ Свой". Место, где субъектом действия,

обозначаемого этим глаголом, является человек, находим в книге Иова. В конце обрушившихся на Иова длительных испытаний он говорит: "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).

Тот вид искреннего раскаяния, который должны проявлять люди, чаще передается словом **שׁוּב** (*shuv*). Оно часто используется в призывах пророков к Израилю обратиться к Господу. Этим словом подчеркивается значение сознательного, нравственного отделения от зла, необходимость отказа от греха в вступлении в общение с Богом (1418). Хорошо известный стих, в котором используется это слово, - 2 Пар. 7:14: "И 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". Указав, что Бог обрушит гнев на Своих врагов, Исайя добавляет: "И придет Искупитель Сиона и сынов Иакова, обратившихся от нечестия, говорит Господь" (Ис. 59:20). Фактически это слово может использоваться в отношении как отрицающего, так и утверждающего аспектов обращения.

В Новом Завете для обозначения покаяния также есть два основных термина. Слово **μεταμελομαι** означает "испытывать чувство озабоченности, беспокойности или сожаления" (1419). Как и словом **μετάνιωμι**, им подчеркивается эмоциональный аспект раскаяния, чувство сожаления или угрызения совести по поводу содеянного зла. Иисус использовал это слово в притче о двух сыновьях. Когда отец попросил первого сына пойти и поработать в винограднике, "он сказал в ответ: "не хочу"; а после, раскаявшись, пошел" (Мф. 21:29). Второй сын сказал, что пойдет, но не пошел. Иисус уподобляет первосвященников и фарисеев (к которым Он обращался) второму сыну, а раскаявшихся грешников - первому: "Ибо пришел к вам Иоанн путем праведности, и вы не поверили ему, а мытари и блудницы поверили ему; вы же, и видевши это, не раскаялись после, чтобы поверить ему" (Мф. 21:32). Слово **μεταμελομαι** используется также и в отношении угрызений совести Иуды, когда он предал Иисуса: "Тогда Иуда, предавший Его, увидев, что Он осужден, и раскаявшись, возвратил тридцать сребренников первосвященникам и старейшинам" (Мф. 27:3), а затем вышел и удавился.

По-видимому, слово **μεταμελομαι** может обозначать просто сожаление и угрызения совести, как в случае с Иудей. Или же оно может относиться к подлинному покаянию, выражающемуся в действительном изменении поведения, как в случае первого сына. Отто Михель замечает, что Иуда проявляет "угрызения совести, а не покаяние. Иуда видит, что его действия греховны и преступны, и он переживает крушение под этим грузом. Угрызения совести Иуды (Мф. 27:3) и Исава (Евр. 12:17) не обладают силой преодолеть разрушительное действие греха" (1421). Поучительно сопоставление действий Иуды и Петра, вызванных реакцией каждого из них на свой грех. Петр возвратился к Иисусу, и его общение с Господом восстановилось. В случае с Иудой осознание греха повело лишь к отчаянию и самоубийству.

Другой важный термин, используемый в Новом Завете для обозначения покаяния, - **μετανοεω**, буквально означающий "подумать о чем-либо иначе" или

"передумать". Слово это характерно для проповеди Иоанна Крестителя: "Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное" (Мф. 3:2). Оно было также ключевым словом в проповеди ранней церкви. В день Пятидесятницы Петр призвал большое количество собравшихся людей: "Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, - и получите дар Святого Духа" (Деян. 2:38).

В ходе исследования вопроса о покаянии на нас не может не произвести впечатления его огромное значение как предпосылки и необходимого условия спасения. Большое число стихов в множество различных ситуаций, в которых подчеркивается важность покаяния, со всей ясностью показывают, что оно не является чем-то необязательным, что оно совершенно необходимо. Тот факт, что призыв покаяться обращался к людям, находящимся в самых разных культурных окружениях, свидетельствует: послание о покаянии предназначается не для каких-то отдельных групп, находящихся в особых условиях. Напротив, покаяние - важнейшая часть христианской проповеди. Мы уже отмечали ту важную роль, которую покаяние играло в проповеди Иоанна Крестителя. Можно даже утверждать, что оно составляло фактически всю суть проповеди Иоанна. Покаяние занимало также очень важное место в проповеди Иисуса. По сути оно было главным мотивом Его проповеди в начале Его служения: "Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное" (Мф. 4:17). А при завершении Своего служения Он указал, что покаяние должно быть важнейшей темой в проповеди апостолов. Незадолго до вознесения Он сказал им: "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). В день Пятидесятницы Петр начал выполнять это поручение. А Павел в своей обращенной к философам проповеди в ареопаге заявил: "Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться" (Деян. 17:30). Последнее заявление особенно важно, так как в нем заложена идея всеобщности: "людям *всем повсюду*". Не может быть сомнения, следовательно, что покаяние - неотъемлемый элемент евангельского послания.

Важно понять природу подлинного покаяния. Покаяние - праведное сожаление человека о содеянном грехе в сочетании с решимостью отвратиться от него. Существуют и другие формы сожаления о собственных прегрешениях, основанные на иных мотивах. Одна из форм такого сожаления обусловлена мотивами, едва ли сильно отличающимися от эгоистических. Если мы согрешили, а последствия этого оказались неприятными, мы вполне можем сожалеть о содеянном. Но это не подлинное покаяние, это всего лишь простое сожаление. Настоящее покаяние - это сожаление о собственном грехе, поскольку совершен проступок в отношении Бога и Ему причинено зло. Такое сожаление сопровождается искренним желанием отвратиться от этого греха. В случае истинного покаяния сожаление о грехе проявляется даже тогда, когда грешник лично не испытал никаких неприятных последствий.

Неоднократное утверждение Библией важности и необходимости покаяния - неопровержимый аргумент против того, что Дитрих Бонхеффер называл "дешевой благодатью" (или "легким принятием веры") (1421). Недостаточно лишь уверовать в Иисуса и принять предложение благодати; должно произойти реальное изменение внутренней сути человека. Если бы все необходимое

сводилось к вере в благодать, разве кто-нибудь не пожелал бы стать христианином? Но Иисус сказал: "Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною" (Лк. 9:23). Если у человека нет сознательного покаяния, то у него нет и реального осознания спасения от власти греха. Соответственно, может и не быть достаточной преданности Христу. Заявив о прощении грехов женщины, которая слезами облила Его ноги и волосами головы своей отерла их, Иисус добавил: "Кому мало прощается, тот мало любит" (Лк. 7:47). Любая попытка увеличить число учеников как можно более легким для них путем кончается тем, что выхолащивается само понятие ученичества.

Вера

Покаяние - отрицающий аспект обращения, отказ от собственных грехов, вера же - утверждающий аспект, твердое и окончательное принятие служения Христа и Его обетовании. Вера связана с самой сутью Благой Вести, ибо она есть то средство, которое делает нас способными принимать благодать. Здесь опять же следует сначала рассмотреть библейскую терминологию.

В еврейском языке Ветхого Завета по сути нет существительного для обозначения веры, за исключением, пожалуй, слова אֱמוּנָה ('emunah) в Авв. 2:4, но это слово обычно переводится, как "верность" (1422) . Идея веры в еврейском языке передается в основном глагольными формами. Возможно, это объясняется тем, что евреи рассматривали веру скорее как действие человека, нежели как его состояние. Для обозначения веры чаще всего употребляется глагол אָמַן ('aman). В форме qal он значит "питать"; в niphal - "быть устойчивым, устоявшимся, стойким"; в hiphal, которая для нас имеет наибольшее значение, он означает "считать установленным, истинным", "веровать". Этот глагол употребляется с предлогами ל и ב. С первым из них он передает идею уверенности в ком-то или в чем-то; со вторым он может означать согласие с предъявленным свидетельством или доказательством (1423) . "Несомненно, [этим словом выражается] идея доверия и опоры; это основное значение слова אָמַן , а именно, *преданность* (приверженность) *сердца божественному слову обетования, опора на могущество и верность Бога*, благодаря которым Он приводит в исполнение Свои решения, несмотря на все земные препятствия; следовательно, это опора на צוֹרֵר-לְכָב, Пс. 72:26" (1425) . Второй еврейский глагол - בָּטַח (batach). В частом сочетании с предлогом עַל он означает "опираться на что-то, полагаться, доверять". Он указывает не столько на интеллектуальную убежденность, сколько на доверие, упование и преданность (1426) .

Обращаясь к Новому Завету, мы находим там одно главное слово, которое передает идею веры. Это глагол πιστεύω с родственным ему существительным πίστις. Этот глагол имеет два основных значения. Прежде всего он означает "верить сказанному", "принимать утверждение или заявление (особенно религиозного характера) как истинное" (1427) . Пример находим в 1 Ин, 4:1: "Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они". Выразительно использует этот глагол и Иисус, обращаясь к сотнику: "Иди, и, как ты веровал, да будет тебе" (Мф. 8:13). Вера сотника в исцеление его слуги произвела на Иисуса большое впечатление, и Он вознаградил ее. Иисус велел Иаиру верить, что его дочь будет здорова (Мк. 5:36; Лк. 8:50), и спросил слепых,

которые следовали за Ним от дома Иаира: "Веруете ли вы, что Я могу это сделать [исцелить вас]?" (Мф. 9:28). Эти и множество других примеров доказывают, что вера включает в себя убежденность в истинности чего-либо. Действительно, автор Послания к евреям заявляет, что вера в смысле признания некоторых истин необходима для спасения: "А без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаст" (Евр. 11:6).

По меньшей мере столь же важны примеры, в которых слова πιστευω и πιστις выражают "личное упование в отличие от простого доверия или мнения" (1428). Это значение обычно можно определить по использованию предлога. В Мк. 1:15 используется предлог εν: когда Иоанн Креститель был взят под стражу, Иисус проповедовал в Галилее, призывая: "Покайтесь и веруйте в Евангелие". В Деян. 10:43 используется предлог εις: "О Нем все пророки свидетельствуют, что всякий верующий в Него получит прощение грехов именем Его". Ту же самую конструкцию встречаем в Мф. 18:6; Ин. 2:11; Деян. 19:4; Гал. 2:16; Флп. 1:29; 1 Пет. 1:8 и 1 Ин. 5:10. Апостол Иоанн говорит о вере во имя Иисуса (εις το ονομα): "А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими" (Ин. 1:12; см. также Ин. 2:23; 3:18 и 1 Ин. 5:13). Эта конструкция имела особое значение для евреев, считавших имя фактически равноценным личности того, кто это имя носит. Поэтому веровать во имя Иисуса значило иметь личное упование на Него (1429). Предлог εις используется с винительным падежом в Мф. 27:42: "Если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него" (см. также Деян. 9:42; 11:17; 16:31; 22:19; Рим. 4:5). С дательным падежом он используется в Рим. 9:33; 10:11 и 1 Пет. 2:6 - во всех трех случаях цитируется Септуагинта, - а также в 1 Тим. 1:16.

Исходя из вышеизложенного мы делаем вывод, что вера, необходимая для спасения, включает в себя как "веру во что-то", так и "веру в кого-то", иначе говоря, как согласие с некоторыми истинами и фактами, так и доверие к некоторой личности или упование на нее (1430). Очень важно совмещать и то, и другое. Иногда в истории христианской мысли одному из аспектов веры придавалось такое большое значение, что в результате другой аспект начинал казаться несущественным. Взгляд на веру часто зависит от понимания человеком характера откровения. Когда откровение считается сообщением некоторой информации, вера рассматривается как интеллектуальное согласие с учением. Так обстояло дело в протестантской схоластике (1431). В том же случае, когда откровение воспринимается как самопроявление Бога в личной встрече - таковы представления неоортодоксии, - вера рассматривается как личное доверие к Богу, Которого человек встречает (1432). Однако принятая нами в этой работе точка зрения заключается в том, что к откровению неприменим подход "или - или". Бог раскрывает Себя, но Он делает это, по крайней мере отчасти, сообщая некоторые сведения о Себе, рассказывая, Кто Он есть (см. с. 159 - 164). Наше понимание откровения приводит нас к определению двойственного характера веры: веры в некоторые положения и доверия к Богу. Веру порой представляют недоказуемым и антитетическим разуму понятием. Действительно, вера не устанавливается при помощи неоспоримых доказательств на основе каких-то исходных предпосылок. Но справедливо и то, что вера, когда она уже есть, дает нам способность осмысленно к ней относиться и признавать различные подкрепляющие ее

доказательства (1433) . Это означает, что вера есть форма знания, она действует в согласии с разумом, а не против него. Здесь уместно вспомнить ответ Иисуса двум ученикам Иоанна Крестителя, которых тот послал, чтобы спросить: "Ты ли тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого?" (Лк. 7:19), Иисус ответил, велел им рассказать Иоанну о тех чудесах, которые они видели, и о той проповеди, которую слышали. Фактически, Иисус сказал Иоанну: "Вот необходимое тебе доказательство, чтобы ты смог Поверить".

Внимательный анализ показывает: примеры, приводимые для обоснования тезиса, что вера не опирается ни на какие доказательства, на самом деле не подкрепляют этот вывод. Один из них - случай с Фомой, который не был с другими учениками, когда им явился воскресший Иисус, и не поверил. Фома сказал, что если он не увидит на руках Иисуса ран от гвоздей, не вложит перста своего в раны от гвоздей и не вложит руки своей в ребра Его, то не поверит (Ив. 20:25), Когда Иисус пришел снова, Он предложил Фоме развеять сомнения. А когда Фома узнал Иисуса и сказал: "Господь мой и Бог мой!" (Ин. 20:28), - Иисус ответил: "Ты поверил, потому что увидел Меня: блаженны не видевшие и уверовавшие" (Ин. 20:29). Ожидал ли Иисус, что Фома поверит слепо, не основываясь ни на каких доказательствах? Вспомним, что Фома три года жил с Иисусом, слышал Его наставления и видел творившиеся Им чудеса; он знал: Иисус провозгласил и обещал, что Он воскреснет из мертвых. У Фомы уже были достаточные основания, чтобы поверить рассказу других апостолов, о честности которых он знал из длительного опыта общения с ними. Ему не требовалось никаких дополнительных доказательств. Диалогичным образом, когда Авраам получил повеление принести в жертву Исаака, речь не шла о том, чтобы он действовал слепо. Да, нигде не было видно жертвенного животного" и он просто должен был довериться Богу. Но хотя в тот момент не было никаких видимых доказательств, подкреплявших это доверие, Авраам знал Иегову уже давно. В прошлом он убедился, что Бог был верен Своему слову, дал ему обещанную землю и обещанного сына. Вера, которую проявил Авраам и которая выразилась в его готовности принести в жертву своего сына, была экстраполяцией в неизвестное будущее его опыта общения с Богом в прошлом.

Следует отметить, что хотя обращение в нашем понимании - отклик человека на проявление Божьей инициативы, тем не менее даже покаяние и вера являются дарами от Бога. Иисус очень ясно сказал, что осознание своей греховности, которое подразумевается покаянием, производится действием Святого Духа: "И Он (Дух) придет обличит мир о грехе и о правде и о суде. О грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден" (Ин. 16:8-11). Иисус сказал также: "Никто не может прийти ко Мне [то есть проявить веру], если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день" (Ин. 6:44). Это действие Отца обязательно приводит к результату: "Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет, и приходящего ко Мне не изгоню вон... Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне" (Ин. 6:37, 45). Поэтому как покаяние, так и вера - это благодатные дела Божьи в жизни верующего.

Духовное возрождение

Обращение - это отклик человека на Божье предложение спасения, на призыв Бога к человеку. Духовное возрождение - другая сторона обращения. Это то, что делает Бог. Это производимое Богом преобразование личности верующего, придание его жизни, новой духовной жизненной силы и нового направления после принятия Христа.

В основе учения о духовном возрождении лежит определенное допущение, касающееся человеческой природы. Человеческая природа нуждается в преобразовании. Человек духовно мертв и потому нуждается во втором рождении или духовном рождении (1434). Мы уже отмечали ранее, что человек в своем естественном состоянии не осознает духовных воздействий и стимулов и не реагирует на них (с. 519 и 785). Рисуемый в Библии образ невозрожденного человека как слепого, глухого и мертвого указывает на отсутствие у него духовной восприимчивости, чувствительности. Неверующие не только не способны воспринимать духовные истины; они также не способны ничего сделать для изменения своего состояния слепоты и естественной склонности к греху. Из описания греховного человека в Рим. 3:9-20 становится очевидным, что человек нуждается в радикальном изменении или преобразовании, а не просто в корректировке или исправлении. Некоторым кажется, что это очень пессимистический взгляд на человеческую природу, и это действительно так, если говорить о естественных возможностях человека; но наша точка зрения не сводит все надежды и ожидания лишь к естественным, природным возможностям.

Библия содержит многочисленные яркие и разнообразные описания второго рождения. Даже в Ветхом Завете мы встречаем поразительное указание на деятельность Бога по духовному возрождению. Бог обещает: "И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим и соблюдали уставы Мои, и выполняли их; и будут Моим народом, а Я буду их Богом" (Иез. 11:19-20). Хотя термины и образы отличаются от новозаветных, здесь мы тоже видим основную идею преобразования жизни и духа.

Идею духовного возрождения в Новом Завете наиболее буквально передает термин *παλιγγενεσία*. В Новом Завете он появляется всего дважды. Первый раз - в Мф. 19:28, где он относится к "пакибытию", новому миру, который станет частью эсхатона. Второй раз - в Тит. 3:5, где речь идет о спасении: Бог, Спаситель наш, "спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом". Здесь мы видим идею второго рождения. Хотя термин *παλιγγενεσία* в других местах Нового Завета не встречается, сама идея, несомненно, занимает в нем видное место.

Наиболее известное и самое пространное изложение концепции второго рождения дается в беседе Иисуса с Никодимом в Ин. 3. Иисус говорит Никодиму: "Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия" (Ин. 3:3). Далее в разговоре Он замечает: "Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше" (Ин. 3:7). Использованное здесь греческое слово *ανωθεν* можно перевести как "свыше". Однако правильный перевод - "заново" или "вновь", что явствует из ответа Никодима: "Как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?" (Ин. 3:4). Никодим понял слова Иисуса так, что человек должен родиться еще раз.

Идея эта встречается и в других местах Нового Завета, хотя для ее выражения используется разная терминология. В той же беседе с Никодимом Иисус говорил о "рождении от Духа" (Ин. 3:5-8). Он имел в виду божественную работу, преобразующую жизнь человека. Эта работа, необходимая для вхождения человека в царство Божье, не может быть выполнена человеческими усилиями или по планам и замыслам человека. Об этом говорится также как о "рождении от Бога", "рождении от слова Божия" (Ин. 1:12-13; Иак. 1:18; 1 Пет. 1:3, 23; 1 Ин. 2:29; 5:1, 4). Всякий, кто пережил это, становится новым созданием: "Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое" (2 Кор. 5:17). Павел говорит о возрождении и обновлении Святым Духом (Тит. 3:5), об оживотворении (Еф. 2:1, 5), о воскресении из мертвых (Еф. 2:6). Та же самая идея подразумевается в заявлении Иисуса о том, что Он пришел дать жизнь (Ин. 6:63; 10:10, 28).

Очень легко перечислить случаи, где встречается идея второго рождения, но не столь просто установить ее смысл. Однако нас не должно удивлять, что второе рождение трудно для понимания (1435). Никодиму, которому было очень трудно уяснить смысл сказанного, Иисус указал на то, что идея эта действительно трудна для понимания. Она подобна ветру: человек слышит его звук ("голос"), хотя и не знает, откуда он приходит и куда уходит (Ин. 3:8). Поскольку второе рождение связано с вещами, которые не воспринимаются чувствами, его нельзя исследовать так, как исследуют большинство объектов. Существует также и естественное сопротивление идее второго рождения, затрудняющее объективное рассмотрение этой концепции. Необходимость второго рождения - обвинительный акт в отношении всех нас, ибо она показывает, что ни у кого из нас нет достаточной праведности в своем естественном состоянии; все мы должны подвергнуться радикальному преобразованию, чтобы стать угодными Богу.

Несмотря на проблемы, связанные с пониманием этой идеи, по поводу духовного возрождения можно все же высказать некоторые соображения. Прежде всего, оно предполагает нечто новое - разворот на 180 градусов от естественных склонностей человека. Это не просто усиление каких-то уже имеющихся качеств. Ибо один из аспектов духовного возрождения связан с преданием смерти или распятием существующих свойств человека. Противопоставляя жизнь в Духе жизни по плоти, Павел пишет: "Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем духом, то по духу и поступать должны" (Гал. 5:24-25). Другие указания на необходимость смерти ветхого человека или некоторых его качеств даются, в частности, в Рим. 6:1-11 и Гал. 2:20; 6:14. Идея, что человек умерщвляется для плоти (для естественного способа действий и образа жизни) и оживляется в Духе, доказывает, что духовное возрождение производит совершенно новую тварь (как точно выразился Павел), а не просто усиливает или возвышает то, что уже составляет основное направление жизни человека.

Предавая плоть смерти, второе рождение обеспечивает нейтрализацию последствий греха. Яснее всего это, пожалуй, сформулировано Павлом в Еф. 2:1-10. Состояние смерти, требующее преобразования, - результат греха, в котором мы живем, подчиняясь воле князя, господствующего в воздухе. Хотя духовное возрождение связано с чем-то для нас совершенно новым, оно не приводит к чему-либо такому, что чуждо человеческой природе. Напротив, второе рождение -

это возвращение человеческой природы к тому состоянию, для которого она изначально предназначалась и в каком она фактически была до того, как в момент грехопадения в жизнь человеческого рода вошел грех. Это одновременно начало новой жизни и возврат к прежнему состоянию.

Далее, второе рождение происходит мгновенно. В описаниях второго рождения нигде не встречается никаких указаний на то, что это процесс, а не одноразовое действие. Нигде оно не описывается и не характеризуется как незавершенное. В Писании верующие называются "возрожденными", а не "возрождающимися" - Ин. 1:12-13; 2 Кор. 5:17; Еф. 2:1, 5-6; Иак. 1:18; 1 Пет. 1:3, 23; 1 Ин. 2:29; 5:1, 4 (во всех этих текстах Писания соответствующие греческие глаголы стоят либо в аористе, который указывает на разовое, моментальное, а не на продолжающееся действие, либо в перфекте, который указывает на состояние завершенности). Хотя, быть может, нельзя определить точное время второго рождения и возможно, что оно предполагает целый ряд предшествующих событий, тем не менее само второе рождение происходит мгновенно (1436).

Духовное возрождение завершается моментально, но само по себе оно не представляет конечную цель. Будучи изменением духовных побуждений, духовное возрождение становится началом процесса развития, который продолжается в течение всей жизни человека. Этот процесс духовного созревания и есть освящение. Отметив, что его читатели раньше были мертвы, а теперь живы, Павел добавляет: "Ибо мы - Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять" (Еф. 2:10). В Флп. 1:6 Павел говорит о продолжении и завершении того, что было начато: "Будучи уверен в том, что начавший в вас доброе дело будет совершать (его) даже до дня Иисуса Христа". Духовное возрождение - это начало, но за ним должно произойти еще очень многое. Проявления этого духовного созревания называются "плодом духа". Они прямо противоположны делам старой природы, делам плоти (Гал. 5:19-23).

Далее, второе рождение представляет собой сверхъестественное событие. Оно не может совершиться человеческими силами. Иисус совершенно ясно сказал об этом в Ин. 3:6: "Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух". Он отвечал на вопрос Никодима, не происходит ли второе рождение через возвращение в утробу матери. Важно также иметь в виду, что духовное возрождение - это в первую очередь дело Святого Духа. Хотя замысел спасения принадлежит Отцу, Который есть источник спасения, а реально выполняет замысел спасения Сын, именно Святой Дух прилагает замысленное и исполненное к жизни верующего, приводя тем самым к полному осуществлению божественный замысел в отношении людей.

В прошлом были времена, когда духовное возрождение считалось изменением субстанции души (1437). Эта идея не имеет для нас большого смысла, отчасти потому, что значение слова *субстанция* не очень понятно. Лучше просто думать о духовном возрождении как об изменении склонностей и побуждений человека, а не теоретизировать о том, какова именно природа происходящего изменения.

Учение о духовном возрождении ставит христианское учение в необычное положение. С одной стороны, христиане отвергают распространенное сейчас

мирское убеждение в том, что человек по природе добр, а также вытекающие из этого убеждения оптимистические ожидания. Твердая уверенность в необходимости духовного возрождения сама по себе равносильна заявлению о том, что без внешней помощи и без полного преобразования человека совершенно невозможно, чтобы человеческая природа произвела в сколько-нибудь существенном масштабе что-то подлинно доброе. С другой стороны, несмотря на пессимистическую оценку естественных возможностей человека, христианство весьма оптимистично: с помощью свыше люди могут подвергнуться преобразованию и возвратиться к своему первоначальному совершенству. Именно об этой способности Бога изменить сердце человека, чтобы дать ему возможность войти в Его Царство, Иисус сказал: "Человекам это невозможно, Богу же все возможно" (Мф. 19:26).

Краткие выводы по особому призванию, обращению и духовному возрождению

1. Человеческую природу невозможно изменить с помощью социальных реформ или образования. Она должна быть преобразована сверхъестественной работой Троицыного Бога.
2. Никто не может предсказать, кто испытает второе рождение, и никто не может управлять этим процессом. В конечном счете, это дело Бога, даже обращение зависит от Его особого призвания.
3. Начало христианской жизни требует осознания и признания человеком своей греховности, а также решимости отказаться от эгоистического образа жизни.
4. Спасительная вера требует наличия правильных взглядов на природу Бога и на то, что Он совершил. Но правильных взглядов недостаточно. Требуется также активная преданность и верность Христу.
5. Обращение одного человека может коренным образом отличаться от обращения другого. Что важно, так это искреннее покаяние и вера.
6. Второе рождение не ощущается в момент, когда оно происходит. Но оно проявляется и доказывает свое существование тем, что производит в человеке новую восприимчивость ко всему духовному, новое направление жизни и возрастающую способность повиноваться Богу.

45. Начало спасения: объективные аспекты

До сих пор мы рассматривали те аспекты начала христианской жизни, которые связаны с действительным духовным состоянием человека, иначе говоря, субъективные аспекты начала спасения. В этой главе мы обсудим изменение статуса или положения человека в его отношениях с Богом, то есть объективные аспекты начала спасения.

Союз со Христом

Учение Писания

В определенном смысле выражение "союз со Христом" охватывает все аспекты спасения; все прочие учения просто входят в учение о союзе со Христом в качестве составляющих частей (1438). Хотя этому термину и выражаемому им понятию часто не придают большого значения, занимаясь в основном такими концепциями, как духовное возрождение, оправдание и освящение, поучительно обратить внимание на большое количество библейских указаний, относящихся к единству между Христом в верующим. В важнейших в этом отношении текстах верующий и Христос представлены как пребывающие друг в друге. С одной стороны, имеется множество определенных указаний на то, что верующий пребывает во Христе; например, 2 Кор. 5:17: "Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое". Эта мысль дважды выражена в Еф. 1:3-4: "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 любви". Через два стиха читаем о славе благодати Божьей, "которую Он облагодатствовал нас в Возлюбленном, в Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов, по богатству благодати Его, каковую Он в преизбытке даровал нам" (Еф. 1:6-8). Павел говорит нам, что мы заново созданы во Христе: "Ибо мы - Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять" (Еф. 2:10). Благодать Божья дарована нам во Христе: "Непрестанно благодарю Бога моего за вас, ради благодати Божией, дарованной вам во Христе Иисусе, потому что в Нем вы обогатились всем, всяким словом и всяким познанием" (1 Кор. 1:4-5). Умершие верующие названы "мертвыми во Христе" (1 Фес. 4:16), и воскресение наше произойдет во Христе: "Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут" (1 Кор. 15:22).

С другой стороны, говорится, что Христос пребывает в верующем. Павел пишет, что святым "благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы" (Кол. 1:27). В несколько иной форме на пребывание Христа в верующем указывается также в 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". Есть также приведенное Иисусом сравнение с виноградной лозой и ветвями, в котором подчеркивается взаимное пребывание друг в друге Христа и верующего: "Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе, так и вы, если не будете во Мне. Я есмь Лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего" (Ин. 15:4-5). Мы видим, что все, чем в духовном отношении обладает верующий, связано с пребыванием в нем Христа. Наша надежда на славу основана на том, что в нас пребывает Христос. Наша духовная жизненная сила черпается из Его постоянного присутствия в нас. Можно отметить и места, показывающие обещание Иисуса быть вместе с верующим (Мф. 28:20; Ин. 14:23). Наконец, верующий многое переживает "вместе со Христом": страдание (Рим. 8:17), распятие (сораспятие, Гал. 2:20), смерть (Кол. 2:20), погребение (Рим. 6:4), оживотворение (Еф. 2:5), воскресение (Кол. 8:1), прославление и наследование (Рим. 8:17).

Неудовлетворительные модели

Хотя в Писании есть множество мест, в которых говорится о нашем союзе со Христом, нам все же приходится задать вопрос, что именно означает такой союз, ибо используемые для его описания выражения не вполне понятны. В каком смысле Христос пребывает в нас, а мы в Нем? Следует ли считать эти выражения чисто метафорическими или же в них заложен какой-то буквальный смысл?

Некоторые из выдвигаемых объяснений не передают точно и правильно содержание этого учения. К таким неудовлетворительным объяснениям относится точка зрения, согласно которой наш союз со Христом имеет метафизический характер. В основе этого мнения лежит пантеистическая концепция, согласно которой мы по сути своей едины с Богом. Не может быть никакого существования помимо Него или отдельно от Него. Мы - часть божественной сущности. Христос един с нами, и Его пребывание в нас обусловлено сотворением, а не искуплением (1439). Это означает Его единство со всем человеческим родом, а не только с верующими. Но такое объяснение выходит за рамки Писания, ибо библейские утверждения о союзе со Христом относятся исключительно к верующим. Из многих мест в Библии явствует, что не каждый человек попадает в число тех, в ком пребывает Христос и кто пребывает во Христе (см., например, 2 Кор. 5:17).

Согласно второй предлагаемой модели наш союз со Христом имеет мистический характер (1440). Отношения между верующим и Иисусом настолько глубоки и всеобъемлющи, что верующий буквально утрачивает свою индивидуальность. Иисус настолько сильно господствует в этих отношениях, что человеческая личность почти растворяется. Христианский духовный опыт сравнивается с переживаниями болельщика или меломана, внимание которого настолько поглощается происходящим на поле или на сцене, что он перестает сознавать время, место и самого себя. Такие отношения определяются не стремлением жить так, как этого хотел бы от человека Иисус, но, скорее, тем, что Иисус овладевает жизнью человека и фактически проживает ее за него. Верующий настолько податлив к повелениям Господа, что ведет себя почти как загипнотизированный. Такая позиция, со всей очевидностью, исключает индивидуализм в любой форме.

Сторонники этой точки зрения считают, что полное подчинение воле Господа вполне достижимо в этой жизни. Такая цель, конечно, весьма похвальна. Кроме того, следует отметить, что в Библии есть места, которые как будто бы подкрепляют эту позицию, например, Гал. 2:20, где Павел пишет: "И уже не я живу, но живет во мне Христос". Тем не менее внимательный анализ показывает, что стих этот вовсе не учит тому, что личность человека растворяется, так как Павел продолжает: "А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня". Живет именно Павел - живет верой во Христа. Стих этот никоим образом не говорит о том, что верующий не живет своей собственной жизнью. Другой имеющий отношение к данному вопросу текст - слова Иисуса в Ин. 14:12: "Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит; потому что Я к Отцу Моему иду". Сходным образом, прежде чем покинуть землю, Он сказал: "Но 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). Обратите внимание на то, что в этих стихах Иисус не говорит, что Он будет делать всю работу при полной пассивности апостолов. Они будут работать сами, хотя и с помощью той силы, которую Он им дает. Эти и другие места в Библии ясно показывают, что

каким бы сильным ни было влияние Христа на верующего, они остаются двумя личностями. Они не сливаются во что-то одно, и ни одна из них не поглощается другой.

В третьей модели наш союз со Христом рассматривается как в чем-то сходный с отношениями между друзьями или между учителем и учеником. Психологическое единение возникает из общности интересов и преданности одним и тем же идеалам. Такой союз можно назвать симпатическим союзом (1441). Это внешняя связь. Один влияет на другого главным образом через речь; например, учитель воздействует на учащегося в первую очередь через даваемые ему наставления и указания.

Если ошибка второй модели заключается в том, что связь между Христом и верующим считается слишком сильной, то в третьей модели она оказывается чересчур слабой. Ибо отношения между Христом и верующим воспринимаются в ней как отношения того же рода, что и отношения, которые человек мог бы иметь с апостолом Павлом или которые существовали между Иоанном Крестителем и его учениками. Однако, когда Иисус обещал, что Он пребудет со Своими последователями, Он, несомненно, имел в виду нечто большее, чем Свое учение. Действительно, в Своей последней перед смертью большой беседе с учениками Он провел различие между Своим учением и Своим личным присутствием: "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). Очевидно, говоря это, Он обещал такие отношения с Собой, которые намного превосходят отношения Карла Маркса или Зигмунда Фрейда с их учениками и последователями.

Четвертая неудовлетворительная модель - сакраменталистская точка зрения, согласно которой верующий обретает благодать и благоволение Иисуса Христа через таинства (1442). Человек принимает в себя Христа, участвуя в таинстве вечери Господней и вкушая Плоть и Кровь Христовы. Эта модель основана на буквальном истолковании слов, сказанных Иисусом при установлении обряда причастия: "Сие есть Тело Мое... сие есть Кровь Моя" (Мф. 26:26-28; Мк. 14:22-24; Лк. 22:19-20). Она основывается также на буквальном Понимании слов Иисуса в Ин. 6:53: "Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни".

Сакраменталистская точка зрения на наш союз со Христом в значительной степени опирается на буквальное истолкование этих стихов. Более развернутую оценку сакраменталистских позиций мы дадим при обсуждении вопроса о средствах спасения (с. 854 - 856). Здесь отметим лишь, что истолкование этих стихов в абсолютно буквальном смысле представляется ничем не оправданным и фактически ведет к нелепым выводам (например, что Плоть и Кровь Иисуса - одновременно части Его тела и святые дары при евхаристии, как сакраменталисты часто называют вечерю Господню). Еще одна трудность, связанная с сакраменталистским пониманием союза между верующим и Христом, заключается в том, что появляется человеческий посредник, совершающий таинство. Эта концепция противоречит тому, что говорится в Евр. 9:23 - 10:25, а именно, что Иисус уничтожил необходимость в посредниках и что мы имеем к Нему непосредственный доступ.

Характерные особенности союза со Христом

Простого указания на дефекты рассмотренных нами моделей недостаточно. Нам все-таки надо разобраться в сущности концепции о союзе со Христом. Для прояснения этого понятия отметим некоторые характерные черты союза. Не следует ожидать, что мы сможем достичь полного понимания в этом вопросе, ибо Павел говорил о нем как о тайне. Сравнивая союз между Христом и членами церкви с союзом между мужем и женой, Павел писал: "Тайна сия велика" (Еф. 5:32). Он указывал на тот факт, что постижение этого союза недоступно людям иначе, кроме как через особое откровение от Бога. Это следует рассматривать как "тайну, сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его, которым благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы" (Кол. 1:26-27).

Первая характерная черта нашего союза со Христом заключается в том, что он по своей сути имеет юридическую силу. Когда Отец оценивает или судит нас по закону, Он видит не только нас. В Его глазах мы едины со Христом. Бог всегда видит верующего в союзе со Христом и оценивает их вместе. Поэтому Он не говорит: "Иисус праведен, а человек неправеден". Он видит обоих как единое целое и фактически говорит: "Они праведны". Праведность верующего - не вымысел и не фантазия. Это точная оценка нового правового понятия, относящегося к сформировавшемуся сообществу. Верующий соединился со Христом, а Христос с верующим (хотя и не только с ним). Все имущество и все средства каждого из них находятся теперь в их общем владении. С точки зрения закона оба они представляют одно лицо.

Вторая особенность заключается в том, что союз верующего со Христом духовен по своему характеру. Смысл здесь двоякий. С одной стороны, союз этот создается Святым Духом. Между Христом и Духом существует тесная связь, даже более тесная, чем это обычно осознается. Это ясно видно из 1 Кор. 12:13: "Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом". Обратите также внимание на равнозначность, взаимозаменяемость Христа и Духа в Рим. 8:9-11: "Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности. 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" Джон Мюррей пишет: "Христос пребывает в нас, если в нас пребывает Его Дух, и Он пребывает в нас Духом". Дух - это "узлы, скрепляющие союз" (1443).

Но дело не только в том, что наш союз со Христом создается Святым Духом; это еще и союз духов. Это не соединение личностей в одной сущности, как в Троице. Это и не соединение природ в одной личности, как в случае с воплощением Иисуса Христа. Это не физическое соединение, как при сварке двух кусков металла. Это союз двух духов, который не уничтожает и не подавляет ни одного из них. Он не делает верующего сильнее физически или умнее. Этот союз производит, скорее, новую духовную силу в человеке.

Наконец, наш союз со Христом дает жизненную энергию. Его жизнь по сути вливается в нашу, обновляя нашу внутреннюю природу (Рим. 12:2; 2 Кор. 4:16) и наделяя нас духовной силой. В приведенном Иисусом метафорическом образе

лозы и ветвей заложен и буквальный смысл. Как ветвь не может приносить плода, если не получает жизни от лозы, так и мы не можем приносить духовного плода, если в нас не вливается жизнь Христова (Ин. 15:4).

Для пояснения идеи союза со Христом используются разные аналогии. Некоторые из них почерпнуты из физического мира. Когда для возвращения человека к жизни ему делают искусственное дыхание "рот в рот", один человек действительно дышит за другого. Искусственное сердце выполняет необходимую для жизни функцию обеспечения клеток тела кровью (а следовательно, кислородом и жизненно важными питательными веществами) при проведении операции на сердце. А обращаясь к сфере психологии или парапсихологии, мы видим множество свидетельств, что мысли каким-то образом могут передаваться от одного человека другому. Поскольку же Христос замыслил и создал всю нашу природу, включая психику, ничуть не удивительно, что, пребывая в нас каким-то образом, который нам не ведом, Он может влиять на сами наши мысли и чувства. Последнее сравнение, причем удостоверяемое Библией, - это муж и жена. В этом случае два человека соединяются не только в физическом смысле, но в идеале они настолько сближаются умом и сердцем, что у них появляется необычайная способность чувствовать и понимать друг друга. Хотя ни одна из этих аналогий не может сама по себе дать нам полного понимания нашего союза со Христом, в совокупности они могут расширить наше представление о нем.

Значение и последствия союза со Христом

Союз со Христом имеет важные последствия для нашей жизни. Прежде всего, мы признаемся праведными. Павел писал: "Итак нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут" (Рим. 8:1), Благодаря юридической силе союза со Христом мы становимся праведными перед законом и перед Богом. Мы так же праведны, как собственный Сын Божий, Иисус Христос.

Второе последствие заключается в том, что мы теперь живем в силе Христовой (1444). Павел утверждал: "Все могу в укрепляющем меня (Иисусе) Христе" (Флп. 4:13). Он также заявил: "А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня" (Гал. 2:20). Пытаясь освободиться от "жала в плоти" - вероятно, физического недуга, - Павел обнаружил, что, даже не удалив его, Бог ниспослал ему благодать, помогающую его переносить: "Но Господь сказал мне: "довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи". И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова" (2 Кор. 12:9). Эта сила Христова проявляется не только в Его учении и вдохновляющем действии подаваемого Им примера. Он также оказывает нам конкретную помощь, чтобы мы могли исполнить то, чего Он ожидает от нас.

Единение со Христом означает также, что мы пострадаем. Апостолам было сказано, что они будут пить чашу, которую пил Иисус, и креститься крещением, которым Он крестился (Мк. 10:39). Если предание говорит нам правду, большинство из них претерпело мученическую смерть. Иисус велел им быть готовыми к тому, что они могут столкнуться с гонениями: "Помните слово, которое Я сказал вам: раб не больше господина своего. Если Меня гнали, будут гнать и вас" (Ин. 15:20). Павел не уклонялся от такой перспективы; фактически

одной из его целей было участие в страданиях Христовых: "Для Него я от всего отказался... чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его" (Флп. 3:8-10). Петр призывал своих читателей: "Но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете" (1 Пет. 4:13).

Наконец, перед нами открывается перспектива царствования вместе со Христом. Двум ученикам, просившим о привилегированном и влиятельном положении, вместо этого было обещано страдание (Мк. 10:35-39); но Иисус сказал также всем апостолам, что, поскольку они оставались с Ним в Его испытаниях, они будут есть и пить за Его трапезой в Его Царстве и сядут "на престолах судить двенадцать колен Израилевых" (Лк. 22:30). Павел высказал сходное утверждение: "Если терпим, то с Ним и царствовать будем" (2 Тим. 2:12). Хотя здесь мы часто сталкиваемся с испытаниями и даже со страданиями, нам даются силы и способность переносить их. И тех, кто страдает вместе со Христом, ждет впереди славное будущее.

Оправдание

В результате греха и грехопадения человек сталкивается с двойной проблемой. С одной стороны, порче подверглась сама основа человеческой природы; наше нравственное начало заражено грехом. Этот аспект проклятия, наложенного на человечество, сводится на нет духовным возрождением, изменяющим направленность и общие склонности нашей природы. Однако остается другая проблема: наша вина и подверженность наказанию за то, что мы не оправдали Божьих надежд. Оправдание имеет отношение именно к этой проблеме. Оправдание - это Божье действие, которым Он объявляет грешников праведными пред Собой. Оно заключается в том, что мы получаем прощение и провозглашаемся исполнившими все, чего требует от нас Божий закон. Исторически это конкретное учение играло очень важную роль в христианстве. Этот вопрос занимал Мартина Лютера во время его духовных борений в монастыре, и именно принятие учения об оправдании верой привело его к разрыву с римско-католической церковью. Эта проблема имеет и сегодня большое практическое значение, ибо она ставит вопрос: как мне стать праведным перед Богом? как мне, грешнику, получить благосклонность Святого и Праведного Судьи?

Оправдание и праведность перед судом

Чтобы понять, что такое оправдание, необходимо сначала понять смысл библейского представления о праведности, так как оправдание есть возвращение человека к состоянию праведности. В Ветхом Завете глагол **רָצָה** (*tsadaq*) и производные от него слова несут в себе значение соответствия норме. Поскольку здесь имеются в виду не столько свойства характера человека, сколько его отношения с Божьим законом, этот термин является скорее религиозным, нежели этическим по своему смыслу. Значение глагола - "соответствовать некоторой данной норме"; в форме хифиль он означает "объявлять праведным" или "оправдывать" (1445). Конкретная норма, которая здесь подразумевается, может быть различной в зависимости от ситуации. Фамарь была праведнее Иуды, поскольку он не выполнил своих обязательств как свекор (Быт. 38:26). И о Давиде

говорится, что он был праведным в том, что не стал убивать Саула (1 Цар. 24:17; 26:23), так как он сохранил верность нормам, установленным для отношений между монархом и подданным. Совершенно очевидно, что праведность - это жизнь в соответствии с нормами, установленными для определенных отношений. Люди, состоящие в каких-то отношениях, праведны, если они удовлетворяют требованиям, предъявляемым к этим отношениям. В конечном счете мерой или критерием праведности оказываются личность и природа Бога. Бог правит всем, Он есть источник всех критериев праведности. Как выразил свою веру Авраам, "Судия всей земли поступит ли неправосудно?" (Быт. 18:25).

В Ветхом Завете понятие праведности часто появляется в контексте отношений с судом или законом. Праведный человек - тот, кто объявляется судьей свободным от вины. Задача будьи заключается в том, чтобы осудить виновного и оправдать невиновного (1446) : "Если будет тяжба между людьми, то пусть приведут их в суд и рассудят их: правого пусть оправдают, а виновного осудят" (Вт. 25:1). Бог есть Судия людей (Пс. 9:5; Иер. 11:20). Оправданным выносятся приговор, что они состоят в правильных отношениях с Богом, иначе говоря, что они выполняют то, что ожидается от них в рамках этих отношений. Таким образом, в ветхозаветном смысле оправдание означает выяснение невиновности человека, а затем объявление приговора: что он праведен, то есть соблюдает закон.

Новый Завет идет дальше этого ветхозаветного представления об оправдании. Без определенного рода дополнений к старому пониманию этой идеи ужасным и возмутительным выглядело бы высказывание Павла, что Бог оправдывает нечестивых (Рим. 4:5). Справедливость требует, чтобы они были осуждены; судья, оправдывающий неправедных, сам поступает неправедно. Поэтому, когда мы читаем, что, оправдывая нечестивых, Бог являет Себя праведным (Рим. 3:26), мы должны помнить, что подобное оправдание не связано с делами закона. В Новом Завете оправдание - это Божье постановление, которым Он, *основываясь на достаточности искупительной жертвы Христа*, объявляет верующего исполнившим все относящиеся к нему требования закона. Оправдание - судебное постановление, вменяющее верующему праведность Христа; само по себе оно не придает человеку святости. Это объявление человека праведным, подобно тому как судья выносит подсудимому оправдательный приговор (1447) . Но оправдание не делает человека праведным и не изменяет его духовного состояния.

В пользу судебного или декларативного характера оправдания свидетельствуют несколько факторов:

1. Понимание праведности как формального статуса перед законом или заветом, а судьи как того, кто определяет и объявляет наш статус в этом отношении.
2. Сопоставление слов *оправдать* (δικαίωω) и *осуждать* в таких текстах, как Рим. 8:33-34: "Кто будет обвинять избранных Божиих? Бог оправдывает их. Кто осуждает? Христос (Иисус) умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас". Слова *оправдывает* и *осуждает* находятся здесь в одинаковом положении. Если последнее представляет собой постановление декларативного или судебного характера, то, по всей видимости, то же самое относится и к первому. Акт осуждения, безусловно, не связан с изменением чьего-то духовного состояния, с каким-то введением в него греха или зла. Это просто

обвинение человека в грехе и установление его вины. Соответственно, и акт оправдания заключается не в том, что верующим придается святость, но в том, что они объявляются праведными. Аналогичную ситуацию мы видим в Мф. 12:37, где Иисус, говоря о дне суда, когда каждый даст ответ за всякое праздное слово, заявляет: "Ибо от слов своих оправдаешься и от слов своих осудишься". В Ветхом Завете следует отметить уже приводимый стих Вт. 25:1, а также Пр. 17:15: "Оправдывающий нечестивого и осуждающий (1448) праведного - оба мерзость пред Господом". Если бы слово "оправдывать" означало "делать праведным, святым или добрым", то оправдывающих нечестивого не порицали бы вместе с теми, кто осуждает праведного. Если осуждение есть декларативное постановление, то таковым же должно быть и оправдание.

3. Тексты, где δικαιοω означает "защищать", "подтверждать", "признавать" или "доказывать" правильность или праведность. В некоторых случаях это слово относится к действиям человека в отношении Бога. Лука сообщает, что, после проповеди Иисуса "весь народ, слушавший Его, и мытари *воздали* (δικαιοω, "оправдать", "подтвердить") славу Богу, крестившись крещением Иоанновым" (Лк. 7:29). Точно так же использовал это слово и Иисус, отвечая на попытки фарисеев и законников обосновать свой отказ принять Его: "И *оправдана* премудрость [т.е. учения Иоанна Крестителя и Его Самого] всеми чадами ее" (Лк. 7:35).

4. Лингвистические аргументы в пользу судебного или декларативного характера оправдания. Глагольное окончание -οω, например в слове δικαιοω, не придает значения "сделать что-либо таким-то или таким-то". Таково, скорее, значение окончания -αζω, как в слове αγιαζω ("делать святым"). Окончание же -οω, напротив, означает "объявить что-либо таким-то или таким-то", как в слове αξιωω ("считать достойным, подобающим"). Поэтому δικαιοω означает "объявлять праведным" (1449).

На основании вышеизложенного мы делаем вывод, что оправдание есть Божье действие судебного или декларативного характера, подобное действию судьи, оправдывающего подсудимого. Готтлоб Шренк отмечает: "В Новом Завете редки случаи, когда не просматривается связи с правовой, юридической сферой... Септуагинта со своим ярко выраженным вниманием к закону оказала, очевидно, сильнейшее влияние на словоупотребление в Новом Завете" (1450). Уайтли резюмирует: "Имеется почти всеобщее согласие в том, что слово *оправдывать* (dikaioo) не означает "делать праведным" (1451).

Возражения против судебного оправдания

Против той точки зрения, что оправдание имеет характер судебного решения, выдвигается ряд возражений. При их рассмотрении мы получим более ясное представление о смысле оправдания. Уильям Санди и Артур Хедлам подняли вопрос о том, как Бог может оправдывать нечестивых (то есть объявлять их праведными). Не выглядит ли в чем-то фальшивым утверждение, что Бог обращается с грешниками так, будто они не грешили, или, иными словами, делает вид, будто грешники не такие, какие они есть на самом деле? Такое истолкование оправдания по сути делает Бога виновным в обмане, даже если это только

самообман (1453) . Винсент Тейлор подхватил эту идею и утверждал, что праведность не может быть вменена грешнику: "Если через веру человек признается праведным, то это обязательно должно основываться на его праведности в самом серьезном и подлинном смысле этого слова, а не на том, что вместо него и за него праведен кто-то другой" (1453) .

Мы отвечаем, что акт оправдания заключается не в том, что Бог объявляет, будто грешники не такие, какие они есть на самом деле. У оправдания есть и определяющий элемент. Ибо действие Бога на самом деле заключается в определении нас праведными через то, что нам вменяется (но не передается) праведность Христа. Здесь нам надо провести разграничение между двумя значениями слова *праведность*. Человек мог бы быть праведным в силу того, что он никогда не нарушает закон. Такой человек был бы невиновным, полностью исполняя закон. Но даже если мы нарушаем закон, мы можем считаться праведными после уплаты предусмотренного штрафа. Между этими двумя ситуациями существует различие, из которого следует, что понимание оправдания как такого отношения к нам Бога, будто мы никогда не грешили, неправильно. Человек праведен не в первом из указанных значений этого слова, а во втором. Ибо наказание за грех понесено, и тем самым требования закона выполнены. Поэтому в праведности верующих нет ничего фальшивого, ибо им приписывается праведность Христа. Их раздельное имущество объединено и рассматривается теперь как совместная собственность (1454) .

Одно из возражений, выдвигаемых против учений о заместительном Искуплении и судебном оправдании, заключается в том, что добродетель просто не может передаваться от одного человека другому. Следует, однако, иметь в виду, что речь идет не о такой уж отдаленности, как иногда думают. Ибо Христос и верующий не находятся на большом расстоянии друг от друга, и дело вовсе не обстоит таким образом, что, глядя на верующего, Бог не может видеть также и Христа с Его праведностью, что Он лишь притворяется, будто видит обоих сразу. Нет, Христос и верующий соединились в таком союзе, что, если можно так сказать, духовные активы Христа и духовные активы и долги верующего сведены в общий счет. Поэтому, глядя на верующего, Бог-Отец видит не его одного, Он видит верующего вместе со Христом, и актом оправдания оправдывает обоих вместе. Бог как бы говорит: "Они праведны". Он объявляет о верующем то, что фактически верно в его отношении, что стало реальностью через решение Бога, согласно которому верующий - одно со Христом. Этот союз подобен союзу супругов, которые, заключив брак, объединяют свое имущество и свои обязательства. Когда собственность сведена в общее владение, средства одного из супругов могут покрыть долги и обязательства другого и дать положительный итоговый баланс.

Таким образом, оправдание - это трехстороннее, а не двухстороннее действие. И оно добровольно совершается каждой из трех сторон. Иисус - не жертва, которую против воли направили на выполнение какой-то задачи. Он Сам добровольно вызвался пожертвовать Собой и вступить в союз с верующим. Со стороны верующего также проявляется сознательное решение вступить в этот союз. И Отец охотно принимает его. Тот факт, что никто не действует по принуждению, означает, что все это дело вполне нравственно и законно.

Во множестве мест Писания указывается, что оправдание - дар Божий. Один из самых известных текстов такого рода - Рим. 6:23: "Ибо возмездие за грех - смерть, а дар Божий - жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем". Другой текст - Еф. 2:8-9: "Ибо благодатию вы спасены чрез веру, и это не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился". Оправдание есть нечто совершенно незаслуженное. Это не достижение и не собственное приобретение. Даже вера - не какое-то доброе дело, которое Бог должен вознаградить спасением. Это дар Божий. Это не причина нашего спасения, а средство, с помощью которого мы его получаем. И вопреки распространенному мнению, вера всегда была средством спасения. Говоря об Аврааме, праотце евреев, Павел указывает своим читателям, что Авраам был оправдан не делами, но верой. Он обосновывает это как положительной, так и отрицательной аргументацией. Он утверждает, что "Авраам Поверил Богу, и это вменилось ему в праведность" (Гал. 3:6). Затем он отвергает мысль, что мы можем быть оправданы делами: "Все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою... А что законом никто не оправдывается пред Богом, это ясно..." (Гал. 3:10-11). Так что Бог не ввел нового средства для спасения, Он всегда действовал одинаково.

Принцип спасения только благодатью людям принять трудно. Проблема законничества, с которым столкнулась галатийская церковь, не такая уж редкая. Кажется несправедливым, что мы должны получить спасение, ничего не сделав для него или не сострадав в какой-то степени за свои грехи. Или, если таких сомнений не возникает в отношении самих себя, они, несомненно, проявляются по отношению к другим, особенно к людям дурным по своим личным качествам и склонностям. Еще одна проблема заключается в том, что, если люди все-таки принимают принцип, согласно которому для достижения спасения не надо совершать никаких дел, они часто впадают в противоположную крайность - в антиномизм (Рим[^] 6:1-2; Гал. 5:13-15).

Вера и дела

Принцип спасения благодатью подводит нас к вопросу о соотношении веры и дел. Из вышесказанного ясно, что дела не ведут к спасению. Однако тексты Библии указывают и на то, что, хотя именно вера ведет к оправданию, оправдание должно производить и неизменно производит дела, соответствующие природе проявившейся "новой твари". Цитируя классический текст о спасении благодатью, Еф. 2:8-9, не следует обрывать цитату перед стихом 10, который указывает на результат этой благодати: "Ибо мы - Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять" (Еф. 2:10). Иаков формулирует это даже более решительно; рассматривая вопрос о взаимосвязи между верой и делами, он делает вывод: "Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе" (Иак. 2:17; см. также Иак. 2:26). Вопреки довольно распространенному мнению о некоторых разногласиях между Павлом и Иаковом, оба убеждают нас, в сущности, в одном и том же: подлинность веры, ведущей к оправданию, проявляется и становится очевидной в результатах, которые из нее вытекают. Если нет добрых дел, то не было ни подлинной веры, ни оправдания. Подтверждение этому мы находим в том факте, что оправдание тесно связано с союзом со Христом. Если мы стали одно со Христом, то будем жить не по плоти, но Духом (Рим. 8:1-17). Союз со Христом, дающий нам оправдание, приносит и новую жизнь. Как пишет Зайслер, "верующий вступает не просто в частные

отношения со Христом, но в новое человеческое общество, где он становится человеком нового типа" (1455) .

Сохраняющиеся последствия греха

Остается еще одна проблема: последствия греха как будто бы сохраняются даже после прощения греха и оправдания грешника. Примером этого служит Давид. Ему было сказано, что его грех, заключавшийся в прелюбодеянии с Вирсавией и в убийстве Урии, с него снят, чтобы он не умер, но что ребенок, родившийся у Вирсавии, должен умереть из-за греха Давида (2 Цар. 12:13-14). Можно ли считать такое прощение подлинным и полным? Не обстоит ли дело таким образом, что в подобных случаях Бог удерживает при Себе небольшую часть Своего прощения, чтобы оставалась и небольшая часть наказания? А если это так, то есть ли здесь подлинная благодать?

Нам надо различать временные и вечные последствия греха. Когда человек оправдан, все вечные последствия греха, в том числе и вечная смерть, отменяются, аннулируются. Но временные последствия греха, как те, которые относятся к отдельному человеку, так и те, которые распространяются на весь человеческий род в целом, не обязательно устраняются. Так, мы по-прежнему подвержены физической смерти и испытываем на себе последствия всех других элементов проклятия, показанных в Бытии 3. Некоторые последствия вытекают из наших грехов в силу причинно-следственных связей, которые могут быть по своему характеру как физическими, так и социальными. Обычно Бог не вмешивается чудесным образом в ход событий для предотвращения действия этих законов. Так, например, если человек в приступе ярости или в пьяном состоянии убьет свою семью, а позже покается и будет прощен, Бог не вернет к жизни членов его семьи. Грех в таком случае ведет к утрате близких на всю жизнь.

Хотя мы не знаем, с чем именно была связана причина смерти сына Давида и Вирсавии, нетрудно усмотреть связь между грехом Давида и грехами других его детей, выразившимися в изнасиловании, убийстве и мятеже. Возможно, Давид, слишком хорошо сознавая свои собственные прегрешения, чрезмерно потворствовал своим сыновьям, или же они считали лицемерными его призывы к хорошему поведению. Результаты мы видим в тех трагедиях, которые произошли позже. Это должно предостеречь нас - хотя прощение Божье безгранично и доступно, мы не должны слишком рассчитывать на него и им злоупотреблять. К греху нельзя относиться легкомысленно.

Усыновление

Последствия оправдания выражаются в первую очередь в устранении отрицательных факторов: в отмене обвинительного приговора, осуждения. К сожалению, можно быть помилованным, не обретая в то же время никакого положительного статуса. Но с оправданием дело обстоит не так. Ибо мы не только освобождаемся от наказания, но и обретаем снова милость и расположение Бога. Этот переход от состояния отчужденности и вражды к состоянию благоволения и милости называется усыновлением (1456) . О нем говорится в ряде мест Нового Завета. Пожалуй, самое известное из них - Ин. 1:12: "А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими".

Павел отмечает, что наше усыновление входит в исполнение замысла Божьего: "Предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей" (Еф. 1:5). А в Гал. 4:4-5 Павел связывает усыновление с оправданием: "Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление".

Природа усыновления

Следует отметить некоторые характерные особенности нашего усыновления. Прежде всего, оно происходит в то же самое время, что и обращение, духовное возрождение, оправдание и соединение в союз со Христом. Кроме того, оно является тем состоянием, в котором с этого момента христианин живет и действует. Хотя логически усыновление отличимо от духовного возрождения и оправдания, событие это от них в действительности неотделимо. Усыновляются лишь оправданные и возрожденные, и наоборот (1457). Это становится ясным из слов, следующих за стихом Ин. 1:12, который, как мы уже отметили, является ключевым текстом Писания об усыновленных чадах Божьих: "Которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились" (Ин. 1:13).

Усыновление включает в себя изменение как статуса, так и состояния. В формальном смысле усыновление есть декларативное изменение нашего правового статуса. Мы становимся детьми Божьими. Это объективный факт. Кроме того, происходит подлинное переживание благоволения Божьего. Мы пользуемся и наслаждаемся тем, что называется Духом усыновления. Христианин с любовью и доверием смотрит на Бога как на Отца, а не как на грозного распорядителя работ или надсмотрщика за рабами (Ин. 15:14-15). Существенно также, что через усыновление восстанавливаются те отношения с Богом, которые человек когда-то потерял. Поэтому спор, иногда возникающий между консерваторами и либералами, всех ли людей надо считать детьми Божьими, по сути основывается на неправильной постановке вопроса, ибо обе стороны в нем правы. Мы дети Божьи по природе и по творению, но мы - мятежные и отдалившиеся дети. Мы сами приняли решение уйти из Божьей семьи. Но в усыновлении Бог восстанавливает с нами те отношения, для которых мы первоначально были предназначены. Это не совершенно новое состояние, ибо оно не чуждо нашей первоначальной природе.

Тот факт, что мы - дети Божьи по Божьему творению, явно подразумевается в словах Павла в Деян. 17:24-29, достигающих высшей точки накала в стихе 29: "Итак мы, будучи родом Божиим..." Это подразумевается также и в Евр. 12:5-9, где Бог изображается как Отец, наказывающий Своих детей. Иаков также смотрит на Бога как на Отца всех людей: "Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходят свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены" (Иак. 1:17). Самый, пожалуй, ясный и прямой из всех текстов на эту тему принадлежит Малахии: "Не один ли у всех нас Отец? Не один ли Бог сотворил нас?" (Мал. 2:10). Малахия имеет здесь в виду лишь народы Израиля и Иудеи. Он бранит их, так как они вероломны в отношении друг друга и завета, хотя у них один Отец и они сотворены одним Богом. Но лежащий в основе его слов принцип имеет намного более широкую применимость. У всех людей, сотворенных одним Богом, один Отец. Божье отцовство, следовательно, имеет не

только местное значение или локальную применимость. Это всемирная и всеобщая истина, поскольку она связана с тем, что Он сотворил человеческий род.

Вместе с тем необходимо также отметить, что усыновление, о котором мы говорим, создает такие отношения с Богом, которые совершенно отличаются от отношений с Ним людей вообще. Иоанн ясно указал на это различие: "Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть чадами Божиими. Мир потому не знает нас, что не познал Его" (1 Ин. 3:1). Неверующий просто не имеет и не может ощутить сыновства такого рода, которое переживает верующий (1458)

Блага, приносимые усыновлением

Смысл и значение усыновления становятся наиболее очевидными, когда мы рассматриваем его результаты, те последствия, которые оно приносит в жизнь верующего. Разумеется, одно из этих последствий - прощение. Указывая на факт нашего прощения Богом, Павел и нас призывает прощать других людей: "Но будьте друг ко другу добры, сострадательны, прощайте друг друга, как и Бог во Христе простил вас" (Еф. 4:32). Нам надо быть добрыми и сострадательными, поскольку Бог, Отец наш, не скупится на прощение. Он получает удовольствие от прощения; Он милосерден, сострадателен и добр (Вт. 5:10; Пс. 102:8-14). Он не предстает неумолимым, строгим и суровым Отцом. Его не надо бояться, Ему надо доверять. Наше усыновление означает, что прощение постоянно и неизменно. Если бы Бог был только Судьей, все наши прошлые грехи были бы прощены, но у нас не было бы никакой уверенности в прощении будущих прегрешении. По закону человек не может быть осужден или оправдан прежде совершения рассматриваемого действия; он не может заплатить штраф или отбыть срок наказания заранее (1459). Лишь после совершения самого действия может быть уплачен штраф и объявлено оправдание. В противоположность этому, нам не надо бояться, что Божья милость и благодать прекратятся и что мы столкнемся с суровым обращением, если однажды оступимся. Как указал Павел в Рим. 5:1, мы имеем мир с Богом. Наше усыновление и Божье прощение вечны.

Усыновление означает также примирение. Бог не только простил нас, Он примирился с нами. У нас больше нет враждебности к Нему. Бог показал Свою любовь к нам, проявив инициативу в восстановлении общения, подорванного нашим грехом. Павел сформулировал это так: "Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками... Ибо, если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его" (Рим. 5:8, 10). В усыновлении обе стороны примиряются друг с другом.

Дети Божьи пользуются также свободой. Дитя Божье - не раб, который повинуется из чувства зависимости или по принуждению. Рабы живут в страхе перед последствиями в случае невыполнения ими своих обязанностей. Но Павел указывает, что, будучи детьми Божьими, мы не должны бояться последствий жизни не по закону: "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" (Рим. 8:14-16). Сходная мысль выражена и в

Гал. 3:10-11. Мы - свободные люди. Мы не связаны законом так, как связаны им раб или слуга.

Но эта свобода не дает права на распущенность. Всегда находятся люди, извращающие эту свободу. Таких людей Павел предостерегал: "К свободе призваны вы, братия, только бы свобода (ваша) не была поводом к угождению плоти; но любовью служите друг другу. Ибо весь закон в одном слове заключается: "люби ближнего твоего, как самого себя". Если же друг друга угрызаете и съедаете, берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом. Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти" (Гал. 5:18-16). Верующие служат Богу не из страха и не по принуждению, но из более высоких побуждений - ради своей дружбы с Ним. Иисус сказал: "Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего" (Ин. 15:14-15). Ранее в той же беседе Он высказался сходным образом: "Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди... Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцом Моим, и Я возлюблю Его и явлюсь ему Сам" (Ин. 14:15, 21). Верующий соблюдает заповеди не из страха перед суровым, жестоким хозяином, но из любви к доброму и любящему Отцу (1460) .

Усыновление означает, что христианин становится объектом отеческой заботы со стороны Бога. Павел отмечает, что "мы - дети Божий. А если дети, то и наследники, наследники Божий, сонаследники же Христу" (Рим. 8:16-17). Как наследникам, нам доступны все безграничные возможности и ресурсы Отца. Павел указывал на это филиппинцам: "Бог мой да восполнит всякую нужду вашу, по богатству Своему в славе, Христом Иисусом" (Флп. 4:19). Верующий может молиться со спокойной уверенностью, так как знает, что нет пределов тому, что может сделать Бог. Как говорит Иисус, Тот, Кто кормит птиц небесных и одевает полевые лилии, еще больше заботится о Своих детях - людях (Мф. 6:25-34). В Его заботе о наших нуждах всегда проявляются Его мудрость и доброта (Лк. 11:11-13).

Не следует, однако, думать, что Бог всему потворствует или все дозволяет. Он наш небесный Отец, а не небесный Дедушка. Поэтому наше усыновление включает и применение к нам наказания. В Послании к евреям есть довольно пространное обсуждение этой темы (Евр. 12:5-11). Прочитав Пр. 3:11-12, автор замечает: "Если вы терпите наказание, то Бог поступает с вами, как с сынами. Ибо есть ли какой сын, которого бы не наказывал отец?" (Евр. 12:7). Наказание бывает неприятным в то время, когда человек ему подвергается, но оно оказывает благотворное воздействие в долгосрочном плане. Следует помнить, что любовь - это деятельная забота о конечном благополучии человека. Поэтому к наказанию надо относиться как к свидетельству скорее любви, нежели ее недостатка. К нему не всегда относятся как к благу, приносимому усыновлением, но это, тем не менее, благо. Бог несколько раз говорил об Израиле как о Своем сыне (Исх. 4:22; Иер. 31:9; Ос. 11:1). Каким бы ни был этот сын непослушным и мятежным, Бог не отказался от него. Поэтому нам не надо беспокоиться, что Бог откажется от нас, если мы собьемся с пути. Раз Он оставался верен Израилю при всех его беззакониях, описанных в Ветхом Завете, Он будет терпелив и с нами,

проявляя по отношению к нам неизменную, исполненную любви и верности доброту.

Усыновление, наконец, означает доброжелательное отношение со стороны Отца. Для нас важно, что мы помилованы; поскольку уплачена цена за наши прегрешения. Но это может означать просто-напросто, что в будущем нас не будут наказывать. Это не обязательно гарантирует доброжелательное отношение. Даже если долг преступника обществу уплачен, общество не обязательно будет относиться к нему благосклонно и милосердно. Напротив, он может сталкиваться с подозрительностью, недоверием и даже враждебностью. В Отце же мы видим любовь и доброжелательность, в которых так сильно нуждаемся и которых так страстно желаем. Он наш, а мы принадлежим Ему, и через усыновление Он распространяет на нас все те блага, которыми только может наделить Бго неизмеримая любовь.

46. Продолжение спасения

Начальная стадия спасения, которую мы рассмотрели в двух предыдущих главах, сложна и глубока по своему характеру. Но особая деятельность Бога, направленная на восстановление Его детей в том подобии Ему, для которого они были предназначены, на этом не заканчивается. Начав работу по преобразованию, Он ее продолжает и завершает.

Освящение

Природа освящения

Освящение - продолжающаяся работа Бога в жизни верующего, делающая его действительно святым. Под словом *святой* здесь подразумевается "обладающий подлинным подобием Богу". Освящение - процесс, посредством которого нравственное состояние человека приводится в соответствие с его юридическим статусом пред Богом. Это продолжение того, что началось при духовном возрождении, когда верующему было даровано и придано обновление жизни. В частности, освящение представляет собой применение Святым Духом в жизни верующего того дела, которое было совершено Иисусом Христом.

У слова *освящение* два основных значения, связанные с двумя основными представлениями о святости. С одной стороны, святость понимается как формальная характеристика конкретных предметов, людей и мест. В этом смысле святость означает состояние отдаленности от обычного или мирского и предназначения для какой-то особой цели или особого употребления.

Еврейское прилагательное, передающее понятие *святой* **קדוש** (*qadosh*), буквально означает "отделенный", поскольку оно происходит от глагола, означающего "отсекать" или "отделять" (1461). Вместе со своими производными это прилагательное используется для обозначения особых мест (в первую очередь, святилища и Святого-святых), предметов и событий (например, одеяний Аарона и субботы), людей (например, священников и левитов) как специально отделенных или освященных Господом. Пример находим в Исх. 13:2: "Освяти Мне каждого

первенца, разверзающего всякие ложесна между сынами Израилевыми, от человека до скота: Мои они". Аналогичным образом, святость Бога означает Его отделенность от всего нечистого.

Это значение слова *освящение* встречается и в Новом Завете. Петр пишет о своих читателях как о "роде избранном, царственном священстве, народе святом, людях, взятых в удел" (1 Пет. 2:9). Здесь "освящение" означает "принятие в удел Господа". Освящение в этом смысле происходит в самом начале христианской жизни, в момент обращения, вместе с духовным возрождением и оправданием. Именно этот смысл имеется в виду в тех частых случаях, когда христиане в Новом Завете называются "святыми" (αγιοι), даже если они далеки от совершенства (1462). Павел, например, обращается подобным образом к христианам коринфской церкви, хотя, вероятно, это была самая несовершенная из тех церквей, которым он оказывал духовную помощь: "Церкви Божией, находящейся в Коринфе, освященным во Христе Иисусе, призванным святым, со всеми призывающими имя Господа нашего Иисуса Христа, во всяком месте, у них и у нас" (1 Кор. 1:2).

Другой смысл слова *освящение* связан с нравственным совершенством или духовным достоинством. Постепенно именно этот смысл стал преобладающим. Он указывает не только на факт, что верующие формально отделены или принадлежат Христу, но и на то, что они должны соответствующим образом себя вести. Они должны вести чистую и добродетельную жизнь (1463).

Термин *освящение* в синоптических Евангелиях не встречается. Для выражения той идеи, что наши жизни должны быть чистыми, Иисус обычно подчеркивал, что мы - дети Божьи. Мы принадлежим Богу, а потому должны проявлять сходство с Ним. Мы должны проникнуться Его духом любви: "Вы слышали, что сказано: "люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего". А Я говорю вам: "любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного" (Мф. 5:43-45). Для Иисуса брат и сестра - это те, кто исполняют волю Божью (Мк. 3:36). Павел разделяет представление, согласно которому наше положение перед Богом должно приверти к святой, праведной жизни. Например, он призывает ефесян: "Итак я, узник в Господе, умоляю вас поступать достойно звания, в которое вы призваны" (Еф. 4:1). Затем он конкретно указывает на жизнь, полную смиренномудрия, кротости, долготерпения и снисходительности. Факт принадлежности Богу должен выливаться в нравственные качества, отражающие такой статус (1464).

Для более четкого понимания природы освящения полезно сопоставить его с оправданием. Между этими явлениями имеется ряд существенных различий. Одно из них связано с их продолжительностью. Оправдание - событие мгновенное, завершающееся моментально, тогда как освящение - процесс, требующий для своего завершения всей жизни. Есть также различие в количественном отношении. Человек либо оправдан, либо нет, тогда как освященным он может быть в большей или меньшей мере. Иначе говоря, существуют разные степени освящения, но не оправдания. У оправдания, как мы уже убедились, декларативный характер, оно связано с положением человека перед судом, в то время как освящение - это реальное преобразование характера и

состояния человека. Оправдание - объективное действие, определяющее наше положение перед Богом, в то время как освящение - субъективная работа, влияющая на внутреннюю сущность человека.

Теперь нам надо обратиться к рассмотрению характерных особенностей освящения. Прежде всего, следует подчеркнуть, что освящение - сверхъестественная работа, исполняемая Богом, а не нами самими.

Следовательно, речь идет не о том, что мы исправляемся. Павел писал: "Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа" (1 Фес. 5:23). К другим местам, в которых подчеркивается, что именно Бог осуществляет наше освящение, относятся Еф. 5:26; Тит. 2:14 и Евр. 13:20-21. Когда мы говорим, что освящение сверхъестественно по своему характеру, мы имеем в виду, что природные силы не могут ни произвести его, ни объяснить. Оно сверхъестественно и в том смысле, что представляет собой особое, сознательное действие или ряд действий Святого Духа. Это не просто результат Его общего промысла, проявляющегося всегда и повсюду.

Кроме того, божественная работа с верующим - поступательный, прогрессивный процесс. Это можно видеть, например, из заверения Павла, что Бог продолжит Свою работу в жизни филиппийцев: "Будучи уверен в том, что начавший в вас доброе дело будет совершать (его) даже до дня Иисуса Христа" (Флп. 1:6). Павел также отмечает, что слово о кресте "для нас спасаемых - сила Божия" (1 Кор. 1:188). Он использует здесь глагольную форму (причастие настоящего времени), которая определенно передает идею продолжающегося действия. То, что это действие продолжает и завершает обновление жизни, начатое при духовном возрождении, явствует не только из Флп. 1:6, но и из Кол. 3:9-10: "Не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его".

Цель этой божественной работы заключается в уподоблении Христу. Таков предвечный замысел Божий: "Ибо, кого Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между Многими братьями" (Рим. 8:29). Слово, переведенное как "(быть) подобными" (*σμιμορφουοσ*), указывает на подобие Христу, выражающееся не только во внешнем или поверхностном сходстве. Оно обозначает целый набор характеристик или качеств, определяющих сущность. Кроме того, это составное слово с префиксом, указывающим на тесную связь с объектом уподобления. Это ясно свидетельствует о том, что в процессе нашего уподобления Христу мы находимся не так уж далеко от Него. Тем, к чему мы приходим, мы владеем *вместе* с Ним.

Освящение - работа Святого Духа (1465). В Гал. 5 Павел говорит о жизни в Духе: "Поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожеланий плоти" (Гал. 5:16); "Если мы живем духом, то по духу и поступать должны" (Гал. 5:25). Он также перечисляет ряд качеств, называемых в совокупности "плодом духа": "любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание" (Гал. 5:22-23). О Духе и христианах Павел много говорит и в Рим. 8. Христиане живут по духу (Рим. 8:4, 9), помышляют о духовном (Рим. 8:5); Дух живет в них (Рим. 8:9); духом они умерщвляют дела плотские (Рим. 8:13); они водимы Духом

(Рим. 8:14); Дух свидетельствует, что они - дети Божьи (Рим. 8:16); Дух ходатайствует за них (Рим. 8:26-27). Именно Дух работает в верующем, уподобляя его Христу.

Из вышеизложенного можно было бы заключить, что в освящении верующий играет совершенно пассивную роль. Однако это не так. Хотя освящение исходит исключительно от Бога (иначе говоря, сила освящения полностью опирается на Божью святость (1466)), верующий постоянно призывается активно действовать и возрастать во всем, что относится к спасению. Павел, например, пишет филиппийцам: "Со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению" (Флп. 2:12-13). Павел призывает проявлять в жизни добродетель и отвращаться от грехов (Рим. 12:9,16-17). Мы должны умерщвлять дела плотские (Рим. 8:13) и представить свои тела в живую жертву (Рим. 12:1-2). Таким образом, хотя освящение представляет собой Божью работу, верующий также играет в нем роль, связанную как с устранением греховности, так и с развитием святости.

Освящение: завершенное или незавершенное?

Одна из важных проблем, вызывающая разногласия на протяжении всей истории церкви, заключается в том, завершается ли когда-нибудь в течение жизни верующего процесс освящения. Приходим ли мы когда-нибудь к такой точке, после которой более не грешим? По этому вопросу существует резкое расхождение во мнениях. Хотя обобщения здесь рискованны, в принципе те, кто отвечают на этот вопрос утвердительно (перфекционисты), склоняются к арминианству. Основные перфекционистские конфессии, такие как Церковь Назарянина, а также пятидесятнические группы, исповедуют арминианские взгляды. Однако не все арминиане - перфекционисты. Кальвинисты же обычно отвергают такую точку зрения.

Перфекционисты считают, что можно прийти к такому состоянию, когда верующий не грешит, и что некоторые христиане фактически достигают такого состояния. Это не означает, что человек уже не может грешить. Но фактически он не грешит. Не означает это и то, что нет более нужды в помощи благодати или Святого Духа, что нет более никаких искушений и борьбы с врожденной склонностью к греху или что не остается более места для дальнейшего духовного роста (1467). Но это значит, что существует возможность не грешить и что некоторые верующие ее реализуют, воздерживаясь от всякого греха. Есть немало библейских текстов, подтверждающих эту точку зрения. Один из них - слова Иисуса в Мф. 5:48: "Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный". Павел отмечает, что церкви будут даны руководители для помощи святым в созидании тела Христова, "доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова" (Еф. 4:13). Павел молится за фессалоникийцев: "Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа" (1 Фес. 5:23). Автор Послания к евреям также молится: "Бог же мира... да усовершит вас во всяком добром деле, к исполнению воли Его, производя в вас благоугодное Ему чрез Иисуса Христа" (Евр. 13:20-21). Эти стихи на первый взгляд со всей очевидностью

свидетельствуют в пользу той точки зрения, что полное освящение возможно для всех верующих, а для некоторых становится реальностью (1468) .

Не меньшую убежденность проявляют и те, кто считает, что совершенство - недостижимый в этой жизни идеал. Они считают, что хотя нам и следует стремиться к полному избавлению от греха, безгрешность просто нереальна в этой жизни. Они ссылаются на тексты, указывающие на невозможность для нас избавиться от греха (1469) . Вот одно из самых известных таких мест: "Если говорим, что не имеем греха, - обманываем самих себя, и истины нет в нас. Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, 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). Тот факт, что эти слова адресованы верующим, делает еще более обоснованным утверждение о присутствии греха во всех нас.

Другой текст, на который часто ссылаются неперфекционисты, - Рим. 7, где Павел описывает свой собственный опыт. В том случае, если Павел имеет в виду свою жизнь после обращения (такое мнение разделяют не все исследователи), текст этот представляет собой яркое и убедительное свидетельство в поддержку той позиции, что верующий не свободен от греха. Павел выражает свою мысль с большой силой: "Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю" (Рим. 7:18-19). Эти слова написаны одним из величайших христиан; фактически многие считают его величайшим христианином всех времен. Если даже у него были, как он признавал, серьезные проблемы с грехом, то мы, без сомнения, должны сделать вывод, что совершенство невозможно в этой жизни.

Как нам разобраться во всех этих аргументах и прийти к какому-то выводу в этом сложном, но важном вопросе? Начнем с того, что снова обратим внимание на природу греха. Это не просто внешние действия.

Иисус высказался совершенно ясно: даже наши мысли и наше отношение к окружающим греховны, если они не находятся в совершенном согласии с желаниями и волей всемогущего и пресвятого Бога (см., например, Мф. 5:21-28). Таким образом, грех по своей природе - гораздо более коварное и всепроникающее явление, чем мы, возможно, себе его представляем.

Следует также определить характер того совершенства, которое нам предписывается. Слово *τελειοι*, используемое в Мф. 5:48, не означает, "безупречный" или "незапятанный". Его, скорее, следует понимать как "полный". Поэтому вполне возможно быть "совершенным", ре будучи абсолютно свободным от греха (1470) . Иначе говоря, мы можем иметь полноту (возраста) Христа (Еф. 4:13) и полноту плода духа (Гал. 5:22-23), не владея ими в совершенстве.

Цель заключается в полном освобождении от греха. Повеления стремиться к достижению цели с помощью Божьей благодати слишком многочисленны, чтобы их игнорировать. И, конечно, если благодаря ей можно преодолеть какое-то конкретное искушение, то это должно относиться ко всем случаям. Павел пишет

об этом так: "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 вы могли перенести" (1 Кор. 10:13). Однако, сказав это, мы должны также отметить силу и убедительность таких текстов, как 1 Ив. 1. Но даже и помимо подобных текстов дидактического характера имеется еще и тот подкрепляющий их факт, что Писание во множестве мест описывает нам великих мужей Божьих как грешников. Разумеется, нам надо тщательно следить, чтобы наши аргументы не основывались главным образом на эмпирическом материале, на конкретных проявлениях христианской жизни, тем не менее следует отметить, что повествовательные и описательные места Писания в этом отношении подтверждают дидактические тексты и служат пояснением к ним. Очевидно, что то совершенство, которым, как мы можем предполагать, обладали великие герои веры, описанные в Евр. 11, нельзя считать несовместимым с тем фактом, что они не были полностью свободны от греха. Кроме того, молитва Господня подразумевает, что до окончательного наступления на земле царства Божьего надо молиться о прощении грехов. Наш вывод заключается в том, что хотя полное освобождение от греха и победа над ним представляют собой цель, к которой надо стремиться и достижение которой теоретически возможно, сомнительно, что какой-нибудь верующий достигнет ее в этой жизни.

С принятием такой позиции связаны определенные трудности. Одна из них состоит в некоторой нелогичности и противоречивости постоянных призывов христиан к победоносной, незапятнанной жизни, если таковая по сути невозможна (1471). По есть ли в этом противоречие? У нас может быть норма, идеальная цель, к достижению которой **мы** стремимся, но которую не надеемся достичь в определенный промежуток времени. Хорошо подмечено, что никто еще никогда не достиг Полярной звезды, придерживаясь курса на нее в плавании или в полете. Но это не меняет факта, что она по-прежнему остается ориентиром, целью, к которой мы устремляемся, указателем "севера". Аналогичным образом, хотя мы, возможно, никогда не достигнем совершенного освящения в этой жизни, после смерти мы окажемся в вечности, а потому в настоящее время мы должны стремиться подойти как можно ближе к полному освящению.

Другая проблема - наличие таких наставлений в Писании, как 1 Ин. 3:4-6: "Всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие. И вы знаете, что Он явился для того, чтобы взять грехи наши, и что в Нем нет греха. Всякий, пребывающий в Нем, не согрешает; всякий согрешающий не видел Его и не познал Его". Не подтверждает ли этот текст перфекционистскую позицию? Обратите, однако, внимание на то, что глагольные формы, особенно причастия в стихе 4 ("делающий грех") и во второй части стиха 6 ("согрешающий"), указывают на настоящее время. Смысл здесь заключается в том, что всякий, кто продолжает совершать привычный грех, виновен в беззаконии и никогда не знал Христа.

Из принятой нами точки зрения, состоящей в том, что хотя безгрешность невозможна в этой жизни, она должна быть нашей целью, вытекают важные практические последствия. С одной стороны, эта позиция означает, что мы уже не испытываем таких сильных отягчающих чувств, как упадок духа; ощущение поражения, отчаяния или вины, если даже грешим. Но, с другой стороны, она означает, что мы ни в коем случае не можем быть слишком довольны собой или

безразличны к присутствию греха. Ибо мы с верой и усердием просим Бога переломить ту склонность к греху, которую мы, как и Павел, видим в себе столь сильной и присущей нам.

Христианская жизнь

Из Нового Завета мы познаем многое об основании и характере христианской жизни. Эти наставления не только помогают нам понять освящающую работу Божью внутри нас, но и дают водительство в христианской жизни.

Союз со Христом

В предыдущей главе мы достаточно подробно рассмотрели концепцию союза со Христом, понимаемого в смысле охвата всего процесса спасения. Там же мы отметили, что оправдание становится возможным потому, что, находясь в единении со Христом, мы соучаствуем в Его праведности и обладаем ею. Кроме того, несомненно, что и наша продолжающаяся христианская жизнь, наше освящение, зависят от нашего союза с Ним. Иисус ясно показал это с помощью метафорического образа лозы и ветвей: "Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на дозе, так и вы, если не будете во Мне. Я есмь Лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего" (Ин. 15:4-5). Союз верующего с Собой, тесно связанный с соблюдением Его заповедей (Ин. 13:10), Иисус считал основой всей христианской жизни. От этого союза зависит принесение плода (Ин. 15:5), успешность молитвы (Ин. 15:7) и, наконец, радость (Ин. 15:11).

Павел выражал сходную идею в своем желании "приобрести Христа 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; чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мертвых" (Флп. 3:8-11). Здесь уподобление Христу тесно связывается с готовностью и желанием соучаствовать в Его страданиях. Сходное выражение видим в Рим. 8:17: "А если мы дети, то и наследники, наследники Божий, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться". Ясно, что, по мысли Павла, союз со Христом основывается на обоюдной преданности (1472).

Отношения дружбы

Быть может, наиболее трогательную и личную картину отношений между верующим и Им Самим Христос показывает в Ин. 15, где Он использует образ дружбы. Но это не просто метафора, ибо несомненно, что Христос здесь говорит об отношениях с верующим нечто буквально верное. Верующие не должны считать себя слугами или рабами (δουλοι), ибо Иисус сказал им все, что слышал от Отца. Он действовал не как господин, который не объясняет своим рабам, что делает, но как друг (Ин. 15:15). Будучи скорее друзьями, чем рабами Иисуса,

верующие относятся к Нему совершенно иначе, чем рабы. В их отношениях преобладают вера и доверие, а не страх и скрытность.

Такого рода теплотой и доверием отличаются и отношения верующего с Отцом. Как земные отцы наделяют детей благими дарами, так поступает и небесный Отец. Он не даст ничего злого или вредного Своему ребенку, который просит у Него с бесхитростной верой (Лк. 11:1-13). Небесный Отец знает нужды и потребности Своего ребенка, а также опасности, которые могут ему угрожать, и исходя из этого знания действует в интересах благополучия ребенка (Мф. 6:25-34; 10:28-31).

Роль закона

Теперь, когда мы уже знаем, что христианская жизнь строится на союзе и дружбе со Христом, встает вопрос, какое место занимает в этой системе закон. Если не считать тем, связанных непосредственно с Иисусом Христом, немногие вопросы были объектом такого развернутого и подробного рассмотрения со стороны Павла, как закон. Чтобы понять, чему учит Новый Завет о месте закона в христианской жизни, нам надо сначала выяснить, какую роль он играл в системе Ветхого Завета.

Обычно считается, что святые Ветхого Завета спасались через исполнение закона, в то время как в эпоху Нового Завета спасение обретается через веру. Однако внимательный анализ текстов Ветхого Завета опровергает это представление. Фактически, важнейшим фактором был завет, который Бог милостиво заключил со Своим народом; закон был лишь той нормой, которую Бог установил для людей, твердо придерживавшихся этого завета (1473). Поэтому об Аврааме говорится, что "он поверил Богу, и это вменилось ему в праведность" (Гал. 3:6). Тем самым Павел ясно показывает, что спасение Авраама произошло через веру, а не через дела закона. Сам Ветхий Завет дает множество различных указаний, что спасает человека вовсе не исполнение закона. Закон предписывал полную и безоговорочную любовь к Богу: "И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими" (Вт. 6:5). Сходным образом, закон предписывал любить ближнего: "Люби ближнего твоего, как самого себя" (Лев. 19:18). Если бы от ветхозаветных святых требовалось личное исполнение этого закона, то никто из них не получил бы спасения. Ясно, что спасение приходило через веру, а не через дела. К тому же, хотя завет между Богом и людьми закреплялся и удостоверялся внешним обрядом, а именно обрезанием, одно лишь это действие было недостаточным для того, чтобы сделать человека праведным пред Богом. Необходимо было и обрезание сердца (Вт. 10:16; Иер. 4:4) (1474). Акт веры был решающим фактором.

В междузаветный период закон приобрел в иудаизме иной статус. Идея закона начала затмевать завет. Соблюдение закона стало расцениваться как основание, исходя из которого Бог выносит Свой приговор в отношении людей (1475). В законе говорилось, что он есть основание надежды (Завет Иуды 26:1), оправдания (Сирийский Апокалипсис Варуха 51:3), праведности (Апок. Вар. 67:6), спасения (Апок. Вар. 51:7), воскресения (2 Мак. 7:9), жизни (4 Езд. 7:20-21; 9:31). Утверждалось, что послушание закону установит Царство и преобразит мир

(книга Юбилеев 23). Джордж Лэдд замечает: "Закон, таким образом, приобретает статус посредника между Богом и человеком" (1476) .

В Новом Завете, особенно в посланиях Павла, закон понимается совершенно иначе. Исследуя этот вопрос, мы должны помнить, что значение закона в Новом Завете никогда не умалялось. Сам Иисус говорит, что Он пришел не "нарушить закон или пророков... но исполнить" (Мф. 5:17). Павел тоже говорит о законе как о "законе Божиим" (Рим. 7:22, 25). От закона не происходит греха (Рим. 7:7); закон свят, праведен и добр (Рим. 7:12); закон духовен (Рим. 7:14).

Иудаизм в то время учил, что спасение основывается на исполнении закона, но реалистически признавал, что строгое соблюдение закона встречается редко. Поэтому учение, что спасение основано на подчинении закону, было дополнено учением о покаянии и прощении. Но, по мнению Павла, эта новая тенденция в иудаистских взглядах смешивала два противоположных принципа: дела и благодать (1477) . Со своей стороны, он утверждал, что человек может быть праведным, только исполняя весь закон целиком (Гал. 5:3). Неисполнение какой-либо его части есть нарушение всего закона (Гал. 3:10). В этом пункте он был согласен с Иаковом (Иак. 2:11). Проблема, конечно, заключается в том, что никто из нас не может исполнить весь закон.

Поскольку мы не можем достичь праведности, строго соблюдая закон, роль закона заключается не в том, чтобы оправдывать, а в том, чтобы показывать нам, что такое грех (Рим. 3:20; 5:13, 20; Гал. 3:19). Раскрывая греховное состояние человека, закон устанавливает, что человек - грешник. Закон не побуждает нас грешить, но он определяет наши действия как грех, давая им Божью оценку. Тот факт, что мы не можем сами исполнить закон и тем самым получить через него оправдание, не означает, однако, что закон теперь отменен. Ибо во Христе Бог сделал то, чего не мог сделать закон: послав Сына Своего в жертву за грех, Он осудил грех во плоти, чтобы требования закона исполнились в тех, кто живет не по плоти, но по духу (Рим. 8:3-4). Поскольку вера во Христа освобождает нас от закона, мы получаем реальную возможность утверждать закон (Рим. 3:31). Закон, следовательно, продолжает применяться.

Как мы не обретаем праведности для вступления в христианскую жизнь через совершение собственными силами дел, требуемых законом, точно так же и продолжение христианской жизни обеспечивается благодатью, а не делами, которыми исполняется закон. Но хотя христиане не обретают и не сохраняют праведность посредством исполнения конкретных требований закона, они, тем не менее, должны считать раскрытый в Библии закон выражением Божьей воли в отношении своей жизни, ибо, как мы уже видели, закон не отменен. Павел указывает, что мы можем исполнять некоторые конкретные заповеди закона любовью (Рим. 13:8-10). Он подчеркивает важность заповеди любить и почитать отца и мать - первой заповеди с обетованием (Еф. 6:2). Поэтому Лэдд замечает: "Ясно, что закон продолжает быть выражением воли Божьей в отношении поведения даже для тех" кто более не находится под властью закона" (1478) .

Важно различать стремление соблюдать принципы, воплощенные в законе, и законничество, легализм. Писание не дает нам никакого основания пренебрегать заповедями, данными Богом в откровении. Иисус сказал: "Если любите Меня,

соблюдайте Мои заповеди" (Ин. 14:15); и: "Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам" (Ин. 15:14). Мы не вольны отвергать такие повеления, это было бы злоупотреблением христианской свободой. Поэтому мы должны стремиться следовать в своей жизни этим предписаниям. Такое поведение - не законничество. Законничество - это рабское следование закону в убеждении, что таким образом зарабатываются заслуги; законничество также влечет за собой отказ выйти за рамки формальных или буквальных требований закона. Легализм совершенно бесплоден, поскольку он игнорирует два факта: что мы никогда не достигнем положения, при котором не будем более нуждаться в благодати, и что сущность закона - это любовь.

Отделение от мира

Еще одна тема, связанная с тем вниманием, которое в Библии уделяется вопросу о святости и чистоте, - отделение от мира. Эта мысль высказывалась Иаковом: "Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцом есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира" (Иак. 1:27). Павел тоже писал коринфянам: "И потому выйдите из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому, и Я приму вас; и буду вам Отцом, и вы будете Моими сынами и дочерьми, говорит Господь Вседержитель" (2 Кор. 6:17-18). Такие призывы жить чистой и особой жизнью основываются на том факте, что мы - народ Божий; наши отношения и наше поведение должны отличаться от принятых в мире.

Применение этих принципов в реальной жизни для разных людей означает разное. У одних это ведет к пренебрежению мудростью мира, иначе говоря, мирским знанием. У других это выливается в отделение от тех церквей или церковных организаций, которые считаются недостаточно чистыми в христианском учении и образе жизни. У третьих это выражается в уклонении от глубоких или продолжительных контактов с нехристианами, чтобы не подвергнуть опасности собственную веру и собственную жизнь. Это может проявляться и в отказе от некоторых привычек - курения, употребления алкоголя, танцев, посещения театров. Разные группы христиан принимают те или иные из перечисленных представлений об отделении от мира (1479) .

С другой стороны, в некоторых кругах евангельских христиан в последние годы наблюдается тенденция к секуляризации. Движение это принимает различные формы. Одна из них связана с образованием и наукой. Среди проявлений этой тенденции можно отметить стремление сделать христианские учебные заведения подобными соответствующим светским заведениям, или получить образование, особенно на уровне аспирантуры, в светских учебных заведениях, или включиться в более широкую научную жизнь.

Существует и церковная форма секуляризации. В первой половине XX века консерваторы часто принимали решение о выходе из тех организаций и групп, которые они считали в богословском отношении либеральными. Именно так в 1929 году была образована Вестминстерская семинария, когда Грешем Мейчен, Освальд Эллис, Роберт Дик Уилсон и другие решили отделиться от Принстонской семинарии, а в конце концов были вынуждены покинуть и свою церковь - Пресвитерианскую церковь США (1480) . Образование Общей ассоциации

баптистских церквей (General Association of Regular Baptists) и Консервативной баптистской ассоциации - примеры из того же ряда явлений (1481) . Однако в последние годы некоторые евангельские христиане предпочитают оставаться внутри своих родных церковных организаций и церквей, сдвигающихся в богословском отношении влево; эти евангельские христиане считают, что они могут оказывать большее влияние изнутри, чем снаружи (1482) .

Происходит также сдвиг к менее замкнутой общественной позиции. Это проявляется на индивидуальном уровне - поддерживаются тесные личные дружеские отношения с нехристианами. Но сдвиг этот наблюдается и в более широком плане - евангельские христиане начинают жить и работать в нехристианских слоях общества или вступают в организации, которые либо вообще не делают определенных заявлений о приверженности христианству, либо занимают непоследовательную позицию. И наконец, некоторые евангельские христиане перенимают привычки, которые раньше воспринимались как недопустимые. Например, люди, называющие себя евангельскими христианами, выпивают, курят и даже употребляют нецензурные слова (1483) .

В Библии есть основания для поддержки по крайней мере некоторых вариантов каждой из двух позиций в этом споре. С одной стороны, Писание, несомненно, учит, что, поскольку мы принадлежим чистому и святому Богу, мы тоже должны быть чистыми. Но, с другой стороны, Иисус говорит, что мы должны быть солью земли и светом миру (Мф. 5:13-16). Нам надо действовать так, чтобы наше влияние ощущалось в мире, нуждающемся в оздоровляющем воздействии христианства. Участие в общественных структурах и организациях при сохранении в то же время своеобразия, качеств, позволяющих оставаться солью и светом, требует поддержания определенного равновесия; каждый христианин должен с помощью молитвы решать, как именно ему лучше достичь этого равновесия. Нашей целью должен быть идеал, сформулированный Иаковом: творить дела доброты и сострадания и одновременно хранить себя неоскверненным от мира.

Спасение верующих Ветхого Завета

Вопрос о статусе верующих Ветхого Завета не играет, возможно, большой практической роли, но имеет далеко идущие последствия. Строится ли их спасение на том же самом основании, что и спасение верующих после дня Пятидесятницы? Был ли их субъективный опыт христианской жизни таким же, как и у нас в наше время? И если есть какие-то различия, то как они влияют на наше истолкование и применение к собственной жизни Ветхого Завета?

При анализе роли и места закона мы отмечали, что оправдание в ветхозаветные времена происходило, очевидно, на том же самом основании, что и в новозаветный период. Оно достигалось не делами, а верой. Но что можно сказать о других аспектах спасения?

В отношении ветхозаветных верующих особенно спорным представляется вопрос о духовном возрождении. Некоторые богословы прямо и решительно утверждают, что ветхозаветные верующие не получали духовного возрождения, да и не могли его получить, поскольку Святой Дух еще не был дан и не должен

был появиться вплоть до Пятидесятницы. Один из выразителей этой позиции - Льюис Сперри Чейфер:

Ничего не говорится о служении Святого Духа в отношении ветхозаветных верующих - духовном возрождении, пребывании в верующем, крещении, печати Святого Духа, исполнении Святым Духом... Святые Ветхого Завета были наделены этими благословенными дарами лишь теоретически... Напрасно искать в Ветхом Завете какой-то рассказ об иудее, перешедшем из неспасенного в спасенное состояние, или какого-либо объявления условий, которые обеспечивали бы такое изменение... Представление о постоянном пребывании в верующем Святого Духа, благодаря которому каждый верующий превращается в непоколебимый храм Святого Духа, относится исключительно к эпохе церкви, ему нет места среди положений иудаизма (1484) .

Обратите внимание, что эта точка зрения выводится из представления, что духовное возрождение может произойти лишь в связи с пребыванием в человеке Святого Духа. Однако нет никаких реальных доказательств, что ветхозаветные верующие не возрождались духовно. С другой стороны, есть ряд библейских указаний на то, что духовное возрождение происходило в ветхозаветный период (или до Пятидесятницы).

Главный аргумент состоит в том, что выражения, используемые для описания состояния святых в Ветхом Завете, удивительным образом совпадают с теми, которые в Новом Завете относятся к духовному возрождению. Моисей различал две группы людей в народе Израиля. Были такие, которые жили с упрямством и неподатливостью в своих сердцах (Вт. 29:19-20). Они именовались упорствующими или "жестоковыми" (Исх. 32:9; 33:3, 5; 34:9; Вт. 9:35,13; Иез. 2:4). Сходным образом выражается и Стефан: "Жестоковые! люди с необрезанным сердцем и ушами!" (Деян. 7:51). Теперь сопоставьте эти описания с обещанием Моисея: "И обрежет Господь, Бог твой, сердце твое и сердце потомства твоего, чтобы ты любил Господа, Бога твоего, от всего сердца твоего и от всей души твоей, дабы жить тебе" (Вт. 30:6). Люди с обрезанным сердцем противопоставляются тем, у кого оно не обрезано. Павел разъясняет это выражение: "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: ему и похвала не от людей, но от Бога" (Рим. 2:28-29). Артур Льюис комментирует это следующим образом: "Павел, следовательно, учил и был уверен, что среди всех иудеев всегда была группа *подлинных иудеев*, которые спасались верой и очищались изнутри, сердца которых подверглись изменению ("обрезанию"), дабы соответствовать воле Божьей" (1485) .

Помимо сходства выражений при описании состояния ветхозаветных и новозаветных верующих, можно также отметить разительное сходство между описаниями изменения человеческого сердца в Ветхом Завете и второго рождения в Новом Завете. Самуил сказал Саулу: "И найдет на тебя Дух Господень, и ты будешь пророчествовать с ними, и сделаешься иным человеком" (1 Цар. 10:6). Обещание это немедленно исполнилось: "Как скоро Саул обратился, чтобы идти от Самуила, Бог дал ему иное сердце, и сбылись все те знамения в тот же день" (1 Цар. 10:9). На Саула с большой силой сошел Дух Божий, и он пророчествовал. В

Ис. 57:15 Бог объявляет о Своем намерении "оживлять дух смиренных и оживлять сердца сокрушенных". Использованный здесь еврейский глагол буквально означает "вызвать к жизни" (1486). В книге Иезекииля Бог дважды (Иез. 11:19-20; 36:25-26) обещает заменить сердце каменное новым сердцем, плотным. Во всех этих местах мы видим не просто метафорические выражения. В них описывается преобразование, подобное тому, о котором Иисус говорил Никодиму. Следует также отметить, что Иисус разговаривал с Никодимом задолго до Пятидесятницы. Трудно поверить, что Он описывал нечто, чему еще несколько лет предстояло оставаться недоступным, или что апостолы не родились заново до Пятидесятницы.

Нас, однако, прежде всего интересует вопрос, переживалось ли святыми Ветхого Завета освящение. Показательно, что в Ветхом Завете мы видим яркие примеры того, что в Новом Завете называется "плодом духа". Обратите внимание, например, что Авраам и Иов были праведными людьми, непорочными в поведении (Быт. 6:9; Иов 1:1,8). Особое внимание в Ветхом Завете уделяется вере Авраама, милосердию Иосифа, кротости и смирению Моисея, мудрости Соломона, воздержанию Даниила. Хотя эти люди не испытали пребывания в них Святого Духа, они, несомненно, находились под Его влиянием (1487).

При всех сходных чертах, которые мы отметили, в двух отношениях спасение ветхозаветных верующих отличалось от спасения новозаветного типа. Хотя благодать и в ветхозаветную эпоху полностью определялась делом Христа, верующие тогда получали ее косвенно. Верующие Ветхого Завета не знали, как передается эта благодать. Они не понимали, что их праведность была предвосхищающей, что она достигалась будущей смертью воплотившегося Сына Божьего. Кроме того, благодать тогда получалась через священников и обряды принесения жертвы, она не была результатом непосредственных личных отношений с Иисусом Христом. Второе различие заключается в относительно внешнем характере ветхозаветной благодати. Святой Дух не пребывал внутри верующего, а оказывал влияние извне, например, через написанное или сказанное слово. Присутствие Божье видимым образом символизировали Святое и Святое-святых в скинии, и храме. Закон был внешним записанным кодексом норм, а не передачей истины Духом сердцу верующего, как это происходило позже (Ин. 14:26). Но несмотря на эти различия, святые Ветхого Завета, подобно новозаветным верующим, возрастали в святости через веру и соблюдение заповедей Божьих. Этот духовный прогресс был делом Бога.

Если бы между спасением ветхозаветных верующих и спасением христиан, начиная с дня Пятидесятницы, существовало коренное различие, мы могли бы склониться к мысли, что и тот образец, который мы видим в Новом Завете, тоже может подвергнуться изменениям. Но тот факт, что сущность спасения оставалась неизменной в разные времена и в разных культурных условиях и что в целом происходили лишь незначительные изменения, связанные с прогрессивным откровением, указывает на то, что новозаветный тип спасения распространяется и на нас.

Как мы убедились, христианская жизнь - не какое-то статическое явление, когда человек получает спасение, а затем успокаивается от осознания этого факта. Это процесс роста и развития, в котором христианин продвигается вперед не

благодаря собственным усилиям, а в силе и под водительством Святого Духа. Это постоянный процесс вызова и ответа на него.

47. Завершение спасения

Христиане знают, что их ждут два переживания. Одно из них - физическая смерть и конец земной жизни. Второе - потусторонняя жизнь, вечность вне этой жизни и этого мира. Верующий заверяется в том, что он переживет первую жизнь и будет вести благословенное существование во второй. В этой главе мы рассмотрим две важные темы. Во-первых, преодоление христианином, по благодати Божьей, всех испытаний и искушений этой жизни, оставаясь верным Господу до самой смерти. Мы называем это неотступностью. Во-вторых, вопрос о том, что в будущем нас ждет не просто продолжение нынешней жизни, но ее совершенство. Ограничения, которые мы сейчас испытываем, исчезнут. Мы называем это прославлением.

Неотступность святых

Может ли подлинно возрожденный, оправданный, принятый Богом и соединенный с Иисусом Христом верующий сохранять такие отношения? Иными словами, способен ли человек, ставший христианином, оставаться таковым всегда? А если да, то на какой основе? Этот вопрос имеет важное значение с точки зрения практической христианской жизни. С одной стороны, если нет гарантий в необратимости спасения, верующий может испытывать чувство тревоги и неуверенности, отвлекающее его от основных задач христианской жизни. С другой стороны, если есть полная уверенность в спасении, если мы защищены независимо от того, что делаем или какую ведем жизнь, в результате может наступить нечто вроде апатии и безразличия к нравственным и духовным требованиям Евангелия, ведущее в конечном счете к распущенности. Поэтому изучению библейского понимания уверенности верующего в будущем стоит уделить любые необходимые для этого усилия и время.

Кальвинистский взгляд

Две основные позиции по вопросу об уверенности верующего в спасении - кальвинистская и арминианская. У этих двух позиций есть некоторые общие черты. Они едины в том, что Бог могуществен и верен, что Он способен выполнить Свои обетования. Они согласны, во всяком случае в своих традиционных формах, в том, что спасение не достигается и не сохраняется человеческими делами. Они согласны в том, что Святой Дух работает во всех верующих (хотя в вопросе о степени и активности присутствия Духа в разных христианах существуют разногласия). Сторонники обеих позиций едины во мнении по вопросу о полноте предоставленного Богом спасения. И те, и другие убеждены, что верующий может осознать факт своего спасения. Но наряду с некоторыми общими представлениями между этими взглядами есть и значительные расхождения.

Кальвинистская позиция по этому вопросу более ясная и прямая: "Те, кого Бог принял Своими возлюбленными, те, кого Он призвал и освятит Своим Духом, не могут полностью и окончательно отпасть от состояния благодати; они будут

стойкими до конца и получают спасение в вечности" (1488). Это соответствует всей остальной кальвинистской богословской системе. Поскольку Бог из массы падшего человечества избрал отдельных индивидуумов для получения вечной жизни и поскольку эти избранные должны обязательно получить вечную жизнь, из этого следует необратимость их спасения. Если бы избранный в какой-то момент потерял право на спасение, это означало бы неэффективность Божьего избрания к вечной жизни. Поэтому учение об избрании в кальвинистском понимании подразумевает и неотступность святых. Лорэн Беттнер пишет:

Это учение [о неотступности] не стоит обособленно, но представляет собой необходимую часть кальвинистской богословской системы. Учения об избрании и реальной благодати логически подразумевают обязательное спасение получающих эти благословения. Если Бог абсолютно и безоговорочно избрал людей к вечной жизни и если Святой Дух эффективно распространяет на них блага искупления, нельзя не прийти к выводу, что эти люди получают спасение (1489).

Но к учению о неотступности святых кальвинистов подводит не только логическая последовательность мышления. Независимо от этого, учение подкрепляют многочисленные библейские указания. Среди них есть тексты, подчеркивающие неизменную природу предоставляемого Богом спасения (1490). Пример видим в 1 Пет. 1:3-5: "Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, по великой Своей милости возродивший нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому, к наследству нетленному, чистому, неувыдаемому, хранящемуся на небесах для вас, силою Божиею чрез веру соблюдаемых ко спасению, готовому открыться в последнее время". Наше наследство характеризуется тремя яркими и выразительными прилагательными. Они показывают, что наше спасение не может превратиться в тлен, как это бывает при разрушении страны армией завоевателей во время войны. Оно не может быть извращено или запятнано чем-то нечистым. И оно не увядает, каким бы воздействиям ни подвергалось. Спасение неизменно, оно вечно.

Учение о неотступности святых подкрепляют и тексты, указывающие на неизменность и силу божественной любви (1491). Одно из таких свидетельств находим в Рим. 8:31-39, особенно в ст. 38-39: "Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем". Этот текст ясно указывает на продолжающуюся работу Бога в жизни верующего. Христос не просто предлагает нам вечную жизнь, предоставляя самим ее добиваться. Он Сам начинает работу и доводит ее до конца: "Будучи уверен в том, что начавший в вас доброе дело будет совершать (его) даже до дня Иисуса Христа" (Флп. 1:6). О Христе говорится, что Он ходатайствует за нас всегда (Евр. 7:25). Из слов Иисуса, что Отец всегда слышит Его молитвы (Ин. 11:42), следует, что эти ходатайственные молитвы эффективны. Причем за нас ходатайствует не только Христос, сидящий одесную Отца, но и Святой Дух (Рим. 8:26). Когда мы не знаем, как и о чем молиться, Он показывает нам нужную молитву.

Кальвинистскую позицию подкрепляют и библейские заверения в том, что благодаря Божьей заботе мы способны противостоять любым трудностям и

искушениям на своем пути и преодолевать их. Наш Господь восстанавливает Своих рабов перед лицом осуждения (Рим. 14:4). Он дает возможность бороться с искушением: "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 вы могли перенести" (1 Кор. 10:13).

Но самый большой источник вдохновения и ободрения в этом вопросе кальвинисты находят в прямых обетованиях о попечении Господа. Одно из наиболее показательных - заявление Иисуса Своим ученикам: "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; Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех, и никто не может похитить их из руки Отца Моего; Я и Отец - одно" (Ин. 10:27-30). Поэтому Павел полностью верил в попечение Господа: "Но не стыжусь. Ибо я знаю, в Кого уверовал, и уверен, что Он силен сохранить залог мой на оный день" (2 Тим. 1:12).

Кроме того, учение о неотступности святых многие кальвинисты выводят из других доктрин (1492) . Среди них - учение о единстве со Христом. Если верующие соединились со Христом и Он пребывает в них (Ин. 15:1-11), ничто не может разрушить эту связь. Луи Беркхоф пишет: "Их уже невозможно отделить от Тела, это нарушило бы божественный идеал" (1493) . Учение о неотступности святых подкрепляется также учением о втором рождении, о придании Святым Духом верующему новой природы. Иоанн заявляет: "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 спасение можно было утратить, это означало бы отмену возрождения. Но может ли такое быть? Может ли духовно умереть человек, в котором пребывает Святой Дух, - то есть тот, кому уже дана вечная жизнь? Это невозможно, поскольку вечная жизнь непреходяща по самому своему определению. Наконец, учение о неотступности святых вытекает из библейского учения, гарантирующего спасение. В этом отношении большое значение имеют такие места, как Бвр. 6:11; 10:22; 2 Пет. 1:10. Но самое, пожалуй, ясное указание находим у Иоанна. Приведя различные свидетельства (духа, воды и крови) о даровании нам Богом вечной жизни через Своего Сына, апостол делает вывод: "Сие написал я вам, верующим во имя Сына Божия, дабы вы знали, что вы, веруя в Сына Божия, имеете жизнь вечную" (1 Ин. 5:13). Как человек может верить в свое спасение, если его можно потерять? А раз у нас есть такая уверенность, значит, спасение неизбежно.

Арминианский взгляд

У арминиан совершенно иной подход. Одними из самых ранних выразителей их взглядов на учение о неотступности святых были ремонстранты. Поначалу их позиция, изложенная в *Sententia Remonstrantium* и представленная на Дортском синоде, выглядела достаточно умеренной и предусматривала лишь возможность отпадения (1494) , но затем взгляды арминиан ужесточились. Они исходят как из библейского материала, так и из практического опыта.

В связи с учением о неотступности святых арминиане в первую очередь приводят библейские тексты, предостерегающие против отступничества. Иисус предупредил учеников об опасности прельщения (Мф. 24:3-14). В частности, Он

сказал: "Берегитесь, чтобы кто не прельстил вас" (Мф. 24:4). А затем, остановившись на событиях, которые произойдут перед Его вторым пришествием, добавил: "И многие лжепророки восстанут и прельстят многих; и, по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь; претерпевший же до конца спасется" (Мф. 24:11-13). Сделал бы Иисус такое предупреждение ученикам, если бы отпадение и, как следствие, потеря спасения были для них невозможны? Подобные предостережения есть и в других местах Писания. Павел, на которого кальвинисты часто ссылаются в поддержку своей позиции, высказывал мысль об условном характере спасения: "И вас, бывших некогда отчужденными и врагами, по расположению к злым делам, ныне примирил в теле плоти Его, смертью (Его), чтобы представить вас святыми и непорочными пред Собою, если только пребываете тверды и непоколебимы в вере и не отпадаете от надежды благовествования, которое вы слышали" (Кол. 1:21-23). Павел предупреждал и коринфян: "Посему, кто думает, что он стоит, берегись, чтобы не упасть" (1 Кор. 10:12). Особенно настойчивым в этом вопросе был автор Послания к евреям, неоднократно привлекавший внимание читателей к опасности отпадения и необходимости сохранять бдительность. Показательный пример видим в Евр. 2:1: "Посему мы должны быть особенно внимательны к слышанному, чтобы не упасть". В несколько иной форме то же предупреждение повторяется в Евр. 3:12-14: "Смотрите, братия, чтобы не было в ком из вас сердца лукавого и неверного, дабы вам не отступить от Бога живого. Но наставляйте друг друга каждый день, доколе можно говорить "ныне", чтобы кто из вас не ожесточился, обольстившись грехом; ибо мы сделали причастниками Христу, если только начатую жизнь твердо сохраним до конца". По мнению арминиан, трудно понять смысл таких предупреждений, если верующий не может отпасть (1495).

Арминиане приводят также тексты, призывающие христиан сохранять веру. Примером таких увещаний к верности в сочетании с предостережением того же характера, что и отмеченные выше, может служить Евр. 6:11-12: "Желаем же, чтобы каждый из вас, для совершенной уверенности в надежде, оказывал такую же ревность до конца; дабы вы не обленились, но подражали тем, которые верою и долготерпением наследуют обетования". Павел пишет о собственных усилиях и стараниях оставаться верным: "Но усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным" (1 Кор. 9:27). Настойчивые усилия, которые прилагал Павел, чтобы не оказаться отвергнутым, свидетельствуют, что даже его спасение могло быть утеряно.

Взгляды арминиан основываются также на местах, которые вроде бы ясно показывают, что люди действительно отпадают (1496). Самый, пожалуй, очевидный пример, на который чаще всего ссылаются, - Евр. 6:4-6: "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 обновлять покаянием, когда они "нова распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему". Еще один пример - Евр. 10:26-27: "Ибо, если мы, получивши познание истины, произвольно грешим, то не остается более жертвы за грехи, но некое страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников". Здесь совершенно очевидно говорится о людях, переживших спасение, но отошедших от него.

Но Библия содержит не только абстрактные заявления. В ней описываются конкретные случаи отступничества или отпадения конкретных людей (1497). Один из наиболее ярких примеров - царь Саул в Ветхом Завете. Он был избран и помазан царем Израиля, но в конце концов начал проявлять такое непослушание, что Бог не отвечал уже на его молитвы (1 Цар. 28:6). Будучи отвергнутым Богом, Саул потерял свое царское достоинство и принял трагическую смерть. Наглядный пример отступничества в Новом Завете - Иуда, избранный Иисусом одним из двенадцати учеников. По мнению арминиан, совершенно немыслима "что Иисус либо намеренно избрал неверующего одним из Своих самых близких помощников и доверенных лиц, либо ошибся в Своем выборе. Вывод ясен: во время избрания Иуда был верующим. Тем не менее Иуда предал Иисуса и, по всей видимости, закончил жизнь, не вернувшись к вере во Христа. Это, безусловно, случай отступничества. Приводятся и другие примеры: Анания и Сапфира (Деян. 5:1-11); Именей и Александр, которые, отвергнув "веру и добрую совесть... потерпели кораблекрушение в вере" (1 Тим. 1:19-20); Именей и Филит (2 Тим. 2:16-18); Димас (2 Тим. 4:10); лжеучителя и те, кто следуют за ними (2 Пет. 2:1-2). Как утверждают арминиане, надо обладать крайне изощренным воображением, чтобы отрицать очевидный факт: эти люди были верующими и отошли от веры.

Мы видим, что при построении своей концепции арминиане используют два основных метода. Во-первых, они сосредотачивают внимание на дидактических материалах, явно указывающих на возможность отступничества. Во-вторых, они выделяют исторические события, библейские рассказы об отпадении конкретных людей. Но когда автор прямо комментирует случившееся (например, когда Павел заявляет, что Именей и Александр потерпели кораблекрушение в вере), эти места начинают фактически работать как дидактический материал. Помимо библейских примеров, арминиане приводят также различные внебиблейские случаи из истории или собственного опыта, указывая на людей, одно время обладавших всеми признаками второго рождения, а затем утративших какое бы то ни было подобие христианской веры. В этих случаях, разумеется, аргументация строится на экспериментальной основе, а не на библейском учении.

Наконец, против кальвинистского понимания учения о неотступности святых арминиане выдвигают и возражения практического характера. Одно из этих возражений заключается в том, что кальвинистский взгляд вступает в противоречие с библейской концепцией человеческой свободы (1498). Если нет сомнений в том, что христианин будет проявлять стойкость и не отпадет, это, со всей очевидностью, означает, что он не может принять решение об отступничестве. А если это так, он не свободен. Но, как отмечают арминиане, Писание изображает людей свободными существами, ибо они постоянно призываются принять Бога, и существами, ответственными перед Ним за свои поступки.

Решение проблемы

Мы видим два противоположных взгляда. Как нам соотнести их друг с другом? Сторонники обеих позиций приводят в их защиту убедительные аргументы. Есть ли истина в обеих из них или же нам надо выбрать какую-то одну? Один из способов решения этой дилеммы заключается в анализе двух ключевых

библейских мест, которые служат главным текстовым обоснованием соответственно той и другой теории. Эти места - Ин. 10:27-30 и Евр. 6:4-6.

Слова Иисуса в Ин. 10:27-30 представляют собой мощное провозглашение уверенности. Особенно выразителен стих 28: "И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек, и никто не похитит их из руки Моей". В предложении "и не погибнут вовек" Иоанн использует двойное отрицание οὐμὴ с глаголом в сослагательном аористе, благодаря чему заявление, что этого никогда не произойдет в будущем, приобретает особую силу. Иисус категорически отрицает малейшую возможность отступничества Его овец. Буквальный перевод звучит примерно так: "Они никогда, повторяю, никогда и ни за что не погибнут". За этим заверением следует утверждение, что никто не похитит верующих из Его руки или из руки Отца (Ин. 10:28-29). Во всем этом отрывке недвусмысленно отвергается идея о возможности отпадения истинного верующего.

Арминиане утверждают, что стихи Евр. 6:4-6 представляют собой не менее убедительный текст в поддержку их позиции. Это место выглядит достаточно ясным: "Ибо невозможно - однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся участниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших, опять обновлять покаянием". Здесь, по видимости, имеются в виду люди, получившие подлинное спасение, но отошедшие от веры и тем самым потерявшие спасение. Однако, учитывая сложность вопроса и материала в этом отрывке, при его истолковании высказываются разные мнения:

1. Автор имеет в виду подлинно спасенных людей, потерявших спасение (1499) . Следует отметить, что, потеряв спасение, они уже никак не могут его вернуть. Совершенно недвусмысленной в этом отрывке можно считать только идею о невозможности их обновления, этот пункт многие арминиане игнорируют.

2. Имеются в виду невозрожденные люди. Они просто вкусили истины и жизни, слышали Божье слово, но не испытали полностью небесных даров. Они действительно отошли, но не от центра духовной истины, а от ее периферии (1500) .

3. Имеются в виду подлинно и необратимо спасенные люди, и они не потеряны. Их спасение реально, а отступничество гипотетично. То есть условное придаточное предложение с предлогом *если* фактически не реализуется (1501) . Автор просто показывает, что могло бы быть, если бы избранные отпадали (но это невозможно) (1502) .

При внимательном рассмотрении становится ясно, что со вторым объяснением согласиться трудно. Яркость описания и в особенности слова "соделавшиеся участниками Духа Святого" свидетельствуют против такого понимания, что речь идет не о возрожденных (хотя бы на время) людях. Поэтому выбирать остается между первой и третьей позициями.

Трудность частично проистекает из неопределенности слова, переведенного "если они отпадают" или "и отпадших". Слово это *παράλειποντας* употреблено в форме адвербиального причастия. В этом качестве переводить его можно по-разному. X.

Дана и Джулиус Мэнти показывают десять возможных вариантов употребления адвербиального причастия, оно может, например, выражать причинный, временной, уступительный и, что для нас важно, условный смысл (1503). Таким образом, *παράλεγοντα* вполне можно перевести "если они отпадают", но можно и по-другому - например, "когда они отпадают" или "потому что они отпадают". В подобных случаях смысл определяется по контексту. Ключевой элемент в данном контексте находим в Евр. 6:9: "Впрочем о вас, возлюбленные, мы надеемся, что вы в лучшем состоянии и держитесь спасения, хотя и говорим так". Этот стих можно понимать таким образом, что в отличие от тех, кому адресовано Послание к евреям, люди, о которых идет речь в Евр. 6:4-6, не получили подлинного спасения. Но мы уже отмечали, что такое истолкование затруднительно. Другое возможное объяснение - референты в обоих случаях одни и те же. Они получили подлинное спасение, *so* теоретически могут отпасть. В Евр. 6:4-6 показывается, каково было бы их положение, если бы это произошло. Но в Евр. 6:9 заявляется, что они не отпадут (1504). Этого не будет. Их упорство до конца - подтверждение этой истины. Автор Послания к евреям знает, что его читатели не отпадут, он уверен, что они в лучшем состоянии, сопровождающем спасение (1506). Он говорит об их делах и любви в прошлом (Евр. 6:10) и призывает их проявлять и впредь такую же ревность (Евр. 6:11). Как представляется, весь этот отрывок в целом указывает, что автор имеет в виду истинных верующих, которые могли бы отпасть, но не отпадут.

Теперь нам надо соотнести Ин. 10 и Евр. 6. В то время как в Евр. 6 показано, что истинные верующие *могут* отпасть, в Ин. 10 утверждается, что этого *не будет* (1506). Логическая возможность отступничества существует, но в случае с верующими она не реализуется. Они могли бы отойти от веры и, как следствие, испытать судьбу, показанную в Евр. 6, но Божья благодать удерживает их от отступничества. Причем действует Бог не путем создания условий, делающих отпадение верующих невозможным, а гарантируя, что фактически этого не происходит. В нашем утверждении, что верующий *может*, но *не делает*, нет ничего непоследовательного. При таком понимании учитывается свобода выбора человека. Верующий может отвергнуть веру, но не делает этого по своему свободному выбору.

Могут задать вопрос: если спасение обеспечено и необратимо, какой смысл в предупреждениях и повелениях верующему? Ответ заключается в том, что с их помощью Бог обеспечивает непреложность спасения человека (1507). Рассмотрим аналогию с родителями, которые боятся, что их ребенок выбежит на улицу и попадет под машину. Чтобы предотвратить такую возможность, родители могут возвести вокруг двора забор. Это создаст условия, при которых ребенок не сможет покинуть двор, но его свобода тем самым будет ограничена. Как бы он ни пытался, он не сможет выйти со двора. Именно так многие представляют себе стойкость в вере. Но у родителей есть и другая возможность - учить и воспитывать ребенка, предупреждая об опасностях, которые ждут его на улице, и о необходимости быть внимательным. Именно такого рода уверенность мы имеем в виду. БОГ предотвращает отступничество не тем, что удаляет саму его возможность. Вместо этого Он использует любые средства благодати, в том числе предупреждения в Писании, для нашей мотивации оставаться верными Ему. Он дает нам способность не отступать от веры, поэтому более предпочтительным выглядит термин *неотступность*, а не *сохранение*.

А как быть с утверждениями, что в Писании показаны случаи подлинного отступничества? При внимательном рассмотрении эти примеры выглядят не такими уж впечатляющими, как на первый взгляд. Отдельные случаи, например с Петром, можно, скорее, назвать слабодушием, чем отступничеством. Петр отрекся от Господа в момент слабости, это не было преднамеренным и сознательным бунтом. Его поступок не имел долговременного значения. Случай с царем Саулом классифицировать достаточно трудно, поскольку он жил в ветхозаветный период. Что касается Иуды, у нас есть ранние указания на то, что он был невозрожденным. Обратите, в частности, внимание на упоминание, что он был вором (Ин. 12:6). В случае с Именеем и Филитом, "которые отступили от истины, говоря, что воскресение уже было" (2 Тим. 2:17-18), нет никаких указаний, что они когда-либо были убежденными приверженцами истины или что она стала неотъемлемой частью их жизни. Показательно, что в следующем стихе им противопоставляются истинные верующие: "Но твердое основание Божие стоит, имея печать сию: "познал Господь Своих"; и: "да отступит от неправды всякий, исповедующий имя Господа" (2 Тим. 2:19). Ссылку на Именее и Александра в 1 Тим. 1:19-20 истолковать вообще очень трудно, поскольку мы не знаем в точности, что имеется в виду под словами, что Павел "предал [их] сатане, чтоб они научились не богохульствовать". Как и 2 Тим. 2:17-18, это место надо рассматривать в контексте, в свете заявления Павла в 1 Тим. 1:6-7 о людях, предающихся пустословию. Замечание Павла, что они не понимают того, о чем говорят, вполне может означать, что они не были истинными верующими. Близость заявления Павла в 1 Тим. 1:6-7 и упоминания об Именее и Александре (1 Тим. 1:19-20), а также использование ключевого слова ἀποστῆναι ("отступить" от истины) как в 1 Тим. 1:6, так и при упоминании об Именее и Филите (2 Тим. 2:18) могут указывать на схожесть ситуаций. Возможно, Именей и Александр были верующими, подвергшимися порицанию и наказанию за отход от истины, но они могли быть и людьми с поверхностными взглядами, изгнанными из общины. Что касается других случаев (например, Димаса), приводимых арминянами, у нас нет достаточных оснований для вывода, что они были истинными верующими, впоследствии отпавшими.

Еще менее убедительны ссылки на современников, которые одно время якобы были истинными верующими, а затем отпали. Трудность здесь заключается в том, что мы можем привести также примеры людей, которые, по их собственному признанию, никогда не были подлинными христианами, а лишь считались таковыми. Далее, необходимо различать случаи временного отступления, как это было с Петром, и полного отказа от веры. В отношении человека, который вроде бы утерял веру, стоит задаться вопросом, умер ли он духовно. Кроме того, следует отметить, что Библия не дает оснований считать истинно возрожденным любого человека, заявляющего о своей вере. Иисус предупреждал о лжепророках, которые приходят в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные (Мф. 7:15). Их надо узнавать по плодам, а не по словам (Мф. 7:16-20). В судный день такие люди будут взывать: "Господи! Господи!" - говорить, что они пророчествовали, изгоняли бесов и совершали Его именем многие чудеса (Мф. 7:22). Все эти заявления будут, по-видимому, верными. Но в царство небесное войдут не эти люди, а исполняющие волю Отца (Мф. 7:21). Конечное слово Иисуса этим притворным верующим будет таким: "Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие" (Мф. 7:23). Притча о сеятеле (Мф. 13:1-9, 18-23) - еще одно указание на то, что внешне искренняя вера на самом деле может быть чем-то

совершенно иным. Она может быть всего лишь поверхностным и временным ответом. "А посеянное на каменистых местах означает того, кто слышит слово и тотчас с радостью принимает его; но не имеет в себе корня и непостоянен: когда настанет скорбь или гонение за слово, тотчас соблазнится. А посеянное в тернии означает того, кто слышит слово, но забота века сего и обольщение богатства заглушает слово, и оно бывает бесплодно" (Мф. 13:20-22). В свете сказанного Иисусом в Мф. 7:16-20 становится ясно, что единственные подлинно возрожденные верующие те, кто приносят плод в тридцать, шестьдесят или сто крат (Мф. 3:23). Аналогичным образом, говоря об эсхатологических вопросах, Иисус указал, что отличительный признак истинного верующего - терпение: "И, по причине умножения беззакония, во многих охладит любовь; претерпевший же до конца спасется" (Мф. 24:12-13; см. также Мф. 10:22; Мк. 13:13). Отметим, наконец, что Иисус никогда не считал Иуду возрожденным. На исповедание веры Петром: "Господи! к кому вам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни, и мы уверовали и познали, что Ты - Христос, Сын Бога живого" (Ин. 6:68-69), - Иисус ответил: "Не двенадцать ли вас избрал Я? но один из вас диавол" (Ин. 6:70). Иуда хотя и не был верующим, но должен был сыграть крайне важную роль в плане искупления. Из вышеизложенного ясно, что в глазах Иисуса не все те, кто выглядят верующими, являются таковыми на деле. Мы приходим к заключению, что отпадающие просто никогда не были возрожденными.

Практическое значение нашего понимания учения о неотступности святых заключается в том, что верующие могут быть уверены в необратимости спасения. Ничто не может отделить их от Божьей любви. Поэтому они могут радоваться в преддверии вечной жизни. Они могут не тревожиться, что кто-то или что-то удержит их от конечного благословения, которое им обещано и которого они ожидают. Но с другой стороны, наше понимание учения о неотступности святых не оставляет места для безразличия и распушенности. Весьма сомнительно обращение и возрождение человека, рассуждающего таким образом: "Я стал христианином и теперь могу жить, как мне хочется". Истинная вера выливается в плод Духа. Уверенность в спасении, субъективная убежденность в принадлежности к братству христиан проистекают из свидетельств Святого Духа о Его работе в жизни человека. Работа Духа приводит к убежденности в искренней преданности Христу. Кроме того, на основании библейских свидетельств появляется уверенность, что Бог даст христианину способность сохранять эти отношения, что ничто не может отделить истинного верующего от Божьей любви.

Прославление

Конечный этап процесса спасения называют прославлением. По словам Павла, те, кого Бог "предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего... а кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил" (Рим. 8:29-30). Прославление - та точка, в которой сходятся учение о спасении и учение о последних днях, ибо оно имеет отношение не к этой жизни, а к грядущему миру. Эта тема обычно мало освещается в типовых учебниках по богословию, и еще меньше внимания ей уделяется в проповедях, но она имеет большое практическое значение, ибо дает верующему ободрение и укрепляет надежду.

У прославления несколько сторон. Оно относится как к индивидуальной, так и к коллективной эсхатологии. Оно подразумевает совершенствование духовной природы каждого отдельного верующего, происходящее после смерти, когда христианин приходит в присутствие Господа. Оно подразумевает также совершенствование тел всех верующих, которое произойдет во время воскресения при втором пришествии Христа (1508). Оно подразумевает даже преобразование всего творения (Рим. 8:18-25).

Смысл понятия слава

Для понимания учения о прославлении нам надо определить сначала смысл термина *слава*, которым переводятся несколько библейских слов.

Одно из них - **כבוד** (*kabod*). Оно обозначает видимый атрибут, демонстрацию великолепия, богатства, блеска (1509). Применительно к Богу оно относится не к какому-то конкретному свойству, а к величию всей Его природы (1510). В Пс. 23:7-10 Бог назван Царем славы. Будучи Царем, Он окружен множеством слуг и отмечен необыкновенным великолепием и красотой.

В Новом Завете греческое слово $\delta\omicron\zeta\alpha$ передает идею блеска, великолепия, пышности и известности (1511). Здесь слава, относившаяся в Ветхом Завете к Богу, распространяется на Иисуса Христа. Иисус молится, чтобы Отец прославил Его, как Он прославил Отца (Ин. 17:1-5). Слава Христа особенно проявилась в Его воскресении. Петр провозгласил, что Бог, воскресив Иисуса из мертвых, прославил Того, Кого иудеи отвергли (Деян. 3:13-15). В своем первом послании Петр также писал об "уверовавших чрез Него [Христа] в Бога, Который воскресил Его из мертвых и дал Ему славу, чтобы вы имели веру и упование на Бога" (1 Пет. 1:21). Павел заявил, что "Христос воскрес из мертвых славою Отца" (Рим. 6:4); он также писал о славном теле Христа после воскресения (Флп. 3:21). Прославление Христа Павел видел и в Его вознесении - Он "вознесся во славу" (1 Тим. 3:16). Кроме того, апостолы проповедовали, что Христос вознесен одесную Бога (Деян. 2:33; 5:31).

Второе пришествие Христа тоже будет демонстрацией Его славы. Иисус Сам нарисовал яркую картину Своего возвращения: "Все племена земные увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою" (Мф. 24:30); когда "придет Сын Человеческий во славу Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей" (Мф. 25:31). Одно из прощений первосвященнической молитвы Иисуса состояло в том, чтобы ученики увидели Его грядущую славу: "Чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира" (Ин. 17:24). Павел писал о "блаженном уповании и явлении славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа" (Тит. 2:13).

Эти эсхатологические ожидания представлены надеждой и целью верующего как в Ветхом, так и в Новом Заветах. Самое ясное выражение в Ветхом Завете находим в Пс. 72:24: "Ты руководишь меня советом Твоим, и потом примешь меня во славу". Это обещание будущего благословения - Божий ответ на отчаянную жалобу псалмопевца по поводу внешнего благополучия и процветания нечестивых. Новый Завет тоже рисует грядущую славу неизмеримо более

высокой по сравнению с нынешними страданиями праведников. В Рим. 8:18 Павел пишет: "Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас". Аналогичное заявление он делает во 2 Кор. 4:17: "Ибо кратковременное легкое страдание, наше производит в безмерном преизбытке вечную славу". Петр тоже связывает нынешние страдания с грядущим раскрытием славы. Будучи "свидетелем страданий Христовых и соучастником в славе, которая должна явиться", он призывает пастырей пасти стадо так, чтобы получить "неувядающий венец славы... когда явится Пастыреначальник" (1 Пет. 5:1, 4).

Прославление верующего

Важно понимать, что прославлен будет не только Христос, но и все истинные верующие. Новый Завет показывает несколько аспектов спасения христианина в будущем. Павел пишет: "Мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего" (Рим. 8:23). Заключительный этап в процессе спасения - наследие, гарантированное Святым Духом: "В Нем [Христе] 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). Петр тоже писал о наследии: "Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, по великой Своей милости возродивший нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому, к наследству нетленному, чистому, неувядаемому, хранящемуся на небесах для вас, силою Божиею чрез веру соблюдаемых ко спасению, готовому открыться в последнее время" (1 Пет. 1:3-5). Кроме того, Новый Завет обещает спасение от Божьего гнева во время суда:

"Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева. Ибо, если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его" (Рим. 5:9-10). Короче говоря, верующего ждет великое переживание, включающее в себя усыновление Богом, искупление тела, незапятнанное наследие, гарантированное Духом, спасение от Божьего гнева.

Но что конкретно повлечет за собой прославление верующего? Одним из его аспектов будет полное и окончательное оправдание верующего (1512). Оправдание, уже наступившее в момент обращения, очевидным образом проявится в будущем. В этом смысл стихов Рим. 5:9-10, приведенных в предыдущем абзаце. В главе 8 Павел размышляет о будущем суде и задается вопросом, кто может обвинять избранных. Учитывая факт, что Христос умер за нас и сейчас ходатайствует за нас, этого не может делать никто (Рим. 8:33-34). Ни настоящее, ни будущее не может отлучить нас от Божьей любви в Иисусе Христе (Рим. 8:38-39). Суд будет окончательным объявлением оправданного положения верующего (Мф. 25:31-46). Как студент, хорошо подготовившийся к экзамену, христианин ожидает судного дня не со страхом, но с надеждой, зная, что результат будет положительным.

При прославлении придет также моральное и духовное совершенство личности (1513). Есть несколько библейских указаний на завершение процесса, начатого

возрождением и продолженного освящением. Одно из самых ясных заявлений на этот счет содержится в Кол. 1:22: "Ныне примирил в теле плоти Его, смертью {Его), чтобы представить вас святыми и непорочными и неповинными пред Собою". О будущей непорочности читаем также в Еф. 1:4 и Иуд. 24. О неповинности упоминается в 1 Кор. 1:8. Павел молится, чтобы любовь филиппийцев "еще более и более возростала в познании и всяком чувстве, чтобы, познавая лучшее, вы были чисты и непреткновенны в день Христов, исполнены плодов праведности Иисусом Христом, в славу и похвалу Божию" (Флп. 1:9-11). Наше моральное и духовное совершенствование произойдет отчасти благодаря удалению искушения, ибо источник греха, зла и искушения будет окончательно побежден (Отк. 20:7-10).

Грядущее прославление принесет также полноту знания. В 1 Кор. 13:12 Павел противопоставляет несовершенное знание, которым мы обладаем сейчас, будущему совершенству: "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". На смену ограниченному пониманию, которым мы отличаемся сейчас, придет гораздо более полное осмысление. Наше знание возрастет, потому что мы увидим Господа; нам уже не придется больше довольствоваться чтением рассказов, записанных людьми, которые знали Его во время земного служения. Как писал Иоанн, "возлюбленные! мы теперь дети Божий; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть" (1 Ин. 3:2).

До сих пор мы вели речь о том, что можно назвать прославлением души (духовного аспекта человеческой природы). Но будет и прославление тела (физического аспекта). Это произойдет в связи с воскресением верующего.

При втором пришествии Христа все, кто умер в Господе, восстанут из мертвых и преобразуются вместе с живущими в это время верующими. Об изменении тела верующего говорится, в частности, в трех местах. Павел пишет: "Наше же жительство - на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа (нашего) Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все" (Флп. 3:20-21). Слово *συμμορφον* ("сообразно") указывает, что наши тела будут подобны по форме телу Христа. Во 2 Кор. 5:1-5 Павел представляет наше будущее тело как вечное по своей природе, как исходящее не от человека, а от Бога. Смертное будет поглощено жизнью (2 Кор. 1:4). Третье место - 1 Кор. 15:38-50. Павел проводит сравнение между телом, которое у нас будет, и телом, которое у нас есть сейчас:

1. Нынешнее тело тленно, подвержено болезни и смерти; тело после воскресения нетленно, невосприимчиво к болезни и разложению.
2. Нынешнее тело сеется в уничижении; тело после воскресения будет славным.
3. Нынешнее тело немощно; тело после воскресения будет сильным.
4. Нынешнее тело - физическое или душевное (*ψυχικον*); тело после воскресения будет духовным.

Павел отмечает, что великое изменение при пришествии Христа будет мгновенным: "Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся" (1 Кор. 15:51-52). Бернард Рамм комментирует это следующим образом: "Короче говоря, четыре позитивных свойства воскресшего тела можно приравнять к прославлению тела. Это прославление - не какой-то процесс или рост, оно происходит внезапно и резко в конце времен" (1514) .

Наконец, следует отметить взаимосвязь между прославлением верующего и обновлением творения. Человек - часть творения, поэтому его грехопадение отразилось не только на нем самом, но и на всем творении (Быт. 3:14-19). Сейчас творение покорилося суете (Рим. 8:18-25). Но Павел говорит нам, что "сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих" (Рим. 8:21). Более конкретно природа грядущего преобразования показана в Отк. 21:1-2: "И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я Иоанн увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего". В это время Бог объявит: "Се, творю все новое" (Отк. 21:5). Первым жилищем человека был райский Едемский сад; его конечное жилище тоже будет совершенным - новый Иерусалим. Частично прославление человека будет выражаться в предоставлении ему совершенного места обитания. Оно будет совершенным, поскольку там пребывает слава Божья.

В этой жизни верующие порой скорбят и страдают из-за чувства своей неполноты. Но у них есть твердая надежда. Учение о неотступности святых гарантирует, что они никогда не потеряют спасения. А учение о прославлении обещает, что впереди их ждет нечто лучшее. Мы станем такими, какими нам предназначил быть Бог. Частично наше прославление будет связано со смертью и выходом из ограничений земного существования, частично со вторым пришествием Христа. Наше будущее совершенство и наша будущая полнота не вызывают сомнений.

О Господи! В Тебе вся полнота. Не значат ничего мои дела. Прощение дала мне Кровь Твоя, Теперь Тобою весь исполнен я.

Оправдан я, спасен и освящен. Да будешь Ты вовек благословен! Прощение дала мне Кровь Твоя, И верю: как и Ты, прославлен буду я.

(Джеймс М. Грей)

48. Средства и масштабы спасения

Нам остается рассмотреть еще две важные темы, связанные со спасением. Первая относится к средствам осуществления или получения спасения; вторая к масштабам спасения - все ли будут спасены?

Представления о средствах спасения

Представление о средствах достижения спасения в значительной степени основывается на понимании природы спасения. Но даже при этом у людей, в принципе разделяющих взгляды на природу спасения, существует различное понимание средств его реализации.

Позиция богословия освобождения

Для понимания концепции сторонников богословия освобождения относительно средств спасения нам надо сначала рассмотреть их представление о природе самого богословия. В своей книге "Богословие освобождения" с примечательным подзаголовком "История, политика и спасение" Густаво Гутьеррес отмечает, что принципиальное представление о природе богословия претерпело радикальное изменение. Вначале богословие было просто размышлением о содержании Библии с целью обретения мудрости и достижения духовного роста (1515). Затем богословие стало рассматриваться как средство достижения рационального знания путем систематического и критического анализа содержания христианской веры (1516). Но в наши дни произошло значительное изменение в понимании смысла веры. Вера стала рассматриваться не как утверждение истины, а как полная преданность человека другим людям. Центральное положение в христианской жизни и в богословии заняла любовь. Духовность - уже не монашеская отрешенность, а активность в мире с основным вниманием к светским сторонам жизни.

Спасение Гутьеррес определяет как освобождение на трех уровнях. Первый уровень освобождения относится к "устремлениям угнетенных народов и общественных классов, вытекающим из конфликтной ситуаций в экономическом, социальном и политическом процессе, который ставит их в неравное положение по сравнению с богатыми нациями и угнетающими классами" (1517). Гутьеррес категорически не согласен с теми, кто решение мировых проблем видит в естественном развитии капиталистического способа производства. Второй уровень связан с "осознанием человеком ответственности за свою собственную судьбу" (1518). Третий уровень - освобождение человека от греха Спасителем Христом.

Спасение Гутьеррес представляет себе эсхатологическим по своей природе. Но он не имеет в виду освобождение от нынешних условий жизни какой-то потусторонней силой. Он говорит об открытости истории будущему (1519). Нашей целью должно быть не игнорирование истории, а осуществление основополагающих идеалов в нашей будущей истории. Кроме того, хотя сторонники богословия освобождения очень серьезно относятся к эсхатологической стороне христианского послания и Библии, нам не следует делать вывод, что эсхатологические пристрастия заставляют их слепо применять библейское послание к конкретным историческим ситуациям. Их подход, скорее, противоположный: богословие они выводят из реальности. Это то, что Хуан Луис Сегундо назвал "герменевтическим кругом". Осознание реальности приводит сторонников богословия освобождения к сомнениям в правомерности господствующих идеологических воззрений, их богословских предпосылок и герменевтики, на которой они основывающаяся. В результате появляется новая

герменевтика (1520) . Сторонники богословия освобождения отвергают западное ортодоксальное понимание богословия не на основе какой-то новой экзегетики, а потому, что оно не соответствует их жизненному опыту.

На этом этапе исследования нам стоит обратиться к работе Юргена Мольтмана "Религия, революция и будущее". Особое значение для нас имеют две главы этой книги: "Религия, революция и будущее" и "Вот в революции". В первой Мольтман описывает главные проблемы, стоящие перед человеком; во второй предлагает способы их решения,

В главе "Религия, революция и будущее" Мольтман отмечает, что человек отчужден от своей подлинной сущности и от своего будущего. Это отчуждение выражается в трех основных формах: 1) в экономическом отчуждении, 2) в политическом отчуждении, 3) в расовом отчуждении.

1. *Экономическое отчуждение.* Больше половины человеческого рода живет в условиях неимоверной нужды - у этих людей минимальные возможности для поддержания своего существования, или даже их нет вообще. Такое положение недопустимо, у людей не должно быть заботы о своем пропитании или об удовлетворении других основополагающих потребностей. Современное индустриальное общество показывает, что можно сделать в этом отношении, но оно в то же время все больше отчуждает человека от человека. Это означает, что народы, обладающие большими возможностями, должны объединиться с неимущими. Мольтман пишет: "Не может быть человечности без солидарности" (1521) .

2. *Политическое отчуждение.* Жизнь и судьба людей контролируются авторитарными политическими системами. В некоторых из этих систем экономической нужды нет, но отчуждение все равно остается. Достоинство человека требует ликвидации бедности, в то время как обретение человеком счастья зависит от прекращения угнетения. Политическое угнетение мы связываем обычно с репрессивными формами правления или с империалистической эксплуатацией, но оно может также принимать форму властного патернализма в отношении стран, получающих экономическую помощь (1522) .

3. *Расовое отчуждение.* Когда о человеке судят по цвету его кожи, каким бы он ни был, ему тем самым отказывают в праве быть личностью. Прогресс белых людей достигнут в значительной степени за счет цветных, которых превращали в подручных, слуг и даже рабов белых. К плодам прогресса цветные допускаются лишь в очень ограниченных масштабах (1523) .

В главе "Бог в революции" Мольтман предлагает решение этих проблем. Он утверждает, что история становится все более и более революционной. Революции происходят во многих областях. Под революцией Мольтман подразумевает преобразование самих основ системы в политической, экономической, нравственной или религиозной сфере (1524) . Все другие изменения - просто эволюция или реформы. Перед лицом ведущейся сейчас борьбы за свободу и справедливость церковь не может оставаться безучастным наблюдателем или брать на себя роль арбитра. Многие полагают, что церковь не

должна участвовать в этой борьбе, так как она объединяет всех людей, но Мольтман утверждает, что церковь должна занять определенную позицию. Она должна встать на сторону униженных и помочь им добиться равенства, ибо между "новыми Божьими людьми не должно быть никаких разделяющих их границ. Людей нельзя больше делить на иудеев и греков, хозяев и рабов, мужчин и женщин. Надо бороться против всего, что воздвигает любые барьеры между людьми, и разрушать эти барьеры" (1525) .

Тезис о необходимости разрушения барьеров ведет к вопросу о допустимости применения насилия. Мольтман отмечает парадоксальный факт, что против насилия выступают как раз те, в чьих руках находятся полицейские силы, а у сторонников революционного насилия нет никаких реальных сил.

Но для изменения существующих условий и установления баланса сил насилие необходимо. В то же время Мольтман оговаривает, что насилие можно применять только для достижения гуманных целей. Кроме того, прежде чем начать революцию, необходимо убедиться, что существующие властные структуры виновны в "неприкрытом насилии", то есть используют силу без всяких на то оснований (1526) .

Акцент на преобразовании существующей системы показывает, что сторонники богословия освобождения рассматривают спасение как освобождение всех людей. Спасение подразумевает экономическое, политическое и расовое равенство для всех. Божья работа в этом направлении совершается разными способами, причем не только через церковь и религиозные дела. Фактически спасение достигается в первую очередь с помощью политических процессов и даже, в случае необходимости, через революцию и насилие.

При оценке концепции спасения в понимании богословия освобождения следует признать, что важнейшим из трех уровней спасения Гутьеррес считает освобождение нас от греха Христом. Но на практике упор делается на экономическом и политическом аспектах. Разумеется, Бога заботят и эти стороны жизни, что явствует, в частности, из книг малых пророков (например, Амоса). Но серьезные сомнения вызывает вопрос, такое ли они имеют значение, какое им придают сторонники богословия освобождения. Коренной вопрос в Писании - наше рабство греху, а также отделение и отчуждение от Бога в результате греха. Даже исход, освобождение Израиля от египетского рабства, был в первую очередь не политическим событием. Внимательное изучение библейского материала показывает, что главной целью исхода было установление Богом особых отношений с израильянами, чтобы они могли пользоваться духовными благословениями, предназначенными для Его народа. Какими бы важными ни были политическая свобода, экономическое благосостояние и физическое здоровье, они вторичны по сравнению с духовной судьбой. Это подразумевается в заявлении Иисуса: "Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну" (Мф. 5:29-30). Если наш анализ верен, дефект богословия освобождения заключается не в том, что оно провозглашает, а в том, о

чем оно умалчивает. Совершенно недостаточное внимание уделяется тому, на что Новый Завет ясно указывает как на основную сторону спасения.

Следует также дать оценку тезису богословия освобождения о правомерности применения насилия со стороны обездоленных и угнетенных. Очевидно, что эта позиция входит в противоречие с некоторыми заявлениями Иисуса, такими как призывы подставлять другую щеку (Мф. 5:39; Лк. 6:29) и любить своих врагов (Мф. 5:44; Лк. 6:27, 35). В принципе можно говорить об обоснованности применения насилия для достижения благородных целей (например, в справедливой войне), но сторонники богословия освобождения не приводят адекватных аргументов для оправдания использования силы в нынешней ситуации.

Сакраменталистская позиция

Второе представление о средствах спасения состоит в том, что спасение передается и получается через церковные таинства. Наиболее ясно и полно эта позиция выражается, пожалуй, римско-католической церковью. Джозеф Поле кратко формулирует ее следующим образом:

Оправдание грешника... обычно совершается не в ходе какого-то чисто внутреннего и невидимого процесса или серии последовательных действий, оно требует средств выражения во внешних видимых признаках, установленных Иисусом Христом, которые либо сообщают благодать, либо увеличивают ее.

Такие видимые средства выражения благодати называют таинствами (1527) .

В згой краткой формулировке отмечены несколько важных характеристик таинств, или обрядов. Эти действия необходимы для оправдания грешника. Оправдание - не чисто внутренний и невидимый процесс (не чисто духовное событие), оно требует особых внешних обрядов и основывается на них. Эти обряды и есть фактически средства передачи благодати. Они символизируют происходящие в человеке изменения, но это не просто символы. Они по сути реализуют или сообщают благодать. Иными словами, это "эффективные средства ее получения (1528) .

В католическом понимании таинство составляют три элемента: видимый признак, невидимая благодать и божественное установление. Видимый признак состоит из двух частей: материальной (например" воды при крещений) и словесного провозглашения (1529) . Все таинства передают освящающую благодать, то есть делают человека праведным и святым, что и протестантском понимании соответствует оправданию и освящению (1530) .

Решающее значение имеет мысль об эффективности таинств. По оценке Тридентского собора, протестантские реформаторы считали таинства просто "побуждением к вере" (Лютер), "выражением верности божественных обетовании" (Кальвин), "провозглашением принадлежности и верности церкви Иисуса Христа" (Цвингли). Осудив взгляды реформаторов, собор сформулировал собственную позицию, заключавшуюся в том, что таинства представляют собой средства передачи благодати всем, кто ее не отвергает (1531)

Сторонники позиции, занятой Тридентским собором, утверждают, что Писание дает свидетельства и доказательства прямой причинно-следственной связи между таинствами и благодатью. Самый яркий пример - Ин. 3:5: "Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие". Утверждается, что вода - инструмент, которым осуществляется второе рождение. Поле пишет: "Поэтому, коль скоро духовное возрождение человека зависит главным образом от Святого Духа, оно инструментально связано с водой, следовательно, при крещении именно вода обеспечивает оправдание" (1532). Среди других текстов, приводимых в поддержку утверждения об очищении водой крещения от греха, можно отметить Деян. 2:38; 22:16; Еф. 5:26; Тит. 3:5. Более того, на основании различных текстов утверждается и эффективность других таинств: конфирмации (Деян. 8:17); евхаристии (Ин. 6:56-58), епитимьи (Ин. 20:22-23), елеосвящения (Иак. 5:14-16), рукоположения (2 Тим. 1:6) (1533). В поддержку взгляда на таинства как на средства получения благодати приводятся и свидетельства отцов церкви (1534).

Согласно традиционному католическому взгляду, таинства эффективны *ex opere operate* ("в силу самого действия"). Это выражение, впервые использованное в XIII веке, было официально принято на Тридентском соборе. Оно означает, что передача благодати зависит от самого действия, а не от заслуг священника или ее получателя. Разумеется, должен быть священник, совершающий таинство, и "орально готовый к этому человек, получающий благодать. И фактически, уровень благодати зависит от расположения и готовности получающего ее (1535). Но не эти факторы определяют действенность таинства. Главное в реализации благодати - само таинство.

Католическая позиция местами выглядит противоречивой. С одной стороны, говорится, что таинства достигают цели "независимо от заслуг и расположения их участника". С другой стороны, требуется нравственная подготовка, чтобы таинство "привело к полному оправданию" (1536). А эта нравственная подготовка заключается просто в отказе от "любой непредрасположенности к совершаемому в данный момент таинству" (1537). Таким образом, эффективность совершаемого таинства ни в коей мере не зависит от заслуг его объекта. Богословский аргумент в поддержку такой позиции - крещение младенцев, у которых, разумеется, нет никаких заслуг, а тем более реальной веры (1538).

Мы уже упоминали, что должен быть надлежащий отправитель таинства. За исключением некоторых крайних обстоятельств, отправлять таинства могут только рукоположенные священники, то есть люди с определенной степенью священства (1539). Как мы видели, действенность таинства не зависит от личных нравственных достоинств или ортодоксальности позиции священника (1540). Но у него должно быть желание или намерение совершить таинство (1541). Оно не обязательно может быть осознанным. Если в момент совершения таинства священник невнимателен, оно не теряет силы. Это рассматривается как случай ситуативного (*virtual*) намерения (в отличие от сознательно проявляемого). С другой стороны, если священник, купаясь, в шутку брызгает на кого-то водой, это не считается крещением, поскольку такое действие не преследует цель крещения.

Все это означает, что спасение зависит от церкви. Ибо, во-первых, утверждается, что вверенные Христом церкви таинства - необходимое условие спасения. А во-вторых, необходимо присутствие квалифицированного отправителя таинства, то есть рукоположенного церковью священника. Суть этой позиции заключается в том, что спасение фактически реализуется через таинства. Они представляют собой средства его достижения. Если мы хотим получить спасение, нам надо принять таинства.

Традиционная римско-католическая позиция представляется несовершенной в ряде пунктов. На некоторые из ее изъянов мы укажем при рассмотрении вопросов о крещении и причастии. Здесь же отметим, что трактовка традиционным католичеством многих библейских текстов выглядит проблематичной. Эта трактовка в лучшем случае сомнительна, а в худшем основывается на слишком богатом воображении. Разумеется, классическое католичество не разделяет нашего взгляда на Библию как на единственный авторитет в сфере божественной истины. Оно постулирует, что есть два равнозначных авторитета - Библия и незаписанное предание апостолов, сохраненное, истолкованное и доносимое церковью. И все же по основным вопросам, таким как таинства, между этими двумя авторитетами не должно быть никакого противоречия. Крайне показательно, что в Библии мы не находим никакого ясного учения об исключительной эффективности таинств. Кроме того, в Библии нет четкого выражения идеи об уникальной или особо важной роли служителей или священства. Наоборот, такие места, как Евр. 9, как будто бы опровергают это утверждение.

Далее, трудности возникают в связи с идеей, что для передачи благодати требуется расположение объекта таинства. Пытаясь уйти от обвинения в представлении о магическом характере таинств, об их автоматическом воздействии на человека, сакраменталисты, подчеркивая объективную эффективность таинств, передачу ими необходимой благодати, в то же время утверждают, что для этого требуется определенная предрасположенность получателя. Получатель должен удалить все преграды для принятия Божьей благодати. Иными словами, таинство действует *ex opere operate*, если не встречает сопротивления со стороны получателя. Это делает веру, в том числе спасительную веру, в общем-то пассивной. Она в лучшем случае выражается в интеллектуальном признании. Но вера, требуемая для принятия Божьей благодати, должна быть гораздо более активной. Обратите, в частности, внимание на Иак. 2:18-26, где вера, основанная на принятии разумом и не сопровождаемая делами, называется мертвой. Кроме того, апостолы в книге Деяний с совершенной очевидностью призывают к активной вере. Они призывают к положительному ответу на Божьи обетования и к полной преданности.

Позиция евангельских христиан

Каковы в евангельском богословии средства спасения или, в более широком смысле, средства получения благодати? Эта позиция в определенной степени была уже изложена при рассмотрении взглядов, связанных с богословием освобождений и сакраментализмом. Тем не менее необходимо представить и позитивные аспекты евангельской позиции.

С точки зрения евангельских христиан, Слово Божье - необходимая часть всего процесса спасения. В Послании к римлянам Павел описывает положение людей, отделенных от Христа. У них нет праведности, они не заслуживают благодати и спасения (Рим. 3:9-20). Как же они спасутся? Они могут получить спасение, призвав имя Господне (Рим. 10:13). Но чтобы призвать, они должны уверовать, в то же время они не могут верить, не услышав, поэтому кто-то должен донести до них Благоую Весть (Рим. 10:14-15). О значении Божьего Слова Павел пишет и Тимофею. Священные писания, известные Тимофею с детства, "могут умудрить... во спасение верою во Христа Иисуса. Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности" (2 Тим. 3:15-17). Об инструментальной роли Божьего Слова пишет и Петр: "Как возрожденные не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живого и пребывающего в век... слово Господне пребывает в век. А это есть то слово, которое вам проповедано" (1 Пет. 1:23, 25). Давид превозносит достоинства и ценность закона Господа: он укрепляет душу (Пс. 18:8), умудряет и просвещает (Пс. 18:8, 9), охраняет (Пс. 18:12).

Есть целый ряд выразительных картин, показывающих природу и функции Божьего Слова. Оно подобно молоту, разбивающему скалу (Иер. 23:29), зеркалу, отражающему истинное состояние (Иак. 1:23-25), семени, дающему жизнь (Лк. 8:11; 1 Пет. 1:23), дождю и снегу, питающим семя (Ис. 55:10-11). Оно - пища: молоко для младенцев (1 Кор. 3:1-2; Евр. 5:12-13), твердая пища (1 Кор. 3:2; Евр. 5:12-14) и мед (Пс. 18:11). Слово Божье - золото и серебро (Пс. 118:72), светильник (Пс. 118:105; Пр. 6:23; 2 Пет. 1:19), меч, который судит о помышлениях сердечных (Евр. 4:12), огонь, побуждающий верующего говорить (Иер. 20:9). Эти образы наглядно выражают идею, что Слово Божье обладает силой и способностью совершать великие дела в жизни человека. Но духовное преобразование производится не одной только Библией, но и Словом, выраженным Святым Духом (1542) .

Слово Божье - средство, с помощью которого человек не только начинает христианскую жизнь, но и возрастает в ней. Поэтому Иисус сказал ученикам, что они очищены чрез слово, которое Он проповедал им (Ин. 15:3). Он молился также, чтобы Отец освятил их истиной, которая есть Его слово (Ин. 17:17). Господь сказал Иисусу Навину, что книга закона - основа прямой и нравственной жизни: "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 - свет стезе (Пс. 118:105) и защита в духовной войне (Еф. 6:17).

Мы видим, что Слово Божье, прочитанное или проповеданное, - средство, с помощью которого Бог представляет нам спасение во Христе; принимаем же мы его чрез веру (1543) . Павел очень ясно выражает это в Еф. 2:8-9: "Ибо благодатию вы спасены чрез веру, в сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился". Факт, что Слово Божье (Евангелие) и вера - средства спасения, показан в Рим. 1:16-17: "Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых Иудею, потом и Еллину. В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: "праведный верою жив будет". Необходимость веры явствует и из Рим. 3:25: "Бог предложил [Иисуса Христа] в жертву умилоствления в Крови Его чрез

веру". Павел определено заявляет, что есть только один путь спасения для всех, как иудеев, так и язычников: "Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона. Неужели Бог есть Бог Иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников; потому что один Бог, Который оправдает обрезанных по вере и необрезанных чрез веру" (Рим. 3:28-30). Даже Авраам считался праведным благодаря вере: "Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность" (Рим. 4:3; см. также ст. 9,12).

Если то, о чем мы сейчас говорим, верно, спасение достигается не делами. Человек становится праведным в глазах Бога не благодаря добрым делам, а благодаря вере. А что можно сказать о местах, в которых как будто утверждается необходимость добрых дел для получения Божьего спасения? К таким местам относятся Мф. 25:31-46; Лк. 7:36-50; 13:18-80; Иак. 2:18-26. При их анализе не будем забывать ясного смысла мест, которые мы только что рассмотрели.

Самый, пожалуй, трудный и спорный среди эти текстов - Мф. 25:31-46. Он как будто бы подразумевает, что наша судьба в вечности зависит от того, совершали ли мы милосердные и добрые дела для других. Но в нем есть важная деталь. Выносимый приговор основывается по сути не на Делах в отношении других людей. Эти дела рассматриваются совершенными (или не совершенными) в отношении Самого Иисуса (Мф. 25:40, 45). Таким образом, оценка основывается на отношении человека к Богу, а не к своим собратям. Возникает вопрос: если суд не основывается на делах, совершенных для других, почему вообще о них идет речь? Чтобы ответить на этот вопрос, нам надо рассмотреть Мф. 25:31-46 в более широком контексте учения о спасении. Обратите внимание, что представленные объяснения вызвали удивление со стороны обеих групп (Мф. 25:37-39, 44). Люди не считали дела, совершаемые для других, указанием на их отношения с Богом. Даже те, кто совершал милосердные дела, были удивлены, что эта их доброта приводится в качестве аргумента. Действительно, дела не достойны награды. Тем не менее они свидетельствуют о наших отношениях со Христом и о Его благодати, действующей в нас. Дональд Блеш комментирует это следующим образом:

Цель притчи - показать, что мы будем судимы по плодам, приносимым нашей верой, хотя при рассмотрении этого отрывка в более широком контексте мы видим, что плоды веры - это одновременно действие благодати в нас. Они - свидетельство и следствие уже излитой на нас благодати. Мы будем судимы по своим делам, но мы спасены независимо от наших дел. Если мы хотим постигнуть тайну дара спасения, нам надо иметь в виду оба эти утверждения. Конечный суд - подтверждение действительности оправдания, уже совершенного в Иисусе Христе (1544).

Следовательно, для понимания этого отрывка надо помнить, что он относится к конечному суду, а не к получению спасения. Добрые дела по отношению к другим людям представлены как следствие спасения, а не как способ его получения.

В Лк. 7:36-50 мы видим рассказ о грешнице, вымывшей ноги Иисуса своими слезами, вытершей их своими волосами, поцеловавшей и помазавшей их миром. Напомнив дела женщины и указав на ее большую любовь, Иисус объявил ее грехи

прощенными (Лк. 7:44-48). Это как будто бы подразумевает, что она была прощена благодаря своим делам и любви. Но очень показательны прощальные слова Иисуса женщине: "Вера твоя спасла тебя; иди с миром" (Лк. 7:50) (1545) .

История о богатом юноше в Лк. 18:18-30 (а также в Мф. 19:16-30; Мк. 10:17-31) как будто бы указывает, что спасение достигается делами. Ведь на вопрос: "Что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?" - Иисус ответил: "Все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; я приходи, следуй за Мною" (Лк. 18:22). Но весьма показательно, что непосредственно перед этим Иисус сказал: "Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него (Лк. 18:17). Следовательно, основа спасения - вера, как у ребенка, а готовность отказаться от всего - показатель такой веры" (1546) .

Наконец, внимательное рассмотрение показывает, что в Иак. 2:18-26 дела представлены не альтернативой вере, а ее подтверждением. Апостол пишет: "Докажи мне веру твою без дел твоих, а я покажу тебе веру мою из дел моих" (Иак. 2:18). Иаков аи в коей мере не отрицает, что мы оправданы только верой. В этом отрывке он указывает, что вера без дел мертва (Иак. 2:20). Подлинная вера неизбежно выливается в дела. Вера и дела неразделимы. Поэтому Иаков пишет: "Не делами ли оправдался Авраам, отец наш, возложив на жертвенник Исаака, сына своего? Видишь ли, что вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства? И исполнилось слово Писания: "веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность, и он наречен другом Божиим" (Иак, 2:21-23). Показательно, что, как и Павел в Рим. 4:3 и Гал. 3:6, Иаков цитирует классический текст, доказывающий спасение верой" - Быт. 15:6. Своим заявлением, что Авраам исполнил слово Писания, Иаков недвусмысленным образом связывает дела с оправданием верой; дела т- исполнение или завершение веры.

Мы делаем вывод, что рассмотренные нами четыре отрывка в контексте и в связи с текстами, свидетельствующими об оправдании верой, никоим образом не дают оснований полагать, что дела можно считать средством получения спасения. Они, скорее, учат, что подлинная вера проявляется в делах, которые она производит (1547) . Веру, не ведущую к делам, нельзя считать истинной. С другой стороны, дела, не исходящие из веры и должным образом не связанные со Христом" не будут иметь никакого значения во время суда. Иисус ясно говорит об этом в Мф. 7:22-23/ В тот 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?" Возможно, эти утверждения будут верными. Но Иисус ответит: "Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие". Их дела основываются не на истинной вере и, преданности, поэтому Иисус не включит их в число тех, кто исполняет волю Отца Его небесного (Мф. 7:21).

Масштабы спасения

Теперь мы подходим к вопросу о том, кто получит спасение. Или, конкретнее, все ли будут спасены. Исторически традиционная позиция церкви состояла в том, что одни, или даже большинство, получают спасение, а другие нет. Такую позицию

церковь заняла не потому, что не хочет видеть спасенными всех, а потому, что Писание содержит ясные заявления о гибели отдельных людей. Но время от времени в церкви выдвигалась и другая точка зрения, а именно, что спасены будут все. Эта позиция, известная как универсализм, породила в Америке движение *универсалистов* (которые впоследствии объединились с унитариями). Однако универсалистские взгляды на спасение не ограничиваются этой деноминацией.

Разновидности универсализма

У универсализма долгая история. Его первым видным сторонником был, по-видимому, Ориген. Он высказал мысль, что наказание нечестивых, о котором говорится в Библии, будет выражаться не в каком-то вечном внешнем страдании, налагаемом Богом, а во временной внутренней боли из-за чувства отделенности от Него (1548). Цель заключается в очищении. Она может быть достигнута без вечного наказания. Таким образом, в какой-то момент наказание нечестивых закончится и все вернется к первоначальному состоянию. В этом суть учения Оригена об *апокатастасисе*.

Вариант учения о всеобщем спасении в изложении Оригена - наиболее популярный, но не единственный. Существуют различные гипотезы относительно того, как спасение может быть доступным и достижимым (во всяком случае теоретически) для всего человеческого рода.

1. Согласно теории о всеобщем обращении, все люди будут спасены путем, указанным в Библии, - через покаяние и веру. Сторонники этого взгляда считают, что весь мир будет однажды евангелизован, все ответят на Евангелие и тем самым получат спасение. Проблема этой теории заключается в том, что на земле уже жили и умерли миллионы необращенных людей. Предполагаемый же всеобщий ответ ожидается в будущем. Поэтому гарантировать можно спасение не всех, а только тех, кто ответит в будущем. Здесь нет подлинного универсализма. Подлинно универсалистской эта теория может стать только в сочетании с какой-то еще теорией (1549).

2. Согласно теории о всеобщем Искуплении, Христос умер не за какую-то часть человеческого рода (избранных), а за всех людей. Эту позицию тоже нельзя считать подлинно универсалистской, хотя именно как к таковой к ней порой относятся сторонники концепции ограниченного Искупления. Арминиане и умеренные кальвинисты, отстаивающие теорию о всеобщем Искуплении, обычно не считают, что уверуют все, за кого умер Христос (или что Искупление будет действенным во всех случаях), поэтому речь идет только о всеобщем Искуплении, но не о всеобщем спасении (1550). Эта позиция воспринимается подлинно универсалистской только при ее истолковании на основе каких-то внешних проявлений, а не внутренних положений.

3. Согласно теории о равных возможностях, все в своей жизни имеют возможность ответить Иисусу Христу для получения спасения. Возможность получения спасения не ограничивается теми, кто слышит Благою Весть, кто получил какое-то знание о содержании особого откровения. На основании общего откровения, о котором идет речь в Пс. 18, Рим. 1 и 2 и в других местах Писания,

любой человек может, пусть даже неосознанно, верить в Иисуса Христа. Здесь опять же не утверждается, что ответят все, поэтому теорию о равных возможностях тоже нельзя считать действительно универсалистской. Кто-то может уверовать, а кто-то нет. Возможно, и есть неосознанно верующие христиане, но таких мало. Во всяком случае, к ним не относятся фанатичные приверженцы других религий, отвергающих основные догматы христианства. Спасенные через общее откровение подобны, скорее, афинянам, поклонявшимся "неведомому Богу" (Деян. 17:23) (1551) .

4. Согласно теории о предоставляемых равных возможностях, любой человек получит возможность ясно и определенно услышать Благоую Весть. Те, кто не слышит ее в земной жизни, получают такую возможность в будущем (1552) . Будет еще один шанс. После смерти услышат все. По мнению некоторых сторонников этой теории, даже те, кто услышал Благоую Весть и отверг ее, в потусторонней жизни получают представление о Христе. В сочетании с тезисом, что все, кому будет представлена такая возможность, примут ее, эта позиция явно выражает мысль о всеобщем спасении. Но этот взгляд трудно согласуется с учением Иисуса о загробной жизни (см. Лк. 16:19-31, особенно ст. 26).

5. Согласно теории о всеобщем примирении, смерть Христа исполнила цель примирения всего человечества с Богом. Благодаря смерти Христа Бог получил возможность принять человека, и Он сделал это. Следовательно, мысль об отделенности человека от Божьей благодати субъективна по своей природе, она существует только в представлении человека. Поэтому человек нуждается в донесении ему послания не о том, что у него есть возможность спасения, а о том, что он уже спасен и может пользоваться данными ему благословениями. Сторонники этого взгляда придают особое значение 2 Кор. 5:18: "Все же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою". Примирение относится не к будущему, это уже свершившийся факт (1553) .

6. Согласно теории о всеобщем прощении, Бог, будучи любящим Богом, не придерживается неуклонно поставленных Им условий. Он провозгласил вечное осуждение всех, кто не принимает Его, но в конце концов Он смиростивится и пррстит (1554) . Поэтому нет необходимости в проявлении веры. Бог ко всем будет относиться так, как будто они верят. Он вменит всем не только праведность, но и веру. Это может показаться несправедливым тем, кто уверовал и предпринимал меры для принятия предложения о спасении, но они должны помнить притчу Иисуса о работниках в винограднике. Пришедшие в конце дня получили ту же плату, что и те, кто начал работать с утра.

7. Теория всеобщего восстановления - позиция, изложенная Оригеном. В какой-то момент в будущем все восстановится и вернется в первоначально задуманное состояние. Спасение будет полным. Существующая реальность изменится или преобразуется. Вполне возможно, что Бог мгновенно приведет человеческий род в состояние совершенства. Но в своей традиционной форме, основывающейся на мысли Оригена, эта теория предполагает, что начальный период потусторонней жизни будет временем очищения. После соответствующего наказания человечество очистится до такой степени, что Бог сможет общаться с ним в течение всей вечности в будущем (1555) .

Оценка универалистских взглядов

Рассмотрим теперь конкретные аргументы универалистов. У нас нет возможности проанализировать и оценить все перечисленные выше разновидности универализма. Но все они пропагандируют теорию о всеобщем спасении и посему строятся на сходных аргументах. В целом в поддержку представления о Всеобщем характере спасения выдвигается два типа доводов. Первый основывается на конкретных текстах Писания или связывается с ними. Второй - более богословский по своей природе. Начнем со второго типа аргументации, представленного, в частности, Нельсом Ферре.

Ферре родился в Швеции в семье крайне консервативного баптистского проповедника. В юности Нельса смущало многое, что он узнавал с кафедры отца, в частности утверждения, что не услышавшие Благую Весть проведут вечность в аду. В своем автобиографическом очерке "Третье обращение всегда успешно" он рассказывает, как у него постепенно возникало все больше вопросов относительно Библии. Когда он наконец набрался храбрости обратиться с ними к отцу, получил безапелляционный ответ: с Богом не спорят (1556). В совсем еще молодом возрасте он один приехал в Соединенные Штаты, где окончательно отказался от ортодоксальных взглядов. Позднее он попал под влияние богословских концепций лунденской школы его родной Швеции, подчеркивавших Божью любовь. На их основании он создал собственную богословскую систему, центральное место в которой занимает божественная любовь. В его понимании эсхатологии эта концепция имеет решающее значение.

Ферре отмечает, что большинство эсхатологических подходов упор делают на Божьей справедливости. Да, говорит Ферре, Бог справедлив, но Его справедливость полностью подчинена Его любви (1557). Тем самым Ферре строит свое восприятие Бога на одном-единственном божественном свойстве. Задавая вопрос, почему многие проповедают идею о вечном аде, он отвечает, что эти люди просто не понимают по-настоящему Божьей любви (1558). Свой вывод он основывает на утверждении о взаимоисключающем характере любви и наказания, неба и ада, радости и печали:

Многие по сути не видят основополагающего противоречия в представлении о небе и аде как о вечных реальностях. Они просто закрывают глаза на очевидную истину. Если вечный ад реален, любовь постоянно отчуждается, а небо становится местом скорби и оплакивания потерянных. Подобная радость и подобная боль не могут сосуществовать. Не может быть психического раздвоения личности у истинных верующих в Бога и тем более у Самого Бога. Вот почему небо может быть небом только в том случае, если не существует ада, точно так же как любовь есть просто любовь, а Бог есть Бог. Бог не может быть неверным по отношению к Себе, какими бы неверными мы ни были сами. Он олицетворяет силу, царство и славу (1559).

Исследуя эсхатологические места Нового Завета, Ферре находит в нем несовместимые предания. Во-первых, есть места, указывающие на возможность вечного пребывания в аду (1560). Но не ясно, Сам ли Иисус проповедовал это учение (1561). Другой представленный в Новом Завете вариант - нечестивые погибнут (1562). Их просто поглотит или, уничтожит смерть. Они не получат

вечного спасения на небе и не подвергнутся вечному наказанию в аду. Но есть и третья возможность, которую Ферре определяет как "высшую победу Бога над всем во Христе благодаря Своей любви" (1563). Он приводит конкретные тексты, указывающие на спасение всех человеческих существ: "Уповаем на Бога живого, Который есть Спаситель всех человеков, а наипаче верных" (1 Тим. 4:10); "Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца" (Флп. 2:10-11); "Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать" (Рим. 11:32). К окончательному же выводу Ферре подвели не какие-то конкретные стихи: Но все эти стихи, какими бы многочисленными и ясными они ни были, - ничто по сравнению с общей направленностью Нового Завета... Логика Нового Завета в его высочайших и глубочайших местах - это логика высшей Божьей любви с "силою, которою Он действует и покоряет Себе все"... Поклоняющиеся высшему Господу должны провозглашать не меньше, чем полную победу Его любви. Никакая иная позиция не может считаться последовательно христианской. Любая другая позиция ограничивает либо благость Бога, либо Его силу. Тем самым как фундаментализм, так и современный либерализм проповедают свои собственные разновидности, ограниченного Бога (1564).

Исходя из этих соображений Ферре принимает универалистскую точку зрения. Показательно, что эсхатологические вопросы он рассматривает в работе, посвященной, учению о Боге, - именно его понимание Бога как Бога любви определяет истолкование мест Писания и проблемы в целом. Он не утверждает, что знает, каким образом будет реализовано всеобщее спасение. Нам надо просто принять факт, Не имеет значения каким образом, но высшая Божья любовь доведет процесс до полной победы (1565).

При рассмотрении взглядов Ферре мы привели несколько текстов, которые как будто бы утверждают или подразумевают всеобщность спасения. В поддержку универалистской позиции указывают и другие стихи: "Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни" (Рим. 5:18); "Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут" (1 Кор. 15:22); "Ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив чрез Него, Кровию креста Его, и земное и небесное" (Кол. 1:19-20); "Иисус, Который немного был унижен пред Ангелами, дабы Ему, по благодати Божией, вкусить смерть за всех" (Евр. 2:9).

Но если мы хотим заниматься систематическим богословием, нам надо обратиться и к другим текстам, которые подводят к противоположному выводу, а затем попытаться согласовать внешне противоречивый материал. Есть множество текстов, которые можно рассматривать как опровержение универалистских взглядов: "И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную" (Мф. 25:46); "Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную" (Ин. 3:16); "Не дивитесь сему: ибо 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); "Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые

к погибели" (Рим. 9:22). Можно привести и множество других мест, например, Мф. 8:12; 25:41; 26:24; Мк. 3:29; Рим. 2:5; 2 Фес. 1:9; Отк. 21:8. В численном отношении гораздо больше мест, указывающих на вечную погибель какой-то части людей, чем на всеобщее спасение.

Можно ли примирить это внешнее противоречие? Один из аргументов, выдвигаемых универсалистами, состоит в том, что места, показывающие погибель нечестивых, следует рассматривать как описание гипотетической, а не реальной ситуации. (Вспомним о нашем истолковании Евр. 6:4; см. с. 840 - 843.) Иными словами, это описания того, что произошло бы, если бы мы отвергли Христа. Но фактически Его никто не отвергает, поскольку эти места обладают достаточной побудительной силой для нашего обращения ко Христу. При таком подходе универсалистам удастся объяснить такие тексты, как Ин. 3:16 и Мк. 3:29. Но остаются стихи, прямо заявляющие о погибели какой-то части людей. В качестве примера можно привести Мф. 8:12; 25:41 и Ин. 5:29. Мы не можем просто отмахнуться от них. Значит ли это, что мы должны сделать вслед за Ферре вывод о наличии в Новом Завете несовместимых преданий?

Но есть еще одна альтернатива: истолковать универсалистские места таким образом, чтобы согласовать их с ограничительными. Это более плодотворный подход. Прежде всего отметим, что в Флп. 2:10-11 и Кол. 1:19-20 не говорится, что все будут спасены и приведены в общение с Богом. Речь в них идет лишь о восстановлении нарушенного порядка в мироздании и о подчинении всего Богу. Но этого можно достичь, принудив бунтовщиков к вынужденному подчинению, и не обязательно имеется в виду фактический возврат к общению. Отметим также, что в 1 Тим. 4:10 и Евр. 2:9 сказано лишь, что Христос умер за всех или предлагает спасение всем. Речь в них идет о всеобщем Искуплении, но не обязательно о всеобщем спасении. Действительно, в 1 Тим. 4:10 Павел явным образом отделяет "верных" от всего остального человечества.

Сложнее дело обстоит с местами, в которых проводится параллель между всеобъемлющим по своему характеру воздействием греха Адама и спасительным служением Христа, - Рим. 5:18 и 1 Кор. 15:22. Но в контексте обоих этих стихов есть элементы, ограничивающие всеобъемлющий размах служения Христа. В Рим. 5:17 уточняется, что "*приемлющие* обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа" (курсив наш). Кроме того, в Рим. 5:15 и 19 использовано слово *многие* (πολλοι), а не *все*. Павел ограничивает и смысл слова *все* в 1 Кор. 15:22 ("во Христе все оживут"). Ибо в следующем стихе он добавляет: "Каждый в своем порядке: первенец Христос, потом *Христовы* в пришествие Его" (курсив наш). Фактически, выше он дал ясно понять, что ведет речь о верующих: "А если Христос не воскрес... и умершие во Христе погубили" (1 Кор. 15:17-18). Мы делаем вывод, что жертва Христа принесена для *всех, кто во Христе*, точно так же как наказание за грех Адама распространяется на всех, кто в Адаме.

Остается еще один универсалистский текст. В Рим. 11:32 как будто бы утверждается, что Бог спасает всех: "Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать". Но фактически помилование Бога выражается в предоставлении Своего Сына в качестве Искупления и распространении предложения о спасении на всех, поскольку в данном контексте Павел ведет речь

об отвержении Израилем Бога и последовавшем предложении спасения язычникам. Милость Божья проявлена по отношению ко всем людям, но ею смогут воспользоваться только те, кто примет ее. Павел указывает (в частности, в Рим. 11:7-10, 21-22), что некоторые отвергают Божью милость, а следовательно, не получают спасения. Таким образом, хотя спасение доступно всем, оно не всеобъемлюще.

Спасутся не все. Этот вывод не доставляет нам удовольствия, но он в наибольшей степени соответствует библейскому свидетельству в целом. И он должен стать дополнительным стимулом для евангелизационных усилий:

Но как призывать Того, в Кого не уверовали? Как верить в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего? И как проповедовать, если не будут посланы? как написано: "как прекрасны ноги благовествующих!" (Рим. 10:14-15).

Часть XI. Церкви

49. Природа церкви

До сих пор мы рассматривали спасение в том плане, как оно соотносится с жизнью отдельных христиан. Но христианин живет не один. В книге Деяний мы обычно видим, что обращение приводит человека в общину верующих. Этот коллективный аспект христианской жизни мы называем церковью,

Определение церкви

Запутанность вопроса о церкви

Церковь - хорошо знакомое, но крайне запутанное понятие. Это одна из немногих реалий христианского богословия, которую можно наблюдать на практике. Для многих это первое и, возможно, единственное проявление христианства. Карл Барт отмечает, что среди прочего церковь свидетельствует об Иисусе Христе просто фактом своего существования (1566). Есть конкретные свидетельства тому, что церковь существует или, по крайней мере, существовала. Церковные структуры хотя порой объединяют очень немногих людей, но, тем не менее, служат доказательством реальности того, что мы называем церковью. О церкви пишут в средствах массовой информации, хотя особо и не уточняют, что это такое. Она упоминается в законодательных документах. В Соединенных Штатах церковь отделена от государства. Есть члены церкви, которые посещают ее по воскресеньям. Но несмотря на привычность этого понятия, в вопросе о церкви нередко наблюдаются путаница и непонимание.

Это непонимание отчасти вызывается употреблением термина *церковь* в разных значениях. Иногда он используется в смысле архитектурного сооружения, здания. Часто им обозначается конкретное объединение людей, например, "Первая методистская церковь". В других случаях он относится к конфессии, группе с определенными отличительными особенностями - например, к пресвитерианской или лютеранской церкви. Но помимо путаницы, вызываемой употреблением

термина *церковь* в разных значениях, существует и путаница на более глубоком уровне, выражающаяся в непонимании основополагающей природы церкви.

Среди причин этого непонимания можно отметить факт, что никогда в истории христианской мысли учение о церкви не привлекало непосредственного и безраздельного внимания, как это бывало с другими доктринами. На первой генеральной ассамблее Всемирного Совета Церквей в Амстердаме в 1948 году отец Флоровский заявил, что учение о церкви только выходит из добогословской фазы (1567). Христологии и учению о Троице пристальное внимание уделялось в IV и V веках, искупительной работе Христа - в средневековый период, а учению о спасении - в XVI веке. Учение же о церкви никогда не привлекало такого всеобщего внимания. Даже полемика между августинианцами и донатистами в начале V века и спор о средствах благодати в XVI веке, хотя они и касались некоторых аспектов природы церкви, по сути не дошли до основного вопроса - *что такое* церковь. Колин Уильяме высказывает мысль, что "отсутствие прямого богословского внимания к церкви объясняется, вероятно, представлением о ней как о чем-то само собой разумеющемся" (1568).

Но рассмотрение вопроса о природе церкви нельзя больше откладывать. Экуменическое движение, XX века ставит -церковь в центр полемики. В экуменизме существуют разногласия по некоторым богословским вопросам или, по крайней мере, по частностям в таких областях, как взаимосвязь между Божественностью и человечностью Иисуса, судебный характер оправдания и возможность полного освящения в этой жизни, но признается, что проблему природы церкви игнорировать нельзя. Ведь экуменическое движение волнует в первую очередь взаимосвязь между церквями, и в наиболее яркой форме эта озабоченность проявляется в деятельности Совета Церквей.

Есть и другие причины, по которым крайне необходимо четко определить сущность церкви. Джон Маккуорри показывает, что вопрос о церкви занимает важное место в современных богословских работах:

О церкви сегодня пишется, пожалуй, больше, чем по всем другим богословским вопросам. Большинство этих работ имеет практическую ориентацию. Обсуждаются вопросы о церкви в условиях быстрых социальных изменений, о церкви в секулярном обществе, о Церкви и воссоединении, о церкви и миссии. Но какими бы ценными ни были эти разработки в различных областях, они должны исходить из богословского понимания церкви и соотноситься с ним (1569).

Обратите внимание, Маккуорри привлекает внимание к факту, что полемика о церкви во многих случаях ведется с точки зрения ее взаимосвязи с другими структурами, например, с секулярным обществом. Сейчас основное внимание большинства работ направлено не на церковь, а на другие структуры. Этой тенденции пора положить конец - ведь если у нас нет ясного понимания природы церкви, у нас не может быть правильного понимания ее взаимосвязи с другими структурами.

Акцент на таких вопросах, как социальные изменения и миссия, а не на самой церкви, отчасти объясняется общим смещением мышления к секулярному образцу. Скажем иначе: произошло коренное изменение в понимании Бога, теперь

гораздо больше подчеркивается Его имманентность, а не трансцендентность. Его связь с миром уже не рассматривается исключительно через представительство Его сверхъестественного установления - церкви. В целом церковь не считается больше единственным воплощением божественного присутствия и божественных деяний, или Божьим представителем. Широкое распространение получил взгляд, что Бог динамически соотносится с миром различными иными способами и через другие организации. Основное значение придается тому, что Бог делает, а не тому, каков Он есть. Соответственно, больше внимания уделяется миссии церкви, а не ее сущности или границам.

Церковь традиционно воспринималась резко отличной от мира, противостоящей ему и стремящейся изменить его. Наиболее полно этот взгляд выражается в представлении, что церковь - хранительница благодати и что мир может подучить эту благодать и измениться ею только через связь с церковью и принятие ее таинств. В соответствии с протестантским пониманием этого взгляда, церковь доносит Евангелие, добрую весть о спасении, а потерянный и отделенный от Христа мир может спастись и воссоединиться с Ним, только услышав Благоую Весть, уверовав, оправдавшись и возродившись. Теперь же считается, что Бог работает в мире напрямую, вне рамок церкви, и для выполнения Своей цели использует даже нехристиан и нехристианские организации. Одним из последствий этого сдвига в мышлении стало, как мы отмечали в главе 48, искаженное представление о природе и средствах спасения.

Эмпирически-динамическое определение церкви

Есть еще один фактор, препятствующий разработке современного учения о церкви. XX век с его пренебрежением к философии и, в частности, к метафизике и онтологии, проявляет гораздо больше интереса к конкретным историческим выражениям явлений, чем к их теоретическим обоснованиям. Поэтому современное богословие занято больше вопросом о реальном воплощении церкви, ее конкретном или динамическом выражении, чем о ее сущности, о том, что она есть или чем должна быть. При философском подходе, по сути своей дедуктивном или платоновском, человек начинает с поиска определения идеальной церкви, а уж затем переходит от чистой найденной сущности к конкретным выражениям, представляющим собой несовершенные копии или аналоги. При историческом подходе сущность церкви индуктивно выводится из ее реального состояния - существующие в мире условия и проблемы определяют то, чем должна быть церковь. Это, конечно же, отражает смещение внимания от потустороннего, невидимой стороны, к мирской, наблюдаемой реальности. Такой взгляд основывается не на неизменных чистых определениях, а на подверженных изменениям эмпирических реальностях.

Общепризнанно, что это смещение ориентации произошло в нашей культурной среде, и многие богословы считают его нормативным и обоснованным. Карл Майклсон, например, пишет: "Нам следует отказаться от рассмотрения всякого рода умозрительных вопросов, заведших богословие в область физических или метафизических спекуляций и не имеющих ни малейшего отношения к жизни людей, - о бытии Самого Бога, Его природе и свойствах, природе церкви, природе человека, предсуществовании Христа" (1570) . С ним соглашается Колин

Уильяме: "У меня нет сомнений, что этот сдвиг можно только приветствовать" (1571) .

Смещение акцента от теоретической к эмпирической сфере ярко проявляется в изменении понимания мира в целом. Реальность теперь видится в движении, а не неизменной. Уолтер Онг привлекает внимание к факту, что в нашей культуре наблюдается сдвиг от ориентации на печатное слово к слуховому восприятию. В качестве примера этой тенденции он приводит третье издание "Уэбстеровского Международного Словаря". Предыдущие издания отражали представление о языке как о застывших формах, которым надо твердо следовать, последнее же издание отражает идею о динамичном характере языка: это живое и постоянно меняющееся явление. Его правила определяются конкретными условиями. (Резкое недовольство общества новым пониманием языка Онг считает просто одним из проявлений повсеместного отказа признать динамический характер реальности. (1572)) Аналогичным образом, церковь теперь тоже видится динамичной. Она оценивается с точки зрения не ее сущности, а конкретного бытия. Это чисто экзистенциалистский взгляд. Она - явление, а не законченная, полная сущность. Церковь - не какая-то неизменная форма, а проект, задача, над выполнением которой надо работать.

В результате такого изменения ориентации исследований церковь теперь изучается в рамках дисциплин и методологий, не имеющих отношения к догматике или систематическому богословию, пытающимся определить и выделить сущность явлений. Чтобы понять, что такое церковь, многие богословы обращаются к ее истории: церковь - то, что она есть. Другие рассматривают церковь исключительно как явление Нового Завета, ограничивая историческое исследование самым ранним периодом церкви, который считается нормативным. Церковь такова (или должна быть такой), какой она была (или какой стала) вначале.

Новая практика разработки учения о церкви с помощью небогословских дисциплин и методологий представляет опасность для осознания церковью самой себя с богословской точки зрения. Когда раньше церковь вынуждена была объяснять свое понимание конкретных учений (например, о человеке или грехе) перед лицом вызова альтернативных методологий или дисциплин (например, биологии, антропологии или психологии), у нее уже имелись достаточно отработанные формулировки, поэтому она была относительно уверена в себе. Сейчас же церковь не очень-то уверена в собственной доктрине, и у нее может появиться соблазн просто воспользоваться взглядами и категориями, разработанными социологической наукой. Будучи общественным институтом, церковь привлекает внимание исследователей общественных институтов разного типа. Применительно к церкви они используют тот же самый аналитический метод и те же самые категории, что и в отношении любого другого общественного института. Но нам надо помнить, что церковь - нечто гораздо большее, чем общественный институт, и ее определение выходит за чисто .социологические рамки.

Главная проблема, связанная с определением церкви с точки зрения ее динамической активности, заключается в том, что такое определение избегает каких-то четких заявлений относительно природы церкви. Это именно тот случай,

который мы описали в главе 5, анализируя работу преобразователей, вносящих серьезные изменения в содержание учения, чтобы приспособить его к меняющейся ситуации в мире. Но возникает вопрос: если определение церкви должно постоянно меняться, чтобы соответствовать условиям современного мира, какая может быть преемственность между каждым новым определением и предшествующим? Или, другими словами, какой смысл продолжать называть церковь церковью? Какая общая черта идентифицирует церковь в ходе всех этих изменений? Не выглядит ли дело так, что в какой-то момент надо будет подыскать другой термин? Обратимся к области биологической эволюции. Когда из существующего вида развивается новый вид, ему дают новое имя. При обозначении новых видов биологи не пользуются старыми названиями. Эти названия сохраняются для старых видов. В ходе всех изменений в мире определенные морфологические и классификационные категории остаются неизменными. Утверждается, однако, что хотя церковь меняется и должна меняться, причем достаточно радикально, ее следует продолжать называть церковью. Но если мы продолжаем называть ее церковью, нам надо знать, что именно определяет церковь как церковь или дает ей оснований называться церковью. Однако такой вопрос не ставится.

Нам надо также установить, есть ли какая-то точка, после которой церковь следует называть, скорее, клубом, общественной организацией или чем-то еще в этом роде. На эти вопросы невозможно ответить, не обратившись к рассмотрению природы церкви, причем начинать это дело лучше всего с анализа самого библейского свидетельства.

Библейско-филологическое определение церкви

Английское слово *church* (церковь) и соответствующие термины в других языках (например, *Kirche*) происходят от греческого слова *κυριακος* - "принадлежащий Господу". Но их следует понимать в свете новозаветного греческого термина *εκκλησια*. Это распространенное слово, но в Новом

Завете оно встречается нечасто. В Евангелиях оно употреблено всего в двух стихах - Мф. 16:18 и 18:17, причем оба случая выглядят достаточно опорными. Оно не встречается во 2 Тимофею, Титу, 1 и 2 Петра, 1 и 2 Иоанна и Иуды. Не имеет особого значения его отсутствие в 1 и 2 Иоанна (поскольку оно есть в 3 Иоанна), или во 2 Тимофею и Титу (поскольку оно есть в 1 Тимофею), или в Иуды (поскольку это послание очень краткое). Больше удивление вызывает его отсутствие в посланиях Петра. Карл Шмидт пишет по этому поводу: "Первое послание Петра особое внимание уделяет природе и значению ветхозаветного сообщества, в нем используются ветхозаветные выражения, поэтому возникает вопрос, не рассматривается ли в нем эта тема [церковь] даже при отсутствии относящегося к ней термина. То же самое можно сказать о Евангелиях Марка, Луки и Иоанна" (1573) .

При рассмотрении новозаветной концепции следует обратиться к классическому греческому языку и языку Ветхого Завета. В классическом греческом языке слово *εκκλησια* встречается уже у Геродота, Фукидида, Ксенофона, Платона и Еврипида (начиная с V века до Р.Х.) (1574) . Оно означало собрание граждан

полиса (города). Такие собрания происходили достаточно часто, в Афинах, например, тридцать или сорок раз в году (1575). Хотя полномочия *ἐκκλησία* были достаточно ограниченными, к голосованию допускались все граждане. Следовательно, в мирском смысле *ἐκκλησία* означает просто собрание людей, этот смысл мы видим в Деян. 19:32, 39, 41. В классическом греческом языке это слово лишь в трех исключительных случаях относится к религиозному сообществу или культовым союзам (1576). Но даже в этих случаях речь идет о деловых встречах, а не о единении самом по себе.

Язык Ветхого Завета имеет в этом отношении гораздо большее значение.

В нем мы находим два еврейских термина - **קהל** (*qahal*) и **עדה** (*'edah*).

Первый, происходящий, вероятно, от слова, обозначающего голос, подразумевает обращение к собранию и созыв самого собрания. Он относится, скорее, не к характеристике членов собрания, а к самому факту собрания. Это слово иногда имеет религиозный подтекст (например, Вт. 9:10; 10:4; 23:1-3). Оно может также обозначать более широкое народное представительство (например, 3 Цар. 12:3), в собрание входят женщины (Иер. 44:15) и даже дети (Езд. 10:1; Неем. 8:2). Этот термин передает также идею сосредоточения войск, а в книге Иезекииля он обозначает другие народы помимо Израиля (Египет - Иез. 17:17; Тир - Иез. 27:27; Ассирию - Иез. 32:22).

Другой еврейский термин - **עדה**. Особенно часто он встречается в Пятикнижии, причем более чем в половине случаев - в Числах. Обычно он относится к людям, собравшимся перед скинией. Тот факт, что он впервые использован в Исх. 12:3, наводит на мысль, что "общество" израильтян возникло благодаря повелению праздновать Пасху и покинуть Египет (1577).

Слово **עדה** указывает на сообщество, объединившееся на основе соблюдения закона. Отмечая различия между двумя еврейскими терминами, Лотар Кенен пишет:

При сравнении двух еврейских слов, в том числе в тех местах, где они употребляются в одном и том же контексте (например, Исх. 12:1 и далее; 16:1 и далее; Чис. 14:1 и далее; 20:1 и далее; 3 Цар. 12:1 и далее), становится ясно, что *'edah* - вполне определенный термин, относящийся к обрядовой стороне в целом. С другой стороны, *qahal* - формальное выражение идеи о собрании, появившемся в результате завета, о синайском сообществе и во второзаконническом смысле о сообществе в его нынешней форме. Это слово может означать обычное мирское собрание людей (Чис. 10:7; 3 Цар. 12:3), религиозное собрание (Пс. 21:26), а также просто толпу (Чис. 14:5; 17:12) (1578).

Обращаясь к греческим словам, использованным в Септуагинте для перевода еврейских терминов, мы видим, что *ἐκκλησία* часто заменяет **קהל**, но никогда **עדה**. Последний термин обычно передается словом *συναγωγή*, который используется и для перевода **קהל**. Именно *ἐκκλησία* - наш основной источник понимания новозаветной концепции церкви.

Слово *ἐκκλησία* Павел использует чаще других авторов Нового Завета. Поскольку большинство его посланий адресовались конкретным местным собраниям верующих, нет ничего удивительного, что этот термин обычно относится к группе верующих того или иного города. Мы видим, что Павел обращается к "церкви Божией, находящейся в Коринфе" (1 Кор. 1:2; 2 Кор. 1:1), "к церквам Галатийским" (Гал. 1:2), к "церкви Фессалоникской" (1 Фес. 1:1). Это относится к другим новозаветным писаниям. Начало Откровения Иоанна (Отк. 1 - 3) адресовано семи конкретным церквам. И в Деяниях *ἐκκλησία* означает в первую очередь христиан, живущих и собирающихся в определенном городе, например, Иерусалиме (Деян. 5:11; 8:1; 11:22; 12:1, 5) или Антиохии (Деян. 13:1). Павел посещал местные церкви для рукоположения пресвитеров (Деян. 14:23), для утверждения церкви (Деян. 15:41; 16:5). В большинстве случаев *ἐκκλησία* употребляется в смысле местной церкви.

Помимо упоминания о церквах конкретных городов, есть также места, где говорится о собраниях в домах верующих. Приветствуя Прискиллу и Акилу, Павел приветствует и "домашнюю их церковь" (Рим. 16:4; см. также 1 Кор. 16:19). В Послании к колоссянам он пишет; "Приветствуйте братьев в Лаодикии, и Нимфана, и домашнюю церковь его" (Кол. 4:15). Но чаще слово *ἐκκλησία* имеет более широкий смысл - всех верующих какого-то города (Деян. 8:1; 13:1). В некоторых случаях оно относится к целому географическому региону. Пример - Деян. 9:31: "Церкви же по всей Иудее, Галилее и Самарии были в покое, назидаясь и ходя в страхе Господнем, и, при утешении от Святого Духа, умножились". Еще один пример - 1 Кор. 16:19: "Приветствуют вас церкви Асийские". Обратите внимание, что в первом случае слово "церковь" стоит в единственном числе, а во втором - во множественном (1579).

Следует отметить, что собрание или группа верующих в каком-то конкретном месте никогда не рассматривается просто как часть или составляющая всей церкви. Церковь - не сумма или результат сложения отдельных местных групп. Целое мы находим везде. Карл Шмидт пишет: "Как мы уже указывали, сообщество или церковь не слагается из отдельных приходов.

Каждая община, будь то самая малая, олицетворяет сообщество в целом" (1580). В том же духе высказывается и Кенен: "И в книге Деяний [как и в посланиях Павла] *ekklesia* предстает единым целым. Считается, что она появляется только в том случае, когда собирается в определенном месте (ср. Деян. 14:27). Но она всегда подразумевает общность" (1581). Для понимания этой концепции важен стих 1 Кор. 1:2. Павел обращается к "церкви Божией, находящейся в Коринфе" (см. также 2 Кор. 1:1). Обратите внимание, что он пишет церкви, существующей или проявляющейся в конкретном месте - Коринфе. "Она едина во всем мире и в то же время конкретно существует в виде отдельных собраний" (1582).

В этом вопросе в адрес богословов может быть выдвинуто обвинение, что они принимают платоновскую точку зрения - рассматривают местные церкви как конкретные или частные проявления чистой Формы, абстрактной Идеи о церкви. По богословы извлекают эту концепцию из Библии. Она присутствует в учении Павла и Луки, а не привносится истолкователями. В данном вопросе действительно существует параллель между библейскими и платоновскими

воззрениями. В этом нет ничего особенно плохого или хорошего, и к этому не стоит относиться как к проявлению платоновского влияния на библейское учение. Это просто факт.

Концепция о всеобщем характере церкви дает нам возможность яснее понять некоторые места в Новом Завете. Например, в свете этой концепции обретает смысл заявление Иисуса в Мф. 16:18: "Я создам Церковь Мою". В Послании к ефессянам Павел особо подчеркивает всеобщий характер церкви. Церковь - тело Христово, и все подчинено Ему (Еф. 1:22-23), церковь показывает многообразную премудрость Божью (Еф. 3:10) и являет Его славу во все роды (Еф. 3:21). Она - "одно тело" (Еф. 4:4), "Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела" (Еф. 5:23). Церковь повинуется Христу (Еф. 5:24) и предстает перед Ним (Еф. 5:27). Он возлюбил церковь и предал Себя за нее (Еф. 5:25). Христос и церковь - великая тайна (Еф. 5:32). Все эти стихи, как и 1 Кор. 10:32; 11:22; 12:28 и Кол. 1:18, 24, указывают на всеобщий характер церкви.

Совершенно очевидно, что церковь составляют все люди в мире, связанные со Христом через спасение. В нее входят и все те, кто живет как часть Его тела и кто будет жить как часть Его тела. Эта принадлежность ярко выражена в Евр. 12:23: "К торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах".

Исходя из этого понимания всеобъемлющей принадлежности мы можем попытаться дать богословское определение церкви как единому телу тех, кто через смерть Христа приобрел спасение, примирился с Богом и получил новую жизнь. Она включает всех таких людей, будь то на земле или на небесах. Будучи всеобъемлющей по своей природе, она в то же время находит выражение в местных собраниях верующих, которые демонстрируют те же качества, что и все тело Христово в целом.

Библейские образы церкви

Обратимся теперь к характеристикам или чертам подлинной церкви. Традиционно эта тема рассматривается с точки зрения "отличительных признаков" - единства, святости, соборности, апостольства. Мы же обратимся к образам, которые Павел использовал применительно к церкви. Таких образов много (1583), но мы ограничимся тремя из них. Артур Уэйнрайт высказал мысль, что послания Павла характеризуются своего рода троичностью, которая проявляется даже в их композиции (1584). Находит она выражение и в его понимании церкви, ибо он называет церковь Божиим народом, телом Христовым и храмом Святого Духа.

Народ Божий

Павел следующим образом описывает Божье решение сделать из верующих Свой народ: "Сказал Бог: "вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут Моим народом" (2 Кор. 6:16). Церковь состоит из Божьих людей. Они принадлежат Ему, а Он принадлежит им.

В концепции церкви как Божьего народа подчеркивается Божья инициатива в выборе людей. Согласно Ветхому Завету, Бог не принял в Свою семью какой-то уже существующий народ, а фактически *создал* народ для Себя. Он избрал

Авраама и через него вызвал к жизни народ Израиля. В Новом Завете концепция Божьего народа расширилась и в церковь входят уже не только иудеи, но и язычники. Поэтому Павел пишет фессалоникийцам: "Мы же всегда должны благодарить Бога за вас, возлюбленные Господом братья, что Бог от начала, чрез освящение Духа и веру истине, избрал вас ко спасению, к которому и призвал вас благовествованием нашим, для достижения славы Господа нашего Иисуса Христа" (2 Фес. 2:13-14; см. также 1 Фес. 1:4).

Один из ветхозаветных текстов, в которых Израиль отождествляется с Божьим народом, - Исх. 15:13,16. Воспевая Господу после перехода через Красное море, Моисей заявляет, что Бог искупил Израиль и что он - Его народ: "Ты ведешь милостию Твоею народ сей, который Ты избавил; провожаешь силою Твоею в жилище святыни Твоей... Да нападет на них [Едом, Моав и жителей Ханаана] страх и ужас; от величия мышцы Твоей да онемеют они, как камень, доколе проходит народ Твой, Господи, доколе проходит сей народ, который Ты приобрел". Другие указания на Израиль как на Божий народ даны в Чис. 14:8; Вт. 32:9-10; Ис. 62:4; Иер. 12:7-10; Ос. 1:9-10; 2:23. В Рим. 9:24-26 сделанное у Осии заявление Павел распространяет не только на иудеев, но и на язычников: Бог "призвал [нас] не только из Иудеев, но и из язычников. Как и у Осии говорит: "не Мой народ назову Моим народом, и не возлюбленную - возлюбленную; и на том месте, где сказано им: вы не мой народ, там названы будут сынами Бога живого" ".

Из концепции об Израиле и церкви как Божьем народе вытекают определенные последствия. Бог гордится им. Он заботится о Своем народе и защищает его. Он хранит его "как зеницу ока Своего" (Вт. 32:10). Наконец, Он ожидает, что народ этот будет принадлежать Ему безоговорочно и безраздельно. Исключительность Божьих прав на Его народ символизируется рассказом об исключительных правах Осии на неверную жену Гомеры. Весь народ Божий как бы отмечен особой печатью. В Ветхом Завете свидетельством божественной принадлежности было обрезание. Это требование распространялось на всех мальчиков народа Израиля, а также на обращенных мужчин, или прозелитов. Это было внешним знаком завета Бога с Его народом. Это было также субъективным символом завета, который Каждый человек нес лично, в то время как ковчег завета служил объективным символом для всего народа.

Вместо внешнего обрезания плоти, которое мы видим в Ветхом Завете, в Новом Завете речь идет уже о внутреннем обрезании сердца. Павел писал: "Но тот Иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве" (Рим. 2:29; см. также Флп. 3:3). Если в Ветхом Завете Божьим народом была нация Израиля, в Новом Завете членство в Божьем народе уже не определяется национальной принадлежностью: "Ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля" (Рим. 9:6). Божий народ теперь отличает вхождение в Божий завет, он состоит из тех, "которых Он призвал не только из Иудеев, но и из язычников" (Рим. 9:24). Для Израиля заветом был Авраамов завет, для церкви - это завет, установленный Христом (2 Кор. 3:3-18).

От Божьего народа ожидается особая святость. Бог всегда хотел видеть Израиль святым или освященным. Церковь - невеста Христова, поэтому она тоже должна быть святой: "Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить

ее, очистив банею водною, посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна" (Еф. 5:25-27).

Тело Христово

Самый, пожалуй, распространенный образ церкви - ее представление как тела Христова. Существует мнение, что этот образ выражает наиболее законченное определение церкви (1585). Такую точку зрения можно считать правомерной и ценной, но она не дает полного представления о сути вопроса.

Образ церкви как тела Христова подчеркивает, что сейчас церковь - средоточие служения Христа, каким во время земного служения было Его физическое тело. Образ этот относится как ко вселенской церкви, так и к местным собраниям. Первый смысл этого понятия поясняется в Еф. 1:22-23: "И все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть тело Его, полнота Наполняющего все во всем". Второй - в послании Павла коринфянам: "И вы - тело Христово, а порознь - члены" (1 Кор. 12:27).

Образом тела Христова подчеркивается также связь церкви как сообщества верующих со Христом. Спасение во всей своей полноте основывается в значительной Мере на союзе со Христом. В главе 45 мы рассмотрели многочисленные указания на пребывание верующего "со Христом" или "во Христе". Здесь же мы видим обратную связь. Христос в верующем - основание веры и надежды. Павел пишет: "Которым [святым] благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы" (Кол. 1:27; см. также Гал. 2:20).

Христос - глава тела (Кол. 1:18), членами которого являются верующие. Все создано Им и для Него (Кол. 1:16). Он рожден прежде всякой твари (Кол. 1:15). "Дабы все небесное и земное соединить под главою Христом" (Еф. 1:10). Соединенные с Ним верующие возрастают через Него, главу, с которой они связаны (Кол. 2:19). Этот образ перекликается с изображением Иисусом Самого Себя как виноградной лозы, на которой верующие растут, как ветви (Ин. 15:1-11). Будучи главой тела (Кол. 1:18), Он управляет церковью: "Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно, и вы имеете полноту в Нем, Который есть глава всякого начальства и власти" (Кол. 2:9-10). Христос - Господь церкви. Им и Его делами она направляется и управляется.

Образ тела Христова подразумевает также взаимосвязь между всеми людьми, составляющими церковь. Христианскую веру не следует рассматривать просто как личные отношения с Господом. Не может быть такой вещи, как уединенная, изолированная христианская жизнь. В 1 Кор. 12 Павел разрабатывает концепцию взаимосвязи частей тела, прежде всего в свете даров Духа. Он подчеркивает взаимозависимость верующих. Он пишет, что "тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много" (1 Кор. 12:12). Все они, будь то иудеи или эллины, крестились Духом в одно тело и напоены одним Духом (1 Кор. 12:13). Всем членам даны различные дары. Они даны не для личной прихоти, а для назидания тела в целом (1 Кор. 14:4-5). Дары различны, но это не должно вести к разделению в теле. Некоторые дары выглядят более впечатляющими по

сравнению с другими, но из этого не следует, что они важнее (1 Кор. 12:14-25). Ни один дар не дается всем (1 Кор. 12:27-31), с другой стороны, ни у кого нет всех даров. Все члены церкви нуждаются друг в друге.

В таком понимании тела присутствует идея взаимности - каждый верующий ободряет и наставляет другого. В Еф. 4:11-16 Павел развивает концепцию о важности взаимной поддержки. Он делает вывод: "Но истинною любовью [мы] 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". Во всем этом целом должна быть чистота. Члены тела должны носить бремена друг друга (Гал. 6:2) и "справлять согрешающих (Гал. 6:1). В некоторых случаях работа с согрешающим верующим может выражаться в деликатных попытках исправления его поведения. В других случаях она может выражаться в прекращении общения с теми, кто его просто оскверняет. Иными словами, таких людей можно просто исключать или изгонять из общины. О такой возможности Иисус говорил в Мф. 18:8, 17, а Павел в Рим. 16:17 и 1 Кор. 5:12-13.

Тело должно отличаться отношениями подлинного братства. Это означает не просто общественную взаимосвязь, но и внутреннее чувство и понимание друг друга. Должно быть сочувствие друг другу и взаимное ободрение (наставление). Переживаемое одним должно переживаться всеми. Павел пишет: "Страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены" (1 Кор. 12:26). В книге Деяний показано, что члены церкви делили между собой даже материальное имущество.

Тело должно быть единым целым. Члены коринфской церкви разделились в вопросе о том, за какими религиозными лидерами им следовать (1 Кор. 1:10-17; 3:1-9). На собраниях в церкви образовывались и заявляли о себе разные фракции или группы (1 Кор. 11:17-19). Но такого не должно быть, ибо все верующие одним Духом крестились в одно тело (1 Кор. 12:12-13). По другому поводу Павел писал: "Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего званія; 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).

Тело Христово открыто для всех, кто пожелает в него войти. Нет больше никаких ограничений, например, по национальному признаку. Все подобные преграды сняты, и Павел писал: "Нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос" (Кол. 3:11). Та же самая мысль с особым упором на устранение разделений в теле между иудеями и язычниками высказывается в Рим. 11:25-26, 32; Гал. 3:28 и Еф. 2:15.

Будучи телом Христа, церковь - продолжение и развитие Его служения. При выражении этой мысли не следует заходить слишком далеко и считать церковь буквальным воплощением Христа, ибо это по сути ведет к пантеизму. Вместо этого нам надо обратиться к Великому Поручению Христа. Указав, что Ему дана всякая власть на небе и на земле (Мф. 28:18), Он послал учеников благовествовать, крестить и учить, пообещав, что будет с ними во все дни до скончания века (Мф. 28:19-20). Он сказал им, что на них возложена эта задача и что они будут совершать удивительные вещи: "Истинно, истинно говорю вам:

верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит; потому что Я к Отцу Моему иду" (Ин. 14:12). Следовательно, служение Христа в любом случае должно совершаться Его телом, церковью.

Храм Святого Духа

Тройственную концепцию Павла о церкви завершает образ церкви как храма Духа. Именно Дух вызвал церковь к жизни. Эта грандиозная работа Духа была совершена на Пятидесятницу, когда Он крестил учеников и обратил три тысячи человек, породив церковь. И Он продолжал наполнять церковь: "Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи и Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом" (1 Кор. 12:13).

Дух присутствует в церкви как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. Павел писал коринфянам: "Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог, ибо храм Божий свят; а этот храм - вы" (1 Кор. 3:16-17). Ниже Павел продолжает: "Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога?" (1 Кор. 6:19). В другом месте он называет верующих "святым храмом в Господе... жилищем Божиим" (Еф. 2:21-22). А в контексте, где Христос образно называется краеугольным камнем храма, Петр говорит о верующих как о "доме духовном" (1 Пет. 2:5).

Пребывая в церкви, Святой Дух передает ей Свою жизнь. Качества, присущие Его природе и называемые "плодом Духа", присутствуют и в церкви: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание (Гал. 5:22-23). Наличие этих качеств указывает на работу Святого Духа и в определенном смысле на подлинность церкви.

Именно Святой Дух придает церкви силу. Иисус указал на это в Деян. 1:8: "Но 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". Зная о близком сошествии Духа с силой, Иисус дал ученикам казавшееся невероятным обещание, что они будут творить больше, чем творил Он Сам (Ин. 14:12). Поэтому Он и сказал: "Лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам" (Ин. 16:7). Именно Дух делает все необходимое для обличения мира о грехе, правде и суде (Ин. 16:8).

Обещание очень быстро исполнилось. На проповедь Петра в день Пятидесятницы ответили три тысячи человек (Деян. 2:41), более того, Господь ежедневно прилагал спасаемых к церкви (Деян. 2:47). Исполненные Духом ученики свидетельствовали о воскресении Иисуса с дерзновением и великой силой (Деян. 4:31, 33). Успех служения этих ранних верующих просто невозможно объяснить их собственными способностями и усилиями. Они не были какими-то необыкновенными людьми. Результат достигался благодаря служению Святого Духа.

На занятиях по гомилетике студентам предложили подготовить проповеди, основанные на различных проповедях, записанных в Библии. Дойдя до Деян. 2, студенты обнаружили, что обращение Петра в день Пятидесятницы - отнюдь не

идеал гомилетического совершенства. Все они смогли подготовить более качественные с технической точки зрения проповеди, но никто из них, разумеется, и не надеялся превзойти результаты Петра. Результаты проповеди Петра невозможно объяснить искусством, с которым он ее готовил и вел. Причина успеха была заключена в силе Святого Духа.

Как мы уже отмечали, Дух придает телу единство. Речь идет не о единообразии, а о единстве цели и действия. Ранняя церковь характеризовалась как сообщество с "одним сердцем и одной душой" (Деян. 4:32). Ее члены даже сообща распоряжались материальными ценностями (Деян. 2:44-45; 4:32,34-35). Благодаря работе Духа чувство принадлежности к группе было у них более сильным по сравнению с сознанием собственного "я", поэтому на имущество они смотрели не как на "мое" или "твое", а как на "наше".

Пребывающий в церкви Святой Дух создает также чувствительность к водительству Господа. Иисус обещал оставаться с учениками (Мф. 28:20; Ин. 14:18, 23). Но Он также сказал, что должен уйти, чтобы мог прийти Святой Дух (Ин. 16:7). Мы делаем вывод, что пребывание Духа - средство присутствия в нас Иисуса. Поэтому Павел писал: "Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности" (Рим. 8:9-10). Павел имеет в виду взаимозаменяемость понятий пребывания в нас Христа и Духа.

Пребывая в учениках Иисуса, Дух напоминал им учение Господа (Ин. 14:26) и наставлял их на всякую истину (Ин. 16:13). Особенно ярко эта работа Духа проявилась в случае с Петром. В видении Петру было сказано заколоть и съесть нечистых животных, спускавшихся на землю на большом полотне. Первым ответом Петра было: "Нет, Господи" (Деян. 10:11-14). Он ведь хорошо знал о запрете есть нечистых животных. Традиция удерживала его от этого, но вскоре Петр понял, что суть виденного заключалась не в том, чтобы он ел нечистых животных, а в том, чтобы он доносил Евангелие не только до иудеев, но и до язычников (Деян. 10:17-48). Пребывающий в Петре Дух показал ему, что Господь направляет его к язычникам, и вызвал в нем готовность повиноваться. Святой Дух делает так, что верующие отвечают на водительство Господа и повинуются Ему.

Духа в определенном смысле можно также считать властелином церкви. Именно Он снаряжает тело, распределяя дары, которые в одних случаях выражаются в назначении людей на различные служения, а в других - в наделении особыми способностями. Он принимает решение, когда и кого наделить тем или иным даром. Павел пишет: "Все же сие [различные дары] производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно" (1 Кор. 12:11).

Наконец, Святой Дух делает церковь святой и чистой. Храм в Ветхом Завете был святым местом благодаря присутствию в нем Бога, и такую же роль в Новом Завете играют освященные верующие, поскольку они - храм Святого Духа (1 Кор. 6:19-20).

Особые проблемы

В главе, предваряющей рассмотрение учения о церкви, особого внимания заслуживают четыре вопроса: взаимосвязь между церковью и царством, взаимосвязь между церковью и Израилем, взаимосвязь между видимой и невидимой церковью и время зарождения церкви.

Церковь и царство

Тесная связь между царством и церковью очевидна. Сразу после объявления, что Иисус создаст Свою церковь и что врата ада не одолеют ее, Он сказал Петру: "И дам тебе ключи Царства Небесного" (Мф. 16:18-19). Из этого можно было бы сделать вывод, что церковь и царство - синонимы. Действительно, по мысли Геерхарда Воса, образ в этом отрывке подразумевает, что церковь - дом, построенный на камне (ст. 18), и что ключи от дома будут доверены Петру (1586). Но Джордж Лэдд совершенно справедливо замечает, что такая метафора выглядит слишком уж сильной. По его мнению, царство следует понимать как власть Бога (1587). Церковь же - владение Бога, люди, находящиеся под Его управлением. Царство - Божье правление, а церковь - человеческое сообщество, которым Он управляет (1588). В вопросе о взаимосвязи между царством и церковью Лэдд выделяет пять основных пунктов (1589):

1. Церковь - не царство.
2. Царство создает церковь.
3. Церковь свидетельствует о царстве.
4. Церковь - орудие царства.
5. Церковь - охранитель царства.

Церковь - проявление царства, или Божьего правления. Она та форма, которую царство принимает на земле в наше время. Это конкретное выражение Божьего верховного правления в наших сердцах. В Ветхом Завете формой выражения царства был Израиль. Царство можно найти везде, где Бог правит в человеческих сердцах. Но еще более явно оно проявляется там, где исполняется Его воля. Поэтому царство существовало на небе еще до сотворения людей, ибо уже тогда ангелы были подданными Бога и повиновались Ему. Они входят в Его царство и сейчас, и останутся там в будущем. Но они никогда не были и никогда не будут частью церкви. Церковь - всего лишь одно из проявлений царства.

Церковь и Израиль

Второй специфический вопрос касается отношения Израиля к церкви. Здесь мы встречаемся с резко различающимися точками зрения или даже с открытыми спорами. С одной стороны, некоторые богословы-реформаты считают, что собственно Израиль практически поглощен или заменен церковью, или духовным

Израилем (1590) . В отношении собственно Израиля ничто уже не может исполниться. Следовательно, нет нужды в тысячелетнем царстве, в котором иудеи Божьей волей будут восставлены на видное место. С другой стороны, диспенсационалисты считают Израиль и церковь двумя разными сущностями, к которым Бог относятся по-разному (1591) . Как замечает Лэдд, истина в этом-вопросе, как и во многих других, располагается где-то между этими двумя полюсами (1592) .

Прежде всего отметим, что во многих отношениях место собственно Израиля занял духовный Израиль. Этот факт Павел подчеркивал в посланиях к римлянам и галатам. Он писал, например: "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). Галатам он писал: "Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники" (Гал. 3:29). Среди других относящихся к данному вопросу мест можно указать на Рим. 4:11,16,18 и 9:7-8.

Далее следует отметить, что некоторые обетования, относящиеся в Ветхом Завете к собственно Израилю, рассматриваются новозаветными авторами исполненными в духовном Израиле, церкви. Например, Осия писал: "И помилю Нелюбимую, и скажу -не Моему народу: "ты - Мой народ", а он скажет: "Ты - мой Бог!" (Ос. 2:23). Из Ос. 1:6-11 явствует, что этот стих относится к Израилю. Павел, однако, распространяет его не только на иудеев, но и на язычников. Говоря о нас, "которых Он [Бог] призвал не только из Иудеев,, но и из язычников", Павел цитирует этот стих: "Как и у Осии [Бог] говорит: "не Мой народ назову Моим народом, а не возлюбленную - возлюбленную" (Рим. 9:24-25). Лэдд указывает также на истолкование Петром обетования Иоиль: "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" (Иоиль 2:28; ср. Деян. 2:17) (1593) . Следует, правда, отметить, что Петр говорил здесь иудеям и об иудеях (Деян. 2:5, 22). Поэтому утверждение, что Петр применяет к церкви обетованное Израилю, выглядит достаточно спорным.

Но у народа Израиля есть будущее. Он продолжает оставаться особым Божиим народом. Указав, что отвержение Израиля означает примирение мира, Павел задает вопрос: "Что будет принятие [Израиля], как не жизнь из мертвых?" (Рим. 11:15). Впереди блестящее будущее: "И так весь Израиль спасется" (Рим. 11:26). Но Израиль спасется, войдя в церковь, как и язычники. В Новом Завете нет никаких заявлений, что есть какой-то другой путь спасения.

Подведем итог: церковь - новый Израиль. В Новом Завете она занимает место Израиля в Ветхом. Если в Ветхом Завете царство Божье населялось народом Израиля, то в Новом Завете в него входят члены церкви. Но у народа Израиля есть будущее, и он обретет его благодаря всеобщему обращению ко Христу и вхождению в церковь.

Видимая церковь и невидимая церковь

Следующий вопрос - взаимосвязь между видимой и невидимой церковью. Это различие, на которое указывал еще Августин (1594) , впервые в ясной форме было

изложено Мартином Лютером (1595), а затем включено в богословскую систему Жана Кальвина (1596). Лютер обратил внимание на явное противоречие между чертами церкви, показанными в Писании, и теми ее характеристиками, которые мы видим в реальной церкви, существующей на земле. Он высказал мнение, что подлинная церковь включает в себя только оправданных, тех, кого с Богом связывает спасение.

При рассмотрении различий между видимой и невидимой церковью, которые к стати многими отрицаются, следует иметь в виду, что речь идет не о различиях между поместной и вселенской церковью. Вопрос здесь заключается в том, насколько реально существующие земные институты соответствуют представлению о подлинной церкви. С одной стороны, возможно ли, что в видимой церкви есть люди, которых нельзя считать истинными верующими, которые фактически не входят в тело Христова? И наоборот, можно ли быть членом тела Христова, не принадлежа какой-либо части видимой церкви, какого-то местного собрания верующих? Или, если поставить вопрос иначе, что важнее, организационный или личностно-духовный фактор? Делает ли человека христианином связь с организованной церковью или сущность церкви заключается в личном христианском опыте ее членов? Что первично: организационная структура или личный духовный опыт? На эти вопросы даются разные ответы.

Есть группы, считающие первичной организованную или видимую церковь. В наиболее чистом виде эту точку зрения выражает, пожалуй, традиционное католичество, хотя она характерна также для англиканской и восточной православной церквей. Организационный фактор считается неотъемлемой частью подлинной церкви, ведущей начало от установления церкви Христом (Мф. 16:18) (1597). Согласно такой точке зрения, заявление Иисуса "Я создам Церковь Мою" было не просто предсказанием или обетованием. Это было конкретное заявление. Такое понимание учреждения церкви подтверждается следующими Его словами: "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" (Мф. 16:19). Согласно традиционному католическому взгляду, Иисус придает здесь апостолам особый статус, позволяющий им трактовать учение и распространять благодать, например, прощением грехов. Именно эта благодать (освящающая благодать, согласно традиционной формулировке) приносит спасение или делает человека христианином. Способность дарования благодати была передана апостолами их преемникам, и этот процесс продолжается до наших дней (1598).

Таким образом, главная отличительная черта подлинной церкви - верность апостольской традиции. Иисус дал апостолам как бы особую привилегию, поэтому истинная церковь должна являть особые признаки. Подлинная церковь восходит корнями к апостолам и тем самым к установлению церкви Самим Иисусом. Если в церкви нет таких признаков, это не церковь, в ней не может быть спасения и не может быть христиан. Люди могут собираться, организовываться в какие-то группы, проводить религиозные службы, создавать структуры, называть себя церковью, но оттого они не становятся церковью. Без надлежащей связи с организацией, официально установленной Христом и апостолами, не может быть церкви, а люди не могут быть христианами. Церковью людей делает видимая связь с существующей организацией, которая корнями своими восходит к

новозаветной церкви. Разумеется, сторонники этого взгляда крайне важное значение придают таким вопросам, как церковный порядок, руководство и управление церковью, рукоположение священства.

Противоположную крайность можно назвать пиетистским пониманием церкви, хотя этот термин не совсем точен. Упор здесь делается на прямой личной связи верующего с Богом через Иисуса Христа. Это и только это делает человека христианином. И только благодаря присутствию таких возрожденных верующих какую-то группу людей можно считать церковью (1599). Согласно этой точке зрения, церковь составляют люди, связанные со Христом через спасение, независимо от того, объединяются они или нет в какую-то видимую группу. Членство в видимой группе не гарантирует оправдания в глазах Бога, поэтому видимая организация не имеет особого значения. Фактически некоторые отвергают даже необходимость членства в какой бы то ни было организации. Неформальное общение на добровольной основе - вот все, что необходимо. Такие группы, как плимутские братья, испытывают чуть ли не отвращение ко всему, что напоминает формальные структуры и профессиональное духовенство (1600). При таком индивидуалистском подходе значение членства в церкви как постоянной связи с определенной группой верующих сводится к минимуму. Организованную церковь вполне могут заменять внецерковные объединения или домашние церкви. Межцерковным организациям, будь то конфессиональным или межконфессиональным, придается относительно малое значение. Христиане, принимающие этот подход, часто исповедуют межконфессиональные взгляды, но на практике их позиция нередко бывает внеконфессиональной, а иногда даже антиконфессиональной.

В некоторых случаях принижение роли видимой церкви проистекает из диспенсационалистских взглядов, согласно которым церковь в целом - всего лишь эпизод в Божьем плане или как бы позднейшая вставка в него. Изначально Божий замысел связывался с народом Израиля. Когда Израиль отверг предложенное ему Иисусом царство, Бог обратился к язычникам и создал церковь. Но Бог не потерял интереса к Израилю. Когда завершится время Его отношений с церковью, Израиль снова займет главенствующее положение. Будут восстановлены Давидово царство и даже ветхозаветная система жертвоприношений. Израиль и церковь - разные понятия, и так будет всегда (1601). Будущее восстановление положения Израиля произойдет не в результате массовых обращений, приводящих иудеев в церковь, а в результате возвращения Израилю как народу особого статуса. Церковь - временное явление, не предусмотренное в Ветхом Завете. Действительно, ни одно ветхозаветное пророчество не относится к церкви и не исполняется в церкви. Коль скоро это так и коль скоро даже невидимая церковь преходяща, видимой или организованной церкви не стоит уделять большого внимания.

Изложенный здесь взгляд на церковь можно точнее назвать индивидуалистским, а не пиетистским. Но термин *пиетистский* подходит в том смысле, что упор часто делается на качестве личной христианской жизни. Поскольку решающим фактором в христианстве является личная связь со Христом, крайне важное значение приобретают благочестие и чистота личной жизни. Поэтому, где бы христиане ни собирались вместе, они будут демонстрировать те же этические

качества. Но эти качества характеризуют не группу как таковую, а отдельных людей, составляющих ее.

Промежуточную позицию между рассмотренными выше взглядами занимает то, что можно назвать "приходской" точкой зрения. В ней подчеркивается значение как видимой; так и невидимой церкви. Видимая церковь, или приход, включает в себя всех, кто заявляет о своей вере и собирается вместе, чтобы послушать Слово и принять участие в таинствах (1602). Истинные же верующие в видимой церкви составляют подлинную, невидимую церковь.

Согласно этому взгляду, подлинная церковь распознается по определенным признакам. Это объективные признаки, а не какие-то субъективные критерии. Иными словами, это отличительные черты не людей, составляющих группу, а всего местного собрания, независимо от духовного состояния входящих в него членов. Чаще всего указывают на два признака - правильная проповедь Слова и надлежащее совершение таинств. Первый подразумевает вероучительную точность и чистоту. Второй означает, что таинства совершаются надлежащим образом компетентным лицом с соответствующими полномочиями в отношении людей, имеющих право на их получение, и что смысл таинств понимается правильно (1603).

Рассмотрев эти разные Взгляды, мы делаем вывод, что различие между видимой и невидимой церковью следует сохранить, но с некоторыми оговорками. Притча о плевелах среди пшеницы (Мф. 13:24-30,36-43) и рассказ Иисуса об овцах и козлах (Мф, 25:31-46) подтверждают это различие. Но его надо рассматривать как признание возможности лицемерия или даже обмана, а не поводом принизить значение членства в церкви. Оно отражает истину, высказанную во 2 Тим. 2:19: "Познал Господь Своих". Даже один из двенадцати учеников Иисуса оказался предателем.

Следует отметить, что в Писании основное значение придается духовному состоянию человека. Например, о ранней церкви Лука говорил: "Господь же ежедневно прилагал спасаемых к Церкви" (Деян. 2:47). Когда апостолам задавали вопрос о спасении, они никогда не ставили его в зависимость от связи с группой верующих. Когда Петра и других апостолов спросили: "Что нам делать, мужи братия?" - ответом было: "Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов" (Деян. 2:37-38). То же самое Петр говорил в Деян. 3:12-26 и 4:7-12. На вопрос темничного стража в Филиппах: "Что мне делать, чтобы спастись?" - Павел ответил прямо и недвусмысленно: "Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь дом твой" (Деян. 16:30-31). Ни в одном из этих случаев нет и намек на то, что решающее значение имеет принадлежность к какой-то группе. Слова Иисуса самарянке указывают, что конкретное место поклонения имеет менее важное значение по сравнению с поклонением в духе и истине (Ин. 4:20-24).

Приоритет или первенство невидимого над видимым не означает, что мы должны принижать значение видимой формы церкви. По всей вероятности, нормой было вхождение верующего в общину (см., например, Деян. 2:47). Мы точно не знаем, что влекло за собой членство в апостольской церкви, но, безусловно, можно говорить о наставлении, молитвах, богослужениях и, как мы, в частности, видим в

Деян. 5, о дисциплинарных мерах. Следовательно, мы должны всячески подчеркивать важность вхождения каждого верующего в группу верующих и твердой преданности ей. Христианство - корпоративное объединение, и полностью раскрыться христианская жизнь может только во взаимосвязи с другими верующими.

Признавая различие между видимой или эмпирической церковью и невидимым или духовным братством, мы должны делать все возможное для ликвидации этого различия. Ни один истинный верующий не должен оставаться вне общения, и в то же время необходимо стремиться, чтобы в него входили только истинные верующие. Обращение с Ананией и Сапфи-рой (Деян. 5), а также наставления Павла коринфянам (1 Кор. 5:1-5) и галатам (Гал. 6:1), касающиеся отношения к грешникам, указывают на необходимость внимательного наблюдения со стороны группы за духовным состоянием и поведением ее членов. Хотя совершенная чистота всех членов - недостижимый в этой жизни идеал (Мф. 13:24-30), в то же время нельзя терпимо относиться к открытому неверию и греху.

Время зарождения церкви

Последний вопрос, касающийся природы церкви, связан с установлением времени ее зарождения. Луи Беркхоф не одинок, заявляя о существовании церкви еще в патриархальный и Моисеев периоды (1604). Следует, однако, отметить, что Иисус упоминает церковь лишь дважды (Мф. 16:8; 18:17), причем в первом случае Он говорит о будущем ("Я создам Церковь Мою"). Показательно также, что слово *ἐκκλησία* ни разу не встречается в Евангелии Луки, а в Деяниях он использует его двадцать четыре раза. Похоже, что он не считал церковь существующей вплоть до периода, описанного в книге Деяний. (В Деян. 7:38 он использует слово *ἐκκλησία* применительно к народу Израиля в пустыне, но, скорее всего, здесь этот термин употреблен не в специальном, а более общем смысле.) Мы делаем вывод, что церковь ведет начало от Пятидесятницы.

В свете этого вывода нам надо обратиться к вопросу о статусе Израиля. Как быть с ветхозаветными верующими? Мы приходим к заключению, что в Ветхом Завете Божьим народом был народ Израиля, а в Новом Завете им стала церковь и что церковь зародилась в день Пятидесятницы. Означает ли это, что мы, члены церкви, и ветхозаветные верующие всегда будем входить в разные группы? Мое мнение заключается в том, что люди, входившие в Израиль до Пятидесятницы, тоже включены в церковь. Это, несомненно, относится к апостолам. Они входили в Израиль, а в день Пятидесятницы стали ядром церкви. Если ветхозаветные верующие, создавшие подлинный Израиль, получили, как и мы, спасение через искупительную смерть Христа, то события Пятидесятницы причислили их к тому же самому телу, что и новозаветных верующих. Израиль не просто уступил место церкви, он был включен в церковь. Народ Божий истинно един, и тело Христово - истинно единое тело.

Краткие выводы

1. Церковь в первую очередь следует понимать не как социологическое явление, а как установление свыше. Следовательно, ее сущность надо выводить не из анализа ее деятельности, а из Писания.

2. Церковь существует благодаря ее связи с триединым Богом. Она существует для исполнения воли Господа силой Святого Духа.
3. Церковь - продолжение присутствия и служения Господа в мире.
4. Церковь должна быть братством возрожденных верующих, демонстрирующих духовные качества Господа. Особое внимание следует уделять чистоте и преданности.
5. Церковь - божественное творение, но она состоит из несовершенных человеческих существ. Она не достигнет совершенного освящения или прославления до возвращения Господа.

50. Роль церкви

Мы высказали критические замечания в адрес позиции, согласно которой характер церкви должен определяться ее функциями - иными словами, что ее структуры должны формироваться исходя из задач. Тем не менее функции церкви - очень важная тема, ибо церковь не создана Господом просто как цель в себе. Она создана для исполнения намерений Господа, то есть для совершения Господнего служения в мире, для сохранения и продолжения того, что Он уже сделал, и того, что Он делал бы, если бы оставался здесь. В этой главе мы сначала остановимся на различных функциях, которые церковь призвана выполнять (1605). Затем мы обратимся к тому, что составляет суть служения церкви и придает форму всему, что она делает, - к Евангелию. Наконец, мы рассмотрим две характеристики, которые особенно важны для церкви в наши дни, - готовность служить и гибкость.

Функции церкви

Благовестив

В обоих рассказах о последних словах Иисуса к ученикам подчеркивается тема свидетельства. В Мф. 28:19 Он наставляет их: "Итак идите, научите все народы". В Деян. 1:8 Он говорит: "Но 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". Это были последние слова Иисуса ученикам. Совершенно очевидно, что в благовестии Он видел самый смысл их бытия.

Призыв благовествовать был повелением. Приняв Иисуса Господом, ученики подчинились Его руководству и должны были выполнять все, что Он говорил им. Ибо Он сказал: "Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди" (Ин. 14:15); "Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня" (Ин. 14:21); "Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам" (Ин. 15:14). Если ученики действительно любили Господа, они должны были выполнять Его призыв благовествовать. В этом вопросе у них не могло быть выбора.

Но ученики были посланы не только в своей силе. Поручение Иисус предварил такими словами: "Дана Мне всякая власть на небе и на земле" (Мф. 28:18). Имея

всякую власть, Он наделил полномочиями учеников. Тем самым они получили право идти и учить все народы. Далее, Иисус обещал ученикам, что на них сойдет Святой Дух и что они примут силу. Таким образом, они получили разрешение и способность для выполнения возложенной на них задачи. Более того, Он заверил их, что они будут не одни. Хотя телесно Он уходил от них, духовно Он будет оставаться с ними до скончания века (Мф. 28:20).

Обратите внимание и на масштабы поручения: оно всеобъемлюще. В Мф. 28:19 Иисус говорит о "всех народах", а в Деян. 1:8 конкретно перечисляет их: "Будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли". В этом поручении на разных уровнях подразумеваются разные дела (1606) .

Иерусалим, разумеется, был рядом. Это не родные места учеников (они были родом из Галилеи), но именно там произошли события на Пятидесятницу. Поскольку у первых обращенных было много тесных связей в Иерусалиме, вполне естественно, что церковь росла и развивалась там. С другой стороны, свидетельствовать в Иерусалиме было очень трудно, поскольку именно с ним связаны события последних дней Христа и, в частности, позорный факт Его распятия. Там могло проявляться вполне естественное недоверие к любой проповеди послания Спасителя и даже ее отвержение. С другой стороны, преимущество свидетельствования в Иерусалиме заключалось в том, что люди там жили рядом и при желании легко могли объединиться в общину.

Кроме Иерусалима, ученики должны были свидетельствовать "во всей Иудее". Этот регион был по сути своей однородным в образе мыслей и обычаях, поскольку там жили евреи, иудеи. Но большинство из них находилось далеко от центра в Иерусалиме, и им было бы трудно собираться там. Следовательно, выполнение этой части поручения требовало создания дополнительных общин.

Самой, пожалуй, трудной и неприятной, во всяком случае для учеников, была третья часть поручения - "в Самарии". Там они имели дело с людьми, от которых трудно было ожидать выражения любви и которые вряд ли проявили бы готовность принять послание, исходящее от евреев. Конфликт между евреями и самарянами длился уже очень долго. Он восходил корнями ко времени возвращения иудеев из вавилонского плена. Самаряне были евреями-полукровками от смешанных браков между оставшимися в стране израильтянами, ассирийскими завоевателями и другими колонистами, посланными ассирийцами для освоения территории. Когда евреи вернулись из Вавилона и начали восстанавливать храм, самаряне предложили помощь, но она была отвергнута. С этого и начались трения между двумя группами. Они показаны и в евангельских рассказах о служении Иисуса. Когда Иисус попросил самарянку напиться, она ответила: "Как же Ты, будучи Иудей, просишь пить у меня, Самарянки?" Иоанн комментирует этот эпизод: "Ибо Иудеи с Самарянами не сообщаются" (Ин. 4:9). Эта встреча была необычной, поскольку Иисус с учениками при переходах между Галилеей на севере и Иудеей на юге шли обычно не через Самарию, а предпочитали переправляться за Иордан и идти через Перею. Своей притчей о ближнем Иисус придал дополнительную силу, сделав ее героем самарянина (Лк. 10:29-37). Иудеи хотели оскорбить Иисуса, спросив: "Не правду ли мы говорим, что Ты Самарянин и что бес в Тебе?" (Ин. 8:48). По всей видимости, первая часть выпада (на которую Иисус не ответил) казалась им более унижительной, чем

вторая. Самаряне, несомненно, были последним народом, о котором евреи могли помыслить как о единоверцах. Тем не менее Иисус сказал: "Будете Мне свидетелями в... Самарии".

Наконец, ученикам, предстояло нести свидетельство "до края земли". У поручения не было географических ограничений. Благую Весть надо было распространять повсюду, среди всех народов и людей. Разумеется, этой цели они не могли достигнуть только своими силами. Предполагалось, что обращенные ими люди будут, в свою очередь, обращать других. Тем самым Благая Весть должна была распространяться расширяющимися кругами до полного выполнения задачи.

Следовательно, если церковь хочет быть верной Господу и приносить Ему радость, она должна доносить Евангелие до всех народов. Это означает, что нам надо идти не только к тем, кто нам нравится, но и к тем, кто не вызывает у нас особой симпатии, в том числе к тем, кто не похож на нас или находится вне сферы нашего непосредственного доступа или влияния. Благовестив на местах, рост церкви и создание церквей, миссионерская деятельность - явления одного порядка в самом прямом смысле слова. Разница заключается только в длине радиуса. Церковь должна работать во всех этих сферах. Если она этого не делает, она становится духовно больной, ибо не функционирует так, как того хочет Господь.

Назидание

Вторая важнейшая функция церкви - назидание верующих. При всем внимании Иисуса к благовестию назидание верующих логически ему предшествует. Павел неоднократно обращался к вопросу о назидании тела. В Еф. 4:12, например, он пишет, что Бог дал церкви разные дары "к совершению святых, на дело служения, для созидания тела Христова". Верующие должны возрастать во Христа, "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" (Еф. 4:16). Способность к *росту* - критерий, которым определяются все наши дела, даже речь: "Никакое гнилое слово да не исходит из уст ваших, а только доброе для назидания в вере, дабы оно доставляло благодать слушающим" (Еф. 4:29).

Даже вопрос о некоторых спорных духовных дарах Павел связывает с назиданием. Например, в 1 Кор. 14:4-5 он пишет: "Кто говорит на незнакомом языке, тот назидает себя; а кто пророчествует, тот назидает церковь. Желая, чтобы вы все говорили языками; но лучше, чтобы вы пророчествовали, ибо пророчествующий превосходнее того, кто говорит языками, разве он притом будет и изъяснять, чтобы церковь получила назидание". Важность назидания даже при демонстрации спорных даров подчеркивается и далее в стихах 12, 17 и 26. Последний из них подводит итог: "Да будет [это] к назиданию" (1 Кор. 14:26). Обратите внимание, назидание - взаимная работа всех членов тела. Речь идет не о том, чтобы служитель или пастор наставлял остальных членов церкви.

Есть несколько способов назидания членов церкви. Один из них - общение в единстве (1607) . В Новом Завете употребляется слово κοινωνία, буквально означающее совместное владение. Действительно, в Деян. 5 показано, что члены

ранней церкви пользовались всем материальным имуществом сообщества. Павел пишет об общих переживаниях: "Страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены" (1 Кор. 12:26). При этом любая боль становится не такой острой, а любая радость переживается еще сильнее, поскольку их разделяют члены общины. Нам надо поддерживать друг друга и сострадать друг другу. Верующие должны носить бремена друг друга (Гал. 6:2). Временами это может выливаться в необходимость наказывать или порицать, но делать это надо с любовью. Модель дисциплинарного воздействия Иисус показал в Мф. 18:15-17. В особых случаях может даже появиться необходимость изгнания из общины, как, например, в случае безнравственного поведения, описанного в 1 Кор. 5:1-2. Но главная цель такого дисциплинарного воздействия заключается не в том, чтобы избавиться от заблуждающегося члена группы, а в том, чтобы вернуть этого человека к праведной жизни и тем самым к общению с верующими.

Церковь назидает также своих членов через просвещение или обучение (1608). Это часть более широкой задачи ученичества. В Великом Поручении Иисус, среди прочего, заповедал учить обращенных "соблюдать все, что Я повелел вам" (Мф. 28:20). Один из Божьих даров для достижения этой цели - "пастыри и учителя", которые должны готовить и снаряжать Божьих людей для служения. Но обучение может не обязательно проводиться официальным пастырем-учителем общины или в рамках какой-то большой группы людей. Прекрасный пример этой истины показан в Деян. 18. Аполлос, образованный и красноречивый иудей, познавший Иисуса, с большой силой проповедовал в синагоге Ефеса. Услышав его, Прискилла и Акила пригласили его к себе домой и "точнее объяснили ему путь Господень" (Деян. 18:26). После этого он продолжил служение с еще большей плодотворностью.

Обучение или воспитание может принимать разные формы и проводиться на разных уровнях. Церковь обязана использовать все приемлемые и доступные сегодня средства и методы. Прежде всего, христианское образование дает местная церковь, например, через воскресную школу. Кроме того, местная церковь сотрудничает с другими церквями в проведении конкретных учебных мероприятий. Например, богословские семинарии и школы готовят пасторов-учителей и других служителей для наставления людей в Слове. Это исполнение указания Павла Тимофею: "И что слышал от меня при многих свидетелях, то передай верным людям, которые были бы способны и других научить" (2 Тим. 2:2).

Церковь обязана учить Божьей истине, раскрытой в Священном Писании, а тем самым подразумевается, что она сама должна возрастать в понимании этого откровения. Таким образом, на церковь возлагаются исследовательские задачи. Они осуществляются специалистами, обладающими особыми дарами в этих вопросах. Но церковь должна изучать не только особое Божье откровение, но и общее откровение, а также взаимосвязь между ними. Задачу просвещения и обучения церковь выполняет и с помощью христианских специалистов в области гуманитарных наук. Христианские дневные школы и институты преследуют те же цели на более низком уровне. А миссионерские школы, где учат элементарной грамотности, дают людям возможность читать библейское послание.

Проповедь - еще одно средство обучения, которое христианская церковь использует с самого начала своего существования (1609) . Под пророчеством, о котором идет речь в 1 Кор. 14, Павел, вероятно, имеет в виду проповедь. Он пишет, что пророчество имеет большую ценность по сравнению с говорением на языках, поскольку оно назидает или наставляет церковь: "Кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение. Кто говорит на незнакомом языке, тот назидает себя; а кто пророчествует, тот назидает церковь" (1 Кор. 14:3-4).

Для взаимного назидания Бог наделил церковь различными дарами, которые производит и разделяет Святой Дух (1 Кор. 12:11). Как мы отмечали выше (с. 741), Новый Завет содержит четыре отличающихся друг от друга списка этих даров. Поскольку такие добродетели, как вера, служение и готовность к даянию, которыми, согласно библейскому учению, должны отличаться все верующие, представлены как особые дары Духа, автор, вероятно, имеет в виду их необычайно высокий уровень или исключительную степень их проявления. Святой Дух в Своей мудрости дает именно то, что необходимо, чтобы тело в целом должным образом навидалось и снаряжалось.

Поклонение

Еще одна функция церкви - проведение богослужений. В то время как назидание направлено на верующих и имеет целью их духовный рост, при богослужении внимание сосредотачивается на Господе. Члены ранней церкви регулярно собирались для поклонения, к этому призывал и апостол Павел. Его указание коринфянам откладывать деньги в первый день каждой недели (1 Кор. 16:2) подразумевает, что в этот день они регулярно собирались на богослужение. Автор Послания к евреям увещевает читателей не пропускать собраний, как у некоторых есть обычай (Евр. 10:25). Хотя при богослужении внимание направлено на Бога, пользу должны получать и верующие. Такой вывод мы делаем из предостережений Павла относительно молитв, песен и благодарений, которые не назидают окружающих, поскольку нет никого, кто мог бы объяснить их значение тем, кто не понимает (1 Кор. 14:15-17).

Поклонение, прославление и вознесение хвалы Богу - обычное явление и в Ветхом Завете. Особенно ярко это видно в Псалтири. А в картинах неба в Откровений и в других местах народ Божий показан признающим величие Бога и провозглашающим его. Для церкви, принадлежащей Богу, совершенно естественно прославлять Его и возносить Ему хвалу. При этом церковь сосредотачивает внимание на личности Бога, а не на самой себе. Она стремится правильно выразить, Кто Он есть, а не ублажить себя (1610) .

На этом этапе важно определить место разных функций церкви. В библейские времена церковь собиралась для поклонения и обучения. Затем она отправилась евангелизировать мир. При поклонении члены церкви направляют внимание на Бога, при обучении и общении - на себя и на братьев-христиан, при благовестии - на нехристиан. Церковь правильно делает, разделяя эти функции. В противном случае какие-то из них могли бы свестись на нет. В результате церковь пострадала бы, ибо все эти функции, подобно различным составным частям сбалансированной диеты, имеют важнейшее значение для духовного здоровья и

благополучия тела. Например, поклонение Богу пострадало бы, если бы собрания тела ориентировались в первую очередь на общение между христианами или если бы службы преследовали исключительную цель благовествования случайно оказавшимся там неверующим. Книга Деяний показывает не такой образец церкви. Верующие собирались для прославления Бога и для назидания; затем они шли к потерянным в окружающем их мире.

Забота об окружающих

Общий элемент рассмотренных нами функций церкви заключается в необходимости проявления христианской любви и сочувствия как к верующим, так и к нехристианам. Совершенно очевидно, что Иисуса волновали проблемы нуждающихся и страдающих (1611), Он исцелял больных и даже воскрешал мертвых. Если церковь хочет продолжать Его служение, она должна в той или иной форме служить нуждающимся и страдающим. Именно этого Иисус ожидал от верующих - что явствует из притчи о добром самарянине (Лк. 10:25-37). Иисус рассказал эту притчу законнику, который, узнав, что вечную жизнь можно унаследовать, возлюбив Бога всем сердцем и ближнего своего, как самого себя, спросил, кто его ближний. Отвечая на вопрос, Иисус объяснил также, что значит любить ближнего, как самого себя. Добрый самарянин хотя и не имел никакого отношения к нападению на человека на дороге в Иерихон, взял на себя заботу о нуждах пострадавшего, понес расходы, подвергся неудобствам и даже возможной опасности для себя самого. Поскольку любовь к ближнему тесно связывается законом с любовью к Богу и подразумевает действия, подобные тем, которые совершил добрый самарянин, христианская церковь должна проявлять заботу к страданиям и нуждам мира. Действительно, в Мф. 25:31-46 Иисус по сути говорит, что отличить истинных верующих от людей, делающих пустые заявления, можно по делам любви, которые совершаются именем Иисуса и по Его примеру. Забота о сиротах, вдовах и пришельцах должна быть отличительной чертой верующих в Бога, Который Сам демонстрирует такую заботу (Вт. 10:17-19).

Социальным вопросам уделяется внимание и в посланиях. Практическая сторона христианства особенно подчеркивается у Иакова. Обратимся, например, к его определению благочестия: "Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцом есть то, чтобы призиать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира" (Иак. 1:27). Он резко осуждает лицепрятное отношение к богатым - зло, которое проявлялось даже в церкви (Иак. 2:1-11). Он подвергает суровой критике словесное сочувствие, не подтверждаемое делами: "Если брат или сестра наги и не имеют дневного пропитания, а кто-нибудь из вас скажет им: "идите с миром, грейтесь и питайтесь", но не даст им потребного для тела, - что пользы? Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе" (Иак. 2:15-17). Иоанн тоже указывал: "А кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, - как пребывает в том любовь Божия? Дети мои! станем любить не словом и языком, но делом и истиною" (1 Ин. 3:17-18). Сводный брат Иисуса и Его любимый ученик хорошо уяснил смысл слов Иисуса: "Возлюби ближнего твоего, как самого себя".

Внимание к социальным вопросам подразумевает также осуждение несправедности. Амос и другие ветхозаветные пророки резко выступали против

проявлений зла и пороков своего времени. Иоанн Креститель тоже осудил грех Ирода, тогдашнего правителя, даже ценой своей свободы (Лк. 3:19-20), а в конце концов и жизни (Мк. 6:17-29).

Церковь должна проявлять заботу и предпринимать действия в любом случае, когда она видит нужду, страдание или несправедливость. Стратегия и тактика могут быть разными. В одних случаях церковь может просто облегчать страдания, то есть бороться с последствиями проблемы. В других она может, пытаться изменить условия, вызывающие проблему. В одних случаях коллективные действия церкви могут достичь большего, чем индивидуальные дела отдельных христиан, в других бывает наоборот (1612) .

Церкви предстоит сделать очень много для совершенствования своей работы. Но в то же время она не всегда сознает, какие значительные дела уже совершены. Сколько колледжей и больниц в Англии и Соединенных Штатах были созданы в свое время религиозными организациями? Сегодня многие благотворительные и учебные функции, когда-то выполнявшиеся церковью, взяло на себя государство, и они финансируются за счет налогов, которые платят как христиане, так и нехристиане. Не забывайте также, что социальные проблемы в развитых странах сейчас не столь остры, как были раньше.

Многие церкви, принижающие необходимость возрождения, утверждают, что евангельские христиане не участвуют в достаточной степени в работе по облегчению человеческих страданий (1613) . Но если отвлечься от чисто американских реалий и обратиться к положению в мире, картина будет выглядеть совершенно иной. В миссионерской деятельности евангельские христиане, проводящие служение в таких областях, как медицина, сельское хозяйство и образование, превосходят своих коллег из других основных церквей. В смысле охвата населения евангельские христиане делают больше, чем либеральные церкви и уж, разумеется, больше, чем нехристиане (1614) .

Основа служения церкви: Евангелие

Теперь нам следует обратиться к рассмотрению основополагающего элемента, придающего смысл всем делам церкви, составляющего суть всех ее функций, то есть к Евангелию, Благой Вести. В начале Своего служения Иисус провозгласил, что Он помазан проповедовать Евангелие, затем Он поручил апостолам продолжить Его служение, распространяя Евангелие. Таким образом, нет сомнений, что в основе всех дел церкви лежит Евангелие.

Иисус принес верующим Благою Весть, которая содержалась в Его учении и проповеди с самого начала. Показательно, что у Марка первым делом Иисуса после крещения и искушения была проповедь Евангелия в Галилее: "После же того, как предан был Иоанн, пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Божия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие" (Мк. 1:14-15). Лука тоже пишет, что Иисус начал служение в Назарете с чтения Ис. 61:1-2 и отнес это пророчество на Свой счет: "Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу,

проповедовать лето Господне благоприятное" (Лк, 4:18-19). Когда Иоанн Креститель спросил, тот ли Он Иисус, о пришествии Которого пророчествовали, Иисус в Свой ответ включил факт, что "нищие благовествуют" (Лк. 7:22). Матфей пишет, что Иисус служил, "уча в синагогах их, проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях" (Мф. 9:35). Более того, верность Евангелию Иисус тесно связывал с преданностью Ему Самому: 4 Истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради Меня и Евангелия, и не получил бы ныне, во время сие, среди гонений во сто крат более домов, и братьев, и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной" (Мк. 10:29-30). Он заявил также, что Евангелие должно быть проповедано всем народам, прежде чем наступит конец (Мф. 24:13; Мк. 13:10).

С понятием Евангелия в Ветхом Завете прежде всего связан глагол **בשר** (*basar*). Его прямое значение - "объявлять добрую весть". Пример находим в 3 Цар. 1:42, где Адония говорит Ионафану, сыну священника Авиафара: "Войди; ты - честный человек, и несешь добрую весть". Давид использует этот глагол во 2 Цар. 4:10: "Того, кто принес мне известие, сказав: "вот, умер Саул", и кто считал себя радостным вестником, я схватил и убил его в Секелаге, вместо того чтобы дать ему награду". Посланца с поля битвы ожидают с хорошей вестью (2 Цар. 18:27). В Иер. 20:15 глагол относится к доброй вести о рождении сына.

В некоторых случаях глагол **בשר** используется в контексте неприятного известия, как, например, в 1 Цар. 4:17, когда посланец сообщает о поражении Израиля, утере ковчега и смерти сыновей Илии Офни и Финееса. Все эти дурные вести вызвали смерть Илия - он упал с седалища и сломал себе хребет. В 3 Цар. 1:42, Ис. 52:7, а также во 2 Цар. 18:27 **בשר** стоит в сочетании с прилагательным **טוב** (*tov*, "хороший"). Исходя из этого некоторые исследователи делают вывод, что этот глагол означает просто "сообщить какую-то весть". То есть он нейтрален и не квалифицирует весть как хорошую или плохую. Герхард Фридрих опровергает этот вывод, основываясь на сравнении с другими семитскими языками:

Это не так. Во всех семитских языках, аккадском, эфиопском и арабском, смысл "радости" заложен в самой основе слова. Отличительная черта семитских языков заключается в том, что в них есть особая основа, передающая идею добра, тогда как в латинском и в современных языках этого нет, а греческий расположен на полпути, в нем используются составные слова - *εὐαγγέλιον*, *euaggelizesqai*. Добавление прилагательного **טוב** просто подчеркивает смысл, уже заложенный в основе (1615). В Новом Завете понятие Евангелия выражается прежде всего словами *εὐαγγελίζομαι* и *εὐαγγέλιον*, в которых составной элемент *eu* неизменно передает идею хорошей новости (1616). Фридрих категоричен: "*εὐαγγέλιον* - специальный термин, означающий известие о победе" (1617).

Высказываются сомнения, что Иисус использовал термин *εὐαγγέλιον* (или, точнее, его арамейский эквивалент) применительно к Себе. В задачу этой работы не входит рассмотрение всех аргументов по этому вопросу. Достаточно отметить, что Иисус считал Себя не только глашатаем, но и носителем Благой Вести:

Решающее значение имеет вопрос не о том, использовал ли Сам Иисус слово *euangelton*, а о том, передает ли оно суть Его послания. Свое послание о грядущем Божьем царстве, уже присутствовавшем в Его словах и делах, Иисус, без сомнения, рассматривал как Благоую Весть... Кроме того, Он предстает не только как вестник и автор послания, но в то же время как его субъект, как Тот, Кого послание провозглашает. Поэтому для ранней христианской церкви было вполне логичным обозначать термином *euangelion* послание о спасении, связанное с пришествием Иисуса (1618) .

Фридрих отмечает, что использование Иисусом слова *ευαγγελιον* применительно к Себе, - "вопрос Его мессианского самоосознания. Если Он сознавал Себя Сыном Божиим, Который должен умереть и воскреснуть, то Он сознавал Себя и содержанием послания... Сама Его личность составляет содержание послания " (1619) ,

Среди авторов Нового Завета терминами *ευαγγελιον* и *ευαγγελιζομαι* чаще других пользуется Павел. Показательно, что во многих случаях он употребляет существительное без какого бы то ни было определения, то есть прилагательного или придаточного предложения, которые поясняли бы значение слова (Рим. 1:16; 10:16; 11:28; 1 Кор. 4:15; 9:14 [дважды]; 9:23; 2 Кор. 8:18; Гал. 2:5, 14; Флп. 1:6, 12, 16, 27; 2:22; 4:3, 15; 1 Фес. 2:4; 2 Тим. 1:8; Флм. 13). Ясно, что значение *ευαγγελιον* было достаточно устоявшимся и читатели Павла хорошо понимали смысл слова "Евангелие". У него два основных значения: активное провозглашение послания и само его содержание. Оба эти смысла мы видим в 1 Кор. 9:14: "Проповедующим Евангелие [содержание] жить от благовествования [провозглашение]" .

Совершенно очевидно, что когда Павел использует *ευαγγελιον* как прямое дополнение глагола со смысловым значением "говорить" или "слышать", он имеет в виду конкретное содержание, конкретные факты. Среди глаголов со значением "говорить", употребляемых в сочетании с *ευαγγελιον*, можно отметить *ευαγγελιζομαι* (1 Кор. 15:1; 2 Кор. 11:7; Гал. 1:11), *καταγγελλω* (1 Кор. 9:14), *κηρυσσω* (Гал. 2:2; Кол. 1:23; 1 Фес. 2:9), *λαλεω* (1 Фес. 2:2); *γνωριζω* (1 Кор. 15:1; Еф. 6:19), *διδασκω* (Гал. 1:12), *ανατιθημι* (Гал. 2:2). К глаголам со значением "слышать", употребляемым с *ευαγγελιον*, относятся *ακουω* (Кол. 1:23), *προακουω* (Кол. 1:5), *παραλαμβανω* (1 Кор. 15:1; Гал. 1:12) и *δεχομαι* (2 Кор. 11:14).

Возникает вопрос. Если Павел и его читатели считали, что Евангелие несет определенное содержание, то каково оно? Хотя Павел нигде не приводит полного и детального объяснения положений Евангелия, некоторые места все же дают представление, из чего оно состоит. В Рим. 1:3-4 он пишет о благовестии "о Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святости, чрез воскресение из мертвых, о Иисусе Христе Господе нашем". В Первом послании к коринфянам Павел напоминает читателям суть Евангелия, которое он благовествовал им: "Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе.. двенадцати... более нежели пятистам братии в одно время... Иакову... и

мне" (1 Кор. 15:3-8). Более короткое изложение этой мысли содержится в увещании Павла во 2 Тим. 2:8: "Помни (Господа) Иисуса Христа от семени Давидова, воскресшего из мертвых, по благовествованию моему".

Подведем итог. В понимании Павла, центральное место в Евангелии занимают Иисус Христос и совершенные Богом через Него дела. Основные элементы Евангелия - положение Иисуса Христа как Сына Божьего, Его подлинная человечность, Его смерть за наши грехи, Его погребение, воскресение, последовавшие за этим явления и грядущее пришествие для суда. Вполне можно сказать, что в глазах Павла Иисус Христос и *есть* Евангелие. Павел неоднократно употребляет выражение "благовествование [или Евангелие] Христово" (Рим. 15:19; 1 Кор. 9:12; 2 Кор. 2:12; 9:13; 10:14; Гал. 1:7; Флп. 1:27; 1 Фес. 3:2). Фридрих полагает, что не имеет смысла выяснять, используется ли здесь объектный или субъектный родительный падеж; Христа следует понимать одновременно как объект и как автора послания (1620). Основные истины евангельского послания Павел рассматривает как исполнение ветхозаветных обетований (Рим. 1:1-4; 16:25-26; 1 Кор. 15:1-4). Даже грядущий суд - Благая Весть для верующего (Рим. 2:16), ибо судить будет Христос. Результатом суда для верующего будет оправдание, а не осуждение.

Еще один способ определения основных элементов Евангелия - рассмотрение того, что Павел опровергает или отвергает. Поводом для обращения к галатам послужил их отход от проповеди Павла - от Того, в Кого они верили, и принятие иного евангелия, которое по сути вообще не является Евангелием (Гал. 1:6-9). Кое-кто среди галатов пришел к мысли, что праведности, во всяком случае в определенной степени, можно достичь делами. Истинное же Евангелие, заявляет Павел, ясно провозглашает, что человек оправдывается верой через благодатное служение Иисуса Христа, выразившееся в Его смерти и воскресении.

Но несмотря на все сказанное до сих пор, мы не должны относиться к Евангелию как к простому изложению богословских истин и пересказу исторически событий. Эти истины и события оно связывает с положением каждого конкретного верующего. Иисус умер. Но Он умер "за грехи наши" (1 Кор. 15:3). Воскресение Христа - тоже не изолированное событие; это начало воскресения всех верующих (1 Кор. 15:20 в сочетании с Рим. 1:3-4). И грядущий суд относится ко всем. Мы все будем оцениваться в соответствии с нашим отношением к Евангелию и ответом на него: "Отмщение [совершится по отношению к] не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа" (2 Фес. 1:8).

Для Павла Евангелие имеет всеохватывающее значение. Римской церкви он заявляет, что Евангелие "есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых Иудею, потом и Еллину" (Рим. 1:16). Коринфянам он напоминает: "Которым [Евангелием] и спасаетесь, если преподанное удерживаете... если только не тщетно уверовали" (1 Кор. 15:2). Ефессянам он объясняет: "В Нем [Христе] и вы, услышавши слово истины, благовествование вашего спасения, и уверовавши в Него, запечатлены обетованным Святым Духом" (Еф. 1:13). Это средство достижения жизни. Тимофею он пишет, что Бог открывает ныне благодать "явлением Спасителя нашего Иисуса Христа, разрушившего смерть и явившего жизнь и нетление чрез благовестив" (2 Тим. 1:10). Евангелие приносит

верующим мир и надежду. Поэтому Павел пишет о "благовестии мира" (Еф. 6:15) и о "надежде благовествования" (Кол. 1:23).

Будучи убежденным, что только Евангелие может принести спасение со всеми сопутствующими благословениями, Павел отстаивает мысль об абсолютности и исключительности Евангелия. К нему ничего нельзя прибавить, и от него ничего нельзя отнять. Нет и других путей спасения. Мы уже касались, не углубляясь в детали, случая с иудействующими, пришедшими в Галатию после того, как там проповедовал Павел. Пытаясь усовершенствовать Евангелие, они требовали от обращенных язычников обрезания - а проходить этот обряд ветхозаветный закон предписывал прозелитам иудаизма. Павел решительно выступил против, ибо надежда на такие дела означала бы частичную утерю веры в эффективность благодати. Павел напомнил галатам, что от тех, кто полагается на закон, требуется его исполнение во всех пунктах, а следовательно, они обречены на неудачу (Гал. 3:10). Верующие, обращающиеся к иному евангелию, отходят от Того, Кто призвал их (Гал. 1:6). Павел категорически осуждает любую попытку изменить евангельское послание и заявляет: "Но если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема" (Гал. 1:8). Эту же мысль он повторяет в следующем стихе: "Кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема" (Гал. 1:9). (В первом случае глагол стоит в сослагательном наклонении ["если бы... стал благовествовать"], что указывает на гипотетическую ситуацию; во втором случае - в изъявительном ["благовествует"], указывая на реальную ситуацию.) Совершенно очевидно, что такую настойчивость Павел мог проявлять только в вопросе, имеющем крайне важное значение.

Понимая, что Евангелие - единственный путь спасения, Павел полон решимости защищать его. Филиппийцам он пишет о "защитении и утверждении благовествования" (Флп. 1:7). Люди, проповедующие Христа из любви, знают, что Павел попал в темницу за защиту Евангелия (Флп. 1:17). В обоих случаях употреблено греческое слово *απολογία* - юридический термин, означающий защиту в суде. Павел был готов представить аргументированные доводы в защиту Евангелия. Показательно, что о защите Евангелия Павел говорит именно в послании филиппийской церкви. Темничный страж, ответивший на проповедь Евангелия Павлом и ставший новым творением (Деян. 16:25-34), был, скорее всего, членом этой церкви. Мог ли Павел не отстаивать Евангелие после того, как в этом самом городе стал свидетелем демонстрации Божьей силы ко спасению, выразившейся в землетрясении? Тем не менее высказывается мнение, что Евангелие не нуждается в защите, что оно само может твердо стоять на ногах. Но такие рассуждения вступают в противоречие с пониманием и делами Павла, например, с его речью в ареопаге (Деян. 17:16-34) (1621). Возражение против апологетического подхода основывается на неправильном представлении о характере Божьей работы, на отказе признать факт, что при порождении веры Святой Дух использует человеческий разум.

Но дела Павла характеризуются не просто защитой Евангелия. Он вел и наступление. Он был готов провозглашать Благою Весть всем народам. Ему хотелось, чтобы она распространилась и укрепилась повсюду. Он был готов проповедовать ее римлянам (Рим. 1:15). Он испытывал чувство обязательности и

непреложности своей миссии: "Горе мне, если не благовестую!" (1 Кор. 9:16). Она была вверена ему, и исполнение ее он считал своим священным долгом.

Евангелие не только пронизывает все расовые, социальные, экономические и образовательные барьеры (Рим. 1:16; Гал. 3:29), оно также простирается на века истории. Послание не устаревает (Иуд. 3) и до сегодняшнего дня составляет священное упование церкви. В эпоху, когда большинство идей и мировоззренческих принципов, равно как используемых методов и приемов, являются собой образчики крайне низкого сорта, у церкви есть надежный и непогрешимый источник - послание о единственном пути к спасению. Церковь может полагаться на Евангелие так же, как и Павел, ибо оно остается тем же самым, время не подрывает его эффективности.

У церкви есть Благая Весть для мира, весть, которая, как мы уже отмечали, несет надежду. В этом отношении само послание и его проповедь церковью уникальны. Ибо сегодня в мире мало надежды. Разумеется, в той или иной мере надежды не хватает всегда. Софокл в разгар греческого золотого века за пять столетий до Христа писал: "Самая лучшая судьба - не родиться вообще. А если уж родился, как можно быстрее вернуться туда, откуда пришел" (1622). Но в XX веке чувство безнадежности достигло нового уровня. Экзистенциализм дал толчок к появлению таких литературных произведений, как при закрытых дверях Жан-Поля Сартра и "Миф о Сизифе" Альбера Камю. В газетах тоже мало радостных сообщений, будь то социального, экономического или политического характера. Сол Беллоу в "Герцоге" хорошо выразил дух всей эпохи: "Какова философия этого поколения? Не смерть Бога, этот период уже позади. Вероятно, можно уже говорить, что смерть есть Бог. Нынешнее поколение думает - и это его самая сокровенная мысль, - что все верное, уязвимое и хрупкое не может быть долговечным и не имеет никакой реальной силы. Смерть поджидает все это - как цементный пол ждет падения на него лампочки" (1623). В противоположность этому церковь говорит вслед за Петром: "Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, по великой Своей милости возродивший нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому" (1 Пет. 1:3). Надежда есть, и она исполняется, когда мы верим и повинемся Евангелию.

Евангелие предлагает благословения мира, радости и удовлетворения не так, как мы того ожидаем. (Это не удивительно, ведь и Сам Иисус был не таким мессией, какого ждали Его современники.) Мы не получаем благословений Евангелия, если стремимся взять их непосредственно, ибо Иисус сказал: "Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее" (Мк. 8:35). Мир, радость и удовлетворение приходят только тогда, когда мы отказываемся от своеволия, своекорыстия и гордости. То же можно сказать о чувстве самоуважения. Если человек пытается просто развивать чувство самоуважения, он терпит неудачу. Истинное самоуважение - побочный продукт прославления и уважения Бога.

Поскольку Евангелие было, есть и всегда будет единственным путем к спасению, церковь должна сохранять и оберегать его любой ценой. Когда Евангелие изменяется, церковь теряет жизненную силу. Церковь умирает. Кеннет Латурет показывает, что произошло в результате отказа рационализма от отдельных элементов евангельского послания, в частности, относящихся к личности Христа:

Эти формы [церкви], до такой степени сообразовывавшиеся с окружающей их обстановкой, что жертвовали вневременной и внепространственной составляющей, отмирали с течением времени, по мере изменения общества и взглядов, к которым они приспосабливались! Верность в таких коренных вопросах, как уникальность Христа, понимание Его рождения, жизни, учения, смерти и воскресения как исторических событий, вера в Божье служение через Него для раскрытия Себя Самого и искупления человека, абсолютно необходимы для сохранения жизни (1624) .

Истинность замечаний Латурета со всей очевидностью подтвердилась в христианстве XX века. Группы, отказавшиеся в начале века от Евангелия сверхъестественного возрождения через веру в сверхъестественное искупительное служение Христа, не добились процветания. Наоборот, они приходили в упадок по мере угасания их духовной движущей силы. Со своей стороны, консервативные евангельские группы возрастали. Эти группы, которые продолжают проповедовать то же самое Евангелие, что и Павел, которые предлагают истинную альтернативу неверующему или секулярному миру, успешно обращают нехристиан в веру. Это явление исследовано в ряде книг, например, в работе Дина Келли "Почему растут консервативные церкви" (1625) . Евангелие, как и в I веке, остается Божьей силой для спасения всех верующих.

Отличительные черты церкви

Исследование роли церкви не следует ограничивать рассмотрением только функций церкви. Крайне важное значение имеет также отношение или приверженность церкви выполняемым ею функциям. Коль скоро церковь существует как тело Христово и носит Его имя, она должна характеризоваться свойствами, которые Христос демонстрировал во время Своего физического воплощения на земле. Особенно важны в нашем быстро меняющемся мире два свойства: готовность служить и гибкость.

Готовность служить

Иисус заявил, что пришел не для того, чтобы Ему служили, а для того, чтобы Самому служить (Мф. 20:28). При воплощении Он принял образ раба (Флп. 2:7). "Смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной" (Флп. 2:8). Церковь должна демонстрировать такую же готовность служить. Она поставлена в мир, чтобы служить своему Господу и миру, а не для самовозвышения или удовлетворения своих потребностей и желаний. Церковь может добиться большого численного роста, процветания и престижа, но цель ее не в этом.

В Своем общении с людьми Иисус никогда не исходил из того, что они могут сделать для Него в ответ. Если бы Его это заботило, Он не пошел бы в дом Закхея, не вступил бы в разговор с самарянкой, не позволил бы грешнице мыть Его ноги в доме фарисея Симона. Современный организатор кампании или специалист по связям с общественностью наверняка не одобрил бы такие действия - ведь они не повышали престиж Иисуса и не делали Ему рекламы. Но Иисус не пользовался людьми в Своих интересах. Церковь сегодня тоже не должна строить свою деятельность на основе устремлений к процветанию и росту. Ей надо стараться следовать примеру служения Господа, проявлять готовность идти к отверженным

и беспомощным, которые ничего не могут дать взамен. Истинный представитель церкви должен быть даже готовым отдать при необходимости свою жизнь ради дела служения.

Готовность служить означает, что церковь не должна стремиться к доминирующему положению в обществе и подчинению его своим интересам. Вопрос о взаимоотношениях между церковью и государством имеет долгую и сложную историю. Писание говорит нам, что государство, как и церковь, - институт, созданный Богом для определенных целей (Рим. 13:1-7; 1 Пет. 2:13-17). Разрабатывались и применялись на практике разные модели государственно-церковных отношений. В некоторых моделях связь между ними была настолько тесной, что от государственной власти практически требовалось членство в церкви и соблюдение определенных религиозных обрядов. Но в таких случаях церковь выступала в роли хозяина, а не слуги. Цель была справедливой, но методы ошибочными (то же самое, как если бы Иисус поддался искушению и поклонился сатане в обмен на все царства мира). Это не значит, что церковь не должна пользоваться всеми благами и преимуществами, которые государство предоставляет всем подзаконным организациям, или что церковь не должна обращаться к государству по законодательным вопросам. Но ей не следует использовать политические методы для достижения духовных целей.

Гибкость

Церковь должна также проявлять гибкость, приспособляя свои методы и действия к изменяющимся ситуациям в мире, в котором она находится. Она должна идти туда, где есть нуждающиеся, даже если это означает изменение географического положения или культурной обстановки. Она не должна цепляться за старые методы. По мере изменения мира, которому она старается служить, церкви необходимо соответственно приспособлять к нему свое служение, не меняя при этом основного направления.

Такая адаптация - по сути подражание примеру Господа, Который без колебаний пришел на землю для искупления человечества. При этом Он принял положение и образ человека (Флп. 2:5-8). Сходным образом, тело Христово должно сохранять вверенное ему основополагающее учение и выполнять свои главные функции, внося по ходу приемлемые и обоснованные изменения, которые необходимы для достижения целей Господа. Стереотипная церковь - сельская община с одним служителем во главе и с ядром из нескольких семей, собирающихся по воскресеньям в маленьком белом здании со шпилем, - кое-где еще сохранилась. Но как исключение. В большинстве регионов мира ситуация изменилась. Если у церкви есть такое же чувство необходимости нести свое служение, какое было у Господа, она найдет способы достичь людей, где бы они ни находились.

51. Организация церкви

В связи с ростом экуменического движения вопрос об организации или устройстве церкви стал привлекать в XX веке особое внимание. Действительно, если речь идет о тесном единстве и сотрудничестве, необходимо достичь какого-то согласия относительно принципов и источников полномочий. Например, если

предполагается, что представитель одной из конфессий может проводить служение на вечере Господней в церкви другой конфессии, необходимо прийти к согласию, должным ли образом он рукоположен, что в свою очередь подразумевает согласие относительно права рукоположения. В конечном счете вопрос об организации церкви сводится к вопросу о том, кто в церкви располагает властью и кто ее осуществляет. Сторонники различных форм церковной организации едины во мнении, что конечная власть принадлежит Богу (или что Он и есть сама власть). Расхождения касаются их концепций о том, через кого Он ее выражает или осуществляет.

Формы организации церкви

В ходе своей истории церковь знала разные формы церковной организации. При их рассмотрении мы будем переходить от наиболее сильных организационных структур к более слабым. Изучив основные формы, мы попытаемся определить, можно ли считать какую-то из них предпочтительной.

Епископальная форма

При епископальной форме церковной организации власть принадлежит епископу (επισκοπος). Существуют различные степени епископства, иными словами, число уровней епископов бывает разным. Простейшая форма епископальной системы представлена в методистской церкви, где есть только один уровень епископов. Англиканская, или епископальная церковь имеет более развитую организационную структуру, а наиболее полную иерархическую систему выражает римско-католическая церковь, где власть сосредоточена в руках высшего епископа, или папы Римского. Суть епископальной системы заключается в том, что власть связывается с конкретным саном епископа.

Епископальная структура строится на концепции о различных уровнях служения или различных уровнях священства (1626). Первый уровень - обычный служитель или священник. В некоторых церквах есть градация и на первом уровне, например, на диаконов и пресвитеров. Священники этого уровня имеют право выполнять основные обязанности, связанные со служением, то есть проповедовать и совершать таинства. Но есть и второй уровень посвящения, делающий служителя епископом и наделяющий его некоторыми особыми полномочиями.

Епископ - ключевая фигура в системе церковной организации. Некоторые утверждают даже, что епископат составляет саму суть церкви: без него церковь не может существовать (1627). Высказывается и мнение, хотя и немногими, что епископальная система - это и есть церковь. Точка зрения, что епископы необходимы для самого существования Церкви, выражается католиками и англикатоликами (членами англиканской "высокой церкви"). Другие, например англикане "низкой церкви", считают епископальную систему одной из нескольких библейских форм церковной организации (1628). Они, правда, полагают, что эта система - наилучшая для выполнения работы царства. Она желательна и, возможно, даже необходима для благополучия, но не для существования церкви. Церковь может существовать без епископов, но не в наилучшем виде. Таким образом, власть и полномочия епископа весьма значительны, если не абсолютны.

Наконец, есть церкви, сохраняющие сан епископа, но с довольно ограниченными полномочиями. Например, в истории методистской церкви объем полномочий, предоставляемых епископу, бывал разным (1629).

Задача епископов заключается в исполнении Божьей власти, которой они облечены. Их полномочия выше по сравнению с обычными служителями. В частности, будучи Божьими представителями и пастырями, они управляют и попечительствуют в группе церквей, а не просто в какой-то одной местной общине (1630).

Одна из функций епископа - рукоположение. Он имеет право рукополагать служителей или священников. Возлагая руки на кандидата в священники, епископ наделяет его полномочиями, связанными со служением. Епископ обладает также правом назначения священников. Теоретически ему предоставлено неограниченное право назначать служителя в тот или иной местный приход. Но на практике в последние годы в епископальной системе проявляется тенденция к более демократическому подходу; епископ или его представитель обычно советуются с местной общиной, выясняют ее пожелания, а иногда даже предоставляют ей значительную степень инициативы в этом вопросе. Но это характерно больше для методистской церкви, чем для римско-католической. Епископ несет также ответственность за сохранение истинной веры и поддержание должного порядка в определенном географическом регионе. В своей епархии или диоцезе он принимает меры дисциплинарного воздействия.

Епископы считаются основным каналом выражения Божьей власти на земле, поэтому в прошлом им предоставлялись широкие полномочия и в мирских делах. В некоторых разновидностях епископальной системы их считают князьями церкви или даже, как мы уже отмечали, самой церковью. В некоторых церквях епископов рассматривают как преемников апостолов. При возложении рук во время церемонии рукоположения власть апостолов передается нынешним епископам. Согласно этой теории, известной как теория апостольской преемственности, современные епископы обладают той же властью, что и апостолы, властью, которую апостолы в свою очередь получили от Христа (1631).

В этой системе нет большого различия между видимой и невидимой церковью. Церковь определяется и выражается епископами. Они избираются не снизу, а сверху. Епископ становится епископом благодаря избранию на более высоком уровне (например, архиепископом) или другими епископами. Если люди, предназначенные для руководства или управления церковью, избираются на более низком уровне, их епископский сан весьма сомнителен, даже если используется такое название.

Наибольшее развитие епископальная система получила в римско-католической церкви (1632). В ней римский епископ занял высшее положение и стал называться папой, или отцом всей церкви. Он руководит через посредство архиепископов, надзирающих за обширными регионами. Вслед за ними идут епископы, которым подчинены священники.

До Первого Ватиканского собора (1869 - 1870) папа считался высшей властью при условии взаимодействия с другими епископами. Но на этом соборе было решено,

что он обладает высшей и практически неограниченной властью сам по себе. Собор заявил, что, когда папа говорит *ex cathedra* (официально со своего престола) по вопросам, касающимся веры и практических дел, его слова непогрешимы (1633). Но точный характер этой власти определен не был, так как сразу после этого заявления разразилась франко-прусская война, и собор был вынужден обложить рассмотрение вопроса о смысле непогрешимости. Второй Ватиканский собор (1962 - 1965) стал попыткой завершить неоконченные дела первого собора.

Относительно того, в каких случаях папа говорит *ex cathedra* и сколько таких заявлений сделано, высказываются самые разные мнения. Свои решения папа обычно не предваряет словами: "Я делаю заявление *ex cathedra*". Папы - мудрые и осторожные лидеры, поэтому они стараются, чтобы их официальные заявления не считались сделанными *ex cathedra*, так как такие постановления нельзя отменить или изменить.

На практике власть папы осуществляется через епископов. Хотя они и могут действовать независимо от него, остается факт, что свои полномочия они получили именно от него. Он - абсолютный и конечный авторитет в церкви. Этот авторитет исходит сверху и распространяется на более низкие уровни. Но у власти папы есть одно ограничение. Он не может назвать своего преемника; новый папа избирается коллегией кардиналов. Вместе с тем именно папа назначает кардиналов, а новый папа избирается из их числа. Так что в определенном смысле папы играют какую-то роль в назначении своих преемников.

В поддержку епископальной формы организации церкви выдвигаются разные аргументы. Начинают обычно с заявления, что основатель церкви - Христос (1634). Он дал ей авторитетную властную структуру. После слов, что Ему дана всякая власть на небе и на земле (Мф. 28:18), Он сразу же послал одиннадцать апостолов, наделив их этой властью (Мф. 28:19-20; Деян. 1:8). Следует отметить, что, насколько нам известно, апостолы были единственными служителями, назначенными Иисусом. Поэтому можно сделать вывод, что только у них в Новом Завете было право надзора или руководства (ἐξουσία) в церкви (1635). Мы видим, правда, свидетельства, что они начали передавать некоторые из своих полномочий другим, в частности Тимофею и Титу. Кроме того, апостолы *рукополагали* пресвитеров, или руководителей местных церквей. В Галатии Павел и Варнава утверждали и ободряли основанные ими ранее церкви: "Рукоположивши же им пресвитеров к каждой церкви, они помолились с постом и предали их Господу, в Которого уверовали" (Деян. 14:23). Даже в тех случаях, когда не ясно, апостолы ли избирали служителей, рукополагали именно они. Когда иерусалимская церковь выбрала семь человек, "изведанных, исполненных Святого Духа и мудрости" для помощи в работе, их "поставили пред Апостолами, и сии помолвившись возложили на них руки" (Деян. 6:3, б).

Другой аргумент - положение Иакова в иерусалимской церкви. Его власть в ней сходна с властью епископов в более поздние времена. В этом видят прецедент епископальной системы (1636).

Наконец, есть исторический аргумент, заключающийся в идее о прямой преемственности между апостолами и современными епископами. Утверждается, что власть апостолов передавалась современным епископам в ходе процесса рукоположения (1637).

Но против епископальной формы церковной организации выдвигаются и разного рода возражения. Одно из них состоит в том, что система носит слишком формальный характер, что больше внимания уделяется должности, чем исполняющему ее человеку. В Новом Завете власть вручалась только духовно подготовленным и твердым в вероучительных вопросах служителям. Павел предостерегал коринфян против людей, претендующих на то же положение, что и он: "Ибо таковые лжеапостолы, лукавые делатели, принимают вид Апостолов Христовых" (2 Кор. 11:13). Против лжеучителей Павел предостерегал и галатов, предавая анафеме всех, даже ангелов, которые благовествуют не то, что благовествует он (Гал. 1:8-9). Личность, дела, вера и слова человека гораздо важнее занимаемой им должности. Второе должно зависеть от первого, а не наоборот (1638).

Возражения высказываются и против теории об апостольской преемственности. Исторические свидетельства выглядят в лучшем случае слабыми и двусмысленными. Кроме того, нет никаких ясных доказательств, что кто-то передавал другому право рукоположения, хотя о возложении рук говорится не раз. Нет в Писании и изображения какой-то развитой организационной системы или повеления сохранять и поддерживать какую-то конкретную форму организации. Не находим и четких указаний на различие в положении между епископами и пресвитерами. Например, в Деян. 6:6 говорится о возложении рук апостолов, а в 1 Тим. 4:14 о получении Тимофеем дарования через возложение рук пресвитеров (1639). Библейские указания в этом вопросе не столь ясны и определены, как нам бы хотелось (1640).

Наконец, сторонники епископальной формы церковной организации недостаточное внимание уделяют прямому господству Христа в церкви. Павла Он поставил без всяких посредников, участия не принимал ни один из апостолов. Павел особо подчеркивал этот факт, защищая свое апостольство (Гал. 1:15-17). А если Павел принял свой сан прямо от Бога, почему этого не может быть и с другими? Иными словами, по крайней мере в одном случае, апостольское положение не зависело от действий других апостолов (1641).

Пресвитерианская форма

Пресвитерианская форма церковной организации основной упор тоже делает на церковном звании, но не на конкретной личности, а наделенном полномочиями представительном собрании. Ключевая фигура в этой системе - пресвитер (1642) - должность, существовавшая еще в иудейской синагоге. В ветхозаветные времена пресвитеры (старейшины) выполняли функции и располагали правом руководства и управления. Авторитетом они пользовались в силу своего возраста и опыта. Пресвитеров мы видим и в новозаветной церкви. В Деян. 11:30 говорится о пресвитерах иерусалимской церкви: братья из Антиохий оказывают помощь верующим в Иерусалиме, "пославши собранное к пресвитерам чрез Варнаву и Савла". Мы уже отмечали, что Павел и Варнава назначали пресвитеров во всех

церквах (Деян. 14:23). Павел послал пресвитеров Ефеса в Милит и обратился к ним (Деян. 20:17). Пресвитеры упоминаются и в пастырских посланиях. Некоторые сторонники пресвитерианской формы церковной организации утверждают, что термины *пресвитер* и *епископ* равнозначны и что *επισκοπος* в таких местах, как 1 Тим. 3:1-2 и Тит. 1:7, следует понимать в смысле пресвитера. Отметим, однако, что слово *пресвитер* (*πρεσβυτερος*) обычно употребляется во множественном числе, что подразумевает скорее коллективное, нежели личное управление.

В новозаветные времена верующие, по всей видимости, выбирали пресвитеров - людей, которых они считали наиболее достойными управлять церковью. Такая практика как будто бы согласуется с порядком возведения в другие звания. Кандидатами на место Иуды среди апостолов конгрегация выдвинула Варсаву и Матфия, окончательный же выбор определил жребий (Деян. 1:23-26). Община в молитве попросила Бога через жребий показать ей человека, которого Он уже избрал. Аналогичным образом, иерусалимская община верующих выбрала семь человек, "изведанных, исполненных Святого Духа и мудрости", для помощи апостолам (Деян. 6:3). В этом отношении новозаветная процедура отличалась от избрания старейшин в синагоге, при котором в первую очередь учитывалось старшинство.

Избирая пресвитеров для управления церковью, верующие сознавали, что этим своим актом они подтверждали уже сделанный Господом выбор. От имени Христа церковь исполняла полномочия, которые Он передал ей. На факт избрания церковных лидеров Богом указывается в нескольких местах Нового Завета. В Деян. 20:28 Павел призывает ефесских пресвитеров: "Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями [*επισκοποι*], пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею". Коринфянам он пишет: "И иных Бог поставил в Церкви во-первых Апостолами, во-вторых пророками, в-третьих учителями; далее, иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки" (1 Кор. 12:28). Вполне логично предположить, что епископы и пресвитеры тоже входят в этот список. Другие указания на Божий выбор служителей церкви содержатся в Мф. 16:19; Ин. 20:22-23; Еф. 4:11-12.

Свою власть Христос вручил всем верующим, которые делегируют ее представляющим их пресвитерам. Избранные или назначенные пресвитеры действуют от имени или по поручению верующих. Таким образом, божественная власть в церкви проявляется именно на уровне пресвитеров (1643).

Эти полномочия реализуются через ряд руководящих ассамблей. На уровне местной церкви решения принимаются собраниями (пресвитериане) (1644) или консисториями (реформаты) (1645). Церкви одного округа управляются пресвитериями (пресвитериане) или классисами (реформаты), состоящими из одного пресвитера из числа прихожан и одного служителя от каждой консистории (реформаты) или из одного пресвитера из числа прихожан от каждого собрания и всех служителей округа (пресвитериане). Следующий уровень - синод, состоящий из равного числа пресвитеров-прихожан и священников, избранных пресвитериями или секциями. Высшее положение в пресвитерианской церкви занимает Генеральная Ассамблея, опять же состоящая из пресвитеров-прихожан и

священников,-, представителей пресвитерий. Отметим, что синоды в этой процедуре не участвуют, они не избирают представителей в Генеральную Ассамблею. Как синоды, так и Генеральная Ассамблея формируются пресвитериями (1646). Решения принимаются руководящим органом каждого уровня. Они могут пересматриваться и меняться на следующем, более высоком уровне. В ходе этого процесса принимаются не столько решения по конкретным вопросам практической деятельности, сколько, особенно в консервативных кругах, постановления, касающиеся истолкования и применения учения Христа и общей политики церкви.

Прерогативы каждого руководящего органа определяются уставом конфессии. Например, собрание каждой местной церкви избирает своего пастора. Но решение утверждается пресвитерией. Пресвитерия обладает также правом собственности на имущество, используемое местной конгрегацией, хотя в последнее время после нескольких судебных разбирательств это положение начинает несколько меняться. Ни одна группа определенного уровня не имеет превосходства над другой. Например, одна пресвитерия не может давать указаний другой. В случае конфликта между двумя пресвитериями они могут обратиться в синод, если относятся к одному синоду, а если нет - в Генеральную Ассамблею. Аналогичным образом, одно собрание, недовольное другим, может обратиться в пресвитерию.

Пресвитерианская система отличается от епископальной тем, что в ней есть только один уровень священнослужителей (1647). Есть только пресвитеры или пасторы. Более высоких уровней, например епископского, нет. Разумеется, в руководящих ассамблеях есть выборные административные должности. На них избираются (снизу) люди, которых обычно называют штатными сотрудниками пресвитерии, для осуществления руководства и контроля по отдельным направлениям деятельности. Они - не епископы, поэтому нет и обряда посвящения в эту должность. С тем или иным званием или должностью не связываются какие-то особые полномочия. Служители обладают лишь исполнительной властью для проведения в жизнь решений, принимаемых группой, которая их избрала. Таким образом, власть принадлежит избирателям, а не званию, должности или их носителю. Кроме того, люди избираются на определенный срок, поэтому повторное избрание зависит от желания и доброй воли членов группы.

В пресвитерианской системе устанавливается равенство между священниками и прихожанами. Представители обеих групп включаются во все руководящие ассамблеи. Ни у одной из них нет каких-то особых прав или полномочий, которыми не располагала бы другая. Различие, правда, проводится между пресвитерами-управляющими (из числа прихожан) и пресвитерами-учителями (священниками). В библейские времена такое различие было не столь четким. Хотя основная работа, связанная с учением (работа священников), проводилась апостолами, пророками и евангелистами, в ней принимали участие и пресвитеры-управляющие, что явствует из 1 Тим. 5:17: "Достоин начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении". С одной стороны, этот стих указывает, что пресвитеры-управляющие принимали участие в обучении, но с другой - что была уже определенного рода специализация. Когда апостолы постепенно уходили со сцены и возникали новые еретические учения, появилась нужда в более

авторитетных учителях. Так зародилось служение пресвитеров-учителей. Отдельных членов церкви освобождали от других обязанностей, чтобы они могли посвящать все свое время и энергию донесению правильного истолкования смысла Слова.

Аргументы сторонников пресвитерианской формы церковной организации выглядят весьма впечатляющими. Прежде всего, они указывают, что иудейская синагога управлялась группой старейшин и что христианская церковь, во всяком случае в начальный период, была связана и с синагогой. Именно там благовествовали ее члены, и именно по ее образцу они организовывали свои собрания. Явно был какой-то управляющий совет или комитет. Павел увещевал фессалоникийцев "уважать трудящихся у вас, и предстоятелей ваших в Господе, и вразумляющих вас" (1 Фес. 5:12). Автор Послания к евреям призывал читателей: "Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны, ибо они неусыпно пекутся о душах ваших, как обязанные дать отчет" (Бвр. 13:17). Решение собора в Иерусалиме (Деян. 15) - пример такого типа устройства церкви в действии (1648).

Кроме того, пресвитерианская организационная система сохраняет некоторые основные новозаветные принципы. Один из них - господство Христа. В пресвитерианской системе Его воля и Его Слово - высшая норма, которой должна следовать церковь. Во-вторых, сохраняется принцип участия всех верующих. Они имеют прямой доступ к Богу и имеют право выражать свое личное мнение. В-третьих, пресвитерианская система подтверждает корпоративный принцип: каждый человек рассматривается как часть тела. Наконец, решения в местной церкви принимаются коллективно, пресвитерами, а не одним каким-то служителем, получившим полномочия от епископа (1649).

Возражения исходят прежде всего от сторонников более индивидуалистического или конгрегационалистского подхода к пониманию устройства церкви. Они утверждают, что пресвитерианская система строится на иерархическом принципе управления, подтверждений которому в Писании очень мало или нет вообще (1650). Далее, они возражают, что при пресвитерианском устройстве каждый верующий индивидуально не играет должной роли в управлении церковью. Теоретически пресвитерия и собрание считаются служителями и представителями отдельных конкретных верующих, но они вполне могут брать на себя руководящие функции. Многие решения, считающиеся принятыми всеми членами церкви, таковыми по сути не являются. Таким образом, хотя пресвитерианская структура претендует на выражение и исполнение воли всех верующих, она во многих случаях просто узурпирует власть (1651).

Конгрегационалистская форма

В третьей форме организации церкви основной упор делается на роли отдельного конкретного христианина, а выразителем власти считается местная конгрегация или община. Конгрегационалистская система строится на двух основных концепциях: автономии и демократии. Под автономией подразумеваются независимость и самоуправление местной общины (1652). Никакая внешняя сила не может диктовать местной церкви правила поведения. Демократия же означает, что каждый член местной конгрегации имеет право голоса в ее делах. Власть принадлежит каждому конкретному члену общины и реализуется им. Полномочия

не предоставляются какому-то одному человеку или избранной группе. Ни монархическая (епископальная), ни олигархическая (пресвитерианская) система не может выражать интересы индивидуума. Вторичный смысл демократического принципа конгрегационалистской системы заключается в том, что решения на межцерковном уровне принимаются на представительной основе. К основным конфессиям, придерживающимся конгрегационалистских взглядов, можно отнести баптистов, конгрегационалистов и большинство лютеранских групп.

Вопрос об автономии и демократии нам следует рассмотреть подробнее. Считается, что понятие автономии отражает основополагающий новозаветный принцип организации церкви. В книге Деяний и в посланиях основное внимание уделяется местным церквам. Нет упоминаний о каких-то структурах над ними или вне их, нет и повелений создавать какие бы то ни было межцерковные союзы (1653). Не находим мы и примеров контроля над церквами со стороны каких-то организаций или личностей. Апостолы давали рекомендации и советы, но руководством и контролем в полном смысле они не занимались. Даже Павлу приходилось отстаивать свое апостольство и просить читателя следовать его учению (Гал. 1:11-24).

Принцип автономии означает самоуправление каждой местной церкви. Каждая конгрегация назначает пастора и определяет свой бюджет. Она приобретает собственность независимо от какой-либо посторонней организации (1654). Она может советоваться с другими церквами и их руководителями, но не обязана следовать этим советам, а ее решения не требуют чьего-то одобрения или утверждения.

Конгрегация может входить в какие-то объединения, но на сугубо добровольной основе. Такие объединения обычно считаются желательными по нескольким причинам. Во-первых, они наглядным образом демонстрируют единство всеобщей или невидимой церкви. Во-вторых, они делают возможным и развивают христианское общение на более широкой основе, чем в отдельных общинах. Далее, они позволяют проводить более продуктивное служение, чем силами только одной местной церкви. По таким направлениям в работе, как миссионерская деятельность, создание новых конгрегаций, проведение молодежных мероприятий, гораздо легче действовать сообща. Таким образом, причины создания таких объединений в основном прагматические. Присоединение к ним и подчинение их решениям - добровольное дело местной церкви. Кроме того, конгрегация может в любой момент прекратить свое членство в них. Образованные местными церквами ассоциации, конвенции и конференции тоже должны работать на демократической основе. Ни одна церковь, группа церквей или какая-то личность не имеют права подчинять себе других, контролировать их или навязывать свою волю. Голосование проводится на представительной основе, число голосов обычно бывает пропорциональным размерам той или иной церкви. Как и в пресвитерианской организационной структуре, лидеры - слуги, а не хозяева церквей и избираются из числа их членов. Они исполняют волю членов местных конгрегаций и избираются на определенный ограниченный срок. Их называют исполнительными секретарями, но они никоим образом не играют роль епископов.

Но в одном вопросе автономия местной конгрегации может стать ограниченной. Когда конгрегация принимает финансовую помощь от какого-либо более крупного объединения церквей, ассоциация или конвенция имеет право на информацию о деятельности местной церкви и может даже давать указания и устанавливать ограничения, которым та должна следовать. (В этом нет ничего удивительного - получение, например, от банка займа или ипотечной ссуды влечет за собой определенные обязательства и ограничения.) Но не надо забывать, что эти ограничения принимаются добровольно, конгрегацию никто не заставляет принимать помощь.

Демократия означает, что власть в местной конгрегации принадлежит ее членам. Подчеркивается принцип священства всех верующих. Считается, что от этого принципа пришлось бы отказаться, если бы прерогативу принятия решений получили епископы или пресвитеры. Работа Христова делает таких управителей ненужными, ибо сейчас каждый верующий имеет доступ в Святое-святых и может прямо общаться с Богом. Кроме того, как напоминает нам Павел, каждый член тела может вносить ценный вклад для блага всего целого (1655).

В конгрегационалистской форме организации церкви присутствуют элементы представительной демократии. Для проведения различных служений люди избираются голосованием членов церкви (1656). Они являются представителями и слугами церкви. Они несут ответственность перед теми, кто их избрал. Они не могут использовать данную им власть независимо от желаний членов церкви или вопреки им. В таких случаях их могут просто освободить от должности. Все основные решения, такие как назначение пастора, покупка или продажа имущества, принимаются всей церковью. Такое право предоставлено только собранию всех членов церкви. Во всех этих и других вопросах, относящихся к компетенции всей конгрегации, каждый ее член, достигший возраста с правом на голосование, имеет один голос независимо от социального или материального положения.

В конгрегационалистской организационной системе, как и в пресвитерианской, только один уровень духовенства. Звания епископа, пресвитера и пастора считаются различными наименованиями одного и того же служителя. Высказывается мнение, что они обозначают различные функции или аспекты служения (1657). Показательно, что, обращаясь к ефесским пресвитерам (Деян. 20:17), Павел советовал: "Итак внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Снятый поставил вас блюстителями [*ἐπισκόποι*, епископами], пасти [*ποιμαίνειν*, быть пастырями или пасторами] Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею" (Деян. 20:28). Утверждается, что использование всех трех терминов применительно к одним и тем же людям означает их равнозначность. Единственное иное служение - служение прихожан, то есть диаконов (буквально - "служителей").

В пользу конгрегационалистской системы как нормативной формы церковного устройства выдвигаются разные аргументы. В самый ранний период существования церкви, описанный в книге Деяний, вся община избирала людей для служения и для проведения определенного курса (1658). Преемник Иуды был избран (Деян. 1). Первые диаконы тоже избирались (Деян. 6). Хотя и нет четких указаний, что вся община в целом определила Павла и Варнаву на порученное им

дело (Деян. 13:1-3), мы можем сделать такой вывод из факта, что "вернувшись в Антиохию, они отчитались перед всей церковью (Деян. 14:27). И именно вся церковь послала Павла и Варнаву в Иерусалим для решения вопроса об обрезании (Деян. 15:2-3). Аналогичным образом, ответ исходил от всей иерусалимской церкви: "Тогда Апостолы и пресвитеры со всею церковью рассудили, избравши из среды себя мужей, послать их в Антиохию с Павлом и Варнавою, именно: Иуду, прозываемого Варсавою, и Силу, мужей начальствующих между братьями" (Деян. 15:22). А что можно сказать о рукоположении или назначении пресвитеров апостолами (Деян. 14:23)? Возможное объяснение заключается в том, что фактически они были избраны не апостолами. Вполне вероятно, что апостолы просто внесли предложение и присутствовали при рукоположении, а выбор был сделан членами церкви. Такой именно порядок описан в Деян. 6.

Далее, наличие в епископальной и пресвитерианской структурах особых руководящих должностей как будто бы противоречит учению Иисуса. Он порицал тех, кто хотел возвыситься над другими людьми. Когда между учениками возник спор, кого из них надо считать большим, Иисус сказал: "Цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются; а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий, как служащий. Ибо кто больше: возлежащий, или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий" (Лк. 22:25-27). Таким образом, руководитель Должен быть слугой всех. Служение в подлинном смысле наступает тогда, когда руководитель постоянно помнит, что он избран теми, кому он служит, и что он ответственен перед ними. Иисус учил также, что не следует стремиться к каким-то особым отличиям или званиям: "А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель - Христос, все же вы - братья" (Мф. 23:8). Все эти заявления Иисуса говорят в пользу демократической структуры христианской церкви.

Еще одно соображение состоит в том, что, по ученику) Иисуса и Павла, право наказания принадлежит группе верующих в целом, а не какому-то одному лицу или кругу лидеров. При обсуждении вопроса об отношении к согрешившему брату Иисус говорит, что высшая инстанция дисциплинарного воздействия - церковь. Если совершивший проступок брат отказывается слушать церковь, к нему следует относиться как к язычнику или мытарю (Мф. 18:15-17). Павел наставлял коринфскую церковь в целом (1 Кор. 1:2), а не ее пресвитеров, чтобы она отказалась от общения с человеком настолько безнравственным, что он жил с женой своего отца (1 Кор. 5) (1659).

Наконец, обращается внимание на факт, что Павел направлял свои послания церквам, а не их епископам или пресвитерам. Послания Тимофею, Титу и Филимону были написаны им как частным лицам, а не как лидерам какой-то церкви (1660).

Но в адрес конгрегационалистской формы организации церкви, равно как и в адрес епископальной и пресвитерианской форм, выдвигаются различного рода возражения. Первое возражение связано с игнорированием конгрегационалистской системой библейских свидетельств об апостольском (и, следовательно, епископском) авторитете. Например, Павел рукополагал пресвитеров (Деян. 14:23) и наставлял Тита делать то же самое (Тит. 1:5). Кроме

того, в своих посланиях к церквам Павел не просто давал советы или рекомендации, фактически он обязывал их следовать его инструкциям (1661).

Во-вторых, указывается, что различие между званиями епископа, пресвитера и диакона существовало уже в ранней церкви. Епископы занимали особое положение и обладали особыми полномочиями. Если мы утверждаем, что к новозаветному периоду тела Христова это не относится, мы тем самым подразумеваем, что церковь сразу же отошла от своего новозаветного основания (1662).

Наконец, если даже согласиться с тем, что свои послания Павел направлял церквам, а не их лидерам, как следует понимать послания Иоанна к семи церквам в Отк. 2 - 3? Они были адресованы "ангелам" каждой общины, то есть, по всей видимости, руководящим ими пресвитерам.

Отрицание необходимости организационных структур

Рассмотрим кратко последнюю точку зрения. Ее сторонники не выступают в поддержку какой-то особой формы устройства церкви, они вообще отрицают необходимость организационных структур. Некоторые конфессии, например, квакеры (друзья) или плимутские братья считают, что у церкви не должно быть конкретной или видимой формы. В соответствии с этим взглядом, у них практически нет какой бы то ни было организационной структуры. Упор они делают на внутренней работе Святого Духа - Он воздействует на верующего и направляет его напрямую, а не через какие-то организации или учреждения.

У квакеров важное место занимает учение о "внутреннем свете". Членство в церкви не имеет особого значения, поэтому нет и каких-то особых условий для вступления в нее. В местных общинах могут быть старейшины или надзиратели, на которых возлагаются определенные обязанности. Собрания встречаются для определения общего направления действий. Но голосования никогда не проводится. Решения принимаются общим согласием под воздействием Святого Духа (1663).

Плимутские братья практически отрицают необходимость видимой церкви. Они полагают, что церковь на земле существует прежде всего в невидимой форме и состоит из всех истинных верующих. Поэтому нет нужды в какой-то организации с особыми служителями. Все делает и направляет Святой Дух (1664).

Каждая из этих групп стремится как можно больше ослабить организационные структуры. Они полагаются на Святого Духа, воздействующего на них напрямую и указывающего, что от них требуется. Сторонники этой позиции заслуживают похвалы в том смысле, что они подчеркивают роль Святого Духа и необходимость полагаться на Него. Вместе с тем их предпосылка о всеобъемлющем прямом воздействии Духа не находит подтверждения в Библии. Кроме того, та степень освящения и чувствительности к водительству Святого Духа, которая требуется от членов их общин, представляется недостижимым идеалом. Главный вопрос заключается в том, рассматриваем ли мы Библию или какие-то более прямые указания Святого Духа как основополагающее Божье направление в нашей жизни. Если мы твердо придерживаемся принципов,

отстаиваемых в данной работе, именно Писание мы должны считать основным источником откровения.

Современная система организации церкви

Попытки построения структуры церковной организации, основывающейся на авторитете Библии, сталкиваются с трудностями двоякого характера. Первая из них - отсутствие дидактического материала. Нет прямых и определенных указаний, каким должно быть устройство церкви. Нет ничего похожего, скажем, на разработку Павлом учений о греховности человека или об оправдании верой. Церквам не предписывается принять какую-то определенную форму церковного порядка. Единственные дидактические места, касающиеся организации церкви, - перечисление Павлом основных требований к уже существовавшим должностям служителей (1 Тим. 3:1-13; Тит. 1:5-9). Разумеется, предпочтительнее основываться на дидактических или предписывающих местах, а не на описательных или повествовательных, но в данном случае у нас остается мало выбора.

Обращаясь к описательным местам, мы сталкиваемся с другой проблемой: в них нет какого-то единого образца. С одной стороны, мы видим явно демократические элементы, на которые указывают сторонники конгрегационалистской формы. Но есть и неоспоримо властные элементы, в частности назначение и рукоположение апостолами служителей и наставления церквам. На эти места обращают внимание сторонники епископального подхода. Другие места показывают, что важную роль играли пресвитеры.

По всей видимости, вполне можно утверждать, что свидетельства Нового Завета не дают нам решающего доказательства, нигде в нем нет четкой картины, напоминающей ту или иную развитую современную систему. Похоже, что в те дни церковное устройство еще не получило достаточного развития, а местные общины объединялись на довольно произвольной основе. Существовал, по-видимому, достаточно широкий спектр различных организационных структур. Каждая церковь принимала образец, соответствующий конкретным условиям.

Не надо забывать, что в те времена церковь только что зародилась и еще не отделилась четко от иудаизма. Практические нужды периода становления, естественно, отличаются от потребностей, возникающих на более поздних этапах. Пасторы вновь созданных церквей, особенно состоящих из новообращенных христиан, знают, что бывают случаи, когда работа, связанная с созданием и функционированием комитетов, просто нецелесообразна.

Большинство церквей в новозаветные времена создавались странствующими миссионерами. Поэтому не было определенного и постоянного духовенства. При таких обстоятельствах огромные полномочия апостолов выглядели вполне естественными. Позднее, однако, появились возможность и необходимость создания института служителей, постоянно прикрепленных к своим церквам. Хотя в определенном смысле особой необходимости в этом не было, так как в идеале его мог заменить принцип священства всех верующих. Но идеал тогда казался нецелесообразным.

Вначале, как и следовало ожидать, за образец была принята синагога, то есть система старейшин. Но этот образец не получил всеобщего распространения. В греческой среде проявлялась тенденция к преобладающему влиянию должности епископа. С другой стороны, появились и факторы, ведущие к более демократической системе.

Если бы даже существовал какой-то очевидный исключительный образец новозаветного устройства церкви, он не обязательно был бы для нас нормативным сегодня. Это был бы просто образец того, что было, но не того, что должно быть. Но фактически в Новом Завете так много различий при описании церквей, что мы просто не видим какого-то одного авторитетного образца. Поэтому нам надо обратиться к общим принципам Нового Завета и попытаться на них построить организационную систему.

При таком подходе к построению системы нам надо задаться двумя вопросами. Во-первых, в каком направлении организация церкви двигалась в новозаветный период? Есть ли какие-либо указания на конечную цель? Например, мы ясно видим в Новом Завете начало движения в сторону облегчения положения женщин и рабов. Наблюдается ли такое же движение в сторону совершенствования церковной организации? Если да, мы можем определить идеал, к которому это движение направлялось, хотя нам трудно будет с уверенностью утверждать, до какой точки его предполагалось довести. К сожалению, исходных данных здесь у нас мало. Мы знаем, что вначале церковь приняла образец иудейской синагоги: управление группой старейшин. Мы знаем также, что когда церковь была в младенческом состоянии, Павел иногда применял директивный подход. Помимо этого нам известно мало. Нет никаких указаний, что церковь двигалась к какой-то конкретной организационной форме.

Второй вопрос - в чем смысл церковной организации? Какие ценности она должна сохранять и развивать? Как мы это всегда делали до сих пор, авторитетный ответ будем искать в Библии. Определив, что Писание говорит по этому вопросу, мы сможем, в соответствии с нашим пониманием современного выражения христианского послания (1665), сконструировать модель церковного устройства, подходящего для наших дней.

Один из принципов, отстаиваемых в Новом Завете, в частности в 1 Коринфянам, - поддержание порядка. Ситуация в Коринфе, где верх брали индивидуалистические настроения, была нежелательной. В худшем случае она могла стать совершенно разрушительной. Необходим был какой-то контроль над крайне индивидуалистическими методами выражения духовности (1 Кор. 14:40). Желательно было также иметь каких-то людей, отвечающих за определенные виды служения. Об этом нам напоминает ситуация в Деян. 6, когда семь человек были назначены для служения вдовам.

Другой принцип - священство всех верующих (1666). Каждый человек может непосредственно общаться с Богом. Прямо или косвенно эта истина утверждается в нескольких текстах (Рим. 5:1-5; 1 Тим. 2:5; Евр. 4:14-16). Не нужен никакой особый посредник. У всех есть спасительный доступ к Господу. То, что относится к началу христианской жизни, относится и к ее продолжению. Каждый верующий может прямо и непосредственно познавать Божью волю.

Наконец, мысль о том, что каждый человек важен для всего тела, подразумевается на всем протяжении Нового Завета и ясно выражается в таких местах, как Рим. 12 и 1 Кор. 12. Множественность даров предполагает, что решения должны приниматься на широкой основе. В книге Деяний подчеркивается важность согласия всей группы (Деян. 4:32; 15:22). Единство приобретает особый смысл, когда все члены общины сознают, что они играют важную роль в определении того, что необходимо делать.

По моему мнению, этим принципам в наибольшей степени соответствует конгрегационалистская форма организации церкви. Она демонстрирует серьезное отношение к принципу священства и духовной компетентности всех верующих, а также к обетованию, что пребывающий Дух будет направлять всех верующих.

В то же время забота о поддержании порядка предполагает необходимость какой-то системы представительного управления. В определенных ситуациях от имени группы могут выступать избранные лидеры. Но они всегда должны помнить об ответственности перед теми, кого они представляют, а решения по важнейшим вопросам должны, по возможности, приниматься всеми членами общины.

Можно сказать, что епископальная система строится на монархических или имперских началах. Пресвитерианская форма напоминает представительную демократию, а конгрегационалистская - прямую демократию. Неудивительно, что епископальная система развилась и расцвела во времена монархий. Монархия была системой управления, к которой люди привыкли и при которой, вероятно, чувствовали себя спокойнее всего. Когда же широкое распространение получает интерес к образованию и участие в политической жизни, больше подходит пресвитерианская или конгрегационалистская система.

Можно было бы сделать вывод, что, поскольку в большинстве стран правительства функционируют на основе представительной демократии, наиболее приемлемой формой организации церкви можно считать пресвитерианскую систему. Но местные церкви больше похожи не на правительства своих стран, а на органы местного самоуправления, проводящие открытые слушания и городские митинги. Ценность прямого участия компетентных людей весьма значительна. Кроме того, принцип, согласно которому лучшие решения принимаются наиболее заинтересованными людьми, тоже говорит в пользу конгрегационалистской формы местной автономии.

Такой вывод требует двух оговорок. 1) В какой-то очень большой церкви многие ее члены могут недостаточно знать суть обсуждаемых вопросов и кандидатов на занятие тех или иных должностей, чтобы принимать компетентные решения, поэтому общие собрания могут быть нецелесообразными. В таких случаях необходимо, по-видимому, более широкое применение представительного подхода. Но при этом избранные служители должны всегда помнить о своей ответственности перед всем телом. 2) В группе незрелых христиан при отсутствии среди прихожан опытных и компетентных лидеров пастору бывает необходимо проявлять больше инициативы, чем он это делает обычно. Вместе с тем он должен постоянно наставлять и назидать общину, чтобы ее члены принимали все большее участие в делах церкви.

52. Обряд вхождения в церковь: крещение

Таинство крещения совершается практически во всех христианских церквях. Основанием для него служит прежде всего последнее поручение Иисуса апостолам и церкви: "Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа" (Мф. 28:19). Почти все согласны в том, что крещение так или иначе связано с началом христианской жизни, что это обряд приобщения как к всеобщей невидимой церкви, так и к местной видимой церкви. Но в вопросе о крещении существуют и значительные расхождения во взглядах.

Основные разногласия среди христиан проявляются по трем вопросам.

- 1) В чем заключается смысл крещения? Что им фактически совершается?
- 2) Кто может быть объектом крещения? Следует ли его ограничивать людьми с осознанной верой в Иисуса Христа или его можно распространять на детей и даже младенцев, а если да, то на каком основании?
- 3) Как должно совершаться крещение? Только погружением или возможны и другие способы (обливание, окропление)? Эти вопросы мы поставили в нисходящем порядке по степени важности, ибо смысл таинства крещения сам по себе уже дает нам основания для выводов по другим вопросам.

Основные концепции крещения

Крещение как средство сообщения спасительной благодати

Прежде чем рассматривать эти вопросы, нам стоит обратиться к анализу различных христианских точек зрения на само таинство крещения. Согласно одной из них, водное крещение изливает на человека благодать. Сторонники этого взгляда говорят о возрождении через крещение: крещение производит преобразование личности, переводя человека от состояния духовной смерти к жизни. Самую крайнюю форму этого взгляда выражает традиционное католичество. Мы, однако, основное внимание уделим классической лютеранской позиции, во многом сходной с католической.

В понимании сакраменталистов, крещение - средство передачи Богом спасительной благодати, оно выливается в отпущение грехов (1667). Пробуждая или укрепляя веру, крещение совершает омовение возрождения. С лютеранской точки зрения, таинство неэффективно, если уже нет веры. В этом отношении лютеранская позиция отличается от католической, согласно которой крещение передает благодать *ex opere operate*, то есть таинство действует само по себе. Иными словами, по лютеранским взглядам, необходимым условием является вера, а по католическим, достаточно одного таинства. Следует подчеркнуть, что таинство - не физическая передача какой-то духовной субстанции в душу человека.

Часто проводится сравнение между таинством крещения и проповедью Слова. Проповедь пробуждает веру, доходя до сердца через органы слуха. Крещение, со своей стороны, трогает сердце, доходя до него через органы зрения.

Следует понимать, что таинство - Божье дело. Это не нечто предлагаемое Богу человеком, принимающим крещение. Не совершается оно и служителем или священником. То есть сам по себе креститель не изливает какую-то благодать на принимающего крещение. Крещение - работа Святого Духа по приобщению человека к церкви: "Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом" (1 Кор. 12:13) (1668).

Особое значение для сакраменталистов имеет Рим. 6:1-11. В соответствии с их истолкованием этого отрывка, крещение - не просто символ нашего единения со Христом в Его смерти и воскресении. Оно реально объединяет нас со Христом. Говоря: "Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились" (Рим. 6:3), Павел имеет в виду, что крещение реально соединяет нас со смертью Христа. И оно соединит нас с Ним в Его воскресении (Рим. 6:5) (1669).

Крещение не только объективно соединяет человека раз и навсегда со Христом, оно оказывает и субъективное воздействие на верующего. Это воздействие продолжается всю жизнь, хотя крещение совершается только раз. Верующим об этом напоминает неоднократно. Именно это Павел делает в Рим. 6:3-5 и Гал. 3:26-27. Осознание своего крещения и соединения через него со Христом в Его смерти и воскресении - постоянный источник ободрения и вдохновения для верующего (1670).

Согласно лютеранским взглядам, объекты крещения делятся на две группы. Первая - взрослые, пришедшие к вере в Христа. Примеры видим в Деян. 2:41 и 8:36-38. Вторая - дети и даже младенцы, которых тоже крестили в новозаветные времена. Доказательством тому служит факт, что к Иисусу приносили детей, чтобы Он прикоснулся к ним (Мк. 10:13-16). Кроме того, в Деяниях читаем, что крестились целые дома (Деян. 11:14 [см. 10:48]; 16:15, 31-48; 18:8). Вполне логично предположить, что большинство из этих семей состояло не только из взрослых. Дети - часть Божьего народа, как в ветхозаветные времена они были частью народа Израиля (1671).

Крещение детей в Новом Завете служит основанием для совершения такого обряда в наши дни. Кроме того, крещение детей просто необходимо. Ибо все люди рождаются с первородным грехом, достаточным для осуждения. Это пятно греха надо удалить. Поскольку дети сами не способны проявить веру, необходимую для возрождения, их надо очистить через крещение.

По католическому учению, если некрещенные дети умирают, они не могут попасть на небо. Им предназначено место, называемое *limbus infantium*. Там они не испытывают страданий и лишений, как в аду, но и не пользуются небесным блаженством (1672). В лютеранском же богословии нет такой уверенности относительно статуса некрещенных детей. Возможно, Бог каким-то не раскрытым нам способом производит веру в некрещенных детях христиан. Мы знаем, например, что девочки в Ветхом Завете хотя и не могли принять обряд обрезания, тем не менее пользовались благами завета. Правда, в отношении детей неверующих такой вопрос не ставится. Не высказывается и какого-то категорического мнения на эту тему, поскольку этот предмет нам не раскрыт и принадлежит к разряду непостижимых Божьих дел (1673). Лютеране отмечают, что у крещения младенцев долгая история. Фактически из внебиблейских

источников явствует, что оно начало практиковаться не позднее II века н.э. Следовательно, для него есть достаточные основания. Поскольку мы не знаем Божьего отношения к некрещеным детям и младенцам, для христиан разумнее их крестить.

Лютеранские богословы сознают противоречие между практикой крещения младенцев и принципом оправдания только верой. Эта дилемма решается обычно одним из двух способов. Первый - предпосылка, что младенцы могут обладать неосознанной верой. Утверждается, что вера не обязательно требует проявления самоосознания и мыслительных способностей. Лютер отмечал, что вера не прекращается, когда человек спит или занят каким-то утомительным трудом. Иисус учил, что дети могут иметь подсознательную веру. Свидетельство тому видим в Мф. 18:6 ("одного из малых сих, верующих в Меня"); 19:14; Мк. 10:14; Лк. 18:16-17. Еще одно доказательство - пророчество, что Иоанн Креститель "Духа Святого исполнится еще от чрева матери своей" (Лк. 1:15). Наконец, Иоанн писал: "Пишу вам, отроки, потому что вы познали Отца" (1 Ин. 2:13) (1674). Второй способ решения проблемы - утверждение, что при крещении ребенка проявляется вера родителей. Говорят даже, что церковь выражает веру от имени детей. Таким образом, крещение младенцев основывается на заместительной вере (1675).

В католичестве такой дилеммы нет. По католической доктрине, крещение *действительно ex opere operate*. Вера по сути не нужна. Требуется только представить ребенка и должным образом совершить обряд (1676).

По лютеранским взглядам, способ крещения не имеет большого значения. Конечно, нужна вода, но это единственный важный фактор. Основное значение слова βαπτίζω - "погружать". Но у него есть и другие значения. Поэтому мы не можем с уверенностью утверждать, какой метод применялся в библейские времена или даже существовал ли только один метод. Поскольку сам по себе способ не символизирует что-то важное или необходимое, обряд крещения не связан с какой-то определенной формой.

Крещение как знак и печать завета

Позиция, традиционно занимаемая реформатскими и пресвитерианскими богословами, тесно связана с концепцией завета. Таинства, в том числе крещение, они рассматривают как знаки или печати Божьей благодати. Но таинства сами по себе - не средства передачи благодати *ex opere operate* или в силу их внутреннего содержания. Согласно Бельгийскому исповеданию, это "видимые знаки и печати внутренней и невидимой работы в нас Бога силой Святого Духа" (1677). В частности, это знаки и печати исполнения Богом завета, заключенного Им с человеческим родом. Подобно обрезанию в Ветхом Завете, крещение олицетворяет и реализует Божьи обетования.

В отличие от сакраменталистов, реформаты и пресвитериане не придают такого большого значения самому таинству крещения. Завет, обетование Божьей благодати, - основа и источник оправдания и спасения, крещение же - просто акт веры, благодаря которому мы входим в завет и пользуемся его благами. Крещение - способ приобщения к завету и одновременно знак спасения. Чарльз Ходж пишет

об этом так: "Бог обещает блага, олицетворяемые крещением, взрослым людям, с верой принимающим это таинство, и детям, которые, достигнув зрелого возраста, остаются верными клятве, данной от их имени при крещении" (1678). В случае со взрослыми эти блага абсолютны, а спасение детей зависит от верности данной клятве в будущем.

Объекты крещения в принципе те же, что и у сакраменталистов. С одной стороны, крещение принимают все верующие взрослые. Они уже пришли к вере.

Примерами в Писании служат те, кто ответил ад призыв Петра в день Пятидесятницы, уверовал и принял крещение (Деян. 2:41), а также темничный страж в Филиппах (Деян. 16:31-33) (1679). С другой стороны, крестят и детей верующих родителей. Хотя крещению детей Писание прямо не учит, оно в нем все же подразумевается. Бог заключил духовный завет с Авраамом *и с его потомством* (Быт. 17:7). Этот завет продолжается до наших дней. В Ветхом Завете это слово всегда употребляется в единственном числе (например, Исх. 2:24; Лев. 26:42). У завета только один посредник (Деян. 4:12; 10:43). Новозаветные верующие участвуют в завете или наследуют его (Деян. 2:39; Рим. 4:13-18; Гал. 3:3-18; Евр. 6:13-18). Таким образом, положение верующих как в новозаветные времена, так и сегодня следует понимать в свете завета, заключенного с Авраамом (1680).

Поскольку ветхозаветные принципы сохраняют силу, они применимы и сегодня. Если завет распространялся на ребенка тогда, он входит в него и сейчас. Мы уже отмечали, что завет был заключен не только с Авраамом, но и с его потомством. Значение имеет и всеобъемлющий характер ветхозаветного понимания Израиля. При обновлении завета участие принимали и дети (Вт. 29:10-13). Заповеди Моисея Иисус Навин читал перед всем собранием Израиля - "и женами, и детьми" (Нав. 8:35). Когда Дух Господень сошел на Иозиила и тот начал доносить слова обетования Господа Израилю, при этом присутствовали и малые дети (2 Пар. 20:13). Все собрание, в том числе грудные младенцы (Иоиль 2:16), слышало обещание Иоиля об излитии Духа на сыновей и дочерей (Иоиль 2:28).

Из этого выводится ключевой аргумент: как в Ветхом Завете знаком союза с Богом было обрезание, так в Новом Завете таким знаком стало крещение. Крещение заменило обрезание (1681). От обрезания отказались, оно больше не действовало (Деян. 15:1-2; 21:21; Гал. 2:3-5; 5:2-6; 6:12-13, 15). Место обрезания как средства вхождения в завет заняло крещение. Замену эту произвел Христос. Он дал ученикам поручение идти, учить и *крестить* (Мф. 28:19). Как обрезание требовалось от прозелитов, обращенных в иудаизм, так и крещение требуется от обращенных в христианство. Для них это пропуск для вхождения в завет. У обоих обрядов одно и то же значение. Обрезание означало разрыв с грехом и изменение состояния сердца. На это указывают многочисленные места в Ветхом Завете, где говорится об обрезании сердца, то есть о духовном обрезании в отличие от физического (Вт. 10:16; 30:6; Иер. 4:4; 9:25-26; Иез. 44:7, 9). Крещение тоже показано как очищение от греха. В Деян. 2:38 Петр наставляет: "Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, - и получите дар Святого Духа". В 1 Пет. 3:21 он пишет: "Крещение... спасает". Павел говорит о "возрождении и обновлении Святым Духом" (Тит. 3:5), крещение он связывает с духовным обновлением (Рим. 6:4). Решающее доказательство замены обрезания крещением находим в Кол. 2:11-12: "В Нем вы и обрезаны обрезанием

нерукотворным, 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". Эти стихи с очевидностью показывают, что сейчас достаточным признаком завета служит крещение.

Здесь надо сделать еще два замечания. Во-первых, сторонники точки зрения, что крещение представляет собой прежде всего знак и печать завета, утверждают, что на детей нельзя распространять требования, предъявляемые к взрослым. Во-вторых, выразители этого взгляда упор делают на объективном аспекте таинства. Значение имеет не субъективное восприятие, а объективный факт вхождения в завет с обетованием спасения (1682).

По реформатским и пресвитерианским взглядам, способ крещения не имеет особого значения. Смысл глагола βαπτίζω не очень ясный. В новозаветные времена значение имел сам факт крещения, а не его способ (1683).

Действительно, есть указания, что в новозаветные времена крещение не совершалось и не могло совершаться исключительно погружением. Например, была ли у Иоанна физическая возможность погружать в воду всех, кто приходил к нему? Мог ли темничный страж в Филиппах оставить свой пост и пойти туда, где было достаточно воды для погружения? Могли ли принести достаточно воды в дом Корнилия? Покинул ли Павел для крещения то место, где Анания нашел его? Эти вопросы наводят на мысль, что погружение использовалось не в каждом случае (1684).

Кроме того, в погружении нет необходимости для сохранения символики крещения. Таинство крещения подчеркивает в первую очередь не смерть и воскресение. Основной смысл - очищение. Все новозаветные способы омовения - погружение, обливание, окропление - выражают мысль об очищении. Это διαφοροῖς βαπτισμοῖς, о которых идет речь в Евр. 9:10. Учитывая эти соображения, мы можем использовать любой доступный и приемлемый способ (1685).

Крещение как символ спасения

Третья точка зрения рассматривает крещение как символ, внешний признак или показатель происходящего в верующем внутреннего изменения (1686). Оно служит публичным свидетельством веры человека в Иисуса Христа. Это обряд приобщения - мы крестимся *во* имя Христа (1687).

Креститься повелел Христос (Мф. 28:19-20). Поскольку этот обряд *предписан* Им, его следует понимать скорее как *предписание*, а не как таинство. Сам по себе он не производит в человеке какого-то духовного изменения. Мы продолжаем совершать обряд крещения просто потому, что так повелел Христос, и потому, что он играет роль публичного свидетельства. Он подтверждает факт спасения человека для него самого и для окружающих.

Обряд крещения не передает каких-то прямых духовных благословений. В частности, мы не возрождаемся благодаря крещению, ибо оно *предполагает* веру, ведущую к спасению. Оно, следовательно, служит свидетельством того, что

человек уже возрожден. Если в крещении и есть какая-то духовная польза, то она состоит в том, что оно вводит человека в местную церковь (1688).

С точки зрения тех, кто рассматривает крещение как по сути свой внешней символ, вопрос об объектах крещения имеет очень большое значение. Кандидаты на принятие обряда крещения должны уже пережить новое рождение благодаря своей вере. Они должны демонстрировать ясные свидетельства возрождения. Хотя церковь или лицо, совершающее обряд, не могут в полной мере судить о кандидате, необходимо все же удостовериться по крайней мере, что он понимает смысл церемонии. Это можно определить, предложив кандидату рассказать, как он пришел к вере, или ответить на некоторые вопросы. Основание для такой предосторожности перед совершением обряда крещения находим в словах Иоанна Крестителя фарисеям и саддукеям, пришедшим к нему креститься: "Порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева? Сотворите же достойный, плод покаяния" (Мф. 3:7-8) (1689).

Крещение, о котором здесь идет речь, - крещение *верующих*. Но не обязательно крещение *взрослых*. Это крещение тех, кто отвечает условиям спасения (покаяние и активная вера). Основание для такой позиции можно найти в Новом Завете. Прежде всего, есть негативный аргумент, или аргумент по умолчанию. Все люди, поименно названные в Новом Завете как принявшие крещение, были ко времени крещения взрослыми (1690). Утверждения, что "при крещении целых семей наверняка крестились и дети" или что "мы не можем с уверенностью говорить, что дети не крестились", не имеют большого веса в глазах сторонников крещения верующих, и действительно, такие аргументы выглядят в лучшем случае недостаточно обоснованными. Далее, Писание ясно показывает, что личная осознанная вера во Христа - необходимое условие крещения. В Великом Поручении повеление крестить следует за повелением учить (Мф. 28:19). Иоанн Креститель требовал покаяния и исповедания грехов (Мф. 3:2, 6). В конце своей проповеди на Пятидесятницу Петр призвал сначала к покаянию, а затем к крещению (Деян. 2:37-41). Формулу "вера, затем крещение" мы видим в Деян. 8:12; 18:8 и 19:1-7 (1691). Все эти соображения ведут к заключению, что крестить следует только сознательных верующих.

В вопросе о способах крещения есть некоторые расхождения. Некоторые группы, в частности меннониты, крестят только верующих, но не погружением (1692). Но большинство сторонников крещения верующих используют только погружение, их обычно называют баптистами. Если крещение понимается как символ или свидетельство спасения, уже полученного человеком, не удивительно, что основным его способом считается погружение, ибо оно наилучшим образом олицетворяет воскресение верующего из духовной смерти (1693).

Рассмотрение спорных вопросов

Обратимся теперь к вопросам, поставленным в начале главы. Нам надо определить, какую из изложенных позиций можно считать наиболее приемлемой в свете всех относящихся к делу свидетельств. Начнем с главного вопроса о природе и смысле крещения.

Смысл крещения

Следует ли считать крещение средством возрождения, необходимым условием спасения? Такую позицию как будто бы подкрепляет целый ряд текстов. Но при ближайшем рассмотрении убедительность этой позиции становится менее очевидной. В Мк. 16:16 читаем: "Кто будет веровать и креститься, спасен будет". Но обратите внимание, что во второй части стиха крещение вообще не упоминается: "А кто не будет веровать, осужден будет". С осуждением связывается отсутствие только веры, а не крещения. По законам индуктивной логики, если какое-то явление (например, спасение) происходит в одном случае, но не происходит в другом, причину этого явления надо искать в том, чем эти случаи различаются между собой. Итак, о необходимости для спасения веры в Мк. 16:16 заявляется совершенно определенно, тогда как вопрос о крещении не столь ясен. Еще один аргумент заключается в том, что этот стих (фактически весь отрывок Мк. 16:9-20) не фигурирует во многих кодексах и переводах Евангелия.

Еще один текст, приводимый в поддержку концепции о крещении как о средстве возрождения и передачи спасительной благодати, - Ин. 3:5: "Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие". Но здесь нет ясных указаний, что имеется в виду именно крещение. При анализе смысла "рождения от воды" для Никодима наше рассуждение, хотя и не однозначно, склоняется к мысли об очищении, а не о крещении (1694). Отметим, что акцент во всем отрывке делается на Духе и о воде больше не упоминается. Ключевая мысль - противопоставление *сверхъестественного* (Духа) и *естественного* (плоти). "Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух" (Ин. 3:6). Иисус объясняет, что новое рождение есть рождение от Духа. Эта работа Духа подобна дыханию ветра и не вполне уловима (Ин, 3:7-8). В свете общего контекста можно сделать заключение, что рождение от воды равнозначно рождению от Духа. Предлог *καὶ* в Ин. 3:5 имеет явно усилительный смысл, и стих можно перевести так: "Если кто не родится от воды, то есть от Духа, не может войти в Царствие Божие".

Третье место, требующее рассмотрения, - 1 Пет. 3:21: "Подобное сему образу крещение, не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести, спасает воскресением Иисуса Христа". Обратите внимание, что в этом стихе воздействие обряда крещения самого по себе фактически отрицается. Оно спасает только как "обещание Богу", как акт проявления веры, подтверждающий доверие к Нему и опору на Него. Реальная основа нашего спасения - воскресение Христа.

В книге Деяний тоже есть места, связывающие покаяние с крещением. Самое, пожалуй, важное - ответ Петра в день Пятидесятницы на вопрос: "Что нам делать, мужи братия?" (Деян. 2:37). Он ответил: "Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, - и получите дар Святого Духа" (Деян. 2:38). Но в этом рассказе в целом речь идет о том, что три тысячи человек приняли его слово и затем крестились. В следующей записанной проповеди Петра (Деян. 3:17-26) акцент делается на покаянии, обращении и принятии Христа, о крещении вообще не упоминается. В ключевых стихах Деян. 3:19-20 (повторяющих мысль Деян. 2:38 за одним примечательным исключением, что в них нет призыва к крещению) читаем: "Итак покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши, да придут времена отрады от лица Господа". Керигма в

главе 4 основывается на решающем значении веры в Иисуса, о крещении опять же не упоминается (Деян. 4:8-12). А когда темничный страж в Филиппах спросил: "Что мне делать, чтобы спастись?" - Павел ответил просто: "Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь дом твой" (Деян. 16:30-31). О крещении он ничего не сказал. (Не следует, правда, упускать из вида факт, что сам страж и все домашние его вскоре крестились.) Разумеется, между покаянием и обращением, с одной стороны, и крещением - с другой, существует тесная и важная связь, тем не менее эти места в Деяниях как будто бы указывают, что связь эту не следует считать неразрывной или абсолютной. В отличие от покаяния и обращения, крещение - не обязательное условие спасения. Оно представляется, скорее, выражением или следствием обращения.

Обратимся, наконец, к Тит. 3:5. Павел пишет, что Бог "спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом". Если здесь и есть намек на крещение, то очень расплывчатый. "Баня возрождения" означает, скорее, очищение и прощение грехов. Крещение - просто символическое выражение, а не средство прощения. Мы делаем вывод, что библейские основания в поддержку позиции, согласно которой крещение - средство возрождения или необходимый для спасения канал благодати, весьма шаткие.

Более того, с концепцией о возрождении через крещение связаны и некоторые специфические проблемы. Если принять во внимание все вытекающие из нее последствия, эта концепция противоречит принципу спасения благодатью, которому ясно учит Новый Завет. Утверждение о необходимости крещения для спасения напоминает утверждение иудействующих о необходимости обрезания для спасения, которое Павел категорически отверг в Гал. 5:1-12. Далее, за исключением Великого Поручения, Иисус никогда не включал тему о крещении в Свою проповедь и учение о царстве. Разбойник на кресте не был крещен и не мог быть крещен. Тем не менее Иисус заверил его: "Ныне же будешь со Мною в раю". Следует отметить, что попытки согласования концепции о возрождении через крещение с библейским принципом спасения только верой выглядят несостоятельными. Неубедительно и утверждение, что крещенные дети обладают неосознанной верой или что им помогает вера родителей (или церкви). Таким образом, представление о крещении как о средстве передачи спасительной благодати безосновательно со многих точек зрения.

А что можно сказать о позиции, согласно которой крещение продолжает или заменяет ветхозаветный обряд обрезания как знак вхождения в завет? В этом отношении показательно, что в Новом Завете значение внешнего обряда обрезания умалется. В нем заявляется о необходимости замены обрезания, но не каким-то другим внешним действием (например, крещением), а внутренним расположением сердца. Павел указывает, что ветхозаветное обрезание было внешним формальным действием, свидетельствующим о принадлежности к иудаизму, но истинный иудей тот, который таков внутри: "Но тот Иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве: ему и похвала, не от людей, но от Бога" (Рим. 2:29). Павел говорит, что не просто прошло время обрезания, а что изменилась сама структура, частью которой было обрезание. В то время как Оскар Кульман (1695) и другие решительно заявляют, что крещение - новозаветный эквивалент обрезания, Джордж Бисли-Мюррей

отмечает, что крещение "покончило с необходимостью обрезания, поскольку оно означает союз верующего со Христом, и в этом союзе с Ним ветхая природа исчезает. Меньшее обрезание заменено большим; обещанное в Ветхом Завете духовное обрезание стало в Новом реальностью через крещение" (1696). Таким образом, если что-то и заняло место внешнего обрезания, так это не крещение, а внутреннее обрезание. Но, как указывает Павел в Кол. 2:11-12, между духовным обрезанием и крещением существует тесная связь.

В чем же тогда заключается смысл крещения? Отвечая на этот вопрос, прежде всего отметим важную связь между крещением и нашим единением со Христом в Его смерти и воскресении. Эту мысль Павел подчеркивает в Рим. 6:1-11. Использование глагола в аористе подразумевает, что в какой-то конкретный момент верующий фактически соединяется со смертью и воскресением Христа: "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). Отметим, во-вторых, что в книге Деяний вера часто связывается с крещением. Крещение обычно либо непосредственно следует за принятием веры, либо практически совпадает с ним по времени. Павел в момент обращения был ослеплен. Когда же Анания, по повелению Бога, пошел в дом на улице, называвшейся Прямой, поговорил с Павлом и возложил на него руки, с глаз Павла спала как бы чешуя и он прозрел. Он встал, крестился и принял пищу (Деян. 9:18-19). Много лет спустя, рассказывая об этом событии толпе, собравшейся в Иерусалиме, Павел привел слова, которые сказал ему Анания: "Итак, что ты медлишь? встань, крестись и омой грехи твои, призвав имя Господа (Иисуса)" (Деян. 22:16). Слова Анании подразумевают, что при крещении человек призывает имя Господа. Таким образом, крещение само по себе есть акт выражения веры и преданности. Хотя вера возможна и без крещения (т.е. спасение не обуславливается крещением), крещение все же естественным образом сопутствует принятию веры и завершает его.

Итак, крещение - выражение веры и свидетельства единения человека со Христом в Его смерти и воскресении, то есть его духовного обрезания. Это публичная демонстрация верности Христу. Эту точку зрения Карл Барт прямо и недвусмысленно высказывает в самых первых словах своей замечательной небольшой работы "Учение церкви о крещении": "Христианское крещение - по сути своей отражение [Abbild] обновления человека участием, силой Святого Духа, в смерти и воскресении Иисуса Христа и тем самым отражение единения человека со Христом, с заветом благодати, заключенным и реализуемым в Нем, и с Его Церковью" (1697).

Крещение - мощное заявление. Это провозглашение истины о совершенных Христом делах, "водная баня", свидетельствующая о приобщенности верующего к смерти и воскресению Христа (Рим. 6:3-5). Это символ, а не знак, ибо оно наглядно выражает передаваемую истину. Между знаком и его соответствием нет внутренней связи. Например, зеленый сигнал светофора мы просто условно воспринимаем как разрешение ехать дальше. А вот на пересечении с железной дорогой смысл находящегося там знака иной - это символ, он ясно показывает, что здесь шоссе пересекается с железнодорожными путями. Крещение - символ, а

не знак, поскольку оно олицетворяет смерть в воскресение верующего со Христом.

Объекты крещения

Обратимся теперь к вопросу о том, кого следует крестить. Суть здесь заключается в различии во взглядах, можно ли крестить детей или надо крестить только верующих (то есть тех, кто уже проявляет веру в искупительное служение Христа). Отметим, что дихотомия заключается не в разделении крещения детей и взрослых, - противники крещения детей заявляют, что кандидаты на принятие крещения уже должны проявлять веру. Мы считаем, что правильная точка зрения - крещение верующих.

Один из главных аргументов в пользу этой позиции - отсутствие в Новом Завете каких бы то ни было прямых указаний на крещение детей. Впечатляющее заявление на этот счет сделано в докладе "Крещение и конфирмация сегодня", составленном Объединенным комитетом по крещению, конфирмации и святому причастию Церкви Англии:

Ясно, что крещение обычно принимали взрослые, а не дога; следует призвать, что в Новом Завете нет каких-то убедительных свидетельств о крещении детей. Можно говорить только о том, что в число "домашних" при крещении, *возможно*, входили дети (Деян. 16:15, 33; 1 Кор. 1:16). Во всяком случае совершенно очевидно, что *учение о крещении* в Новом Завете связывается с крещением взрослых, это же относится (с двумя или тремя исключениями) к авторам первых трех веков... Во всех приводимых в Новом Завете случаях крещения Евангелие было уже услышано и принято, а условие проявления веры (и, вероятно, покаяния) сознательно выполнялось до принятия таинства (1698).

Многие исследователи Нового Завета согласны с такой точкой зрения. Они считают, что речь может идти лишь о возможном крещении детей в числе домашних.

Но некоторые исследователи занимают более категоричную позицию. Среди них - Иоахим Иеремиас, полагающий, что в число домашних при крещении непременно входили дети. Ссылаясь на Деян. 11:14 (см. Деян. 10:48); 16:15, 31-34; 18:8 и 1 Кор. 1:16, он пишет: "Во всех пяти случаях лингвистические факторы не позволяют ограничивать понятие "дома", "домашних" лишь взрослыми членами семьи. Напротив, они ясно показывают, что крещение принимали *все члены семьи* (1699). Бисли-Мюррей, однако, замечает, что такая аргументация хотя и выглядит разумной, однако приводит к заключениям, выходящим за рамки намерений Иеремиаса, ибо эти дома переживали не просто крещение. Бисли-Мюррей отмечает, например, что, "согласно взглядам Иеремиаса, не может быть никаких сомнений относительно смысла Деян. 10:44-48: *все* домашние Корнилия услышали слово, *все* приняли Духа, *все* заговорили на языках, *все* крестились; дети тоже услышали слово, приняли Духа, заговорили на языках и крестились. Не может быть *никаких* исключений" (1700). Разумеется, это место и другие, подобные ему, можно истолковать и по-другому. Возможно, все члены этих семей отвечали условиям, необходимым для крещения: они уверовали и покаялись. Но в

таком случае все они достигли сознательного возраста, когда человек способен принимать на себя определенные обязательства.

Еще один аргумент в защиту концепции о крещении детей заключается в том, что дети, которых приводили к Иисусу для возложения на них рук (Мф. 19:13-15; Мк. 10:13-16; Лк. 18:15-17), фактически принимали крещение. В докладе 1955 года Специальной комиссии по крещению Церкви Шотландии утверждается, что слова Иисуса о "малых сих, верующих в Меня" (Мф. 18:6), означают, что они входят в число "крестившихся во Христа" (Гал. 3:27) (1701). Доклад пытается также доказать, что Мф. 18:3; Мк. 10:15 и Лк. 18:17 - параллельные места с Ин. 3:3 и 3:5 и что во всех них речь идет о крещении (1702). Это развитие аргументации Иеремиаса. Эту часть доклада Бисли-Мюррей комментирует следующим образом: "Такая экзегетика представляется мне настолько невероятной, что я даже не могу понять, как ответственная группа богословов середины XX века могла допустить публикацию такого документа от своего имени" (1703).

Как Иеремиас, так и Кульман рассматривают Мк. 10:13-16 и параллельные места с точки зрения *Sitz im Leben*, положения ранней церкви. Они полагают, что эти рассказы были включены в Евангелия для оправдания практиковавшегося церковью крещения детей (1704). Анализ и оценка этого вопроса выходят за рамки задач нашей работы (1705), тем не менее важно отметить, что в этих отрывках о крещении не упоминается. Если бы включение этих рассказов в Евангелия преследовало цель обоснования крещения детей, где-то в непосредственном контексте должна была бы быть прямая ссылка на крещение. Говоря, что для вхождения в царство небесное человек должен стать как дитя, Иисус имел в виду необходимость простой веры, а не крещение.

Отметим, наконец, что позиция сторонников крещения детей основывается на понимании крещения либо как средства передачи спасительной благодати, либо как знака и печати вхождения в завет наподобие ветхозаветного обрезания. Поскольку оба эти представления мы сочли необоснованными, делаем вывод о несостоятельности и точки зрения сторонников крещения детей. Исходя из самого смысла крещения, мы должны придерживаться концепции о крещении верующих, тем более что в Новом Завете не показано ни одного ясного случая крещения человека до принятия им веры.

Способ крещения

Вопрос о надлежащем способе крещения невозможно решить на основании лингвистического анализа. Отметим, однако, что основное значение слова βαπτίζω - "погружать" или "опускать под воду" (1706). Мартин Лютер и Жан Кальвин считали погружение первым значением термина и изначальной формой крещения, практиковавшейся ранней церковью (1707). Погружение можно считать библейским способом крещения на основании нескольких соображений. Иоанн крестил в Еноне, "потому что там было много воды" (Ин. 3:23). При крещении Иоанном Иисус "вышел из воды" (Мк. 1:10). Услышав Благою Весть, евнух эфиоплянин сказал Филиппу: "Вот, вода; что препятствует мне креститься?" (Деян. 8:36). Затем они оба сошли в воду, Филипп крестил его, и они вышли из воды (Деян. 8:38-39).

Но можно ли считать изначально практиковавшееся крещение погружением чем-то большим, нежели просто историческим фактом? То есть имеет ли это для нас нормативное значение? Нет сомнения, что в новозаветные времена крещение совершалось погружением. Но означает ли это, что мы и сейчас должны крестить погружением? Или есть другие возможности? По мнению тех, кто не считает способ крещения особенно важным, между смыслом крещения и способом его совершения нет никакой неразрывной связи. Но если крещение, как мы отмечали при обсуждении вопроса о его смысле, представляет собой символ, а не просто произвольный знак, мы не можем менять способ его совершения.

В Рим. 6:3-5 Павел проводит мысль о связи между способом крещения (погружением в воду и выходом из нее) и тем, что оно символизирует (смертью во грехе и новой жизнью во Христе; кроме того, крещение символизирует основание, на котором верующий умирает для греха и возрождается к новой жизни: смерть, погребение и воскресение Христа). Бисли-Мюррей пишет:

Несмотря на неоднократные опровержения экзегетов, есть все основания полагать, что смысл заявления Павла о *погребении* крещением, а не просто *смерти* (как в Рим. 6:7) связан с самой природой крещения через погружение. Поражает сама символика погружения как погребения, и если крещение вообще можно соотносить с пророческим символизмом, аналогия между действием и событием, которое оно олицетворяет, имеет определенный смысл. Считается, что заявления типа сделанного Доддом: "Погружение подобно погребению... выход из воды подобен воскресению" - основываются только на том, что значение крещению придает керигма, что весь его смысл заключен во Христе и в Его искупительном служении, что это керигма *в действии* и что чем больше действие соответствует содержанию керигмы, тем больше его воздействие. Но повторим еще раз: соединение "с Ним" при крещении основывается на Евангелии, а не на каком-то раздражательном материале. Оно совершается "в *Его* смерти": во Христе и в Его смерти. Смысл таинству придают Христос и Его воскресение. Как сказал один из самых первых британских баптистов, крещение означает погружение в воду насмерть (1708).

Можно возразить, что у Бисли-Мюррея, как баптиста, предвзятый взгляд на этот вопрос. О Карле Барте, представителе реформатского крыла, такого сказать нельзя. Вот что он пишет:

Греческое слово βαπτίζω и немецкое *taufen* (от *Tiefe* - глубина) главным образом и прежде всего выражают мысль о полном погружении человека или какого-то предмета в воду и извлечения из нее. Изначально крещение совершалось именно так, как и обрезание в Ветхом Завете, - за прямой угрозой жизни непосредственно следовало освобождение и сохранение, исходящее из крещения. Вряд ли можно отрицать, что крещение совершалось погружением - и так было на Западе вплоть до средних веков, - оно гораздо выразительнее отражает смысл, чем ставшее впоследствии привычным обливание, особенно когда обливание свелось к простому смачиванию и в конечном счете к окроплению небольшим количеством воды... Можно ли такие соображения, как простота совершения обряда, забота о здоровье и соблюдение приличий, считать последним словом и поступать иначе [т.е. совершать крещение не в его изначальной форме]? (1709)

В свете этих соображений погружение представляется наиболее обоснованной среди всех позиций. Возможно, это не единственная приемлемая форма крещения, во она в наибольшей степени сохраняет и выражает смысл крещения.

Какой бы способ ни принимался, к крещению нельзя относиться легкомысленно. Оно имеет большое значение, ибо представляет собой знак союза верующего со Христом и признание этого союза, дополнительный акт веры, еще крепче цементирующий эту связь.

53. Обряд продолжения и поддержания отношений в церкви: вечера Господня

Крещение - первоначальный обряд приобщения, а вечера Господня - повторяющееся таинство видимой церкви. В предварительном порядке ее можно определить как установленное для церкви Самим Христом таинство в воспоминание о Его смерти.

При рассмотрении вечера Господней мы сразу же сталкиваемся с любопытным фактом. Это таинство совершается практически во всех ответвлениях христианской церкви и служит фактором, объединяющим почти все разновидности христианства. В то же время трактуется оно по-разному. Фактически, как показывает история, оно даже разделяло христианские конфессии. То же самое относится к нашему времени. Таким образом, это фактор, одновременно объединяющий и разделяющий христианский мир.

При определении взглядов на вечерю Господню важную роль играют философские предпосылки. Некоторые из них связаны с диспутами и полемикой времен средневековья. Во многих случаях философские позиции, на которых строились эти предпосылки, менялись или даже отвергались. Более того, сегодня на философские концепции ориентируются гораздо меньше. Тем не менее, как ни странно, средневековые философские догматы продолжают оказывать влияние на богословские взгляды. Поэтому нам важно выделить предпосылки, на которых основываются различные взгляды на вечерю Господню.

При обсуждении теоретических вопросов духовное и практическое значение вечера Господней иногда затуманивается. Теоретические вопросы важны (они относятся к духовной сфере), и отмахиваться от них нельзя. Но если мы увязаем в каких-то чисто специфических вопросах и пренебрегаем практической стороной, мы перестаем сознавать смысл установления Христом вечера Господней. Нам надо не только понимать ее значение. Нам надо пережить ее значение.

Общепризнанные постулаты

Анализ вечера Господней стоит начать с рассмотрения вопросов, по которым в традиционных конфессиях существует согласие. Сразу же отметим, что согласие проявляется по многим важным пунктам. После их рассмотрения мы обратимся к сферам разногласий.

Установление Христом

В течение долгого времени вопрос об установлении вечери Господней Самим Иисусом сомнению не подвергался. Все исследователи Нового Завета считали очевидным фактом, что таинство восходит к Нему. Первым серьезное сомнение выразил Паулюс в своих исследованиях Нового Завета (1800 -1804) и жизни Иисуса (1828). Отрицал это и Давид Штраус в первом издании своей книги о жизни Иисуса (1835), но затем в следующем издании (1864) он допустил такую возможность, оспаривая кое-какие детали (1710). В наше время тоже высказываются определенного рода критические замечания относительно истинности заявлений Иисуса, устанавливающих таинство вечери Господней. Дейвис, например, пишет об этих словах как об "осадке, оставшемся после их процеживания через восприятие какого-то раввина" (1711).

Но в целом по вопросу об установлении таинства вечери Господней Христом существует согласие. Доказательством служит факт, что во всех трех синоптических Евангелиях слова об ее установлении исходят от Него (Мф. 26:26-28; Мк. 14:22-24; Лк. 22:19-20). Хотя и есть кое-какие различия в деталях, синоптические Евангелия свидетельствуют о раннем устном предании (1712). Совпадает с ними и рассказ Павла об установлении таинства в 1 Кор. 11:23-29. Он пишет, что принял (*παράλαμβανω*) от Господа то, что передает (*παράδιδωμι*) своим читателям. Хотя Павел не уточняет, были ли факты, изложенные в послании, раскрыты ему непосредственно Господом или переданы другими людьми, глагол *παράλαμβανω* подразумевает, что рассказ был передан ему другими и что его сообщение коринфской церкви - часть процесса передачи (1713). По всей видимости, Павел слышал рассказ от очевидцев, то есть апостолов. Как бы там ни было, включение его Павлом в послание свидетельствует о существовании предания за несколько лет до написания первого из Евангелий, скорее всего, от Марка (1714). Мы делаем вывод, что хотя точные слова Иисуса нам неизвестны, именно Он установил обряд, носящий Его имя: вечерю *Господню*.

Необходимость повторения

Некоторые богословы высказывают мнение, что Иисус Сам установил вечерю Господню, но не дал повеления повторять этот обряд. Такая точка зрения основывается на факте, что в рассказах Матфея и Марка отсутствуют слова: "Сие творите в Мое воспоминание" (1715). Некоторые сторонники метода редакционной критики полагают, что Лука добавил это повеление при редактировании текста и что в полученном им предании его не было. Но отсутствие повеления у Матфея и Марка не доказывает его недостоверности. Лука вполне мог пользоваться независимыми источниками. Во всяком случае, поскольку Лука писал под вдохновением Святого Духа, вся его книга - Слово Божье, а следовательно, авторитетна для нас и в этом конкретном вопросе. Кроме того, повеление: "Сие творите в Мое воспоминание" приводит и Павел (1 Кор. 11:24-25), который далее пишет: "Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет" (1 Кор. 11:26). К этим соображениям можно добавить и церковную традицию. Не подлежит сомнению, что верующие совершали это таинство с самых ранних времен. Несомненно, церковь соблюдала его во время написания Павлом Первого послания к

коринфянам (около 55 г. по Р. Х.). Это происходило при жизни очевидцев, которые могли бы опровергнуть достоверность передачи Павлом слов Иисуса. Таким образом, есть все основания полагать, что повеление повторять таинство восходит к Иисусу.

Зададимся также вопросом, какое значение имела бы вечеря Господня, если бы не было повеления ее повторять. В таком случае хлеб и вино имели бы смысл только для узкой группы присутствовавших. Святые дары играли бы роль личного предметного урока для одиннадцати апостолов. А рассказ о вечере Господней был бы включен в Евангелия только как запись об историческом событии. Но мы знаем, что ко времени написания Евангелия от Марка (ок. 60 - 62 г. по Р. Х.) уже не было настоящей необходимости в описании вечера Господней как исторического события (в отличие от большинства других эпизодов служения Иисуса). Уже существовал подробный исторический и дидактический рассказ Павла. Тот факт, что Марк и другие синоптики все же включили рассказ о вечере Господней, убедительно свидетельствует в пользу того, что они считали его чем-то большим, нежели просто историческим событием. Логично сделать вывод, что описание вечера Господней включено в Евангелия потому, что Иисус установил ее как повторяющийся обряд для будущих поколений. В таком случае рассказы Матфея и Марка указывают на необходимость регулярного повторения этого обряда, хотя оба автора не приводят повеления на этот счет.

Форма возвещения

При наличии различных взглядов по вопросу о том, следует ли считать хлеб и вино просто символами, существует общее согласие в представлении о вечере Господней как, по крайней мере, о символическом выражении факта и смысла смерти Христа. Павел особо подчеркивает, что вечеря Господня - форма возвещения: "Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет" (1 Кор. 11:26). Принятие хлеба и чаши - яркая демонстрация Влагой Вести, наглядное выражение того, что совершила смерть Христа. Оно указывает на Его смерть как на основу нашего спасения. Более того, оно провозглашает истину о крайней важности правильного расположения духа и сердца. Прежде чем есть хлеб и пить чашу, причастники должны испытать себя; причащающийся, "не рассуждая о Теле Господнем... ест и пьет осуждение себе" (1 Кор. 11:28-29). Тот, кто ест хлеб и пьет чашу Господню недостойно, виновен в грехе против Тела и Крови Господней (1 Кор. 11:27). Хотя слова Павла "не рассуждая о Теле" (ст. 29) можно понимать в смысле неправильного отношения к церкви, выражение "Тело и Кровь Господня" (ст. 27) ясно указывает, что Павел имел в виду смерть Иисуса. Помимо правильного понимания смысла того, что совершил Христос, и тесного общения с Ним, у причастников должно быть доброе отношение друг к другу. Павел с сожалением отмечает разделения в коринфской церкви (1 Кор. 11:18). Принимая святые дары, некоторые ее члены фактически не вкушали вечерю Господню (1 Кор. 11:20), ибо просто спешили прежде других есть свою пищу (1 Кор. 11:21). Пренебрежение к братьям-христианам и к церкви противоречит самой сути вечера Господней. Таким образом, вечеря Господня - символ не только смерти Иисуса в прошлом, но и общения верующих с Господом и между собой в настоящем. Это также провозглашение события, относящегося к будущему, - второго пришествия

Господа. Павел писал: "Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, *доколе Он придет*" (1 Кор. 11:26, курсив наш).

Духовная польза для участника

Все христиане, участвующие в вечере Господней, получают от нее духовную пользу. В этом смысле все согласны в *сакраментальном* характере таинства. Оно предоставляет средство или, по крайней мере, возможность для духовного роста в Господе. Но по поводу характера пользы, получаемой от вечери Господней, существуют разные мнения. По-разному понимаются и условия, необходимые для получения духовной пользы. Вместе с тем все согласны, что мы принимаем святые дары не просто потому, что к этому нас обязывает повеление Господа. Участие в таинстве оказывает благотворное воздействие на причастника. Оно ведет к спасению или способствует ему.

Ограничение только последователями Христа

Все конфессии едины во мнении, что таинство вечери Господней нельзя совершать для всех людей без исключения. Это своего рода символ ученичества, олицетворяющий связь между верующим и Господом. Следовательно, оно не должно совершаться для тех, кто не стал учеником Господа.

Это ограничение основывается на факте, что первая вечеря Господня была совершена в узком кругу учеников. Она не распространялась на толпы приходивших к Иисусу людей, многими из которых двигало просто любопытство или желание получить от Него какую-то личную выгоду. В вечере Господней участвовали самые близкие и преданные Христу ученики. Кроме того, сама эта группа нуждалась в очищении. Иуда, предавший Иисуса, по всей видимости, покинул собрание в середине трапезы.

Ограничение участия в вечере Господней верующими вытекает и из указания Павла на необходимость испытания себя, о котором мы говорили выше. Человек должен испытать себя, чтобы достойно есть хлеб и пить чашу. Принимающий святые дары должен быть не просто верующим, но активным верующим. Все, что меньше этого, - грех (1 Кор. 11:27-34).

Горизонтальное измерение

Вечеря Господня есть или олицетворяет тело Господне. Но она совершается и *для* тела, то есть церкви. В 1 Кор. 10:15-17 Павел указывает, что, поскольку все мы причащаемся от одного хлеба, которой есть тело Христово, все мы составляем одно тело. Эта мысль служит фоном высказываний Павла в 1 Кор. 11:17-22. Разделение членов церкви на фракции и презрительное отношение к другим, причащающимся от одного хлеба, - оскорбление таинства и превращение его в противоположность. Вечеря Господня - таинство церкви. Она не может совершаться самостоятельно отдельными верующими. Она принадлежит всему *телу* Христову.

Пункты разногласий

Присутствие Христа

В дискуссиях по спорным вопросам, касающимся вечери Господней, наиболее видное место занимает, пожалуй, тема о природе присутствия Христа. Даже Мартин Лютер и Ульрих Цвингли, единые во мнении по

остальным вопросам, в том числе о цели и значении обряда, в этом отношении не смогли прийти в согласие. Проблема заключается в том, в каком смысле Тело и Кровь Христовы фактически присутствуют в используемых святых дарах. То есть насколько буквально следует понимать заявления: "Сие есть Тело Мое" и "Сие есть Кровь Моя". На этот вопрос даются разные ответы:

1. Хлеб и вино *есть* физическое тело и кровь Христа (1716) .
2. Хлеб и вино *содержат* физическое тело и кровь (1717) .
3. Хлеб и вино *духовно содержат* тело и кровь (1718) .
4. Они *олицетворяют* тело и кровь (1719) .

Результаты, таинства

В чем заключается значение вечери Господней? Что она реально совершает в участниках (и для них)? Согласно одной точке зрения, она передает причастнику благодать. Обряд обладает силой производить духовные изменения, которых иначе достичь невозможно. По другой точке зрения, вечеря Господня приводит участников в общение с живым Христом. Он присутствует в ней духовно, и мы пользуемся благами встречи с Ним. Но источник этих благ - встреча со Христом, а не сам обряд. Таинство - просто инструмент поддержания связи с Ним, но само по себе эту связь не обеспечивает и не передает сопутствующей ей благодати. Есть и третья точка зрения, согласно которой вечеря Господня служит всего лишь напоминанием истины о присутствии Господа и о Его доступности. Ее духовный потенциал в сущности не отличается от воздействия проповеди. Проповеди можно поверить, ее можно принять и, как следствие, получить духовную пользу. Или же, ее можно отвергнуть и не получить тем самым никаких духовных благ. Результат полностью зависит от восприятия. Равным образом, можно принять участие в вечере Господней и ничего из этого не вынести.

Надлежащий организатор таинства

Кто может руководить таинством вечери Господней? Нужен ли рукоположенный священник или служитель? Только ли в его присутствии обряд обретает силу? А если да, то что собой представляет надлежащее рукоположение?

Здесь мы сталкиваемся с вопросом о духовенстве, тесно связанным с сакраментализмом. Сакраментализм - учение, согласно которому таинства сами по себе передают благодать и могут даже обеспечить личное спасение. Из него выводится учение о духовенстве: таинства могут отправлять только определенные

люди. Например, по классической римско-католической догме, евхаристию может совершать только католический священник, рукоположенный по апостольской преемственности. Если какое-то другое лицо берет те же святые дары и произносит над ними те же слова, они остаются просто хлебом и вином. А получающие святые дары причащаются не к евхаристии, а к обычной трапезе.

В некоторых откровенно антилитургических христианских деноминациях нет особых ограничений в отношении лиц, совершающих таинство. Таинство вечери Господней может совершить любой христианин, обладающий для этого духовными возможностями. Если мирянин следует установленным нормам и исходит из правильных побуждений, обряд считается имеющим силу.

Здесь может быть и промежуточная точка зрения, учитывающая роль как церкви в целом, так и духовенства. Некоторые общины, придающие важное значение квалификации служителя, тем не менее уделяют большое внимание и церкви. Духовенство - институт церкви, священник - просто ее представитель. Другие общины особо подчеркивают священство само по себе и правильное рукоположение на него. По их мнению, священник обладает правом совершать то, что заложено в вечери Господней.

Требования к участникам таинства

Мы уже отмечали, что, по мнению всех церквей, участники вечери Господней должны быть христианами. Но могут быть и дополнительные (Условия). Некоторые группы требуют от участника правильного крещения. В отдельных церквях святые дары раздаются только их членам. В других устанавливается минимальный возраст. Часто требуется, пусть даже негласно или неформально, особое состояние духовной готовности. Практически повсюду в участии в вечере Господней отказывается людям, живущим в серьезных грехах. Необходимыми условиями принятия святых даров может быть исповедание в грехах или пост.

Особый интерес в историческом плане вызывает вопрос, могут ли миряне принимать оба святые дара вечери Господней. Католическую церковь Лютер критиковал, в частности, за то, что она не допускала мирян до чаши. От их имени чашу принимало духовенство. Такую практику Лютер назвал "вавилонским пленом" церкви (1720).

Необходимые святые дары

Наконец, обратимся к вопросу, разделяющему не столько конфессии, сколько различные внутрицерковные группы: должны ли святые дары быть теми же, что и при первой вечере? Должен ли хлеб быть пресным, каким он был на пасху? Или же слова Павла об "одном хлебе" (1 Кор. 10:17) следует понимать в том смысле, что допустимы и другие хлеба? Надо ли обязательно использовать вино или допустим виноградный сок? Если используется вино, какое алкогольное содержание соответствует тому напитку, который принимали Иисус и ученики? Должна ли быть одна общая чаша или могут быть личные? Вправе ли собрание вносить в процедуру изменения из соображений гигиены? Эти вопросы могут показаться относительно несущественными, но они порой вызывают довольно жаркие споры, приводя даже к расколам в церковных общинах.

Этот вопрос иногда возникает в связи с необходимостью распространения христианского учения в определенной культурной среде. Если хлеба и вина нет под рукой, можно ли применять святые дары, совершенно отличные от тех, которые использовались изначально, или это исказит смысл, который они несли для людей, живших в новозаветные времена? Например, можно ли у эскимосов хлеб и вино заменять водой и рыбой?

В других случаях причиной разногласий становится стремление к новизне или разнообразию. Молодым людям иногда хочется внести свежую струю в свой религиозный опыт, изменяя символику. Допустимо ли использовать картофельные чипсы и кока-колу, если есть хлеб и вино или виноградный сок?

Основные концепции

Традиционная римско-католическая концепция

Официальная римско-католическая позиция относительно вечери Господней была определена на Тридентском соборе (1545 - 1563). Хотя сейчас многие католики, особенно в западных странах, отказались от ряда положений этой концепции, она остается основанием веры для большого числа христиан. Рассмотрим ее основные принципы.

Трансубстанциация (пресуществление) - метафизическое изменение субстанции при освящении священником святых даров; в результате обычные хлеб и вино фактически превращаются в плоть и кровь Христа. Изменяется именно субстанция, а не акциденции. Хлеб сохраняет форму, структуру и вкус хлеба. Химический анализ показал бы, что это хлеб. Но его сущность меняется (1721). Весь Христос полностью присутствует в каждой частице гостии (1722). Все участники вечери Господней или евхаристии, как ее называют, буквально вкушают физическое тело и кровь Христа.

Нашим современникам, не привыкшим мыслить в метафизических категориях, пресуществление кажется странным, если не абсурдным понятием. Но оно основывается на аристотелевском разграничении между субстанцией и акциденциями, принятом Фомой Аквинским и вошедшим в официальное богословие римско-католической церкви. С такой философской точки зрения пресуществление выглядит вполне здравым понятием.

Второе основное положение католической концепции заключается в том, что вечеря Господня включает в себя жертвенное действие. Иисус снова приносит реальную жертву ради Своих последователей, такую же жертву, какой было распятие (1723). Ее следует понимать как заместительную жертву, удовлетворяющую требования Бога. Она служит для Искупления простительных грехов. Таинство евхаристии оскверняется, если в нем участвует кто-либо, повинный в непростительных смертных грехах. Поэтому предварительно человек должен испытать себя, как учил тому Павел своих читателей.

Третья отличительная черта католической концепции - особая роль духовенства, то есть представление, что для освящения необходимо присутствие должным образом рукоположенного священника. Без такого священника святые дары

остаются просто хлебом и вином. Когда же установленный обряд совершает священник, обладающий надлежащими полномочиями, святые дары полностью и навсегда превращаются в тело и кровь Христа (1724) .

При традиционном отправлении таинства миряне к чаше не допускаются, ее принимают только священники. Основная причина - опасение, что кровь может расплескаться (1725) . А если кровь Иисуса попадет под ноги, это будет осквернением. Есть и еще два довода в пользу того, что мирянам необязательно принимать чашу. Во-первых, мирян представляют священники, они принимают чашу от имени свой паствы. Во-вторых, от принятия чаши мирянами нет никакой особой пользы. Таинство и без этого совершается до конца, ибо тело, душа и Божественность Христа содержатся полностью в каждой частичке как вина, так и хлеба (1726) .

Лютеранская концепция

Лютеранская концепция от римско-католической отличается по многим, но не по всем пунктам. Традиционный взгляд Лютер не отвергал полностью. В отличие от реформатских церквей и Цвингли, Лютер придерживался католических взглядов о физическом присутствии в святых дарах тела и крови Христа. В своей полемике с Цвингли (на марбургской встрече) Лютер неоднократно подчеркивал слова: "Сие есть тело Мое" (1727) . Слова Иисуса он воспринимал вполне буквально. Тело и кровь присутствуют в святых дарах, реально, а не просто символически.

Но Лютер отвергал католическое учение о пресуществлении. Молекулы не превращаются в плоть и кровь, они остаются хлебом и вином. Тем не менее тело и кровь Христа присутствуют в хлебе и вине, с ними и при них. Это означает не то, что хлеб и вино стали телом и кровью Христа, а то, что, помимо хлеба и вина, мы имеем тело и кровь. Тело и кровь здесь, с нами, но не в том смысле, что уже нет хлеба и вина. Лютеровскую идею об одновременном присутствии и сосуществовании тела и хлеба, крови и вина называют концепцией консубстанции (восуществления), но сам Лютер этого термина не употреблял. Он мыслил в категориях взаимопроникновения субстанций и в качестве аналогии предлагал пример разогретого на огне железного прута. Когда субстанция огня проникает в железо, разогревая его до высокой температуры, субстанция железа не перестает существовать (1728) .

Лютер отвергал и другие стороны католической концепции об этом таинстве.. В частности, он отвергал идею о его жертвенном характере. Христос умер за грехи и искупил их раз и навсегда, верующий же оправдывается верой на основании уже раз совершенной жертвы, поэтому нет никакой необходимости в повторных жертвах (1729) .

Не соглашался Лютер и с представлением об особой роли духовенства. Присутствие тела и крови Христа достигается не действиями какого-то священника. Оно появляется под действием силы Иисуса Христа. Согласно католическому учению, хлеб и вино преобразуются в тот момент, когда священник произносит слова, лютеране же не утверждают однозначно, когда появляются тело и кровь. Хотя для отправления таинства необходим

рукоположенный священник, появление тела и крови не связано с ним или с тем, что он делает (1730) .

Отвергая различные положения католической концепции, Лютер в *то* же время сохранял верность идее об *вкушении*. Тело Иисуса вкушается в прямом смысле, Лютер буквально воспринимал слова: "Приимите, ядите: сие есть Тело Мое" (Мф. 26:26). В его понимании эти слова означают не духовное принятие Христа или Его тела, а реальное внесение Христа в свое тело (1731) . Действительно, по другому поводу Иисус сказал: "Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни; ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день; ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие; ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем" (Ин. 6:53-56). Ясный смысл этих слов соответствует заявлению Иисуса на вечере Господней. Если мы хотим быть верными тексту и последовательными в его понимании, нам надо воспринимать эти заявления буквально.

Каков результат таинства? По этому вопросу Лютер высказывается не так ясно, как нам бы хотелось. Он утверждает, что участие в таинстве приносит человеку реальную пользу - прощение грехов и укрепление веры. Но эта польза исходит не из святых даров таинства, а из принятия Слова верой (1732) . В этом отношении позицию Лютера можно понимать почти в таком смысле, будто он считает таинство просто одним из способов донесения свидетельства, на которое человек отвечает как на проповедь. Но если таинство - всего лишь одна из форм проповеди, какое значение имеет присутствие тела и крови Христа? Другие высказывания Лютера подразумевают, что пользу приносит фактическое вкушение тела Христова. Из разрозненных заявлений Лютера ясно одно: вечерю Господню он, безусловно, считал таинством. Принимая святые дары, верующие получают духовную пользу, которой иначе они познать не могут. Поэтому христиане должны пользоваться возможностью получения благодати, предоставляемой таинством вечера Господней.

Реформатская концепция

Третий взгляд на вечерю Господню отражает кальвинистская или реформатская позиция. Термин *кальвинизм* обычно связывается с особым взглядом на спасение и на Божью инициативу в нем, с Его решением об избрании людей, которые уверуют и получают спасение. Но в данном случае мы имеем в виду не это, а кальвинистскую позицию в отношении вечера Господней.

В вопросе о сути взглядов Кальвина и Цвингли полного согласия нет. По мнению одних, акцент Кальвина на динамическое и оказывающее прямое воздействие присутствие Христа не очень отличается от позиции Лютера (1733) . Цвингли, со своей стороны, учил, что Христос присутствует чисто духовно. Если такое истолкование верно, в реформатских кругах преобладает цвинглианский, а не кальвинистский подход. По мнению других, Кальвин считал, что в святых дарах Христос присутствует духовно, а с точки зрения Цвингли, святые дары лишь символизируют Христа, Который не присутствует ни физически, ни духовно (1734) . Если верно такое истолкование их позиций, реформатские церкви следуют концепции Кальвина. Но в конечном счете значение имеет не то, чьи

взгляды стали нормативными в реформатских церквях, а какова по сути их позиция. Поэтому концепцию, рассматриваемую в данном разделе, лучше именовать реформатской, а не кальвинистской.

По реформатским взглядам, Христос присутствует в вечере Господней, но не физически или телесно. Его присутствие в таинстве духовное или динамическое. В качестве иллюстрации Кальвин приводил пример солнца и утверждал, что Христос просто оказывает определенное воздействие. Солнце остается на небе, но его тепло и свет присутствуют на земле. Точно так же сияние Духа доносит до нас воздействие плоти и крови Христа (1735). В соответствии с Рим. 8:9-11, Христос пребывает в нас Духом и только Духом. Представление, что мы действительно едим тело Христа и пьем Его кровь, просто-напросто абсурдно. На деле участники таинства питаются духовно, причащаясь к хлебу и вину. Святой Дух приводит их в более близкое общение со Христом, живым Главой церкви и источником духовной жизни.

Согласно реформатским взглядам, святые дары таинства - не какие-то произвольно выбранные символы, их нельзя отделить от того, что они олицетворяют, - от смерти Христа, ее смысла, присутствия верующих в распятом Христе и от единения верующих между собой (1736). Но святые дары не только олицетворяют или представляют тело и кровь Христа. Они еще и скрепляют. Луи Беркхоф высказывает мнение, что вечеря Господня как бы скрепляет или запечатлевает любовь Христа к верующим, придавая им уверенность, что все обетования завета и богатства "Евангелия принадлежат им божественным даром. В ответ на исполнение личных просьб и осознание владения всем этим богатством верующие выражают веру во Христа как Спасителя и обещают повиноваться Ему как Господу и Царю (1737).

Таким образом, таинство действительно приносит объективную пользу. И она вызывается не действиями его участников, а привносится Самим Христом. Принимая святые дары, причастник фактически получает новую и неиссякаемую энергию Христа. Но это таинство не следует считать уникальным в том смысле, что его участник не может испытать чего-то подобного иным способом. Ведь даже ветхозаветные верующие переживали нечто в таком же роде. Кальвин пишет: "Вода, пошедшая из скалы в пустыне, была для израильтян таким же символом и знаком, каким для нас в вечере является вино" (1738). Пользу от вечери Господней нельзя считать и автоматической. Результат таинства в значительной степени зависит от веры и восприимчивости участника.

Цвинглианская концепция

Согласно последней из рассматриваемых нами концепций, вечеря Господня - просто обряд воспоминания. Такой взгляд на нее обычно связывается с Цвингли, хотя многие утверждают, что Цвингли имел в виду не только это. Вполне вероятно, что Цвингли смотрел на этот вопрос шире и что к концу жизни он изменил свою позицию. Чарльз Ходж утверждает, что между взглядами Цвингли и Кальвина нет большого различия (1739).

Отличительная черта взглядов Цвингли - особое внимание в таинстве к напоминанию о смерти Христа и о ее результатах для верующих. Таким образом,

вечеря Господня становится по сути своей воспоминанием о смерти Христа (1740). Хотя Цвингли говорил о духовном присутствии Христа, многие из тех, кто принимают его взгляд (например, анабаптисты), до такой степени отвергают мысль о физическом или телесном присутствии, что вообще не остается места для какого бы то ни было присутствия. Они указывают, что Христос в принципе духовно присутствует везде. В святых дарах Он присутствует не более, чем где-то еще.

Согласно этому взгляду, значение таинства состоит просто в принятии верой благословений, даруемых смертью Христа. Вечеря Господня - всего лишь одно из средств получения верой этих благословений, и ее воздействие по сути своей не отличается, например, от проповеди. И то, и другое - формы свидетельства (1741). От проповеди вечеря Господня отличается лишь наличием видимых средств свидетельства. Но в обоих случаях, чтобы свидетельство достигло цели, необходима вера. Среди неверующих Иисус не присутствует. Итак, мы можем сказать, что не столько само таинство приводит Христа к причастнику, сколько вера участников привлекает Христа к таинству.

Рассмотрение спорных вопросов

Присутствие Христа

Теперь нам надлежит обратиться к вопросам, поставленным выше в этой главе, и попытаться каким-то образом их разрешить. Первый вопрос - присутствие Христа в таинстве. Присутствуют ли в обряде тело и кровь Христа, а если да, то в каком смысле? Совершенно естественно возникает побуждение буквально истолковывать слова Иисуса "Сие есть Тело Мое" и "Сие есть Кровь Моя". Поскольку мы приняли за норму воспринимать слова Писания буквально, нам надо найти какое-то основание, чтобы в данном случае истолковать их иначе. Но здесь как раз есть определенные соображения, оправдывающие отказ от буквального истолкования.

Во-первых, если мы воспринимаем буквально слова "Сие есть Тело Мое" и "Сие есть Кровь Моя", возникает абсурдная ситуация. Если Иисус имел в виду, что хлеб и вино действительно находились тогда в горнице в качестве Его тела и крови, Он тем самым заявлял, что Его плоть и кровь находились в двух местах одновременно, ибо Он Сам в телесной форме пребывал рядом со святыми дарам". Представление о пребывании Иисуса одновременно в двух разных местах противоречит понятию воплощения, согласно которому Его физическое тело могло находиться только в одном месте.

Во-вторых, возникают концептуальные трудности для тех, кто заявляет о телесном присутствии Христа в последующих обрядах вечера Господней. В первом случае проблема заключалась в том, как тело и кровь Христа могли одновременно находиться в двух местах. Здесь же мы сталкиваемся с проблемой, как две субстанции (плоть и кровь) могут одновременно находиться в одном месте (лютеранская концепция) или как какая-то конкретная субстанция (например, кровь) может существовать без своих обычных характеристик (католический взгляд). Объяснения сторонников физического присутствия

основываются на метафизике, которая выглядит крайне странной для умов XX века и представляется нам несостоятельной.

Но этих проблем самих по себе недостаточно для вынесения решения. Они просто показывают, что слова Иисуса не следует истолковывать буквально. Нам надо теперь найти ключ к пониманию того, что же Иисус действительно имел в виду, когда говорил: "Сие есть Тело Мое" и "Сие есть Кровь Моя".

Этими Своими словами в начале вечера Господней Иисус привлек внимание к сути связи между верующими и их Господом. Показательно, что и во многих других случаях при обращении к этой теме Он пользовался метафорическими характеристиками Самого Себя: "Я есмь путь и истина и жизнь", "Я есмь Лоза, а вы ветви", "Я есмь пастырь добрый", "Я есмь хлеб жизни". На вечере Господней Он прибег к подобным же метафорам, поменяв подлежащее и именную часть сказуемого: "Сие [хлеб] есть Тело Мое", "Сие [вино] есть Кровь Моя". В переносном смысле заявление Иисуса можно передать так: "Сие представляет [или означает] Тело Мое" и "Сие представляет [или означает] Кровь Мою". Такой подход избавляет нас от трудностей, связанных с представлением о физическом присутствии Христа в святых дарах.

А что можно сказать о духовном присутствии Христа? Исторически эта идея исходит из двух источников. Первый - стремление некоторых богословов сохранить хоть что-то из традиционной веры в присутствие Христа, пусть даже видоизменив ее. Их подход к преобразованию веры основывался в большей степени на сохранении того, что явным образом не отвергается Писанием, чем на каких-то новых изысканиях с сохранением только тех догматов веры, которым ясно учит Писание. Они просто видоизменяли старую веру, не отвергая полностью предания и не пытались построить какое-то новое учение. Другим источником представления о духовном присутствии Христа стала предрасположенность к мистицизму. Некоторые верующие, пережившие глубокий опыт встречи со Христом при соблюдении вечера Господней, приходили к выводу о духовном присутствии Христа. Такая теория служила объяснением пережитого ими опыта.

При оценке этого взгляда важно помнить, что Иисус обещал ученикам быть с ними повсюду и до скончания века (Мф. 28:20; Ин. 14:23; 15:4-7). Он присутствует везде, но Он также обещал, что будет прежде всего там, где собираются верующие (Мф. 18:20). Таким образом, вечеря Господня, будучи обрядом поклонения, предоставляет особенно благоприятную возможность для встречи с Ним. По всей видимости, особое присутствие Христа в таинстве носит, скорее, воздействующий, чем метафизический характер. В этой связи показательно, что при обсуждении вопроса о вечере Господней Павел ничего не говорит о присутствии Христа. Он просто пишет: "Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет" (1 Кор. 11:26). Этот стих подразумевает, что основной смысл обряда - воспоминание.

При этом нам надо быть очень осторожными и избегать крайностей, присущих порою концепции о вечере Господней как по сути своей о воспоминании. Пытаясь любой ценой отмежеваться от теории о каком-то магическом присутствии Иисуса,

некоторые баптисты, среди прочих, доходят иногда до таких крайностей, что фактически представляют себе вечерю Господню как место, где Иисус не присутствует наверняка. Один баптистский лидер назвал этот взгляд "учением о реальном отсутствии" Иисуса Христа.

Как же нам понимать вечерю Господню? Нам надо ожидать ее как время близости и общения со Христом. На каждое таинство нам надо приходить с уверенностью, что мы встретимся с Ним, ибо Он обещал встречаться с нами. Таинство нам следует понимать в категориях не столько присутствия Христа, сколько Его обещания о более близком общении с Ним и потенциальной возможности для этого. Надо также проявлять осторожность и осмотрительность по отношению к неоортодоксальной концепции, согласно которой вечеря Господня для истинного участника - субъективная встреча со Христом. Он присутствует объективно. Дух может делать Его реальным для нас, как Он и обещал. Таким образом, вечеря Господня - это время, когда мы приближаемся ко Христу, начинаем лучше Его познавать и больше любить.

Результаты таинства

Сказанное о присутствии Христа в значительной мере относится и к той пользе, которую приносит вечеря Господня. Из слов Павла в 1 Кор. 11:27-32 явствует, что результат этот не приходит автоматически. Многие участники таинства в Коринфе не только не укреплялись духовно, а наоборот становились немощными и больными, а некоторые даже умирали (1 Кор. 11:30). В их случаях цель, поставленная Богом, не достигалась. Совершенно очевидно, что результат вечери Господней зависит от степени веры христианина и от его ответа на то, что предлагается таинством. Больные или умиравшие коринфяне не рассуждали или не судили правильно (δὲ ἀκριβῶς) о Теле Христовом. Чтобы таинство достигало цели, необходимы правильное понимание смысла вечери Господней и надлежащий ответ с верой (1742).

Поэтому стоит повторить, что символизирует собой вечеря Господня. В частности, это напоминание о смерти Христа, о ее жертвенном и заместительном характере, о жертве, принесенной Отцу ради нас. Далее, она символизирует нашу зависимость от Господа и жизненно важное значение связи с Ним, она указывает также на Его второе пришествие. Кроме того, она символизирует единство верующих в церкви, их любовь и заботу по отношению друг к другу. Вечеря Господня отражает факт, что церковь - *единое* тело.

Значение вечери Господней желательно объяснять при каждом совершении таинства. Кроме того, каждому участнику следует строго испытывать себя, чтобы быть уверенным в своем духовном состоянии и правильности понимания таинства (1 Кор. 11:27-28). В таком случае вечеря Господня становится возможностью для еще большего посвящения себя Господу.

Надлежащий организатор таинства

Относительно того, кто должен совершать таинства, Писание дает нам очень мало указаний. Если не считать рассказа о первом таинстве, на котором святые дары предложил Сам Иисус, ничего не говорится о том, кто руководит таинством и что

он делает. Не сообщается и о каких-то особых требованиях к служителю и к его помощникам. В этом отношении о рукоположении в Новом Завете сказано очень мало.

В то же время из евангельских рассказов и из рассмотрения данного вопроса Павлом следует, что таинство доверено церкви и, судя по всему, должно совершаться ею. Следовательно, можно считать вполне логичным, что лица, избранные церковью и наделенные полномочиями для совершения богослужений, могут руководить и вечерей Господней. То есть в отправлении таинства должны принимать участие должным образом избранные лидеры церкви, а ведущую роль должен брать на себя пастор. Если таких служителей в данный момент нет, их место может занять человек, отвечающий необходимым требованиям. В целом, помощники должны отвечать требованиям, которые Павел предъявлял к диаконам, а организаторы таинства - требованиям, предъявляемым к епископам (1 Тим. 3).

Требования к участникам таинства

В Писании мы не видим развернутого изложения условий, необходимых для принятия таинства. Определенные выводы мы можем делать только из обсуждения вопроса Павлом в 1 Кор. 11 и из нашего понимания смысла таинства. Если вечеря Господня означает, хотя бы отчасти, духовное общение верующего с Господом, следовательно, необходимым условием является личное общение с Богом. Иными словами, участники должны быть истинными верующими во Христа. И даже если не выдвигается прямых и определенных возрастных ограничений, причастник все равно должен быть достаточно зрелым для рассуждения о теле (1 Кор. 11:29).

Еще одно условие мы выводим из факта, что людей с крайне серьезными грехами Павел призывал изымать из тела (1 Кор. 5:1-5). Совершенно очевидно, что церковь, которой доверена вечеря Господня, в качестве первого дисциплинарного воздействия должна отлучать от хлеба и чаши людей, повинных в явных грехах. Но поскольку мы не знаем точно, какими были требования членства в новозаветной церкви, наилучшим решением во многих случаях может быть объяснение смысла таинства, оснований для участия в нем, а затем предоставление человеку выбора, участвовать в нем или нет.

Необходимые святые дары

Выбор святых даров для вечери Господней зависит, по крайней мере отчасти, от того, хотим ли мы как можно точнее воспроизвести первое совершенное таинство или просто отразить его символику. Если мы в первую очередь стремимся к его повторению, мы используем традиционный пасхальный пресный хлеб. Если же нас волнует прежде всего символика, мы можем воспользоваться обычным дрожжевым хлебом. Хлеб в целом символизирует единство церкви, преломление хлеба означает преломление тела Христова. Что касается чаши, воспроизведение первого таинства требует использования вина, которое разводили в пропорции от одной до двадцати частей воды на одну часть вина (1743). Если же основной смысл сводится к символическому воспроизведению крови Христа, вполне достаточно виноградного сока.

Когда под рукой нет традиционных святых даров, вполне можно использовать заменители, сохраняющие их символику. Рыба может даже выглядеть более подходящим символом, чем хлеб. Но следует избегать использования экстравагантных заменителей просто ради разнообразия. У картофельных чипсов или кока-колы, например, мало сходства с оригиналом. Надо стремиться, с одной стороны, не повторять таинство с такими небольшими изменениями, что участие в нем превращается в своего рода рутину без осознания его смысла, а с другой - не изменять слишком обряд, обращая основное внимание на внешние проявления, а не на искупительное служение Христа.

Вечера Господня служат не напоминанием о конкретных обстоятельствах совершения первого таинства, а воспоминанием его смысла для Иисуса и учеников в горнице. Если это так, в вопросе об использовании святых даров значение имеет не сходство с изначальными обстоятельствами, а их пригодность для передачи именно смысла. То же самое относится ко времени совершения таинства. Соблюдение его в Великий четверг, а не в Страстную пятницу может отражать стремление всего лишь к точному повторению таинства, а не к воспоминанию о смерти Господа.

В вопросе о том, надо ли использовать один хлеб и одну чашу, может быть определенная свобода действий. Павел пишет об "одном хлебе", от которого мы все причащаемся (1 Кор. 10:17), но это не обязательно означает деление одной буханки на всех. Об "одной чаше" вообще не говорится, поэтому от использования разных чаш символика не страдает. Из соображений гигиены можно пользоваться личными бокалами, а не одной общей чашей. Более того, при больших собраниях это может быть единственным разумным способом проведения вечера.

Периодичность повторения таинства

В Писании ясно не говорится и о том, как часто нам следует собираться на вечерю Господню. Нет даже точных указаний, как дело обстояло в ранней церкви, хотя можно предположить, что таинство совершалось еженедельно, то есть при каждой встрече членов церкви. Ввиду отсутствия конкретной информации, нам следует исходить из библейских принципов и соображений практического порядка.

Одной из причин установления Христом вечера Господней было понимание Им человеческой склонности переходить с сознательного на предсознательный уровень. Зигмунд Фрейд выделял в человеческой личности по крайней мере три уровня сознания: сознательный (или, по терминологии Фрейда, перцептуально сознательный), предсознательный и бессознательный. Сознательный уровень - это наше восприятие в любой конкретный момент. К бессознательному относятся наши переживания и мысли, который мы сами не можем перевести на сознательный уровень (хотя многие психологи и психиатры утверждают, что ни одно переживание не теряется и любое из них можно перевести на сознательный уровень с помощью психоанализа, гипноза или наркотиков). На предсознательном уровне находятся те переживания и мысли, которые хотя и не ощущаются постоянно, но могут, тем не менее, осознаваться человеком, если он того захочет. Большинство догматических верований относятся к этому промежуточному уровню. Вечера Господня предсознательные верования переводит на уровень

сознания. Поэтому таинство должно совершаться достаточно часто, чтобы не было слишком долгих периодов раздумий о выражаемых им истинах, но и не очень часто, чтобы оно не казалось таким тривиальным или обыденным, при котором человек теряет реальное осознание его смысла. Быть может, церквам стоит совершать вечерю Господню достаточно регулярно, а верующим самим решать, как часто они будут принимать в ней участие. Таинство не будет рутинной, если мы знаем, что можем причащаться от вечери Господней, когда чувствуем в этом необходимость и желание, а не вынуждены приходить на нее каждый раз.

Будет ли в этом случае причащаться легче или труднее? Стоит сказать несколько слов о необходимости поставить участие в таинстве в зависимость от намерения или решения человека. Если вечеря Господня - всего лишь дополнение к какому-то другому служению, многие участвуют в ней просто потому, что они уже пришли. С другой стороны, если вечеря Господня - самостоятельный обряд, ее значение совершенно иное. Все ее участники приняли самостоятельное решение принять святые дары и подумать об их значении.

Правильно организованная вечеря Господня вдохновляет веру и любовь христианина, когда он размышляет над чудом смерти Господа и фактом, что верующие в Него будут жить вечно.

Спаситель! Так может ли быть,

Что кровь Ты пролил за меня,

Хоть мучил я, гнал и травил

Тебя до последнего дня?

Любовь эта - чудо и жарче огня,

Ведь, Боже, Ты жизнь положил за меня!

(Чарльз Весли, 1738)

54. Единство церкви

Вопрос о единстве церкви не раз возникал в ходе богословских дискуссий. В разное время понимание единства церкви и его значимости бывало разным. Полемика велась порой довольно резкая. В XX веке разногласия по поводу единства церкви привели к значительному размежеванию. Так что тему эту никак нельзя обойти.

Необходимость единства церкви

Библейское учение о единстве верующих

К единству церковь должна стремиться в том числе на основании дидактических мест Нового Завета, которые прямо указывают, что церковь должна быть, а

фактически есть и будет единой. Наиболее, пожалуй, убедительное среди них содержится в так называемой первосвященнической молитве Иисуса: "Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их; да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, - да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня" (Ин. 17:20-23).

Показательно, что, проявляя заботу о благополучии Своих последователей, Господь показывает единство между Отцом и Сыном как образец для единства верующих. Единство верующих между собой и с Богом засвидетельствует миру факт, что Отец послал Сына. Но о природе самого этого единства сказано мало.

Второе важное место - увещание Павла в Еф. 4. Обратившись к читателям с просьбой вести жизнь, достойную их призвания (Еф. 4:1), он призывает их "сохранять единство духа в союзе мира" (Еф. 4:3). Затем он перечисляет принципы, на которых строится единство верующих: "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). Поскольку все верующие исповедуют одно тело, одного Духа, одну надежду, одного Господа, одну веру, одно крещение, одного Бога и Отца, они должны демонстрировать единство Духа. В заключение Павел призывает читателей возрастать во Христе, "из Которого все тело, составленное и совокупаемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви" (Еф. 4:16). Когда церковь объединяется вокруг Христа как Главы, христианский опыт становится более зрелым. В то же время, выражая заботу о создании единства Духа, он не уточняет конкретно, в чем заключается это единство, а также должно ли это единство распространяться за пределы местной церкви, к которой он обращается. Но не следует забывать, что Послание к ефесянам носило, по всей видимости, соборный характер. Оно не предназначалось одному конкретному собранию верующих (1744). Поэтому призыв Павла к единству был, несомненно, известен во многих местах.

Схожий призыв Павел делает в Флп. 2:2, где он увещевает читателей быть "единодушными и единомысленными". Достигается это смирением и заботой о других (Флп. 2:3-4). А совершенный образец - самоуничтожение Христа (Флп. 2:5-8). Следование Его примеру ведет к подлинному единству членов церкви.

Общие богословские соображения

Помимо этих конкретных указаний Писания, необходимость единства верующих основывается на более общих богословских соображениях. В их число входят единство древнего Израиля и единственность Бога, объединявшие народ Израиля. Израиль должен был быть единой нацией, потому что единым был его Бог. Единство Бога ясно выражается в таких местах, как Вт. 6:4. Поскольку Бог един, от народа Израиля ожидалось поклонение Ему от всего сердца (Вт. 6:5). Кроме того, поскольку Бог един, едино и мироздание. Все в нем сотворено Богом, как учит Быт. 1. Весь мир, будучи единым, подчиняется воле Творца. Поскольку у

всего, в том числе у человека, общее происхождение и один Господь, объединение верующих совершенно естественно и даже необходимо (1745).

Единство ветхозаветного Израиля символизировалось двумя институтами - храмом и законом. Во Вт. 12 ясно говорится, что все другие места и формы поклонения следует исключить, поскольку есть только один истинный Бог. Храм - место, где пребывает Бог, именно там народ Израиля должен поклоняться Ему. Закон - тоже объединяющий фактор. Все люди, независимо от племенной и социальной принадлежности, обязаны подчиняться ему (1746) .

Новый Завет содержит множество образных выражений, подчеркивающих, что церковь, будучи преемником Израиля, должна следовать за своим Главой, демонстрируя единство. Как и Израиль, верующие во Христа составляют один род, один народ: "Вы - род избранный, царственное священство, народ снятый, люди взятые в удел" (1 Пет. 2:9). Но учение Нового Завета выходит за рамки понятия рода: поскольку новое Божье сообщество составляют разные народы, единство должно быть более тесным. Членов церкви Павел называет согражданами: "Итак вы уже не чужие и не пришельцы, но Сограждане святым и свои Богу" (Еф. 2:19). Подчеркивая необходимость единства, Павел использует образ храма: "Бывши утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе, на котором и вы устрояетесь в жилище Божие Духом" (Еф. 2:20-22). Петр называет церковь духовным домом: "И сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом" (1 Пет. 2:5) (1747) .

На необходимость единства верующих указывает и образ церкви как невесты Христа. Единобрачие устанавливалось с самого начала: "Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть" (Быт. 2:24). Речь здесь очевидным образом идет об одном мужчине и одной женщине. Иисус цитирует этот стих при обсуждении вопроса о постоянстве брака (Мф. 19:5), а Павел при сравнении брачных уз с отношениями между Христом и церковью (Еф. 5:31). Если церковь - невеста Христа, они должны составлять одно тело, а не несколько (1748) .

Еще один мощный аргумент в пользу единства - образ церкви как тела Христова. Обсуждая вопрос о различных видах служений в церкви, Павел недвусмысленно заявляет: "Ибо, как одно тело, 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" (1 Кор. 12:12-13).

Наиболее глубокая аргументация Павла относительно единства верующих содержится, пожалуй, в посланиях к ефесянам и колоссянам. В Кол. 1:13-23, отрывке, начинающемся в сотериологических тонах, а затем переходящем к Божьей работе по творению, Павел заявляет, что Христом создано все (Кол. 1:15-16) и что все стоит Им (Кол. 1:17). Это означает, что Он - Глава тела, церкви (Кол. 1:18). До сути он доходит в Кол. 1:19-20: "Ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все,

умиротворив чрез Него, Кровию креста Его, и земное и небесное". Цель Христа - все примирить с Собой. Все, в том числе церковь, должно соединиться с Ним. Именно это Павел имеет в виду в Кол. 3:14-15: "Более же всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства; и да владычествует в сердцах ваших мир Божий, к которому вы и призваны в одном теле" (1749) .

Тема единства церкви пронизывает все Послание к ефессянам. В конце первой главы Христос представлен как "глава Церкви, которая есть тело Его" (Еф. 1:22-23). В следующей главе упор делается на единстве иудеев и язычников: "Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем" (Еф. 2:14-16). Завершается глава уже отмеченными нами стихами - иудеи и язычники соединяются в святом храме Господа (Еф. 2:20-22). В главе 4 Павел перечисляет принципы, на которых строится единство церкви (Еф. 4:4-6). Стив Хансон следующим образом комментирует это место: "Одно тело означает церковь как тело Христово, таково мнение большинства истолкователей. Это тело должно быть едино, поскольку Христос един и не может быть разделен" (1750) . В этой же главе (Еф. 4:11-14) Павел развивает теорию о служении, имеющем целью построение церкви в одной вере (Еф. 4:5) и гарантирующем единство, основывающемся на единственности Христа.

Практические соображения: общее свидетельство и его результаты

Необходимость христианского единства вытекает и из некоторых практических соображений. Одно из них - эффективность общего свидетельства, исходящего от тесно сплоченной группы. Мы уже отмечали, что Иисус молился за единство верующих, чтобы их общее свидетельство оказывало влияние на мир (Ин. 17:21). Ранних верующих отличало единство цели и необычайная эффективность свидетельства. Возможно, здесь есть логическая причинно-следственная связь: "У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имени своего не называл своим, но все у них было общее. Апостолы же с великою силою свидетельствовали о воскресении Господа Иисуса Христа; и великая благодать была на всех их" (Деян. 4:32-33).

Сообщество верующих растет, когда их свидетельство едино. Когда же они конкурируют или даже осуждают друг друга, результат обычно бывает отрицательным или противоположным ожидаемому. Эту истину мы достаточно хорошо видим в Соединенных Штатах, где распри между конфессиями отвращают многих от христианской веры. Проблема еще больше усугубляется в нехристианских регионах, где, при наличии различных миссионерских организаций, местные жители стоят перед выбором не только о принятии христианства, но и о том, каким стать христианином: пресвитерианином, баптистом, лютеранином или кем-то еще (1751) . Иногда могут соперничать в этом плане даже представители двух или более разновидностей одной и той же конфессии. Неудивительно, что в таких условиях потенциальные обращенные в отчаянии опускают руки, будучи не в силах сделать выбор между несколькими возможностями, в которых они не видят существенных различий. Совершенно

очевидно, что наличие конкурирующих групп не способствует Донесению евангельского послания.

Еще одно практическое соображение - рациональность затрачиваемых усилий. При отсутствии единства между христианами усилия распыляются. Каждая местная церковь считает необходимым иметь определенные функциональные структуры наподобие тех, которые существуют в миссионерских организациях или в христианских колледжах или семинариях. В результате ресурсы и возможности царства Божьего тратятся понапрасну. Как крайний пример, представим себе городок где-то на Среднем Западе. На каждой стороне площади стоят церковные здания. Все четыре здания старые, плохо отапливаются и нуждаются в ремонте. Церковные общины небольшие и располагают скромными средствами. Доходы у пасторов крайне низкие. Поэтому в общинах работают обычно либо молодые, неопытные пасторы, либо старики, уже не способные на действенное служение. В таких вопросах, как христианское воспитание, нормой становятся совершенно убогие программы. Но самое поразительное - службы, проповеди и программы четырех церквей те же самые! Посторонний наблюдатель не нашел бы между ними никакой разницы.

Специалист по рациональному использованию ресурсов считал бы такое положение совершенно ненормальным. Четыре соперничающие церкви разумнее объединить в одну. Все четыре здания следует продать, а объединенную общину перевести в новое, подходящее для этих целей помещение. За разумную оплату следует нанять компетентных специалистов, причем доходы увеличатся за счет сокращения накладных расходов. То, за что мы ратуем на местном уровне, крайне желательно и на более высоком. Кое-кто, возможно, сочтет это привнесением бизнеса в работу церкви, но фактически такое понимание отражает заботу о правильном управлении ресурсами, которые доверены христианам.

Взгляды на природу единства

В отношении желательности единства существует определенное согласие, но что касается его природы или формы, которую оно должно принимать, согласия гораздо меньше. Есть четыре по сути своей различные концепции о единстве. В определенном смысле они соотносятся с концепциями о природе церкви. В нижеследующем изложении мы будем переходить от взглядов, делающих упор на невидимой церкви, к взглядам, подчеркивающим значение видимой церкви. В целом, чем больше внимания уделяется видимой церкви, тем большее значение придается органическому единству.

Духовное единство

Согласно первому взгляду, все христиане едины в силу их преданности и служения одному Господу. Они соединены в невидимой церкви, Глава которой - Христос. Однажды все это тело соединится в видимой форме. Пока же единство церкви выражается в отсутствии вражды между верующими. Все верующие любят друг друга, даже тех, с кем они не общаются и не вступают в прямую связь. Существование разных организаций видимой церкви даже в одном регионе не представляет собой опасности для этого единства. Христиане, считающие церковное единство по сути своей духовным, основное внимание обычно

придают чистоте догматических верований и образа жизни как критерию членства в церкви (1752) .

Взаимное признание и общение

Второй взгляд выражает не просто идеологическое провозглашение единства. Единство реализуется и на практическом уровне. Каждое собрание верующих признает другое как законную часть Божьей семьи. Поэтому верующие могут с готовностью переходить из одной общины в другую. Пасторы тоже могут меняться кафедрами, но это предполагает взаимное признание рукоположения. Кроме того, члены различных церквей устанавливают между собой братские отношения, а общины, придерживающиеся общих идеалов, работают вместе где только возможно. Например, они могут сотрудничать в проведении массовых евангелизационных кампаний. Но в целом сотрудничество проявляется по конкретным вопросам, оно не принимает какую-то официальную и постоянную организационную форму (1753) .

Корпоративное единство

Бывают также случаи, когда церкви создают организационные союзы для достижения общих целей. Они объединяются в то, что называют советами или ассоциациями церквей, представляющими собой по сути кооперативное братство, каждый член которого сохраняет свою самобытность. Это может быть объединением, скажем, методистских, лютеранских и епископальных церквей, сохраняющих каждая свои традиции. В данном случае братские отношения сочетаются с действием, поскольку есть как духовное, так и видимое единство.

Органическое единство

Наконец, существует концепция, согласно которой церковное единство означает создание одной организации с отказом от индивидуальных отличительных черт, с общим членством и священством. При таком объединении церквей часто происходит слияние и местных общин. Характерный пример - Объединенная церковь Канады, образованная в 1925 году методистами, пресвитерианами и конгрегационалистами. Еще один пример - Церковь южной Индии. В начале 60-х годов Консультативное совещание по церковному единству составило план слияния разных конфессий в организацию, которая получила название Объединения церкви Христа. Конечная цель - соединение всех христианских церквей, католической, православной и протестантской, в одну общую церковь. Национальный совет церквей Христа в своей практической деятельности отдает предпочтение либо кооперативной, либо органической схеме единства.

Кооперативная и органическая концепции единства заслуживают более внимательного рассмотрения, поскольку именно они вызывают наибольшие разногласия и споры. Но прежде необходимо указать на различия в понимании сочетания "органическое единство".

1. Выражение "органическое единство", как уже отмечалось выше, обычно употребляется в отношении слияния церквей разных конфессий. Речь здесь идет о сохранении различий или объединении на основании самого низкого общего

знаменателя. Мы указали, что наиболее характерные слияния такого типа произошли в Канаде и Индии. В Соединенных Штатах имели место слияния на более ограниченной основе - конгрегационалистская и евангелическо-реформатская церкви создали Объединенную церковь Христа, а Методистская епископальная церковь и Евангелическая церковь объединенного братства создали Объединенную методистскую церковь.

2. Выражение "органическое единство" относится также к соединению церквей, исповедующих по сути одни и те же конфессиональные взгляды. Здесь можно отметить, например, ряд слияний, произошедших среди различных лютеранских групп в США. Подобные слияния имели место и среди реформатских групп, в частности пресвитерианских. Группы, придерживающиеся конгрегационалистской и более независимой ориентации, например баптисты, проявляют меньше склонности к объединению или, в случае временного объединения, к переменам в организационном единстве.

3. Под "органическим единством" понимается не только установление единства, но и его сохранение или продолжение. Здесь мы имеем в виду вопрос о том, остаются неудовлетворенные христиане в своей церкви или покидают ее. С такой проблемой часто сталкиваются консерваторы, когда их церковь становится все более либеральной. В некоторых случаях такое решение вынуждены принимать менее консервативные элементы. Пример тому - образование Евангелическо-лютеранской миссии членами лютеранской церкви - Миссурийского синода. В этом смысле оборот "органическое единство" относится либо к сохранению членства в церкви, либо к выходу из нее для создания другой группы на основе схожих традиций и богословских взглядов (например, выходу из одной баптистской группы для создания другой).

4. Наконец, выражение "органическое единство" может относиться и к местной церкви. Здесь мы имеем в виду вопрос о том, остаются человек или группа людей в своей церкви или выходят из нее. Один человек может просто покинуть общину, но если выходит целая группа, это уже по сути раскол. На этом уровне с проблемой органического единства сталкивается больше людей, чем на любом другом.

История и нынешнее состояние экуменического движения

У экуменизма глубокие корни. Его историю можно проследить начиная с 1517 года (1754) . Но в определенном смысле современное экуменическое движение зародилось в 1910 году как совместное миссионерское предприятие. Кеннет Латурет пишет: "Экуменическое движение стало в значительной степени продуктом миссионерского движения" (1755) . Исторический же фон составляют евангелизационные кампании, проводившиеся в Европе и Северной Америке в XVIII и XIX веках. Участники этих кампаний видели, что у них общие богословские принципы и общий опыт, стирающие конфессиональные границы. Что еще более важно, у них была общая, объединяющая цель всемирное благовестие (1756) . Евангелизационное движение породило множество организаций: Ассоциацию молодых христиан (1844), Евангельский союз (1846), Ассоциацию молодых христианок (1855), Всемирную студенческую христианскую ассоциацию (1895). Хотя сами по себе эти организации не были

подлинно экуменическими, "они позднее создали благодатную почву для распространения экуменических идей" (1757) .

Миссионеры первыми начали сознавать, что разделение церквей представляет собой преграду на пути благовестил. Созывались международные конференции, посвященные развитию миссионерского движения, наиболее значительными среди которых стали конференции в Лондоне в 1878 и 1888 годах и в Нью-Йорке в 1900 году. Последняя получила даже официальное название Экуменической миссионерской конференции. Число их участников постепенно росло. Решающим событием стала Всемирная миссионерская конференция, проведенная в Эдинбурге в 1910 году. Ее обычно и считают началом современного экуменического движения. Двумя главными действующими лицами на ней были Джон Мотт и Джозеф Оулд-хэм (1758) . Цель заключалась в планировании последующих действий, направленных на благовестив миру (1759) .

На одном из заседаний делегат с Дальнего Востока открыто осудил вредоносные последствия конфессиональных разделений среди миссионеров в его стране. Его имя и точные слова не сохранились, но у нас есть полученная из первых рук запись сути его замечаний:

Вы посылаете к нам миссионеров, проповедующих об Иисусе Христе, и мы благодарны за это. Но вы приносите также разделения и расколы: одни проповедуют методизм, другие лютеранство, конгрегационализм иди епископальное христианство. Мы просим проповедовать нам Евангелие и позволить Иисусу Христу Самому, силой Святого Духа, создать у нас Церковь, соответствующую Его требованиям и особенностям наших народов. Эта Церковь будет Церковью Христа в Японии, Церковью Христа в Китае, Церковью Христа в Индии. Это освободит нас от всех *-измов*, в которые вы окрашиваете проповедь Евангелия (1760) .

Морис Виллен отмечает, что это выступление оказало огромное воздействие на многих депутатов. Они исполнились решимости использовать "все имеющиеся средства... чтобы исправить это недопустимое положение. [...] В тот день родилось экуменическое движение" (1761) . В октябре 1910 года один из делегатов, епископ Чарльз Brent из протестантской епископальной церкви, предложил своей церкви созвать конференцию на тему "Вера и порядок" . К участию в ней приглашались другие христианские объединения во всем мире (1762) . Практически одновременно с подобной инициативой выступили еще две американские конфессиональные группы - ученики Христа и Национальный совет конгрегационалистских церквей (1763) . В результате идея созыва Всемирной конференции "Вера и порядок " получила широкую поддержку (1764) . Но прежде чем ее успели созвать, разразилась Первая мировая война.

К планам проведения всемирной конференций вернулись после войны. Она состоялась в Лозанне, Швейцария, в 1927 году. За два года до этого шведский епископ Джонатан Седерблум провел в Стокгольме Всеобщую христианскую конференцию "Жизнь и деятельность". Седерблум был прагматиком, пытавшимся обойти вопросы вероучительного характера, но вскоре стало ясно, что для проведения совместной работы необходимо четкое понимание церковных принципов (1765) В 1937 году движение "Вера и порядок" провело встречу в

Эдинбурге, а движение "Жизнь и деятельность" - в Оксфорде. В результате этих встреч был создан временный комитет для координации работы двух движений, который впоследствии получит название Всемирного совета церквей. Но и на этот раз осуществлению планов помешала война. Всемирный совет был образован в Амстердаме лишь в 1948 году, когда его членами стали 147 конфессиональных групп (1766). Последующие ассамблеи Всемирного совета церквей состоялись в Эванстоне, штат Иллинойс (1964), Нью-Дели (1961), Упсале (1968), Найроби (1975) и Ванкувере (1983).

Первая формулировка богословской базы Всемирного совета церквей была краткой и простой: "Всемирный совет церквей - содружество церквей, принимающих Иисуса Христа Господом и Спасителем" (1767). Эта формулировка подверглась критике, поскольку она не учитывала все нюансы христианского вероучения. Поэтому в 1961 году был принят расширенный вариант: "Всемирный совет церквей - содружество церквей, исповедующих Иисуса Богом и Спасителем в соответствии с Писанием и стремящихся к совместному исполнению общего призвания во славу единого Бога, Отца, Сына и Святого Духа" (1768). В том же 1961 году к Всемирному совету церквей присоединился Международный миссионерский совет - еще одна организация, появившаяся в результате Эдинбургской конференции 1910 года (1769).

В это же время произошло другое важное событие. На Рождество 1961 года папа Иоанн XXIII объявил о созыве Второго Ватиканского собора. Открытость к некатолическому христианству, продемонстрированная на этом соборе, сделала вскоре реальностью протестантско-католический диалог.

Всемирный совет церквей и его филиал в Соединенных Штатах, Национальный совет церквей Христа, - не единственные межцерковные движения. В 1941 году образовался Американский совет христианских церквей, а несколько позже возник его всемирный эквивалент - Международный совет христианских церквей. При поверхностном рассмотрении эти объединения могут показаться консервативными аналогами Национального и Всемирного советов церквей, стремящимися к достижению тех же целей, но на более консервативном богословском основании. Но при ближайшем рассмотрении становится ясно, что Американский и Международный советы стремятся противостоять целям и задачам Национального и Всемирного советов (1770).

С самого начала главной движущей силой Американского совета христианских церквей был Карл Мак-Интайр. Он стал инициатором отделения библейских пресвитериан от Ортодоксальной пресвитерианской церкви, создания Богословской семинарии веры и преобразования Национального института библейских исследований в Шелтонский колледж. Он также вел радиопрограмму "Реформация XX века".

Американский совет занимается лоббированием в Вашингтоне по таким вопросам, как правительственная политика в отношении назначения капелланов, иностранных миссий и радиопередач (1771). Но смысл существования этой группы составляет противодействие Национальному и Всемирному советам церквей. Один из тактических приемов заключается в организации одновременных собраний в каждом городе, где проводят мероприятия Всемирный

совет или какое-то из его отделений. Книга Мак-Интайра "Реформация XX века" представляет собой развернутую, мощную и целенаправленную атаку на либерализм экуменического движения. Причем полемика ведется не только по богословским, но и по политическим и экономическим вопросам.

Деятельность Американского совета и входящих в него церквей приводит к очень негативным результатам. Не прекращается курс на раскол, начатый отделением Библейской пресвитерианской церкви и Семинарии веры соответственно от Ортодоксальной пресвитерианской церкви и Вестминстерской семинарии. Наглядный пример - создание Колледжа и Семинарии завета с соответствующей конфессиональной группой (1772) . Далее, Американский совет борется не только с либерализмом, но и с теми непоследовательными евангельскими христианами, которые, придерживаясь сугубо ортодоксальных взглядов, тем не менее не порывают полностью связи с Национальным советом. Действительно, ни один член Американского совета с правом голоса не должен поддерживать отношений с Национальным советом (1773) .

Через год после образования Американского совета христианских церквей возникла еще одна межцерковная ассоциация. В 1929 году группа евангельских христиан основала Братство Новой Англии, которое начало проводить библейские конференции, собрания на открытом воздухе, радиопередачи. Затем его лидеры, почувствовав необходимость в общенациональном объединении, разослали евангельским христианам по всей стране приглашение на встречу в Сент-Луисе в апреле 1942 года. На этой встрече была образована Национальная ассоциация евангельских христиан для совместных действий, которая впоследствии стала называться просто Национальной ассоциацией евангельских христиан (1774) .

Отличительные черты и цели Национальной ассоциации евангельских христиан характеризуются двумя факторами, проявившимися в самом начале ее существования. Во-первых, первоначальное наименование подразумевает ориентацию на практические действия, в этом отношении она следует принципам Эдинбургской конференции 1910 года. Во-вторых, лидеры евангельских христиан решили не присоединяться к созданному год назад Американскому совету, учитывая его негативную ориентацию. Основной целью нового объединения были конструктивные совместные действия. Его можно назвать группой экуменического действия:

Ясно было одно. Тысячи христиан пришли к выводу о невозможности дальнейшего сотрудничества с Федеральным [Национальным] советом церквей. [Но у евангельских христиан] не было никакого желания предъявлять обвинения или составлять планы военных действий для реформирования или уничтожения совета. Они полагали, что на такие предприятия и так уже затрачено слишком много времени и энергии, денег и талантов. Им была нужна конструктивная, энергичная, динамичная и общая программа евангельских действий в областях благовестия, миссионерства, христианского воспитания и в других сферах христианской жизни. Они стремились найти разумную вероучительную основу для таких действий. Для этого нужны были лидеры. Они полагали, что настало время продемонстрировать обоснованность их взглядов и способность

евангельских христиан работать совместно в рамках общей развернутой конструктивной программы (1775) .

Национальная ассоциация евангельских христиан функционирует через несколько комитетов, взгляды ее членов выражает периодическое издание "Экшн" (ранее "Юнайтед Еванджеликал Экшн").

Вопросы, выдвигаемые евангельскими христианами

Когда речь заходит об экуменизме, особый интерес для евангельских христиан представляют несколько вопросов. Евангельские христиане всегда подчеркивали, что объединение невозможно без достижения согласия по некоторым основополагающим истинам. Такой подход основывается на представлении об объективном Боге, с Которым люди связаны верой. Мы связаны с Ним, поскольку Он раскрыл нам Себя. Коль скоро это откровение хотя бы отчасти выражается в форме утверждения, вера представляет собой личное упование на Бога *и* принятие раскрытых Им истин. Следовательно, схожие эмоциональные переживания и совместные дела нельзя считать достаточным основанием для единства. Должно быть также согласие, по крайней мере, по самым главным пунктам веры.

Такую позицию евангельских христиан не следует считать каким-то естественным или логическим препятствием экуменизму. Фактически, как отмечает Джон Монтгомери, она имеет прямо противоположный эффект, она стимулирует межконфессиональные связи. Забота об истине побуждает евангельских христиан сотрудничать и чувствовать себя едиными с теми, кто разделяет их основные верования (1776) . Действительно, исторически движение фундаментализма началось с проведения библейских конференций, которые посещали люди, принимавшие основы вероучения, называемые "принципами веры". Многие их участники обнаруживали, что у них больше общего в богословском и духовном плане с представителями других христианских общин, чем с некоторыми членами их собственных церквей. Таким образом, сам факт вероучительных различий внутри крупных конфессий стал стимулом развития экуменического движения.

Но евангельские христиане, учитывая их заботу об истине, проявляют все же настороженность в вопросе о степени участия в экуменическом движении. Когда речь заходит об экуменизме, со стороны евангельских христиан постоянно выдвигается ряд вопросов. Уильям Эстеп разбил их на несколько категорий. Он сделал это с чисто баптистской точки зрения, тем не менее мы воспользуемся этой классификацией, внося в нее некоторые изменения (1777) .

Богословский вопрос

При рассмотрении различного рода критических замечаний, высказываемых в адрес экуменического движения, внимание прежде всего привлекают те из них, которые относятся к богословской сфере. Ибо конфессии в первую очередь разделяют разногласия именно по богословским вопросам. Евангельские христиане не считают возможным объединение с любой группой, не признающей основополагающие вероучительные принципы, а именно: высший авторитет Библии как основы веры и христианской жизни; Божественность Иисуса Христа,

в том числе Его чудеса, искупительную смерть и телесное воскресение; спасение как сверхъестественное дело возрождения и оправдания благодатью через веру; второе пришествие Христа. Евангельские христиане полагают, что в вопросах богословской базы единства экуменическое движение часто принимает самый низкий общий знаменатель. Поэтому они опасаются, что не все члены союза могут быть истинными христианами. Кроме того, возникает вопрос, какие принимаются, если вообще принимаются, вероучительные нормы (т.е. исповедания или символы веры) и каковы должны быть их статус или степень авторитетности (1778).

Экклезиологический вопрос

В определенном смысле экклезиологический вопрос представляет собой просто ответвление богословского. Евангельские христиане не объединяются с группами, не разделяющими их учения о церкви. Но здесь встают вопросы и более широкого плана. Евангельские христиане подчеркивают, что должно быть принципиальное согласие в понимании того, что делает церковь церковью. Делает ли церковь христиан христианами или христиане делают церковь церковью? В каком-то смысле речь здесь идет о самой природе христианства. Возникает вопрос и о значении термина *церковь*. Относится ли он главным образом к местному собранию верующих, конфессиональной группе или союзу церквей? Необходимо также согласие в отношении структуры организации церкви, а также званий и функций служителей. Объединение убежденных епископальных христиан и твердых конгрегационалистов вряд ли возможно без определенных трений, касающихся организации церкви, ее управления, значения и критериев рукоположения и других сопутствующих вопросов. Необходимо уделять внимание и таким проблемам, как цели и стратегия церкви, допустимость социальной и политической деятельности и степень участия в ней, взаимоотношения между церковью и государством.

Характерно, что именно перечисленные выше проблемы и связанные с ними вопросы, касающиеся совершения таинств, вызывают в экуменическом движении наиболее серьезные трения и создают самые большие трудности, как это было и в XVI веке, когда Мартину Лютеру и Ульриху Цвингли не удалось объединить два крыла Реформации и диалог прервался из-за несогласия по вопросу о природе присутствия Христа в вечере Господней. Причина очевидна. Что касается других областей вероучения, личные мнения можно считать допустимыми. Но церковь и таинства - внешние, видимые компоненты христианства. Поэтому в их отношении необходим более высокий уровень согласия.

Методологический вопрос

Поскольку главной целью создания экуменического движения было преодоление недостатков, связанных с раздельным свидетельством о Христе, вполне уместен прагматический Вопрос евангельских христиан: насколько успешно экуменическое движение выполняет задачу евангелизации мира? Гарольд Линдселл отмечает, что Объединенная церковь Канады теряла членов и сокращала число миссионеров, тогда как другие конфессии демонстрировали рост и прогресс в этих областях (1779).

Учитывая причины возникновения экуменического движения, особую значимость приобретают его неудачи в миссионерской деятельности. В этом отношении евангельские христиане часто критикуют Всемирный совет церквей, Виссерт Хоофт, первый генеральный секретарь Всемирного совета, попытался ответить на критику:

Самый, пожалуй, уместный вопрос консервативных евангельских христиан заключается в том, не слишком ли много внимания экуменическое движение уделяет социальным и международным проблемам, пренебрегая основной задачей миссионерства и благовестил. Вопрос тем более уместен, что сравнение между церквями ВСЦ и организациями евангельских христиан показывает, что последние в гораздо большей степени используют свои человеческие и материальные ресурсы для евангелизации и миссионерской деятельности за рубежом. Но встает более важный вопрос: что такое благовестив? Можно ли считать церковь благовестнической только потому, что она проповедует Благоую Весть отдельным людям? Или же она еще и благовествует, проливая свет Евангелия на основные человеческие проблемы наших дней? Дискуссия продолжается, и каждой из участвующих в ней сторон надо учиться у своего оппонента (1780) .

Телеологический вопрос

Последний вопрос, евангельских христиан при оценке экуменического движения Эстеп называет телеологическим (1781) . Какова конечная цель экуменического движения? Органическое слияние всех конфессий в одну суперцерковь? Лидеры Всемирного совета неоднократно и настойчиво подчеркивали, что цель состоит не в этом, что конфессии сохранятся и продолжают существование в полной неприкосновенности. Эстеп, однако, составил впечатляющую подборку высказываний других представителей экуменического движения, согласно которым органическое единство всех церквей желательно и достижимо. Робертс Томсон проводит различие между конкретными задачами Всемирного совета и конечными целями экуменического движения. По своему уставу Совет не может быть чем-то большим, чем просто совет. В то же время ожидается, что члены Всемирного совета настолько проникнутся осознанием греха разделения, что будут стремиться к слиянию, выходящему за рамки деятельности Советд (1782) .

Полное слияние привело бы к определенным негативным последствиям. Членство в церкви потеряло бы смысл. Роберт Хенди отмечает, что "переход к полному организационному единству с неизбежностью вновь поставил бы вопрос об еретиках. При этом попытки избежать его решения в самых крайних формах в сочетании со стремлением сохранить полное организационное единство привели бы к снижению требований к членам церкви, а сама церковь воспринималась бы в крайне низких категориях" (1783) . Еще одна проблема, связанная с такой суперцерковью, заключается в том, что она рассматривалась бы как исключительный попечитель, если можно так сказать., христианства. Верующим внушали бы, что они не могут быть христианами вне видимой церкви. А что тогда будет с диссидентами или нонконформистами? Куда они пойдут? Любая монолитная структура разрушает систему равновесия, необходимую как в церковной, так и в мирской политике.

Руководство к действию

Какую же мы должны занять позицию, памятуя о молитве Христа о единстве Его последователей? В заключение этой главы постараемся определить общие принципы.

1. Нам надо сознавать, что церковь Иисуса Христа - *единая* церковь. Все связанные со Спасителем и Господом составляют одно духовное тело (1 Кор. 12:13).
2. Духовное единство верующих должно проявляться во взаимном расположении, общении и любви друг к другу. Нам надо использовать все приемлемые средства для утверждения единства с христианами, органически отделенными от нас.
3. Все христиане должны действовать сообща, насколько это возможно. Они должны объединять усилия, если при этом не приходится идти на компромисс по основным вероучительным вопросам. Иными словами, в определенных случаях христианам надо забывать о своих разногласиях. Совместные действия христиан означают общее свидетельство миру и верное управление доверенными им ресурсами.
4. Важно четко определить вероучительную основу и цели единства. Как признал сам Виссерт Хоофт, изначальная задача Эдинбургской Всемирной миссионерской конференции 1910 года в значительной степени подменилась другими заботами. Но ведь выполнение поручения Христа остается главной задачей церкви. Следовательно, трудно оправдать пустую трату времени, человеческих и материальных ресурсов на цели, не способствующие, пусть даже косвенно, евангелизации мира. Иными словами, цель должна заключаться в возврате к изначальным принципам экуменического движения, ибо не всякий говорящий: "Господи! Господи!" - принадлежит Ему.
5. Нам надо остерегаться таких объединений, которые подрывают духовную жизнь церкви. Растут консервативные церкви, движущую силу представляют собой евангельские христиане. Поэтому следует весьма осторожно относиться к объединениям, которые могут обескровить эту силу, или даже избегать их.
6. Христианам не следует слишком легко расставаться со своей церковью. Пока остается возможность вернуть ее на истинный путь, консервативные христиане должны оставаться в церкви. Равным образом, если консерваторы уйдут из экуменических организаций, там их представлять уже никто не будет.
7. Христианам важно понимать, что в основе разделений лежат истинные убеждения и приверженность принципам, а не личные конфликты или амбиции. Но дело Христа подрывается, когда разделяются христиане, придерживающиеся одних взглядов и стремящиеся к достижению одних целей.
8. Когда между христианами возникают разногласия, будь то между отдельными верующими, церквами или конфессиями, крайне важно, чтобы они решались в духе любви, стремления убедить и наставить в истине, а не в духе отвержения или осмеяния. Истина всегда связана с любовью.

Часть XII. Последние дни

55. Введение в эсхатологию

Статус эсхатологии

Как показывает само происхождение этого слова, эсхатология традиционно означает учение о последних днях и вещах. Соответственно она занимается вопросами, касающимися конца времени и завершения Божьей деятельности в мире. Во многих случаях эсхатология буквально отражает заложенный в этом слове смысл, становясь последним разделом богословских исследований, последней рассматриваемой темой, последней главой в богословском учебнике.

На протяжении истории христианства судьба эсхатологии была переменчивой. Поскольку богословские учения обычно подвергаются более тщательному анализу и разработке в ответ на возникающие трудности и разногласия, а число серьезных споров по эсхатологическим вопросам было невелико, эта тема оставалась относительно малоизученной, если сравнивать ее с такими доктринами, как учение о природе таинств или учение о Личности и служении Христа. Эти последние, будучи более важными для христианского вероучения и опыта, раньше подверглись подробной разработке. Джеймс Опп отметил, что в различные периоды истории церкви главенствующую роль играли разные доктрины и учения. Очередность богословских исследований отражает порядок, в котором эти доктрины привлекали к себе основное внимание. Опп высказал мысль, что, в соответствии с этой последовательностью, эсхатология должна занимать центральное место в круге вопросов, интересующих современное богословие (1784). Можно не соглашаться с тезисом, что сейчас это главная тема, так как в нашем столетии большое внимание уделялось также учениям об откровении и о делах Святого Духа. Несомненно, однако, что в конце XIX и в течение всего XX века эсхатологические вопросы привлекали к себе более пристальное внимание, чем когда-либо ранее.

Относительно связи эсхатологии с другими учениями высказываются разные мнения. Некоторые богословы считают ее всего лишь придатком одного из других учений, как бы завершением какой-то иной богословской темы. Например, иногда эсхатология рассматривалась просто как часть учения о спасении (1785). Если же ее считать по сути своей учением о последних этапах установления Христом Своего правления в мире, то эсхатология становится завершением учения о служении Христа (1786). Она связывается также с учением о церкви; вспомним, например, обсуждение вопроса о царстве и церкви Августином (1787). Другие богословы рассматривают эсхатологию как независимое учение, стоящее в одном ряду с другими доктринами и равное им по значению (1788). Есть и такие богословы, которые считают эсхатологию высшей среди всех богословских учений, поскольку она подводит итог всем остальным доктринам и реализует их (1789). Наконец, есть и такое мнение, правда, оно высказывается немногими, что эсхатология составляет все богословие или, точнее, что все богословие и есть эсхатология (1790). Итак, мы видим широкий спектр взглядов на статус эсхатологии; она рассматривается и как дополнение к другим учениям, и как одна

из важнейших доктрин, и как самая главная доктрина, и как все богословие в целом.

Нынешнее повышенное внимание к эсхатологии объясняется рядом причин. Одна из них заключается в быстром развитии технологии и вытекающих из него изменениях в нашей культуре в целом. Чтобы не отстать от жизни, корпорации, государственные и общественные организации и учреждения должны предвидеть будущее и готовиться к нему. Эта необходимость вызвала к жизни новую дисциплину - изучение будущего, футурологию. Желание знать, какими будут жилище, транспорт и связь в следующем десятилетии или следующем столетии дает импульс предположениям, а затем и исследованиям. Интерес к будущему проявляется и в более широком, космическом смысле. Что несет в себе будущее для всей реальности в целом?

Вторая важная причина повышенного внимания к эсхатологии заключается в росте влияния Третьего мира. Для жителей развитых стран огромное значение имеет прошлое. Многие из них считают, что лучшее осталось в прошлом, а от нынешнего экономического и политического развития не следует ждать ничего хорошего. Но в глазах народов Третьего мира дело обстоит иначе. Будущее означает для них великую надежду и сулит большие возможности. По мере быстрого распространения христианства вреду народов Третьего мира - по сути там оно происходит быстрее, чем где-либо еще - их устремленность в будущее стимулирует интерес больше к эсхатологии, чем к уже прошедшей истории.

Далее, сосредоточить внимание на будущем богословов вынуждает усиление влияния коммунизма или диалектического материализма. Коммунизм проповедует определенную философию истории. Согласно этой философии, история движется вперед, направляясь к определенной конечной цели. По мере выполнения своих диалектических задач история переходит с одного этапа на следующий. Книга Эрнста Блоха "Принцип надежды" (*Das Prinzip Hoffnung*) (1791), в которой марксизм изображается надеждой мира на лучшее будущее, оказала огромное влияние на многих богословов различных направлений. Они поняли, что должны предложить альтернативное, более высокое основание для надежды.

Надежде начали придавать значение и исследования в области психологии. Самым, пожалуй, примечательным примером в этом отношении можно считать логотерапию Виктора Франкля, представляющую собой определенного рода смесь экзистенциализма и психоанализа. Из своего опыта пребывания в концентрационном лагере во время Второй мировой войны Франкль вывел заключение о необходимости для людей цели в жизни. У кого есть надежда, кто "знает, *зачем* он существует, ...тот способен перенести почти любое как" (1792). Понятие *зачем*, то есть цель существования, самым серьезным и реальным образом связано с будущим, с представлением о том, что произойдет с человеком в будущем.

Наконец, интерес к будущему вызывается нависшей над человечеством, угрозой уничтожения. Перспектива ядерной катастрофы - черная туча, сгустившаяся над всем миром. И хотя последствия экологических кризисов, с которыми мы сталкиваемся, не проявляются так быстро, как в случае ядерной войны, они также

ставят под угрозу будущее человеческого рода. Эти факты ясно показывают, что мы не можем жить лишь в настоящем, заботясь только о том, что происходит сейчас. Мы должны думать о будущем.

Анализируя отношение к эсхатологии богословов и служителей, мы обнаруживаем две противоположные тенденции. С одной стороны, проявляется очень сильная озабоченность эсхатологическими вопросами. Большой интерес к этой теме демонстрируют богословские консерваторы. Особенно сильно подчеркивают ее в своей проповеди и а учении диспенсационалисты. Говорят, один пастор читал проповеди на темы из Откровения каждый воскресный вечер в течение девятнадцати лет! Иногда изложение эсхатологического учения подкрепляется детальными таблицами, в которых расписаны последние дни. Текущие политические и общественные события, особенно связанные с народом Израиля, преподносятся как исполнение пророчеств Писания. В результате на некоторых проповедников появляются карикатуры, изображающие их с Библией в одной руке и с ежедневной газетой - в другой. Примечательным примером эсхатомании такого типа является книга "Покойная великая планета Земля" Хола Лин-дсея (1793).

Существует и иная разновидность эсхатомании, весьма отличная от первой по своей ориентации и содержанию. Это подход, превращающий эсхатологию во все богословие в целом (1794). Христианское вероучение считается при таком подходе по сути своей настолько эсхатологическим, что определение эсхатологический относят практически к каждой богословской идее или концепции. В Новом Завете сторонники этого подхода видят эсхатологию "за каждым кустом". Но главной темой эсхатологии они считают не будущее, а ту идею, что новая эпоха уже наступила. При этом часто подчеркивается противоречие между старым и новым; выражение "уже, но еще не" стало своего рода лозунгом этого направления.

Тенденцию, противоположную этим двум разновидностям эсхатомании, можно назвать эсхатофобией: это страх перед эсхатологией, антипатия к ней или, по крайней мере, склонность избегать обсуждения эсхатологических вопросов. В некоторых случаях эсхатофобия проявляется как реакция на взгляды тех, у кого есть совершенно определенное истолкование любого пророческого текста в Библии и кто любое значительное событие в истории отождествляет с исполнением какого-либо библейского предсказания. Не желая быть связанными с таким подходом, отдающим сенсационностью, некоторые проповедники и преподаватели вообще уклоняются от обсуждения этой темы. В результате в некоторых кругах консервативных христиан у диспенсационализма фактически не остается какой бы то ни было реальной альтернативы. Многие простые христиане, не имеющие представления о каких-то иных взглядах, начинают считать диспенсационализм единственным обоснованным подходом к вопросам эсхатологии. Кроме того, в тех случаях, когда относительно незначительные эсхатологические вопросы превращаются в критерий ортодоксальности, многие молодые пасторы стараются вообще уклоняться от этой темы, надеясь таким образом избежать подозрений. В тех же ситуациях, когда обсуждение эсхатологических вопросов становится своего рода азартной внутрицерковной игрой или соревнованием, некоторые пасторы в надежде предотвратить разногласия и расколы вовсе не упоминают о тысячелетнем царстве и великой

скорби или говорят о них очень мало. В этом отношении подход к эсхатологии не очень отличается от подхода к глоссолалии.

В эсхатологии много неясного и трудного для понимания. Поэтому многие преподаватели и проповедники попросту избегают этой темы. Преподаватели, читающие лекции по христианскому вероучению, часто не укладываются в учебный план, и у них не остается времени для рассмотрения вопроса о тысячелетнем царстве и великой скорби. Аналогичным образом, преподавателям, ведущим занятия по изучению Нового Завета, бывает трудно уделить время книге Откровения, и даже преподаватели по курсу Ветхого Завета, часто не укладываемые в учебный план, отказываются уделить достаточное внимание пророческим книгам. Возможно, это просто проявления неорганизованности и недостатка дисциплины, но не раз преподаватели сами признавались, что нехватка времени в данном случае - всего лишь предлог.

Позиция, которую нам следует занять, находится где-то между этими двумя крайностями: одержимостью эсхатологией и уклонением от нее. Христианин не должен считать эсхатологию чем-то несущественным и факультативным, но она не может быть для него и единственной важной и интересной темой. Мы сможем найти правильную промежуточную позицию, если будем иметь в виду истинное назначение эсхатологии. Эсхатология порой становится предметом споров, приводящих к взаимным обвинениям и ожесточению среди христиан. Но эсхатологические истины были раскрыты Богом совсем не для этого. В 1 Фес. 4 Павел объясняет причину, по которой он пишет о втором пришествии. Некоторые верующие, чьи близкие и любимые умерли, предавались из-за этого скорби, которая, по крайней мере отчасти, была чрезмерной и ненужной. Павел не хотел, чтобы они скорбели, как неверующие, не имеющие надежды в отношении своих умерших близких (1 Фес. 4:13). Описав второе пришествие и заверив своих читателей в его несомненности, Павел дает совет; "Итак утешайте друг друга сими словами" (1 Фес. 4:18). Иногда слишком легко забывается, что эсхатологические истины, сообщаемые в Слове Божьем, как и все остальное в Его откровении, предназначены для утешения и придания уверенности.

Классификация эсхатологических учений

Есть ряд вопросов, которые могут оказать помощь в классификации различных эсхатологических взглядов, распространенных среди христиан. В некоторых случаях характеристике рассматриваемой точки зрения помогает один-единственный вопрос, ибо он оказывается ключевым для всей системы. В других случаях для полного уяснения характера тех взглядов, с которыми мы имеем дело, приходится обращаться к нескольким вопросам.

1. Мыслится ли эсхатология как дисциплина, относящаяся главным образом к будущему - или к настоящему? Традиционно считается, что эсхатология занимается последними днями, то есть тем, что должно произойти в определенный момент в будущем. Некоторые богословы, однако, понимают эсхатологию как описание событий, происходящих здесь и сейчас. По их мнению, мы живем в новую эпоху, новой жизнью, качественно отличной от прежней. Есть и такие богословы, которые считают, что эсхатология сообщает истину о том, что

всегда было, есть я будет. Иными словами, эсхатология имеет вневременной характер.

Здесь полезно указать на систему, которая используется для классификации пророческих и апокалиптических текстов Писания. Хотя эту систему чаще всего применяют для классификации истолкований Откровения (1795) или в целом всей подобной пророческой литературы, ее можно использовать и для характеристики и классификации точек зрения на эсхатологию:

а) Футуристическая точка зрения, согласно которой большинство описанных событий произойдет в будущем. Записанное осуществится в конце времен, многие из этих событий, вероятно, будут близки друг к другу по времени.

б) Претеристическая (относящаяся к прошлому) точка зрения, согласно которой описанные события происходили при жизни записавшего их автора. Поскольку их современником был автор соответствующего библейского текста, они относятся к прошлому.

в) Историческая точка зрения, согласно которой описанные события ожидалось в будущем, но им предстояло произойти в ходе истории церкви. Нам надо не только относить эти события исключительно к будущему, но и искать их на страницах прошедшей истории, а также иметь в виду, что некоторые из них могут начаться прямо сейчас.

г) Символическая или идеалистическая точка зрения, согласно которой описанные события вообще не имеют какой-то временной последовательности. Они относятся к вневременным по своей природе истинам, а не к конкретным историческим событиям.

2. Оптимистично или пессимистично по своей сути представление о будущей жизни здесь, на земле? Некоторые эсхатологические учения предсказывают улучшение ситуации на земле, другие же предрекают общее ухудшение условий человеческого существования. Во многих учениях из последней категории предполагается, что находящаяся под человеческим контролем ситуация будет ухудшаться до тех пор, пока Бог не вмешается и не исправит положение

3. Какой фактор определяет эсхатологическое развитие: божественное вмешательство или человеческие усилия? Если речь идет о божественном вмешательстве, то события рассматриваются как сверхъестественные; если же имеются в виду человеческие усилия, то они понимаются как результат известных, естественных процессов. Сторонники первой точки зрения уповают на трансцендентное действие Бога, сторонники же второй выдвигают на первый план имманентную деятельность Бога в мире.

4. Делается ли основной упор на посюсторонних или потусторонних событиях? Иными словами, ожидается ли, что обещанное Богом исполнится главным образом здесь, на земле, без коренного разрыва с той жизнью, которой мы живем сейчас, или же ожидается, что произойдет избавление от нынешних условий нашего существования и что обещанное Им исполнится на небесах или в каком-либо другом месте или в другой ситуации, радикально отличающихся от того,

что мы видим сейчас? Эсхатологические учения первого типа теснее связаны с более мирскими надеждами, учения же второго типа являются более духовными по своему характеру.

б. Идет ли речь о надежде лишь для одной только церкви или же для всего человеческого рода? Выпадут ожидаемые блага на долю только верующих или же это обетования для всех? И если верно последнее, то может ли быть церковь тем посредником или орудием, с помощью которого эти благие результаты дойдут до всех?

6. Доказывает ли эсхатологическое учение, что мы будем принимать благие дары нового времени каждый по отдельности, или же то, что наделение нас этими дарами будет иметь космический характер? Если верно последнее, то, вероятно, обещанное Богом исполнится через какое-то одно всеохватывающее событие. Кроме того, в этом случае последствия, возможно, коснутся не одних только людей, но распространятся и на другие части сотворенного мира; вполне возможно, что произойдет изменение всего естественного порядка вещей.

7. Занимает ли еврейский народ особое место в ожидаемых будущих событиях? Сохраняют ли евреи, которых, согласно Ветхому Завету, Бог избрал в качестве Своего народа и с которыми Он заключил Свой завет, особый статус или же они находятся в таком же положении, как и весь остальной человеческой род?

Современные трактовки эсхатологического учения

История эсхатологии во многих отношениях аналогична истории учения о Святом Духе. В обоих случаях довольно рано выработалась определенная формальная позиция, вошедшая в ортодоксальное учение. Поэтому в ортодоксальных кругах как эсхатологические вопросы, так и учение о Святом Духе лишь изредка вызывали живой интерес или серьезную озабоченность. Только в сектах или радикальных, нетрадиционных и маргинальных религиозных группах эти учения воспринимались достаточно серьезно и получали динамичное и агрессивное выражение. В целом же, будучи частью традиционного вероучения, они редко становились предметом споров или разногласий. В XX же веке эти учения начали привлекать к себе гораздо более широкое внимание.

Либеральный подход: модернизированная эсхатология

XIX век стал временем глубокого интеллектуального брожения, и христианское богословие испытало на себе всю его силу. Дарвиновская теория эволюции, развитие естественных наук, критические исследования Библии - все это внесло свой вклад в новые умонастроения. В богословии либерализм пытался сохранить христианскую веру, привнося в нее в то же время научный подход к религиозным вопросам. В либерализме господствовало доверие к историческому методу как инструменту выяснения действительных событий библейских времен. Применение этого метода к изучению Евангелий стало известным как "поиски исторического Иисуса". Хотя выводы, к которым приходили разные авторы, иногда несколько различались, были и пункты общего согласия. Один из них заключался в том, что Иисус был, в сущности, человеческим учителем, а основное содержание Его проповеди и учения составляла вера в Небесного Отца. Иисус

был первым христианином и, как утверждалось, призывал нас верить с Ним, а не в Него.

По мнению Адольфа фон Гарнака, богословская мысль которого являла собой кульминацию либерализма XIX века, учение Иисуса было по сути очень простым. Иисус придавал первостепенное значение отцовству Бога, Который создал всех людей и Который заботится о них и охраняет их, как Он это делает и в отношении всего прочего Своего творения. Другим важнейшим учением Иисуса была безграничная ценность человеческой души. Бог сделал человека Своим высшим творением и высшим объектом Своей любви, поэтому мы должны любить людей, своих собратьев (1796).

Еще одной основной темой учения Иисуса было царство Божье. Хотя традиционно это царство понимается как будущее правление Христа на земле, которое будет установлено после Его второго пришествия, либералы настаивали на том, что идея царства относится к настоящему времени. Они указывали на то, что Иисус сказал Своим ученикам: "И если придете в какой город, и примут вас, ешьте, что вам предложат; и исцеляйте находящихся в нем больных, и говорите им: "приблизилось к вам Царство Божие" (Лк. 10:8-9). Таким образом, царство - не нечто удаленное в пространстве или во времени. Это нечто близкое, во что люди могут войти. Это не что-то внешнее, приходящее извне. Это просто царствование Бога в тех человеческих сердцах, где проявляется послушание Богу. Роль и назначение христиан заключаются в том, чтобы распространять и расширять это царство, которое, по мысли Альбрехта Ритчля, есть царство праведности и этических ценностей (1797).

По мнению либералов, Иисус учил и довольно странным вещам. Одной из них была идея второго пришествия, представление, согласно которому в конце времени Он вернется в телесной форме, чтобы установить Свое царство. Либералы считали эту идею несостоятельной, пережитком донаучного понимания действительности. Вместе с тем они полагали, что она несет в себе некое серьезное и важное содержание. Учение о втором пришествии в телесной форме - шелуха, содержащая зерно, то есть истинное учение. Необходимо очистить и отбросить шелуху, чтобы добраться до настоящего зерна (1798). На самом деле учением о втором пришествии провозглашается истина о победе правды Божьей над злом в мире. Это и есть зерно, само же второе пришествие - лишь шелуха или оболочка. Но нам не следует все внимание уделять оболочке. Никто, будучи в здравом уме, не станет есть шелуху вместе с зерном, по крайней мере это относится к любому разумному человеку.

В отказе либералов от идеи второго пришествия мы видим проявление их глубочайшего уважения к выводам современной науки, составляющим, наряду с историческим методом, один из основных компонентов их подхода к Библии. Во времена расцвета либерализма важную роль играла идея прогресса. Успешно развивалась научная, политическая и экономическая мысль. Влияние дарвиновской теории эволюции стало приобретать всеобщий характер и применяться к пониманию всей реальности в целом. Все в мире казалось растущим, развивающимся, прогрессирующим. Считалось, что развиваются и двигаются вперед не только биологические организмы, но и человеческая личность и человеческие установления и обычаи. Вера в победу Бога над злом

смешивалась с учением о прогрессе. Предполагалось, что продолжающаяся христианизация общественного строя, включая экономическую сферу, станет живым, современным проявлением и примером подлинного смысла второго пришествия.

Альберт Швейцер: демодернизированная эсхатология

Но некоторые богословы ощущали неудовлетворенность тем истолкованием Иисуса, которое они находили в сочинениях либералов. И это были не только консерваторы, которые выражали полное несогласие; возражения исходили и от богословов, разделявших в основном подход либералов к истолкованию Библии. Одним из первых в этой последней группе стал Иоханнес Вайс. Его книга "Проповедь Царства Божьего Иисусом" продемонстрировала решительный отход от исторического метода изучения Евангелий. Отказавшись от предпосылки, что царство, о котором говорил Иисус, - этическое царство настоящего времени, Вайс заявил, что воззрения Иисуса были полностью эсхатологическими, ориентированными на будущее и даже апокалиптическими. По Вайсу, Иисус ожидал вовсе не постепенного распространения царства Божьего как господства нравственного начала в сердцах людей, но установления царства в будущем через драматическое вмешательство Бога. По мнению Вайса, эта гипотеза согласуется с известными фактами о жизни и учении Иисуса гораздо лучше, чем то представление, которое можно вывести из обычных жизнеописаний Иисуса (1799)

Начатое Вайсом завершил Альберт Швейцер. Он подверг резкой критике либеральные интерпретации и реконструкции жизни Иисуса. Эти полуисторические, полусовременные представления являют собой плод богатого воображения. О либеральной концепции Иисуса как проповедника этического царства он писал: "Это фигура, сконструированная рационализмом, наделенная жизнью либерализмом и облаченная в историческое одеяние современным богословием" (1800). Вместо Иисуса, Которому почти нечего было сказать о будущем, Швейцер обнаружил Иисуса, мысли и действия Которого были пропитаны радикальной, бескомпромиссной эсхатологией (Швейцер пользовался выражением "последовательная эсхатология" [consistent eschatology]). Ключевым фактором в учении и проповеди Иисуса было Его будущее пришествие (Швейцер предпочитал это обозначение выражению "второе пришествие"). Такая эсхатологическая проповедь не только играла центральную роль в делах и служении Иисуса, она также выражала Его собственный первоначальный замысел. В то время как некоторые богословы считали, что эсхатологический элемент в учении Иисуса был принят Им не сразу, а лишь после того, как Ему не удалось установить земное царство, Швейцер был уверен, что будущее царство небесное составляло основу проповеди Иисуса с самых первых шагов Его служения в Галилее (1801).

Иисус проповедовал будущее царство, абсолютно сверхъестественное по своему характеру, которое наступит внезапно и будет означать полный разрыв с существующим человеческим обществом. Царство это будет установлено через космическую катастрофу. К его наступлению человек должен готовиться покаянием. По мысли Швейцера, именно в это верил Иисус; но, разумеется, Иисус ошибался! Потерпев неудачу в попытках ввести Своих современников в

это космическое царство, Иисус был казнен. Он умер смертью мученика (1802). Именно за этим подлинным историческим Иисусом, а не за Иисусом осовремененным должны мы следовать. Он откроет Себя тем, кто соблюдает Его заповеди и выполняет поставленные Им задачи (1803). Хотя Швейцер и не уточняет, что именно это значит или каким образом это откровение должно совершиться, "го миссионерская работа в Ламбарене была, очевидно, личной попыткой исполнить заповеди Христовы.

Додд: осуществившаяся эсхатология

Еще одну принципиальную переориентацию эсхатологии совершил Додд. Его эсхатологическое учение в одном важном отношении сходно с учением Швейцера, но диаметрально противоположно ему в другом. Как и Швейцер, он считал, что эсхатология - тема, имеющая огромное значение и пронизывающая собой все Писание, учение же Иисуса в особенности. Но в отличие от Швейцера Додд утверждал, что содержанием учения и проповеди Иисуса вовсе не было Его будущее второе пришествие и будущее царство; напротив, с приходом Иисуса уже наступило и царство Божье. В рамках того разграничения четырех типов понимания эсхатологии, о котором мы говорили выше, этот подход ориентирован на прошлое.

При построении своей эсхатологической системы Додд особое внимание уделяет упоминаниям в Библии дня Господня. Он отмечает, что в Ветхом Завете день Господень понимается как нечто относящееся к будущему, в то время как в Новом Завете о нем говорится как о том, что происходит в настоящее время. Мифологическое представление о дне Господнем превратилось в определенную историческую реальность. Эсхатологическое учение реализовалось, или осуществилось, поэтому точка зрения Додда стала известной как "осуществившаяся эсхатология". Вместо того чтобы смотреть вперед, ожидая исполнения пророчеств в будущем, мы должны понять, каким образом они уже исполнились. Например, победа Божья стала очевидной, когда Иисус увидел сатану, спавшего с неба (Лк. 10:18). С приходом Христа уже состоялся суд (Ия. 3:19). Жизнь вечная уже принадлежит нам (Ин. 5:24). По мнению Додда, мало сомнений в том, что авторы Нового Завета считали последние дни уже наступившими. При обосновании этого вывода Додд уделяет Павлу больше внимания, чем уделяли ему Швейцер или либеральные авторы жизнеописаний Иисуса. Имеет значение и свидетельство Петра в день Пятидесятницы: "Но это есть предреченное пророком Иоилем: "И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть" (Деян. 2:16-17). Нет никакой нужды всматриваться вперед, в будущее, ожидая исполнения таких пророчеств, как пророчество Иоила: они уже осуществились (1804).

Рудольф Бультман: экзистенциализированная эсхатология

Еще один подход к эсхатологии был предложен Рудольфом Бультманом. Его трактовка эсхатологии является всего лишь частью выдвинутой им гораздо более широкой программы демифологизации. Программа демифологизации уже рассматривалась в этой книге, поэтому мы здесь не будем давать ее развернутого изложения. Коротко говоря, Бультман утверждает, что многое в Новом Завете имеет мифологическую форму. Авторы выражали свое понимание жизни в тех

словах и понятиях, которые были распространены в дни написания Нового Завета. Их записи не следует понимать как объективный отчет о том, что в действительности происходило, или как точное объяснение устройства вселенной. При таком восприятии Новый Завет выглядит нелепым. Например, идеи, будто Иисус вознесся на небо и будто болезни вызываются вселяющимися в людей бесами, попросту несостоятельны, да в них и нет необходимости. Нам надо уяснить, что авторы Нового Завета пользовались мифами, почерпнутыми из гностицизма, иудаизма и других источников, для выражения того, что происходило с ними в экзистенциальном смысле (1805) .

В своем истолковании Нового Завета Бультман использовал экзистенциалистские представления Мартина Хайдеггера. Коль скоро содержание Нового Завета является скорее экзистенциальным, нежели историческим (иначе говоря, он не сообщает нам о том, что на самом деле происходило), то разве не имеет смысла истолковывать его, используя философию экзистенциализма? Бультман считает учение Хайдеггера секуляризованной, философской версией понимания человеческого существования в Новом Завете (1806) .

Поскольку исторический элемент в Новом Завете имеет своей главной целью не сообщение нам сведений о конкретных событиях, а разъяснение самой природы бытия, нам надо рассматривать его как по сути своей вневременной. То же самое относится к эсхатологии. Как библейская история не сообщает нам точных сведений о событиях, происходивших в прошлом, точно так же эсхатология не показывает нам точные события, которые произойдут в будущем. В частности, Павел пишет, скорее, о своем опыте в настоящем, чем о будущих событиях. В его понимании, спасение относится к нынешнему существованию: "Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое" (2 Кор. 5:17). Воскресение также переживается в настоящем: "Поглощена смерть победою" (1 Кор. 15:54). А из слов, которые были сказаны Иисусом в один из дней последней недели перед распятием и записаны Иоанном, мы узнаем, что суд тоже происходит в настоящее время: "Ныне суд миру этому; ныне князь мира изгнан будет вон" (Ин. 12:31). Иоанн приводит и слова Иисуса, описывающие вечную жизнь и воскресение как опыт, переживаемый в настоящем, а не как будущие события: "Верующий в Сына имеет жизнь вечную; а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем" (Ин. 3:36); "Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и услышавши оживут" (Ин. 5:25). Бультман замечает по этому поводу: "Для Иоанна воскресение Иисуса, Пятидесятница и *парусия* Иисуса - одно и то же событие, и верующие уже имеют жизнь вечную" (1807) . Даже такое чисто эсхатологическое событие, как пришествие духа антихриста, в экзистенциальном смысле относится ко всем временам: "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 есть уже в мире" (1 Ин. 4:3). В следующем стихе объявляется, что Божьи дети *победили* этих духов. Так что эсхатологические реальности - такие как воскресение, вечная жизнь и пришествие духа антихриста - не зависят от того, произошло ли уже какое-то конкретное событие, ибо они имеют место во вневременном, экзистенциальном смысле.

Юрген Мольтман: политизированная эсхатология

Богословие надежды рассматривает эсхатологию не просто как часть богословия или одно из богословских учений, но, скорее, как все богословие в целом. Свое вдохновение это богословское учение черпает в огромной степени из личного опыта одного человека, Юргена Мольтмана. Мольтман был военнопленным и до 1948 года находился в британском лагере. Он видел крушение своей родины, Германии, и всей ее системы. Как и многие другие авторы воспоминаний о пребывании в лагерях для военнопленных, он отмечает, что, как правило, лучшие шансы на выживание были у тех, кто не терял надежды. Когда он вернулся в Германию и начал изучать богословие, его взгляды укрепились. Интерес к теме надежды усилился, в частности, вследствие знакомства с воззрениями марксистского философа Эрнста Блоха. Он не мог понять, почему христианское богословие упустило из своих рук эту тему, на которую оно обладает всеми законными правами (1808). Когда атеистический марксизм подхватил тему надежды, приступил к ее разработке и использованию, христианство начало постепенно оказываться не у дел. С одной стороны, у христианства есть Бог, но нет будущего, с другой - у марксизма есть будущее, но нет Бога (1809). Мольтман призвал христиан вспомнить "Бога упования и надежды", о котором свидетельствуют и Ветхий Завет, и Новый Завет; восстанавливая в своих правах тему надежды, они должны "взять на себя ответственность за решение личных, социальных и политических проблем настоящего времени" (1810).

Эта цитата указывает то направление, в котором идет далее мысль Мольтмана. Он призывает церковь стать представителем и посредником присутствия Христа, Который, в свою очередь, выражает определяемое Богом будущее. Однако христианская надежда не исполнится, если мы будем просто пассивно ждать. Ибо "мы - строительные рабочие, а не только истолкователи будущего, основывающие свою надежду и ее осуществление исключительно на Бога. Это значит, что христианская надежда есть надежда творческая и активная. Эсхатологические ожидания вызывают интуитивные этические дела, которые, в свою очередь, придают смысл конкретным историческим инициативам" (1811).

Призывая к осуществлению христианской надежды, Мольтман разрабатывает политическое богословие, направленное на преобразование мира. Мы не должны пассивно ожидать наступления будущего, ибо это будущее в значительной мере зависит от наших усилий. И все же будущее это будет реализовано в первую очередь не нашими усилиями - в основном оно будет создано Богом. Но чтобы добиться наступления этого будущего (осуществления надежды), требуется действие, а не богословские объяснения. В противоположность предшествовавшим богословским учениям, которые пытались решить проблему зла в мире, предлагая какой-либо вариант теодицеи (оправдания Бога), богословие надежды не задается вопросом, почему Бог терпит зло в мире, а работает над устранением этого зла. Таким образом, вера становится действием, которое, в свою очередь, способствует реализации объекта этой веры.

Диспенсационализм: систематизированная эсхатология

Следует рассмотреть еще одно направление в эсхатологии. Хотя оно и является относительно новым в ортодоксальном богословии, в консервативных кругах его

влияние весьма значительно. Это движение, известное как диспенсационализм. Диспенсационализм представляет собой целостную истолковательную систему. Это значит, что все составляющие ее элементы или положения самым тесным образом связаны друг с другом. То есть когда мы говорим о систематизации эсхатологии, мы имеем в виду не только то, что материал организуется определенным образом для облегчения понимания, но и то, что из положений, принимаемых в одних областях этого учения, автоматически следуют выводы в других. Диспенсационалистскую систему разработал Джон Нельсон Дарби (1800 - 1882). Он был также организатором движения плимутских братьев. Диспенсационализм популяризировался через Толковую Библию Скоуфилда, а также через конференций по библейским пророчествам, проводившиеся пасторами и мирянами, которые обучались в тех библейских учебных заведениях, где диспенсационализм фактически стал официальной позицией (1812) .

Диспенсационалисты склонны считать свою систему в первую очередь методом истолкования Писания. Центральное место в этом методе занимает убеждение, что Писание следует истолковывать буквально. Это не значит, что буквально надо понимать выражения и тексты явно метафорического характера, но там, где прямое значение текста имеет смысл, не следует искать за ним чего-то иного (1813) . Применение этого принципа ведет к отказу как от аллегорических истолкований, так и от либеральных попыток рациональных объяснений всего сверхъестественного в Писании, например, чудес. Это означает также, что пророчества, в том числе их мельчайшие подробности, истолковываются совершенно буквально. В частности, слово *Израиль* всегда понимается как относящееся к национальному, этническому Израилю, а не к церкви. Но несмотря на настойчивое утверждение принципа буквального истолкования, проявляется и тенденция к типологическому пониманию некоторых повествовательных и поэтических текстов, что порой почти смыкается со старым методом аллегорического истолкования. Примером может служить трактовка Песня Песней Соломона как образного описания любви Христа к церкви, хотя в этой книге ничего не говорится ни о Христе, ни о церкви.

Диспенсационализм усматривает в Слове Божьем указание на существование ряда эпох (диспенсаций) с особыми законами мироустройства, сообразуясь с которыми Бог управляет миром. Эти эпохи представляют собой последовательные этапы раскрытия Богом Своих замыслов. Они не предполагают различных средств спасения, ибо во все периоды средство спасения одно и то же - благодать через веру. Хотя и существуют некоторые расхождения относительно числа таких эпох, чаще всего их насчитывают семь. Так, сначала человек жил в эпоху невинности. Затем шли эпохи совести (от грехопадения до потопа), человеческого правления (от потопа до призвания Авраама), обетования, закона и благодати. Седьмой эпохе еще предстоит наступить в будущем. Многие диспенсационалисты подчеркивают, что очень важно понимать, к какой эпохе, к какой диспенсации относится тот или иной конкретный текст Писания. Например, нам не следует пытаться подчинять свою жизнь правилам или наставлениям, данным для тысячелетнего царства (1814) .

Диспенсационалисты придают также очень большое значение разграничению между Израилем и церковью. Некоторые из них фактически считают осознание этого различия основополагающим для понимания Писания и построения

эсхатологического учения. По их мнению, Бог заключил с Израилем безусловный завет; это значит, что обещанное Им еврейскому народу не зависит от соблюдения евреями каких-либо определенных требований. Они останутся Его особым народом и в конце концов получают Его благословение. Этнический, национальный, политический Израиль не следует путать с церковью, равным образом не следует считать обещанное Израилю относящимся к церкви или исполнившимся в ней. Это два совершенно разных сообщества (1815). Бог, так сказать, временно прервал Свои отношения с Израилем, но восстановит их в какой-то момент в будущем. Не исполнившиеся пока пророчества в отношении Израиля будут исполнены в самом этом народе, а не в церкви. Церковь не упоминается в пророчествах Ветхого Завета. Она по сути представляет собой эпизод в исполнении общего Божьего замысла, касающегося Его отношений с Израилем. Поэтому нам не следует путать два божественных царства, упоминаемых в Писании. Царство небесное - еврейское, Давидово и мессианское. Евреи отвергли его во время, земного служения Иисуса, а потому его установление на земле было отложено. Царство Божье, с другой стороны, - более широкое и всеохватывающее. Оно включает всех нравственных разумных существ, послушных воле Божьей, - ангелов и святых из всех эпох и периодов (1816).

Наконец, особое значение в диспенсационализме приобретает тысячелетнее царство. В этот период Бог восстановит Свои отношения и Свой союз с Израилем, церковь же за некоторое время до этого будет удалена из мира или "восхищена на небо" (непосредственно перед великой скорбью). Поэтому тысячелетнее царство будет определено, еврейским по своему характеру. Не исполнившиеся до того пророчества в отношении Израиля в это время осуществляются. Здесь мы видим целостный, системный характер диспенсационализма, взаимосвязь его положений и принципов. Исходя из принципа буквального истолкования диспенсационалисты придают очень большое значение проведению различия между Израилем и церковью. Все пророчества в отношении Израиля истолковываются как пророчества, касающиеся еврейского народа; и, в свою очередь, тысячелетнее царство рассматривается как еврейское по своему характеру (1817).

Краткие выводы

1. В систематическом богословии эсхатология занимает важное место. Поэтому мы не можем пренебречь ею при построении богословского учения. С другой стороны, это лишь одно из учений, а не все богословие. Всю богословскую систему нам не следует делать эсхатологической, нельзя допускать и ее искажения, уделяя слишком большое внимание эсхатологическим вопросам.
2. Эсхатологические истины заслуживают тщательного и внимательного изучения. В то же время не следует заниматься исследованием этих вопросов из одного лишь любопытства. Когда мы пытаемся уяснить смысл трудных и непонятных мест Слова Божьего, нам надо избегать излишнего теоретизирования и необоснованных предположений и исходить из того, что, поскольку тексты Библии различаются по степени ясности и понятности, наши выводы тоже будут различаться по степени своей определенности и достоверности.

3. Нам надо осознать тот факт, что эсхатология относится не только к будущему. Иисус действительно открыл новую эпоху, и победа над силами зла уже одержана, хотя борьба с ними еще будет продолжаться в истории.

4. Одновременно нам надо сознавать ту истину, что в пророчествах, в том числе в пророчествах Иисуса, есть элементы, представляющие собой предсказания, которые просто невозможно считать уже исполнившимися. Мы должны жить с открытостью будущему, предвидя и предчувствуя его.

5. Библейские тексты, касающиеся эсхатологических событий, представляют собой нечто гораздо большее, чем просто экзистенциальные описания жизни. У них есть экзистенциальное значение, но это значение основывается на фактической реальности описанных событий и производно от них. События эти действительно произойдут.

6. Мы, люди, обязаны сыграть свою роль в исполнении тех эсхатологических событий, которые должны произойти здесь, на земле, в рамках истории. Одни понимают эту ответственность как необходимость проповеди Евангелия, другие - как необходимость общественной деятельности. Но, исполняя свою роль, мы должны также помнить, что эсхатология имеет отношение в первую очередь к новому миру за пределами нашего времени и пространства, к новому небу и новой земле. Царство будет установлено сверхъестественным действием Божиим; его нельзя установить человеческими усилиями.

7. Эсхатологические истины должны пробуждать в нас чуткость и готовность к принятию будущего. Но подготовка к грядущим событиям должна включать в себя и усердие в той деятельности, которая предписана нам Господом. Нам нельзя проявлять нетерпения или преждевременно отказываться от тех дел, которые на нас возложены. Мы должны усиленно изучать Писание и внимательно следить за событиями в нашем мире, чтобы видеть работу Бога и не впасть в заблуждение. Но нельзя и становиться настолько дерзкими, чтобы догматически отождествлять конкретные исторические события и факты с исполнением библейских пророчеств или предсказывать, когда именно произойдут определенные эсхатологические события.

8. Как ни важно прийти к каким-то определенным убеждениям в отношении эсхатологических вопросов, следует иметь в виду, что они различаются по степени своей важности. Весьма существенно согласие по таким основным вопросам, как второе пришествие Христа и будущая жизнь. С другой стороны, конкретная позиция в отношении таких менее важных или не так ясно изложенных в Библии вопросов, как тысячелетнее царство или великая скорбь, не должны превращаться в критерий ортодоксальности или условие христианского общения и единения. Большее значение следует придавать вопросам, в которых есть согласие, а не тем, в которых проявляются расхождения во мнениях.

9. Изучая эсхатологические учения, главное внимание следует уделять их духовному значению и практическому применению. Они дают нам побудительные мотивы к чистой жизни и усердному служению, являются основой надежды на будущее. В них надо видеть источник дополнительных сил и возможностей для духовного служения, а не повод для споров.

56. Личная эсхатология

При рассмотрении эсхатологических вопросов следует проводить различие между личной эсхатологией и космической эсхатологией (то есть тем, что ожидает в будущем отдельного человека и весь человеческий род, по сути все творение). Первое произойдет с каждым отдельным человеком, когда он умрет. Второе произойдет со всеми людьми одновременно в связи с определенными космическими событиями, в частности, вторым пришествием Христа.

Смерть

Неоспоримым фактом в будущем каждого человека является неизбежность смерти. Это прямо утверждается в Евр. 9:27: "Человекам положено однажды умереть, а потом суд". Мысль эта также проходит через всю главу 15 Первого послания к коринфянам, где мы читаем о всеобщности смерти и о последствиях воскресения Христа. Хотя там и говорится, что смерть уже побеждена и жало ее вырвано Его воскресением (1 Кор. 15:54-56), там нет и намека на то, что мы не умрем. Павел безусловно предвидел собственную смерть (2 Кор. 5:1-10; Флп. 1:19-26).

Реальность смерти

Смерть - тот элемент эсхатологии, который признается почти всеми богословами, всеми верующими и по сути вообще всеми людьми. Единственным исключением можно считать сторонников "христианской науки", которые ставят под вопрос реальность болезни и смерти. Однако даже и эта группа, первоначально отрицавшая факт смерти ее основательницы Мэри Бейкер Эдди, в конце концов его признала (1818).

Хотя все - по крайней мере разумом - признают реальность и несомненность смерти, тем не менее человек часто бывает не готов посмотреть прямо в лицо неизбежности собственной смерти. Как следствие, мы видим в обществе попытки множеством разных способов уклониться от мыслей о смерти. На панихидах многие, заплатив формальную дань уважения покойному, сразу стараются оказаться как можно дальше от гроба. Необычайное развитие получило искусство косметического бальзамирования, явно ставящее целью скрыть от нас лик смерти. Мы используем целый ряд эвфемизмов, чтобы уклониться от признания реальности физической смерти. Люди не умирают - они выпускают дух или покидают нас. У нас более нет кладбищ, есть лишь места упокоения и мемориальные парки. Даже в церкви о смерти говорят только во время Страстной недели и в случае похорон. Многие не пишут завещания - одни просто откладывают это дело со дня на день, другим противна сама мысль о смерти.

Для экзистенциалиста неготовность к прямому столкновению с реальностью смерти - хороший пример "неподлинного существования". Смерть - одна из грубых реальностей жизни: каждый человек должен состариться, умереть, попасть на кладбище и быть похороненным в земле. Это наш неизбежный конец. Правильно прожитая жизнь подразумевает признание факта смерти. Смерть -

просто конец процесса, последний этап жизни, и мы должны принимать ее (1819)

Расходясь с экзистенциалистом в вопросе о смысле смерти, христианин согласен с ним относительно ее реальности и неизбежности. Павел признает, что смерть постоянно присутствует в мире: "Ибо мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтоб и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей, так что смерть действует в нас, а жизнь в вас" (2 Кор. 4:11-12). Смерть - не какое-то неожиданное событие. Она есть конец процесса упадка и разрушения наших смертных, подверженных порче тел. Мы достигаем верхней точки своего физического развития, а затем начинается упадок. Мы видим, что силы понемногу покидают нас, и в конце концов организм уже не может более функционировать.

Природа смерти

Что же все-таки такое смерть? Какое ей дать определение? В различных местах Писания говорится о физической смерти, то есть о прекращении жизни физического тела. Иисус, например, противопоставляет смерть тела смерти как тела, так и души: "И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне" (Мф. 10:28). Та же самая мысль высказывается у Луки: "Говорю же вам, друзьям Моим: не бойтесь убивающих тело и потом не могущих ничего более сделать; но скажу вам, кого бояться: бойтесь Того, Кто, по убиении, может свергнуть в геенну; ей, говорю вам, того бойтесь" (Лк. 12:4-5). В некоторых других местах говорится о потере ψυχή ("жизни"). Например, у Иоанна: "Петр сказал Ему: Господи! почему я не могу идти за Тобою теперь? я душу [жизнь] мою положу за Тебя, Иисус отвечал ему: душу твою за Меня положишь?" (Ин. 13:37-38). К другим текстам того же типа относятся Лк. 6:9 и Лк. 14:26. Наконец, в книге Екклесиаста о смерти говорится как о разделении тела и души (или духа): "И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его" (Ек. 12:7). Этот стих напоминает Быт. 2:7 (человек возник, когда Бог вдунул дыхание жизни в прах земной) и Быт. 3:19 (человек возвратится в прах). В Новом Завете Иаков тоже говорит о смерти как о разделении тела и духа: "Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва" (Иак. 2:26).

Здесь мы ведем речь о прекращении жизни в ее знакомой нам телесной форме. Но это не конец существования. Согласно Писанию, жизнь и смерть следует понимать не как бытие и небытие, а как две разные формы существования (1820). Смерть - лишь переход в иную форму существования; это не полное исчезновение, как склонны думать некоторые.

Помимо физической смерти, Писание говорит также о смерти духовной и вечной. Физическая смерть - отделение души от тела; смерть духовная - отделение человека от Бога; вечная же смерть - окончательное завершение и закрепление этого состояния отделения, человек становится навеки погибшим в своем греховном состоянии (1821). В Писании состояние духовной смерти ясно характеризуется как неспособность откликаться на духовное или даже полная потеря чувствительности и восприимчивости к духовному. Именно это имеет в виду Павел, когда пишет: "И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили... оживотворил" (Еф. 2:1-2, 5). Когда в Откровении

говорится о "смерти второй", под этим подразумевается именно вечная смерть. Вот пример: "Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов - участь в озере, горящем огнем" и серою; это - смерть вторая" (Отк. 21:8). Вторая смерть не равнозначна физической смерти и не наступает автоматически после нее. Из Откровения мы узнаем, что верующие не узнают второй смерти: "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" (Отк. 20:6). Вторая смерть - нескончаемое наказание и отделение от Бога, последнее и окончательное состояние гибели человека, который оказался духовно мертвым к моменту физической смерти.

Физическая смерть: естественное или противоестественное явление?

Вопрос о том, появился человек на свет смертным или бессмертным и умер бы он, если бы не согрешил, вызывает большие споры (1822). Наша точка зрения заключается в том, что физическая смерть изначально не была абсолютно неминуемой. Но смерть всегда была рядом на тот случай, если человек согрешит, то есть съест плодов запретного дерева или прикоснется к ним (Быт. 3:3). Хотя угрожавшая человеку смерть была, по-видимому, хотя бы отчасти духовной смертью, физическая смерть также входила в эту угрозу, поскольку Адама и Еву изгнали из Едемского сада, чтобы они не вкусили также плодов дерева жизни и не стали жить вечно (Быт. 3:22-23).

Необходимо признать, что некоторые из текстов Писания, приводимых в доказательство того, что смерть есть результат греха, совершенного человеком, на самом деле этого не доказывают. Примером служит Иез. 18:4, 20: "Душа согрешающая... умрет". Здесь говорится о духовной, или вечной смерти, так как далее сказано, что если беззаконник обратится от грехов своих, то жив будет и не умрет (Иез. 18:21-22). Поскольку с физической смертью встречаются как верующий, так и неверующий" речь здесь не может идти о физической смерти. То же самое относится к стиху: "Ибо возмездие за грех - смерть, а дар Божий - жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем" (Рим. 6:23). Противопоставление смерти именно жизни вечной показывает, что результат греха, о котором здесь идет речь, - смерть вечная, а не физическая. Однако в другом месте Павел явно говорит, хотя бы отчасти, о физической смерти: "Ибо как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых" (1 Кор. 15:21). Физическая смерть - одно из тех зол, которым противостояло воскресение Христа и которые воскресением Христа были побеждены. Он Сам был избавлен от уз физической смерти. Этот стих, следовательно, доказывает, что физическая смерть пришла через грех человека; она не входила в первоначальный замысел Божий в отношении человечества.

Поскольку физическая смерть есть результат греха, представляется вероятным, что человек был сотворен с возможностью жить вечно. Однако он не был бессмертен благодаря каким-то своим внутренним качествам; иначе говоря, он не жил бы вечно в силу самой своей природы. Скорее, можно предположить, что если бы он не согрешил, то смог бы вкусить плодов дерева жизни и тем самым получить бесконечную жизнь. Он был смертным в том смысле, что мог умереть; и когда он согрешил, эта возможность стала реальностью. Можно сказать, что он

был создан с условным бессмертием. Он мог бы жить вечно, но полной уверенности в этом не было. Согрешив, он утратил этот статус.

Смерть, таким образом, нельзя считать чем-то естественным для человека. Она чужда и враждебна ему. Павел называет ее врагом (1 Кор. 15:26). И трудно сомневаться в том, что Сам Бог видит в смерти зло и препятствие для исполнения Своего первоначального плана. Бог - Податель Жизни, а люди, которые мешают исполнению Его плана, проливая человеческую кровь, должны поплатиться за это собственной жизнью (Быт. 9:6). В том, что Он посылает смерть, выражается Его осуждение человеческого греха, нарушения нами Его замысла в отношении нас. Именно так обстояло дело, когда Бог послал потоп, чтобы истребить всякую плоть с лица земли (Быт. 6:13), когда произошло разрушение Содома и Гоморры (Быт. 19), когда были наказаны Корей и те, кто восстал вместе с ним (Чис. 16), а также во множестве других случаев наказания смертью. В каждом таком случае смерти предавались люди, отходившие от Божьего плана. Смерть была последствием их греха, ценой, которую они должны были за него заплатить. Псалмопевец дает яркое описание смерти как выражения гнева Божьего: "Ты как наводнением уносишь их; они, как сон, - как трава, которая утром вырастает, утром цветет и зеленеет, вечером подсекается и засыхает. Ибо мы исчезаем от гнева Твоего, и от ярости Твоей мы в смятении" (Пс. 89:6-7). Но Бог и сострадателен. Иисус плакал, когда умер Лазарь (Ин. 11:35). Он возвращал к жизни и других умерших.

Действие смерти

Для неверующего смерть - проклятие, наказание, враг. Ибо хотя смерть и не ведет к исчезновению, к окончанию существования, она отсекает человека от Бога и от всякой возможности обрести вечную жизнь. Но для того, кто верует во Христа, а потому праведен, смерть имеет иной характер. Верующий по-прежнему подвержен физической смерти, но ее проклятие исчезло. Поскольку Христос Сам сделался "за нас клятвою", умерев на кресте (Гал. 3:13), верующие, до сих пор переживающие физическую смерть, не испытывают на себе ее ужасающей власти, ее проклятия. Павел выразил это следующим образом: "Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: "поглочена смерть победою". "Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?" Жало же смерти - грех; а сила греха - закон. Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!" (1 Кор. 15:54-57).

Воспринимая смерть как реального врага, нехристианин не видит в ней ничего положительного и в ужасе отшатывается от нее. Однако Павел относился к смерти совершенно по-иному. Он видел в смерти побежденного врага, бывшего противника, который ныне принужден исполнять волю Господа. Поэтому Павел считал смерть желанной, ибо она приведет его к Господу, в Его присутствие. Он писал филиппийцам: "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 - приобретение... имею желание разрешиться "я быть со Христом, потому что это несравненно лучше" (Флп. 1:20-23). Это писал Павел, который, будучи еще Савлом из Тарса, слышал слова умирающего Стефана, что он видит "небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога" (Деян. 7:56). Затем

Стефан лишь помолился перед смертью: "Господи Иисусе! прими дух мой" (Деян. 7:59) и "Господи! не вмени им греха сего" (Деян. 7:60). И Павлу, несомненно, было известно то, что Сам Господь сказал в конце Своей жизни: "Отче! в руки Твои предаю дух Мой" (Лк. 23:46). Для Павла, как и для Стефана и для Иисуса, смерть не была более реальным врагом, она была врагом побежденным, который служит теперь не осуждению и истреблению, но освобождению от того ужасного состояния, в которое мы были ввергнуты грехом.

Таким образом, верующий может смело ожидать смерть, зная, что ее действие не окончательно, что смерть сама была сокрушена. Хотя окончательное исполнение этого приговора над смертью относится к будущему, сам суд уже состоялся, а приговор вынесен и утвержден. Даже в Ветхом Завете есть пророчества о победе над смертью: "Поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего по всей земле; ибо так говорит Господь" (Ис. 25:8); "От власти ад а Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? раскаяния в том не будет у Меня" (Ос. 13:14). В 1 Кор. 15:65 Павел цитирует последний стих, а Иоанн в Откровении подхватывает сказанное в первом: "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" (Отк. 21:3-4). В предыдущей главе Иоанн пишет: "И смерть и ад повержены в озеро огненное" (Отк. 20:14). Из текстов Писания, подобных процитированным, очевидно, что смерть побеждена и в конце концов будет уничтожена.

Здесь возникает вопрос, зачем верующему вообще требуется умирать. Если смерть, как физическая, так и духовная и вечная, есть кара за грех, то почему мы, уже будучи освобождены от греха и его главного, конечного последствия (смерти вечной), не избавлены также и от символа этого осуждения", а именно физической смерти? Если Енох и Илия были взяты к Господу и пребывают с Ним, не пройдя через смерть, почему такого не может быть со всеми, кто верует во Христа? Не обстоит ли дело так, что какая-то часть проклятия за грех все еще остается на тех, кому грех был прощен?

Некоторые богословы пытаются доказать, что у смерти есть определенные благотворные последствия. Одна из таких попыток принадлежит Луи Беркхофу (1823). Он утверждает, что смерть представляет собой высшую точку тех дисциплинарных мер или наказаний, которые Бог использует для освящения Своего народа. Признавая, что смерть, очевидно, не абсолютно обязательна для освящения, поскольку Енох и Илия не умирали, Беркхоф, тем не менее, видит в ней средство, способное помочь верующему почувствовать единение со своим Господом, Который тоже прошел через страдания и смерть на Своем пути к славе. Смерть часто требует от верующих усиления веры до необычайной степени. Однако, хотя в одних случаях бывает именно так, в других смерть (или, если хотите, страдание) не способствует освящению или появлению веры необычайной силы. Те более высокие степени освящения и веры, которых достигают в момент смерти некоторые христиане, едва ли являются достаточным основанием для того, чтобы оправдать физическую смерть всех верующих. Поэтому объяснение Беркхофа выглядит несколько искусственным. Более приемлемое решение заключается в том, чтобы просто считать смерть одним из условий человеческой

природы в том виде, в каком она сейчас существует; в этом отношении смерть подобна рождению.

Необходимо различать временные и вечные последствия греха. Мы уже отмечали, что вечные последствия наших собственных личных грехов отменяются в тот момент, когда мы получаем прощение, но временные последствия, по крайней мере, некоторые из них, могут сохраняться на тот или иной срок. Это не отменяет оправдания, но лишь свидетельствуем о том, что Бог не обращает вспять ход истории. Отношение Бога к нашим личным грехам такое же, как и к греху Адама или всего рода человеческого. Вина и, соответственно, кара за первородный грех и за личные грехи с нас сняты, поэтому для нас отменяется и смерть духовная и вечная. Мы не испытаем второй смерти. Тем не менее мы должны пройти через физическую смерть - просто потому, что она уже стала одним из условий человеческого существования. Теперь ежа точно так же входит в нашу жизнь, как рождение, взросление и страдание, которое тоже в конечном счете берет начало от греха. Когда-нибудь все последствия греха будут устранены, но этот день еще не настал. Библия со всем присущим ей реализмом не отрицает факта всеобщности физической смерти, но указывает на то, что ее значение различно для верующего и неверующего.

Промежуточное состояние

Трудности, верования

Учение о промежуточном состоянии имеет очень большое значение, но оно связано также с серьезными проблемами. Поэтому вдвойне важно тщательно изучить это довольно необычное учение. Промежуточное состояние - это положение, в котором люди пребывают между смертью *at* воскресением. Вопрос заключается в том, каково состояние конкретного человека в этот период.

Конкретный ответ на этот вопрос особенно важен в те времена, когда человек испытывает тяжелую утрату. Многим пасторам и многим родителям приходилось сталкиваться с тем, что у края могилы их спрашивают: "А где теперь бабушка? Что она делает? Она уже с Иисусом? А бабушка и дедушка теперь встретились снова? Знает ли она, что мы делаем?" Эти вопросы отражают не склонность к праздному теоретизированию или любопытству; они имеют очень большое значение для того, кто их задает. Христианину, сведущему в этой области, предоставляется в таких случаях возможность утешить и ободрить своих близких. К сожалению, многие христиане не пользуются этой возможностью, потому что не знают правильного ответа. Особенно часто дело обстоит таким образом в последние годы. Смятение и неуверенность становятся уделом многих пасторов, оказывающихся неспособными ответить на такие вопросы и помочь тем, кто их задает.

Неспособность многих христиан оказать эффективную духовную поддержку людям, понесшим утрату, объясняется двумя основными причинами. Первая причина заключается в относительной скудости упоминаний о промежуточном состоянии в Библии. Это учение не рассматривается в Писании столь же подробно, как, например, воскресение и второе пришествие. Она, скорее, затрагивается как бы между прочим. Такому относительному умолчанию

предлагается, по крайней мере, два объяснения. Во-первых, ранняя церковь полагала, что период между уходом Иисуса и Его возвращением будет сравнительно коротким; поэтому период между смертью любого человека и воскресением также будет сравнительно коротким (1824). Во-вторых, какова бы ни была продолжительность промежуточного состояния, оно является лишь временным, а потому первые верующие не уделяли ему такого внимания, какое вызывали вопросы о конечном состоянии на небе и в аду (1825). Ввиду этой относительной скудости библейских свидетельств, которые могли бы послужить основой для построения учения о промежуточном состоянии, стало принятым считать, что авторы Библии не придавали большого значения этой теме. В каком-то смысле, конечно, в ней нет особой важности или необходимости, поскольку спасение человека не зависит от его убеждений, касающихся промежуточного состояния. Тем не менее, подобно другим вопросам, не кажущимся самыми важными и обязательными - например, о форме церковной организации, - учение о промежуточном состоянии имеет, как мы уже отметили, большое практическое значение.

Вторая причина, объясняющая неспособность христиан оказать эффективную духовную поддержку тем, кто потерял кого-то из близких, заключается во влиянии тех богословских споров, которые ведутся вокруг учения о промежуточном состоянии. До XX века в ортодоксальном христианстве было довольно последовательное учение о промежуточном состоянии. Будучи убежденными в наличии некоторого рода дуализма тела и души (или духа) в человеческой личности, ортодоксы считали, что часть человека переживает смерть. Смерть заключается в отделении души от тела. Нематериальная душа продолжает жить, пребывая в сознательном личном состоянии, в то время как тело разлагается. При втором пришествии Христа произойдет воскресение обновленного или преобразованного тела, которое воссоединится с душой. Таким образом, ортодоксия придерживалась убеждений как в бессмертии души, так и в воскресении тела (1826).

Либерализм отверг идею воскресения тела. Гарри Эмерсон Фосдик, например, считал это учение грубо материалистическим. Кроме того, многие либералы рассматривали его как мифологическое и совершенно несостоятельное в научном отношении. Нелепо думать, что можно вернуть к жизни разложившееся или даже кремированное тело, тем более если пепел его был развеян. Те либералы, которые хотели сохранить убеждение в каком-то продолжении жизни после смерти, заменили идею воскресения тела идеей бессмертия души. Тело может умереть и разложиться, но душа продолжает жить. Поскольку сторонники этого взгляда не ожидали никакого воскресения в будущем, они не верили и во второе пришествие Христа в телесном виде (1827).

Неоортодоксия заняла в этом вопросе совершенно иную позицию. По мнению этих богословов, идея бессмертия души была греческой, а не библейской. Она имела в своей основе представление, согласно которому всякая материя, включая тело, по сути своей порочна, спасение же заключается в избавлении добродетельной души (или духа) от порочного тела. Такому пониманию неоортодоксы противопоставляли надежду на будущее в перспективе ожидаемого воскресения тела. Хотя некоторые из них старательно разграничивали эту концепцию и представление о воскресении *плоти*, тем не менее рисовавшийся им

образ будущего включал какую-то форму телесного воскресения. За этой точкой зрения стояла монистическая концепция о человеческой личности как всецело и полностью единой: человеческое существование означает телесное существование; нет никакой отдельной духовной сущности, которая могла бы пережить смерть и существовать независимо от тела (1828). Таким образом, либерализм придерживался мнения о бессмертии души, неоортодоксия - о воскресении тела. Оба направления были согласны в том, что их представления взаимно исключают друг друга. Иначе говоря, вопрос для них стоял "или - или", возможность же решения проблемы по принципу "и - и" не рассматривалась.

Современные взгляды на промежуточное состояние

Сон души

Перейдем теперь к рассмотрению различных распространенных в настоящее время взглядов на промежуточное состояние. Одну из популярных долгое время точек зрения можно назвать концепцией "сна души". Согласно этой теории, душа в период между смертью и воскресением пребывает в бессознательном состоянии. В XVI веке такого взгляда придерживались многие анабаптисты и социниане, считавшие, что душа умершего человека пребывает во сне без сновидений. И в наше время адвентисты седьмого дня включают в число своих "основных верований" представление, "что состояние человека в смерти есть состояние бессознательное [и что] все люди, как добрые, так и злые, остаются в могиле от смерти до воскресения" (1829). (Свидетели Иеговы, религиозная группа, вышедшая из движения адвентистов седьмого дня, придерживается сходных взглядов.) В случае адвентистов, однако, выражение "сон души" не совсем отражает суть их взглядов. Вместо него Энтони Хекема предлагает выражение "угасание души", поскольку, в соответствии с адвентистскими взглядами, человек после смерти не засыпает, а полностью прекращает существование, и ничто в нем не переживает смерти (1830). Характеристика Хекемы вполне точно отражает адвентистские взгляды, если слово *душа* понимается, как это часто бывает, в качестве синонима слова *личность*.

Концепция сна души в значительной мере основывается на том факте, что при упоминании смерти в Писании часто используется образ сна. Смерть Стефана описывается как сон: "И, сказав это, почил" (Деян. 7:60). Павел замечает, что "Давид, в свое время послужив изволению Божию, почил" (Деян. 13:36). Тот же образ Павел использует четырежды в 1 Кор. 15 (стихи 6, 18, 20, 51) и трижды в 1 Фес. 4:13-15 (1831). Сам Иисус говорит о Лазаре: "Лазарь, друг наш, уснул, но Я иду разбудить его" (Ин. 11:11), а затем ясно указывает, что Он говорил о смерти (Ин. 11:14). Буквальное понимание этого образа и повело к появлению представления о сне души.

Каждая точка зрения на промежуточное состояние, разумеется, тесно связана с какой-то определенной антропологией, то есть с каким-то пониманием человеческой природы. Сторонники концепции сна души считают, что человеческая личность представляет собой совершенно единую сущность, не имеющую никаких составляющих частей. Человек вовсе не состоит из тела и души. Человек, тело и душа представляют собой одну и ту же сущность. Поэтому, когда тело перестает функционировать, душа (т.е. вся личность) перестает

существовать, ничто в человеке не переживает физическую смерть. В таком случае не существует никакого противоречия между бессмертием души и воскресением тела. Простота этой точки зрения делает ее весьма привлекательной. Тем не менее с ней связаны некоторые проблемы.

Одна из этих проблем заключается в том, что в Библии есть несколько упоминаний о личном, сознательном существовании в период между смертью и воскресением. Самый развернутый из текстов такого рода - притча о богаче и Лазаре (Лк. 16:19-31). Хотя главная цель Иисуса в этом случае состояла не в показе нам характера промежуточного состояния, вряд ли Он стал бы вводить нас в заблуждение на эту тему. Другое указание на сознательное существование после смерти содержится в словах, сказанных Иисусом на кресте разбойнику: "Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю" (Лк. 23:43). Кроме того, умирающие в Писании говорят, что предадут свой дух Богу. Сам Иисус сказал: "Отче! в руки Твои предаю дух Мой" (Лк. 23:46); Стефан также говорил перед смертью: "Господи Иисусе! прими дух мой" (Деян. 7:59). Можно возразить, что Стефан не обязательно говорил по внушению Святого Духа, а потому его слова могут и не быть непогрешимым Словом Божиим по данному вопросу, но заявление Иисуса, вне всякого сомнения, следует считать авторитетным.

Вторая проблема связана с вопросом о правомерности вывода, что тексты Писания, в которых о смерти говорится как о сне, представляют собой буквальные описания состояния мертвых до воскресения. Слово *сон* логичнее понимать в качестве эвфемизма прекращения жизни. Ведь не говорится ничего сколько-нибудь конкретного о характере состояния умершего человека. Использование Иисусом, образа сна в отношении Лазаря (Ин. 11:11) и его последующее объяснение (Ин. 11:14) подтверждают такое истолкование. Утверждение, что слово *сон* - не просто метафора, нуждается в обосновании.

Еще одна проблема, с которой сталкивается теория сна души, заключается в концептуальных трудностях, связанных с той точкой зрения, что человеческая природа абсолютно едина. Если, действительно, ничто в человеке не продолжает жить после смерти, что же тогда составляет основу самоосознания? Если душа или вся личность угасает, что же тогда вернется к жизни при воскресении? Какие у нас остаются основания утверждать, что то, что вернется к жизни, будет именно тем человеком, который умер? Говорят, что мы сможем опознать воскресшего человека по его воскресенному телу. Однако с таким подходом связаны два затруднения. Как смогут те же самые молекулы снова соединиться, образовав тело воскресшего человека? Молекулы, составлявшие тело умершего человека, могли разрушиться, их атомы могли образовать новые соединения или даже войти в состав тела какого-нибудь другого человека. В этой связи особенно трудную проблему представляет собой кремация. Но и помимо этого идентификаций воскресшего человека с умершим по воскресенному телу означает признание человеческой природы в первую очередь материальной, физической. Исходя из всех этих соображений теорию сна души следует отвергнуть как несостоятельную.

Чистилище

Поскольку доктрина о чистилище связана главным образом с католическим богословием, ее следует рассматривать в контексте католического вероучения в целом. Начнем с концепции об определении вечной судьбы человека сразу после его смерти. Душа сразу узнает о результате Божьего суда над ней. Речь идет не столько о формальном приговоре, сколько о ясном осознании того, виновен или невиновен человек перед Богом. Затем душу "побуждают добровольно поспешить либо на небо, либо в ад, либо в чистилище в соответствии с тем, что она заслужила" (1832). Эта точка зрения основывается на тексте: "Человекам положено однажды умереть, а потом суд" (Евр. 9:27). Упоминание этих двух событий непосредственно одно за другим воспринимается как указание на суд после смерти, который определяет судьбу, предназначенную каждому человеку. Умершие в состоянии греховности попадают прямо в ад, где они немедленно осознают, что окончательно и безвозвратно погибли (1833). Их наказание, вечное по своему характеру, заключается как в осознании потери величайшего из всех благ, так и в действительном страдании. Испытываемое страдание пропорционально греховности человека, оно еще больше усиливается после воскресения (1834). С другой стороны, люди, пребывающие в совершенном состоянии благодати и покаяния, совершенно чистые в момент смерти, немедленно попадают прямо на небо, которое хотя и описывается одновременно как состояние и как место, но в первую очередь и главным образом должно все же пониматься как состояние (1835). Люди же, принявшие благодать, но не достигшие духовного совершенства, попадают в чистилище.

Другие два положения католического учения о промежуточном состоянии относятся к особым, довольно ограниченным группам людей. *Limbus patrum* - местопребывание праведников, умерших до прихода Христа. Принеся Свою искупительную жертву на кресте, Христос спустился в шеол, где находились ветхозаветные верующие, и освободил их из заключения. С тех пор *limbus patrum* остается пустым. *Limbus infantium* - место, отведенное для некрещеных младенцев. Вследствие первородного греха, который может быть устранен только таинством крещения, они не могут попасть в присутствие Господа. Она подвергаются наказанию за первородный грех, и это наказание заключается в потере блаженства лицезрения Бога и пребывания в Его присутствии. Но они не подвергаются наказанию за какой-то личный грех, то есть страданию, о котором упоминалось выше.

Именно идея о чистилище представляется самым оригинальным и интересным элементом католического учения о промежуточном состоянии. Джозеф Поле определяет его как "состояние временного наказания для тех, кто, прощаясь с этой жизнью в благодати Божьей, не полностью очистился от простительных грехов или еще не искупил полностью свои прегрешения" (1836). Как мы уже отмечали, люди, завершающие эту жизнь в состоянии духовного совершенства, попадают прямо на небо. Люди, чьи души отягощены грехами, а также те, кто находится вне даруемой церковью благодати, направляются в ад. Но есть и много людей, не попадающих ни в одну из этих двух категорий. Поскольку ничто нечистое не может попасть на небо, Бог не может по справедливости принять их в Свое присутствие. С другой стороны, Он не может по справедливости отправить их в ад, ибо они не сделали ничего заслуживающего столь сурового наказания.

Чистилище - это, так сказать, некоторое среднее состояние, в нем люди могут очиститься от своих грехов.

Фома Аквинский утверждал, что очищение после смерти достигается через налагаемые в виде наказания страдания. В этой жизни мы можем очиститься, совершая добрые дела для искупления грехов, но после смерти это уже невозможно. Дальнейшему очищению в будущей жизни после смерти мы должны подвергнуться в той мере, в какой нам не удалось достичь полной чистоты через добрые дела на земле. "Это и есть причина, - писал Фома, - по которой мы утверждаем существование чистилища" (1837). Фома полагал также, что чистилище, как место страданий, связано с адом (1838). Поле, напротив, отстаивает точку зрения, что оно связано с небом, поскольку обитатели чистилища - дети Божьи, которые раньше или позже будут приняты в обитель благословения и блаженства. Вместе с тем, хотя их переход из чистилища на небо определенно и несомненно совершится, временные параметры их очищения и избавления неизвестны и различны.

Прощение простительных грехов может быть достигнуто тремя различными способами: через безоговорочное прощение со стороны Бога, через страдание и совершение искупительных добрых дел и через истинное раскаяние. Бог может простить нас без всяких условий, тем не менее Он требует от нас искреннего раскаяния и добрых дел в качестве условий прощения в этой жизни; вполне также вероятно, что и в чистилище Он не предоставляет ничем не обусловленного прощения грехов (1839). Поскольку в чистилище душа не может совершать искупительных дел, она может очиститься только через пассивное страдание. Вместе с тем есть три средства, благодаря которым верующие здесь, на земле, могут помочь находящимся в чистилище душам в их продвижении вперед по пути к небу: это месса, молитвы и добрые дела (1840). Эти три средства сокращают период, в течение которого испытываемые в чистилище страдания полностью достигают своей цели. Когда душа приходит к духовному совершенству и не остается греха, она освобождается и переходит на небо.

Свою веру в чистилище римско-католическая церковь основывает как на предании, так и на Писании. Ясную формулировку учения о чистилище находим в Акте об унии, принятом Флорентийским собором в 1439 году: "Души очищаются после смерти муками чистилища, а в избавлении от этих мук помощь им могут оказать проявления заступничества со стороны живой веры, а именно: служение мессы, вознесение молитв, раздача милостыни и другие дела благочестия" (1841). Тридентский собор подтвердил это учение, указав на различных отцов церкви и на разные синоды как на авторитеты в этом отношении. Как мы уже отмечали, о чистилище писал Фома Аквинский, и существовала древняя традиция вознесения молитв, служения мессы и раздачи милостыни в помощь душам умерших. Тертуллиан упоминает о ежегодных мессах за умерших - обычай, свидетельствующий о вере в чистилище (1842).

Основной библейский текст, на который ссылаются в этом вопросе, - 2 Мак. 12:43-45:

Сделав же сбор по числу мужей до двух тысяч драхм серебра, он [Иуда Маккавей] послал в Иерусалим, чтобы принести жертву за грех, и поступил весьма хорошо и

благодетно, помышляя о воскресении; ибо, если бы он не надеялся, что павшие в сражении воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвых. Но он помышлял, что скончавшимся в благодетии уготована превосходная награда, - какая святая и благодетивая мысль! - Посему принес за умерших умиловительную жертву, да разрешатся от греха.

Из новозаветных текстов чаще всего приводятся слова Иисуса: "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. 12:32). По утверждению католиков, в этом стихе подразумевается, что некоторые грехи (т.е. грехи, не связанные с хулой на Духа Святого) будут прощены в "веке будущем". Такого толкования придерживался Августин (1843) и некоторые другие отцы церкви. Иногда католики ссылаются также на 1 Кор. 3:15: "А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня".

Главные пункты, по которым мы отвергаем представление о чистилище, совпадают с пунктами расхождения между католичеством и протестантизмом в целом. Основной текст, на который ссылаются католики, входит в апокрифическую книгу, не признаваемую протестантами в качестве канонического Писания. Вывод же из Мф. 12:32 выглядит довольно натянутым; стих этот никоим образом не свидетельствует о том, что какие-то грехи будут прощены в грядущей жизни. Кроме того, концепция чистилища подразумевает спасение через дела, так как предполагается, что люди могут хотя бы отчасти искупить свои грехи. Но эта идея противоречит многим совершенно ясным текстам Писания, в том числе Гал. 3:1-14 и Еф. 2:8-9. Несомненно, в учении о чистилище есть привлекательная сторона. Когда человек задумывается над этим вопросом, ему попросту кажется несправедливым, что мы совершенно свободно и даром будем допущены на небо. Каждый из нас должен хоть как-то пострадать за свои грехи. В данном случае мы ясно видим, насколько трудно многим из нас принять идею спасения благодатью. Но главным должно быть учение Писания, а не то, что кажется нам логичным и справедливым. На этом основании мы отвергаем концепцию о чистилище, как и любое другое утверждение о существовании какого-то периода испытания и Искупления после смерти.

Немедленное воскресение

В последние годы выдвигается новая и творческая концепция - идея о немедленном воскресении или, точнее, о немедленном переоблачении. Она заключается в том, что сразу после смерти верующий получает обещанное ему тело воскресения. Развернутое изложение этой точки зрения содержится, в частности, в книге Дейвиса "Павел и раввинистический иудаизм". Дейвис считает, что у Павла были две различные концепции по поводу воскресения. В 1 Кор. 15 Павел размышляет о будущем воскресении тела. А во 2 Кор. 5 мы видим более глубокое понимание этого предмета. Первые этапы грядущей эпохи уже проявились в воскресении Иисуса. Павел понимает, что, умерев и воскреснув со Христом, он уже подвергся преобразованию и что он получит новое или небесное тело в момент физической смерти. Страх оказаться нагим, о котором он пишет во 2 Кор. 5:3, сменился пониманием, что как до, так и после смерти он будет одет (1844).

Раввинистический иудаизм придерживался той точки зрения, что в момент смерти мы лишаемся своих тел и должны затем ожидать всеобщего воскресения. Дейвис утверждает, что в своих сочинениях Павел излагает иную точку зрения:

[Мертвые] ...напротив, будут обладать телами, и в богословском учении Павла нет места для промежуточного состояния умерших. Это согласуется с тем, что в более поздних его посланиях говорится не о воскресении христиан, а об их откровении или явлении. В Рим. 8:19 читаем: "Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих", а в Кол. 3:4: "Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе". Нет никакой необходимости воскрешать тех, кто уже умер и воскрес со Христом и кто уже получил небесное тело, но они могут быть открыты или явлены. Окончательный итог будет просто проявлением того, что уже существует в вечном миропорядке, но "скрыто" (1845) .

Таким образом, по Дейвису, когда Павел писал Второе послание к коринфянам, он уже более не верил в промежуточное состояние. По его представлениям, после смерти должен произойти непосредственный переход в окончательное состояние, немедленное принятие небесного тела. Эта точка зрения сменила его прежнюю веру, что будущее телесное воскресение произойдет при втором пришествии. Поэтому, если мы строим свою эсхатологию, основываясь на более поздних и более зрелых воззрениях Павла, у нас тоже не должно быть никакого учения о промежуточном состоянии.

Но решил ли Дейвис проблему? Он попытался найти решение тому, что в его глазах выглядит как внутреннее противоречие между греческим представлением о бессмертии и раввинистическим представлением о телесном воскресении. Но, строя свои рассуждения на основе предпосылки, что человеческая природа по самой своей сути абсолютно едина - идее, берущей начало в бихевиоризме, - Дейвис в своем истолковании Павла сбивается с пути. Фактом остается то, что антропология Павла позволяла ему верить как в будущее воскресение, так и в жизнь без тела. Между этими идеями нет никакого противоречия, они взаимно дополняют друг друга, как элементы единого целого. Кроме того, предлагаемое Дейвисом решение не столь библейское по своему характеру, как он, по-видимому, полагает, так как в ряде мест преобразование ваших тел Павел связывает с *будущим* воскресением при втором пришествии (например, Флп. 3:20-21; 1 Фес. 4:16-17). Павел придает также большое значение второму пришествию как времени избавления и прославления (например, Рим. 2:3-16; 1 Кор. 4:5; 2 Фес. 1:5 - 2:12; 2 Тим. 4:8). И Сам Иисус определенно указывал на будущее как на время воскресения мертвых (Ин. 5:25-29). Мы вынуждены сделать вывод, что предлагаемое Дейвисом разрешение противоречия, которое он сам в результате принятой им ложной предпосылки ввел в сочинения Павла, не дает почти ничего, кроме создания новых проблем.

Предлагаемое решение

Есть ли какой-нибудь способ решения множества проблем, связанных с вопросом о промежуточном состоянии, какой-нибудь способ согласования свидетельств Библии о воскресении тела и сознательном существовании между смертью и воскресением? Здесь необходимо иметь в виду следующие соображения:

1. Иоахим Иеремиас указал, что в Новом Завете проводится различие между геенной и адом. Ад принимает неправедных на период между смертью и воскресением, в то время как геенна - место вечного наказания, назначаемого на последнем суде. Мучения в геенне вечны (Мк. 9:43, 48). Кроме того, в аду души нечестивых, пребывают вне тела, тогда как в геенне вечным огнем пожираются и тело, и душа, воссоединившиеся при воскресении (Мк. 9:43-48; Мф. 10:28). Это противоречит мнению некоторых ранних отцов церкви, считавших, что после смерти все, как праведные, так и неправедные, сходят в шеол или ад, в котором они влчат мрачное и призрачное существование и ожидают пришествия Мессии (1846).
2. Есть указания, что праведные после смерти не сходят в ад (Мф. 16:18-19; Деян, 2:31 [цит. Пс. 15:10]).
3. Скорее всего, праведники или, по крайней мере, их души принимаются в рай (Лк. 16:19-31; 23:43).
4. Бестелесное существование Павел приравнивает к пребыванию с Господом (2 Кор. 5:1-10; Флп. 1:19-26).

Исходя из этих библейских свидетельств мы делаем вывод, что после смерти верующие немедленно попадают в место и состояние блаженства, а неверующие - в место, где они переживают страдания, муки и наказание. Хотя свидетельства на этот счет не вполне ясны, по всей видимости, это те же самые места, в которые верующие и неверующие направляются после суда, поскольку присутствие Господа (Лк. 23:43; 2 Кор. 5:8; Флп. 1:23) не может быть, по-видимому, ничем иным, кроме неба. Тем не менее, хотя место, в котором человек пребывает в промежуточном и окончательном состояниях, может быть одним и тем же, переживания в раю и в аду, несомненно, не так интенсивны, как те, которые будут в конце, так как человек в промежуточном состоянии в какой-то мере неполон.

В главе 24 мы описывали модель человеческой природы, которая допускает бестелесное личное существование, поэтому здесь мы не будем вдаваться в подробности. Следует, однако, отметить, что в представлении о бестелесном существовании нет ничего внутренне несостоятельного. Человек может существовать как в материализованном (телесном), так и в нематериализованном состоянии. Эти два состояния мы можем рассматривать в категориях дуализма, в рамках которого душа (или дух) может существовать независимо от тела. Подобно химическому соединению, комбинация тела и души может распасться при определенных условиях (в частности, при смерти), но в других случаях образует определенное единство. Или же их можно рассматривать как различные формы существования человека. Как материя и энергия, так и материализованное и нематериализованное состояние человека обладают свойством перехода из одного в другое. В данном случае подходят обе аналогии. Пол Хелм (1847), Ричард Пертил (1848) и другие сформулировали концепции посмертной жизни без тела, которые не выглядят ни абсурдными, ни внутренне противоречивыми. Наш вывод заключается в том, что основанное на учении Библии представление о промежуточном бестелесном состоянии вполне правомерно с философской точки зрения.

Краткие выводы по учениям о смерти и промежуточном состоянии

1. Смерти следует ожидать всем - как верующим, так и неверующим. Если только мы не будем живы при возвращении Господа, она случится и с нами. Этот факт надо принимать серьезно и вести соответствующий образ жизни.
2. Хотя смерть - враг (первоначально Бог не предназначал ее человеку), ныне этот враг побежден и подчинен Богу. Поэтому не надо испытывать страха, ибо проклятие смерти устранено смертью и воскресением Христа. Ей можно смотреть в лицо с миром в душе, так как мы знаем, что она служит намерению Господа взять к Себе тех, кто верит в Него.
3. Между смертью и воскресением есть промежуточное состояние, в котором верующие и неверующие переживают соответственно присутствие и отсутствие Бога. Хотя эти переживания менее интенсивны, чем те, которые будут в конечных состояниях, качественно они имеют тот же характер.
4. Как в этой жизни, так и в жизни будущей основу отношений верующего с Богом составляет благодать, а не дела. Поэтому не надо бояться, что наши несовершенства потребуют какого-то рода посмертного очищения, прежде чем мы сможем полностью войти в присутствие Божье.

57. Второе пришествие и его последствия

К самым важным событиям космической эсхатологии, как мы определили ее в данной работе, относятся второе пришествие и его последствия: воскресение и последний суд. Эти события и составляют тему данной главы.

Второе пришествие

Если не считать неизбежности смерти, эсхатологическая учение, в котором проявляется наибольшее согласие среди ортодоксальных богословов, - второе пришествие Христа. Это обязательная часть эсхатологии, основа христианской надежды, событие, которым будет отмечено начало завершающей стадии исполнения Божьего плана.

Непреложность

На возвращение Христа указывается во многих местах Писания. Это обещал и Сам Иисус. В Своей большой беседе о последних днях (Мф. 24 - 25) Он говорит: "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. 24:30). Несколько раз на протяжении той же беседы Он упоминает о "пришествии Сына Человеческого", о том, что Он "придет" (Мф. 24:27, 37, 39, 42, 44). Ближе к концу беседы читаем: "Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей" (Мф. 25:31). Все сказанное в этой беседе, включая притчи, подразумевает второе пришествие. Фактически сама эта речь Иисуса была ответом на вопрос учеников: "Скажи нам, когда это будет? и какой признак

Твоего пришествия и кончины века?" (Мф. 24:3). Позже на той же неделе, при рассмотрении Его дела перед Каиафой, Иисус сказал: "Даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных" (Мф. 26:64). На эту тему Матфей сообщает больше других евангелистов, но в Евангелиях от Марка, Луки и Иоанна тоже содержатся указания Иисуса на второе пришествие. Например, в Мк. 13:26 и Лк. 21:27 мы встречаем почти совпадающие заявления о том, что те, кто будет жить в последние дни, увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках с силой и славой. Иоанн же сообщает нам, что в горнице Иисус обещал Своим ученикам: "И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтоб и вы были, где Я" (Ин. 14:3).

Помимо собственных слов Иисуса, в Новом Завете много других прямых заявлений, касающихся Его возвращения. При вознесении Иисуса два мужа в белой одежде, вероятно, ангелы, сказали апостолам: "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. 1:11). Второе пришествие входило в апостольскую керигму: "Итак покайтесь... и да пошлет Он [Бог] предназначенного вам Иисуса Христа, Которого небо должно было принять до времен совершения всего, что говорил Бог устами святых Своих пророков от века" (Деян. 3:19-21). Не раз писал о втором пришествии Павел. Он заверял филиппийцев: "Наше же жительство - на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа (нашего) Иисуса Христа, Который униженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все" (Флп. 3:20-21). Это место в послании, не имеющем определенной эсхатологической направленности, особенно важно в том отношении, что оно показывает практические последствия для нас второго пришествия. Самое прямое и ясное утверждение Павел делает, пожалуй, в

1 Фес. 4:15-16: "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". Другие прямые заявления на эту тему содержатся во 2 Фес. 1:7,10; Тит 2:13. Кроме того, у Павла есть и менее определенные упоминания о втором пришествии: 1 Кор. 1:7; 15:23; 1 Фес. 2:19; 3:13; 5:23; 2 Фес. 2:1,8; 1 Тим. 6:14; 2 Тим. 4:1, 8. О втором пришествии упоминают и другие авторы: Евр. 9:28; Иак. 5:7-8; 1 Пет. 1:7,13; 2 Пет. 1:16; 3:4,12; 1 Ин.2:28. Второе пришествие, несомненно, входит в число тех учений, о которых более всего говорится в Новом Завете.

Неизвестность времени

В то время как сам факт второго пришествия утверждается в Писании ясно и определенно, этого нельзя сказать о его времени. Более того, Библия ясно показывает, что мы не знаем и не можем установить точное время возвращения Иисуса. Хотя Бог определил уже это время, оно не раскрыто. Иисус указывал, что ни Он, ни ангелы не знают времени Его возвращения, не могут знать его и ученики: "О дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец. Смотрите, бодрствуйте, молитесь; ибо не знаете, когда наступит это время... Итак бодрствуйте; ибо не знаете, когда придет хозяин дома, вечером, или

в полночь, или в пение петухов, или поутру" (Мк. 13:32-33,35; см. также Мф. 24:36-44). Очевидно, отвечая перед вознесением на вопрос учеников, не в сие ли время восстановит Он царство Израилю, Иисус имел в виду и время Своего возвращения: "Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти" (Деян. 1:7). Вместо того чтобы удовлетворить их любопытство, Иисус повелел им свидетельствовать о Нем во всем мире. Тот факт, что время Его возвращения не раскрыто, объясняет постоянные указания Иисуса на неожиданность этого возвращения и вытекающую из нее необходимость бодрствовать (Мф. 24:44, 50; 25:13; Мк. 13:35).

Характер второго пришествия Христа

Личное

Тот факт, что второе пришествие Христа будет по своему характеру личным, особенно не обсуждается, он просто подразумевается при всех упоминаниях о Его возвращении. Например; Иисус говорит: "[Я] приду опять и возьму вас к Себе, чтоб и вы были, где Я" (Ив. 14:3). Утверждение Павла, что "Сам Господь... сойдет с неба" (1 Фес. 4:16), оставляет мало сомнений в личном характере Его возвращения. Слова ангелов при вознесении Иисуса: "Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо" (Деян. 1:11), убедительно доказывают, что Его возвращение будет таким же личным, как и Его уход.

Тем не менее некоторые богословы последнего времени иначе истолковывают приведенные выше места Писания. Это делается в попытке разрешить проблему, которую, по их убеждению, представляет сосуществование в учении Иисуса двух совершенно различных и даже противоречащих друг другу важных положений (1849). С одной стороны, имеется апокалиптический мотив: царство будет установлено через внезапное потрясение - возвращение Христа. С другой стороны, есть тема имманентного царства; оно уже присутствует в мире и будет продолжать свой постепенный рост. Уильям Кларк первое истолковывает в свете второго: "Не надо ожидать видимого возвращения Христа на землю, скорее будет происходить долгое и неуклонное развитие Его духовного Царства... Если только наш Господь завершит то духовное пришествие, которое Он начал, не будет никакой необходимости в каком-либо видимом пришествии, чтобы Его слава на земле стала совершенной" (1850). Иногда такой подход принимается вследствие убеждения, что Иисус (как и равная церковь) был уверен в Своем близком возвращении, вероятно, даже при жизни того самого поколения; об этом же Он и говорил, но, разумеется, ошибался (1851). Однако тщательная экзегеза текстов, имеющих отношение к этому вопросу, показывает, что Иисус ни разу не говорил определенно о Своем скором возвращении. Кроме того, нет никаких серьезных оснований считать, что царство не может относиться одновременно к настоящему времени и к будущему, развиваться имманентно, но установиться через внезапное изменение.

Физическое

Высказывается мнение, что обещание Иисуса вернуться исполнилось в день Пятидесятницы через Его духовное пришествие. Ведь Иисус сказал: "Я с вами во

все дни до скончания века" (Мф. 28:20), а также: "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). А Павел говорил о богатстве славы в тайне, которая есть "Христос в вас, упование славы" (Кол. 1:27). Некоторые толкователи большое значение придают использованию термина *παρουσία* в отношении второго пришествия. Указывая на то, что основным значением этого слова является "присутствие", они утверждают, будто его смысл в упоминаниях о "пришествии Господа" заключается в том, что Иисус присутствует, пребывает с нами, а не в том, что Он придет в какой-то момент в будущем.

После Пятидесятницы Христос действительно пребывает с каждым верующим и в каждом верующем начиная с момента его второго рождения. Но по ряду соображений мы не можем принять точку зрения, что весь смысл обещанного Им пришествия сводится к этому духовному присутствию. Действительно, основным смыслом слова *παρουσία* - присутствие, но оно означает также "приход", "пришествие", и именно этот смысл оно имеет в Новом Завете, как можно установить, анализируя значение этого слова в контексте. К тому же в Новом Завете используются и другие термины, в частности *αποκαλύψις* и *επιφάνεια*, которые явным образом означают "пришествие" (1852). Заявление же в Деян. 1:11, что Иисус вернется Таким же образом, как вознесся, подразумевает, что Его возвращение будет телесным по своему характеру. Самый, пожалуй, убедительный аргумент заключается в том, что многие из обещаний второго пришествия Иисуса были сделаны после Пятидесятницы, фактически они делались даже шестьдесят лет спустя, и во всех эти обещаниях пришествие по-прежнему относилось к будущему.

Зримое

Свидетели Иеговы считают, что Христос начал Свое царствование на земле 1 октября 1914 года. Но Его возвращение на землю не было зримым, ибо после вознесения у Иисуса нет видимого тела. Не было оно и возвращением в буквальном смысле этого слова, поскольку Христос взшел на престол на небе. Таким образом, Его присутствие имеет характер невидимого влияния (1853).

Концепция второго пришествия, отстаиваемая свидетелями Иеговы, трудно согласуется с библейским материалом. Сошлемся еще раз на Деян. 1:11: возвращение Христа будет подобным Его уходу, который, несомненно, был видимым, - ученики следили за тем, как облако взяло Его на небо (Деян. 1:9-10). Из других описаний второго пришествия ясно, что оно будет очень ярким; например, говорится: "И увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою" (Мф. 24:30).

Неожиданное

Хотя второму пришествию будут предшествовать некоторые знамения - мерзость запустения на святом месте (Мф. 24:15), великая скорбь (Мф. 24:21), померкнувшее солнце (Мф. 24:29), - они не укажут точного времени возвращения Иисуса. Поэтому для многих Его возвращение будет совершенно неожиданным. Это будет, как было во дни Ноя (Мф. 24:37). На строительство ковчега у Ноя

ушло определенное время, но никто из современников, кроме членов его семьи, не подготовился к потопу. Люди будут чувствовать себя в полной безопасности, когда их постигнет внезапная пагуба (1 Фес. 5:2-3). Из сказанного Иисусом можно понять, что вследствие длительной задержки второго пришествия многие успокоятся и потеряют бдительность (Мф. 25:1-13; ср. 2 Пет. 3:3-4). Однако, когда второе пришествие, наконец, произойдет, оно наступит так быстро, что уже не будет времени готовиться к нему (Мф. 25:8-10). Луи Беркхоф пишет об этом так: "Библия предупреждает, что степень неожиданности второго пришествия для людей будет обратно пропорциональной их бдительности" (1854).

Победоносное и славное

Различные описания возвращения Христа показывают, что оно произойдет в славе и будет полной противоположностью скромному и смиренному характеру Его первого появления на земле. Первое пришествие было первой степенью уничижения Христа; второе пришествие станет высшей степенью Его величия. Он придет на облаках с великой силой и великой славой (Мф. 24:30; Мк. 13:26; Лк. 21:27), Он придет в сопровождении ангелов, и о Его пришествии возвестит глас архангела (1 Фес. 4:16). Он воссядет на престоле славы Своей и будет судить все народы (Мф. 25:31-46). Ирония этой ситуации заключается в том, что Тот, Кто был судим и осужден в конце Своего первого пребывания на земле, станет Судьей над всеми при Своем втором пришествии. Понятно, что Он будет победоносным, славным Господом над всем.

Нерасчлененность второго пришествия

По мнению большой и влиятельной группы консервативных христиан, второе пришествие Христа фактически произойдет в два этапа. Этими этапами будут восхищение и явление или, как их можно еще назвать, *пришествие за* святыми и *пришествие со* святыми. Эти два события будут разделены великой скорбью, которая, как считается, продлится около семи лет. Сторонников этой точки зрения называют претрибулационистами (1855), и в большинстве своем они придерживаются диспенсационалистских взглядов.

Восхищение, или "пришествие за", будет тайным; его не заметит никто, кроме церкви. Поскольку оно должно предшествовать великой скорби, нет никакого пророчества, которое должно исполниться до него. Поэтому восхищение может произойти в любой момент, или, как обычно говорят, оно "близко". Оно избавит церковь от мучений великой скорби. Затем, по прошествии семи лет, Господь снова вернется и приведет с Собой церковь в великом, триумфальном явлении. Это явление в славе невозможно будет не заметить, и его увидят все (1856). Тогда Христос и установит Свое тысячелетнее царство.

В отличие от претрибулационистов, сторонники других точек зрения на второе пришествие Христа понимают его как единственное в своем роде событие. Все пророчества о втором пришествии они относят к одному событию, тогда как претрибулационисты одни пророчества связывают с восхищением, а другие - с явлением Христа (1857).

Как разрешить эту проблему? Будет ли второе пришествие единым и целостным или двухэтапным событием? Основные соображения, имеющие отношение к данному вопросу - а их великое множество, - мы рассмотрим в следующей главе, но есть одно важное обстоятельство, к которому стоит обратиться уже сейчас. Оно связано с терминами, используемыми для обозначения второго пришествия. Три главных термина - *παρουσία*, *αποκαλύψις* и *ἐπιφάνεια*.

Претрибулационисты утверждают, что слово *παρουσία* относится к восхищению, первой стадии возвращения Христа, к блаженному упованию верующего на избавление от этого мира до начала великой скорби. Два других термина относятся к пришествию Христа со святыми в конце великой скорби.

Однако внимательное рассмотрение терминов, обозначающих второе пришествие, не подтверждает такого различия в их значениях, о котором говорят претрибулационисты. Например, в 1 Фес. 4:15-17 термин - *παρουσία* используется для обозначения события, которое трудно счесть восхищением: "Ибо сие говорим вам словом Господнем, что мы живущие, оставшиеся до пришествия [*παρουσία*] Господня, не предупредим умерших; потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, я мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем". Джордж Лэдд пишет: "Трудно усмотреть в этих стихах тайное пришествие Христа" (1858). Термин *παρουσία* используется также во 2 Фес. 2:8, где говорится, что после великой скорби Христос открыто явлением пришествия Своего истребит беззаконника, антихриста. Кроме того, и Сам Иисус сказал о *παρουσία*: "Ибо, как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого" (Мф. 24:27) (1859).

В концепцию претрибулационистов не вписывается и использование двух других терминов. По их мнению, именно *παρουσία*, а не *αποκαλύψις* или *ἐπιφάνεια* ожидается церковью в блаженном уповании. Но Павел выражает благодарность Богу за то, что его читатели обогатились всяким познанием, "ожидая явления [*αποκαλύψις*] Господа нашего Иисуса Христа" (1 Кор. 1:7). Павел заверяет фессалоникийцев, что Бог оскорбляющим их воздаст скорбью, "а вам, оскорбляемым, отрадою вместе с нами, в явление [*αποκαλύψις*] Господа Иисуса с неба, с Ангелами силы Его" (2 Фес. 1:6-7). Петр также пишет о радости верующих и награде им в связи с *αποκαλύψις*: "Но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете" (1 Пет. 4:13). Ранее в том же послании он пишет, что его читателям необходимо немного поскорбеть от различных искушений и испытаний, "дабы испытанная вера ваша оказалась драгоценнее гибнущего, хотя и огнем испытываемого золота, к похвале и чести и славе в явление Иисуса Христа" (1 Пет. 1:7). Оба эти стиха (а также и 1 Пет. 1:13) говорят о том, что верующим, которым пишет Петр (и которые входят в церковь), воздастся честь и слава при *αποκαλύψις* Христа, Согласно же претрибулационистским взглядам, церковь уже должна быть вознаграждена при *παρουσία*.

Наконец, Павел говорит и о *ἐπιφάνεια* как об объекте упования верующего. Он пишет Титу, что верующие должны жить праведно и благочестиво, "ожидая блаженного упования и явления [*ἐπιφάνεια*] славы великого Бога и Спасителя

нашего Иисуса Христа" (Тит. 2:13). Сходное по смыслу употребление слова επιφανεῖα видим также в 1 Тим. 6:14 и 2 Тим. 4:8. Наш вывод заключается в том, что использование различных терминов не свидетельствует о двухэтапном втором пришествии. Напротив взаимозаменяемость этих терминов указывает на то, что речь идет об одном событии.

Близость второго пришествия

Еще один вопрос, требующий рассмотрения, заключается в том, близок ли час второго пришествия, может ли оно произойти в любой момент или же сначала должны исполниться какие-то пророчества.

Некоторые христиане, особенно верящие в пришествие Христа за святыми до великой скорби, убеждены, что Его возвращение может произойти в любой момент. Поэтому нам надо быть всегда готовыми к такой возможности, чтобы не оказаться захваченными врасплох. В поддержку этой позиции выдвигается несколько аргументов.

1. Иисус призывал Своих учеников быть постоянно готовыми к Его пришествию, так как они не знают, когда оно произойдет (Мф. 24 - 25). Если бы перед Его возвращением должны были произойти какие-то еще события - например, великая скорбь, - трудно было бы понять, почему Он говорит об этом времени как о неизвестном, - ведь мы, по крайней мере, знали бы, что Он не вернется, пока не произойдут эти события (1860) .

2. Неоднократно подчеркивается, что мы должны с надеждой ждать возвращения Господа, так как оно близко. Во многих местах (например, Рим. 8:19-25; 1 Кор. 1:7; Флп. 4:5, Тит. 2:13; Иак. 5:8-9; Иуд. 21) указывается, что второе пришествие может произойти очень скоро, что оно возможно в любой момент (1861) .

3. Заявление Павла, что мы ожидаем блаженного упования (Тит. 2:13), подразумевает, что следующим событием, согласно Божьему плану, должно быть пришествие Господа. Если бы вместо него следующим событием была великая скорбь, мы едва ли могли бы иметь надежду и упование. Скорее всего, нашей реакцией были бы страх и тревога. Поскольку возвращение Господа - следующее событие по Божьему плану, нет никаких оснований считать, что оно не может произойти в любой момент (1862) .

Но при внимательном рассмотрении эти аргументы выглядят не вполне убедительными. Разве повеление Христа ждать Его пришествия и предупреждение, что Его возвращение произойдет неожиданно и без ясных предзнаменований, с несомненностью означают, что приход Его близок? Между двумя Его пришествиями уже прошло почти две тысячи лет. Мы не знаем, сколь долгой будет задержка, а следовательно, нам не известно точное время второго пришествия Христа, но мы все же знаем, что оно еще не настало. Незнание времени не исключает знания того, что в определенные моменты времени оно не происходит.

Кроме того, слова Иисуса, когда они говорились, не означали, что второе пришествие близко. По крайней мере в трех притчах (о человеке высокого рода,

отправившемся в дальнюю страну, - Лк. 19:11-27; о пяти мудрых и пяти неразумных девах - Мф. 25:5-12; о талантах - Мф. 25:14-30) Он указал, что будет задержка или промедление. Точно так же в притче о рабе (Мф. 24:45-51) предполагается некоторый период времени, дающий возможность рабу проявить свои способности. К тому же перед вторым пришествием должны произойти определенные события; например, Петр должен состариться и стать немощным (Ин. 21:18), Евангелие должно быть проповедано по всей вселенной (Мф. 24:14), а храм должен быть разрушен (Мф. 24:2). Раз эти события должны произойти до возвращения Иисуса, второе пришествие не может быть немедленным. Его слова "Итак, бодрствуйте" и "Не знаете, в который час Господь ваш придет" не противоречат тому, что будет задержка, позволяющая произойти некоторым событиям.

Это не означает, что нельзя говорить о близости пришествия. Однако близким можно считать, скорее, весь комплекс событий, связанных со вторым пришествием. Возможно, о всем комплексе событий следует говорить как о близком, а о самом втором пришествии - как о неминуемом.

Воскресение мертвых

С точки зрения личной эсхатологии главным последствием второго пришествия Христа будет воскресение мертвых. Это основа надежды верующего перед лицом смерти. Хотя смерть неизбежна, верующий знает, что будет избавлен от ее власти.

Библейское учение

Библия вполне ясно обещает верующему воскресение из мертвых. Ветхий Завет содержит несколько прямых утверждений на эту тему, и вот первое из них: "Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя - роса растений, и земля извергнет мертвецов" (Ис. 26:19). В книге Даниила говорится о воскресении как верующих, так и грешников: "И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление" (Дан. 12:2). Идея воскресения мертвых утверждается также в книге Иезекииля: "Посему изреки пророчество и скажи им: так говорит Господь Бог: вот, Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших, и введу вас в землю Израилеву. И узнаете, что Я - Господь, когда открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших, и вложу в вас дух Мой, и оживете, и помещу вас на земле вашей, - и узнаете, что Я - Господь, когда открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших, и вложу в вас дух Мой, и оживете, и помещу вас на земле вашей, - и узнаете, что Я - Господь, сказал это - и сделал, говорит Господь" (Иез. 37:12-14).

Помимо прямых утверждений, Ветхий Завет содержит и указания на то, что мы можем ожидать избавления от смерти или шеола. В Пс. 48:16 говорится: "Но Бог избавит душу мою от власти преисподней, когда примет меня". Хотя в этом стихе нет никаких утверждений относительно тела, в нем выражена надежда, что наше неполное существование в шеоле не будет окончательным состоянием. В Пс. 16:15 говорится о пробуждении в Божьем присутствии: "А я в правде буду взирать на лицо Твое; пробудившись, буду насыщаться образом Твоим". Некоторые комментаторы усматривают сходные указания в Пс. 72:24-25 и в Пр.

23:14 (1863) , но в отношении последнего стиха такое толкование выглядит сомнительным.

Хотя нам следует проявлять осторожность и не приписывать Ветхому Завету тех откровений Нового Завета, которых там нет, большое значение имеет факт, что Иисус и авторы Нового Завета были убеждены в наличии в Ветхом Завете учения о воскресении мертвых. Когда саддукеи, отрицавшие воскресение мертвых, пришли к Иисусу с вопросом, Иисус обвинил их в незнании Писаний и силы Божьей (Мк. 12:24), а затем продолжил, обосновывая воскресение мертвых учением Ветхого Завета: "А о мертвых, что они воскреснут, разве не читали вы в книге Моисея, как Бог при купине сказал ему: "Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова?" Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых. Итак вы весьма заблуждаетесь" (Мк. 12:26-27). Петр (Деян. 2:24-32) и Павел (Деян. 13:32-37) понимали Пс. 15:10 как предсказание воскресения Иисуса. В Евр. 11:19 высказывается похвала вере Авраама в способность Бога воскрешать из мертвых: "Ибо он думал, что Бог силен и из мертвых воскресить, почему и получил его [Исаака] в предзнаменование".

В Новом Завете учение о воскресении мертвых представлено, конечно же, с гораздо большей определенностью. Мы уже отмечали ответ Иисуса саддукеям, который приводится во всех трех синоптических Евангелиях (Мф. 22:29-32; Мк. 12:24-27; Лк. 20:34-38). Иоанн сообщает еще о нескольких случаях, когда Иисус говорил о воскресении из мертвых. Вот одно из самых ясных Его заявлений на эту тему: "Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и услышавши оживут... Не дивитесь сему: ибо 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. 5:25, 28-29). Другие утверждения относительно воскресения мертвых находим в Ин. 6:39-40, 44, 54 и в рассказе о воскресении Лазаря (Ин. 11, особенно стихи 24-25).

Послания Нового Завета также содержат свидетельства о воскресении мертвых. Павел, несомненно, был убежден в будущем телесном воскресении мертвых и учил этому. Классический текст в этом отношении - 1 Кор. 15, где вопрос о воскресении обсуждается достаточно подробно. Особенно четко это учение утверждается в следующих двух стихах: "Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся" (1 Кор. 15:51-52). Воскресение мертвых также совершенно ясно утверждается в 1 Фес. 4:13-16 и подразумевается во 2 Кор. 5:1-10. А когда Павел предстал перед синедрионом, он вызвал распрю между фарисеями и саддукеями, заявив: "Мужи братия! я фарисей, сын фарисея; за чаяние воскресения мертвых меня судят" (Деян. 23:6); сходное заявление Павел сделал и перед Феликсом (Деян. 24:21). Иоанн также утверждает учение о воскресении мертвых (Отк. 20:4-6, 13).

Дело Троицыного Бога

В воскрешении мертвых участвуют все Лица Троицы. Павел говорит нам, что Отец воскресит верующих Духом: "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). Между воскресением Христа и всеобщим воскресением есть особая связь, это обстоятельство особенно подчеркивается Павлом: "Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша" (1 Кор. 15:12-14). В Кол. 1:18 Павел говорит о Христе как о "начатке, первенце из мертвых". Сходным образом и Иоанн называет Иисуса "первенцем из мертвых" (Отк. 1:5). Это выражение указывает не столько на первенство Иисуса по времени во всей группе, сколько на Его высшее положение в группе (ср. Кол. 1:15: "рожденный прежде всякой твари"). Воскресение Христа - основа упования и уверенности верующего. Павел пишет: "Ибо, если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним" (1 Фес. 4:14). И хотя в Первом послании Петра прямо не говорится о всеобщем воскресении, Петр в самом его начале связывает возрождение и живое упование верующего с воскресением Христа, а затем обращается к будущему, ко второму пришествию, когда подлинная вера приведет к похвале, чести и славе (1 Пет. 1:3-9).

Телесный характер воскресения

В Новом Завете есть несколько мест, в которых утверждается, что наши тела будут возвращены к жизни. Вот одно из них: "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). В Флп. 3:20-21 Павел пишет: "Наше же житительство - на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа (нашего) Иисуса Христа, Который униженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному Телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все". В главе, посвященной воскресению мертвых Первого послания к коринфянам, он пишет: "Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное" (1 Кор. 15:44). Павел также ясно указывает на еретический характер той точки зрения, будто воскресение уже произошло, то есть будто оно представляет собой духовное воскресение, вполне совместимое с тем, что наши тела по-прежнему остаются в могилах. Это видно из осуждения им взглядов Именея и Филита, которые "отступили от истины, говоря, что воскресение уже было, и разрушают в некоторых веру" (2 Тим. 2:18).

Кроме того, Писание содержит и косвенные свидетельства, позволяющие сделать вывод о телесном характере воскресения. Об искуплении верующего говорится, что оно включает не только душу, но и тело: "Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начатой Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего" (Рим. 8:22-23). В 1 Кор. 6:12-20 Павел указывает на духовное значение тела. Его позиция резко отличается от взглядов гностиков, принижавших природу тела. Одни гностики, исходя из представления о порочной природе тела, делали вывод о необходимости строгого аскетизма, тогда как другие приходили к заключению, что происходящее с телом не имеет духовного значения, а потому предавались распущенности и безнравственному поведению. Павел же настаивает на том, что тело свято. Наши тела - члены Христовы (1 Кор. 6:15). Тело есть храм Святого Духа (1 Кор. 6:19). "Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела" (1 Кор. 6:13). Ввиду того, что в центре внимания здесь находится тело,

Непосредственно следующее за этим утверждение является очевидным аргументом в пользу телесного воскресения: "Бог воскресил Господа, воскресит и нас силою Своею" (1 Кор. 6:14). Заключение же всего этого отрывка таково: "Посему прославляйте Бога и в телах ваших" (1 Кор. 6:20).

Другой косвенный довод в пользу телесного характера воскресения состоит в том, что воскресение Иисуса было телесным. Когда Иисус явился Своим ученикам, они испугались, думая, что видят духа. Он же успокоил их словами: "Что смущаетесь и для чего такие мысли входят в сердца ваши? 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. 24:38-39). Когда же Он позднее явился Фоме, выражавшему сомнение в Его воскресении, то сказал: "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). То, что апостолы видели, слышали и узнавали Иисуса, показывает, что у Него было тело, сходное с тем, которым Он обладал раньше. Тот факт, что гроб был пуст, а противники Христа не предъявили Его тела, служит дополнительным свидетельством в пользу телесного характера Его воскресения. Уже отмечавшаяся нами особая связь между воскресением Христа и воскресением верующего подкрепляет точку зрения, что и наше воскресение также будет телесным.

Теперь перед нами встает вопрос, что же именно означают слова о телесном воскресении. Если мы смотрим на воскресение мертвых только как на физическое оживление, возникают определенные проблемы. Одна из них состоит в том, что тело может снова подвергнуться смерти. Ясно, что Лазарь и другие люди, возвращенные Иисусом к жизни, в конце концов опять умерли и были похоронены. Павел же о новом теле говорит как о "нетленном", в противоположность "тленному" телу, которое было похоронено (1 Кор. 15:42). Вторая проблема заключается в противопоставлении "физического [душевного] тела", которое сеется, "духовному телу", которое восстает (1 Кор. 15:44). Между ними проводится очевидное различие, но мы не знаем точной природы этого различия. Кроме того, имеются вполне определенные заявления, исключающие возможность чисто физического характера воскресшего тела. В конце обсуждения вопроса о воскресшем теле Павел пишет: "Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления" (1 Кор. 15:50). В ответе Иисуса саддукеям: "Ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божий на небесах" (Мф. 22:30) - подразумевается, по-видимому, то же самое. Наконец, существует и такая проблема: как тело человека может быть заново составлено из молекул, которые, возможно, вошли в состав тела другого человека? (1864) Крайний пример, связанный с этой проблемой, можно видеть в каннибализме. В качестве примера можно привести и случаи, когда человеческие останки фактически удобряют поля, на которых выращивается хлеб, или когда пепел после кремации человека развеивается над рекой" из которой берется вода для питья. Вопрос саддукеев: "Когда воскреснут, которого из них будет она женою?" (Мк. 12:23) - можно пародировать следующим образом: "Когда воскреснут, чьи это будут молекулы?"

Таким образом, после смерти мы имеем не просто жизнь духа или души, но и не просто физическое оживление. Используется старое тело при его одновременном преобразовании. Происходит своего рода метаморфоза, в результате которой

воскресает новое тело. Это новое тело определенным образом связано со старым телом, в чем-то ему тождественно, но оно составлено иначе. Павел говорит о духовном теле (1 Кор. 15:44), но не раскрывает точного смысла этого выражения. Он использует аналогию с зерном и вырастающим из него растением (1 Кор. 15:37). То, что вырастает из земли, уже не то, что посеяно. Но растение происходит из этого первоначального зерна (1865) .

Философская проблема здесь заключается в том, на какой основе идентифицируется личность. Что характеризует каждого из нас как одного и того же человека при рождении, во взрослом состоянии я после воскресения? Разумеется, не клетки тела, так как мы знаем, что каждые семь лет в теле происходит полная смена клеток. Если бы биологические клетки были критерием идентификации личности, то взрослые уже не были бы теми же людьми, что и при рождении. Но совершенно очевидно, что личность как таковая сохраняется, несмотря на все изменения. Взрослый - тот же человек, что и ребенок, даже после замены всех клеток в теле. Аналогичным образом, несмотря на преобразование, которое произойдет при воскресении, из сказанного Павлом явствует, что мы останемся теми же личностями.

Высказывается мнение, что наши новые тела будут в точности подобными телу Иисуса непосредственно после Его воскресения. Его тело, по всей видимости, несло на себе физические следы распятия, его можно было видеть, до него можно было дотронуться (Ин. 20:27). Хотя в Писании прямо не говорится, что Иисус ел, мы можем сделать такой вывод из Лк. 24:28-31 и Ин. 21:9-15. Следует иметь в виду, что в то время в процессе возвышения Иисуса были пройдены еще не все этапы. Вознесение, заключавшееся в переходе из этого пространственно-временного мира в духовный мир неба, вполне могло вызвать еще одно преобразование. Изменение, которое произойдет в наших телах при воскресении (или в тех, кто будет жить при втором пришествии), в Его случае произошло в два этапа. Наше воскресшее тело будет подобно нынешнему телу Иисуса, а не тому, которое у Него было между воскресением и вознесением. У нас не будет тех черт воскресшего земного тела Иисуса, которые противоречат описаниям наших воскресших тел (например, физической осязаемости и потребности в питании).

Мы делаем вывод, что воскресение включает в себя определенного рода телесную реальность. Она будет как-то связана с нашим первоначальным телом, будет исходить из него, но при этом не будет выражаться лишь в оживлении первоначального тела. Скорее, можно говорить о каком-то преобразовании или метаморфозе. Аналогией здесь может служить окаменение бревна или пня. Хотя общие очертания и форма первоначального предмета при этом сохраняются, структура становится совершенно иной (1866) . Нам трудно это понять, поскольку мы не знаем в точности, какова природа воскресшего тела. Но, по всей видимости, в нем сохранится и в то же время прославится человеческая форма. Мы освободимся от тех несовершенств и нужд, которые преследуют нас на земле.

Воскресение праведных и неправедных

Большинство упоминаний о воскресении мертвых относится к воскресению верующих. В Ис. 26:19 о воскресении говорится как о награде. Иисус говорит о "воскресении праведных", (Лк. 14:14). В Своем ответе саддукеям о воскресении

Он говорит, что "сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят" (Лк. 20:35). Он заявляет Марфе: "Я емь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет; и всякий живущий и верующий в Меня не умрет вовек" (Ин. 11:25-26). В Флп. 3:11 Павел выражает желание и надежду "достигнуть воскресения мертвых". Нигде ни в синоптических Евангелиях, ни в посланиях Павла о воскресении неверующих не говорится прямо и определенно.

С другой стороны, есть все же ряд текстов, свидетельствующих о воскресении неверующих. В Дан. 12:2 сказано: "И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление". У Иоанна записано сходное утверждение Иисуса: "Не дивитесь сему: ибо 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). Защищая себя перед Феликсом, Павел сказал: "Но в том признаюсь тебе, что по учению, которое они называют ересью, я действительно служу Богу отцов моих, веруя всему написанному в законе и пророках, имея надежду на Бога, что будет воскресение мертвых, праведных и неправедных, чего и сами они ожидают" (Деян. 24:14-16). Кроме того, поскольку как верующие, так и неверующие будут присутствовать на последнем суде и участвовать в нем, мы делаем вывод, что необходимо воскресение и тех, и других. Вопрос о том, будут они воскрешены одновременно или нет, мы рассмотрим в следующей главе.

Последний суд

За вторым пришествием последует великое событие - последний суд. Многих зга перспектива пугает, и страх этот вполне объясним, когда речь идет о тех, кто не связал свою жизнь со Христом и тем самым попадает в число нечестивцев. Но для тех, кто пребывает во Христе, последний суд - именно то событие, которого следует ждать с надеждой, ибо их жизнь получит на нем оправдание. При рассмотрении вопроса о суде следует иметь в виду, что на нем не будет выясняться наше духовное состояние или статус, ибо они уже известны Богу. Последний суд просто сделает наш статус явным или открытым (1867).

Событие в будущем

Последний суд состоится в будущем. Разумеется, в некоторых случаях Бог уже открыл Свой приговор - например, когда Он взял к Себе на небо праведников Еноха и Илию, послал на землю уничтоживший почти всех потоп (Быт. 6 - 7), истребил Корея и восставших вместе с ним (Чис. 16). Пример из Нового Завета - эпизод, когда Бог поразил Ананию и Сапфиру (Деян. 5:1-11). Фридрих Шеллинг, среди прочих, считает, что всемирная история сама по себе - суд над миром. Однако это не все, что говорится в Библии о суде. В будущем должно произойти вполне определенное событие. Иисус упоминает о нем в Мф. 11:24: "Но говорю вам, что земле Содомской отраднее будет в день суда, нежели тебе". В другом случае Он ясно сказал о Своем суде в связи с будущим воскресением мертвых (Ин. 5:27-29). Развернутое описание суда дается в Мф. 25:31-46. Проповедуя в ареопаге, Павел сказал, что Бог "назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределенного Им Мужа, подав удостоверение всем, воскресив Его из мертвых" (Деян. 17:31). Позже Павел говорил перед

Феликсом "о правде, о воздержании и о будущем суде" (Деян. 24:25). Римлянам он писал: "Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога" (Рим. 2:5). Прямо и ясно сказано об этом в Послании к евреям: "Человекам положено однажды умереть, а потом суд" (Евр. 9:27). Другие места Писания, в которых содержатся ясные упоминания о суде, - Евр. 10:27; 2 Пет. 3:7 и Отк. 20:11-15.

В Писании указывается, что суд состоится после второго пришествия. Иисус сказал: "Ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими, и тогда воздаст каждому по делам его" (Мф. 16:27). Эта идея высказывается также в Мф. 13:37-43; 24:29-35 и 25:31-46. Павел тоже писал: "Посему не судите никак прежде времени, пока не придет Господь, Который и осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога" (1 Кор. 4:5).

Иисус Христос - Судья

Иисус Сам описал Себя сидящим, на престоле славы и совершающим суд над народами (Мф. 25:31-33). Хотя в Евр. 12:23 Судьей называется Бог, из ряда других мест Писания ясно, что Он передал право и власть судить Сыну. Сам Иисус сказал: "Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну. ...И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий" (Ин. 5:22, 27). Петр также говорил собравшимся в доме Корнилия: "И Он [Иисус] повелел нам проповедовать людям и свидетельствовать, что Он есть определенный от Бога Судья живых и мертвых" (Деян. 10:42). Павел в ареопаге объявил, что Бог "назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределенного Им Мужа, подав удостоверение всем, воскресив Его из мертвых" (Деян. 17:31). А коринфянам Павел писал: "Ибо 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). Во 2 Тим. 4:1 утверждается, что Христос будет судить живых и мертвых.

По всей видимости, в суде вместе с Иисусом будут принимать участие и верующие. В Мф. 19:28 и Лк. 22:28-30 приводятся слова Иисуса, что Его ученики будут судить двенадцать колен Израилевых. Писание сообщает нам также, что верующие, восседая на престолах, будут судить мир (1 Кор. 6:2-3; Отк. 3:21; 20:4). Хотя детали не раскрываются, Христос, очевидно, позволит святым принять участие в этой работе.

Подсудимые

Пред судом предстанут все (Мф. 25:32; 2 Кор. 5:10; Евр. 9:27). Павел предупреждает, что "все мы предстанем на суд Христов" (Рим. 14:10). Все тайны будут раскрыты; все когда-либо происходившее получит свою оценку. Иногда высказывается сомнение, что это относится и к грехам верующих, - такая процедура кажется необязательной, поскольку верующие уже оправданы. Но заявления о раскрытии и оценке грехов относятся ко всем. В этом вопросе правильной представляется точка зрения Беркхофа: "Писание убеждает нас в том, что [грехи верующих] будут [раскрыты], хотя, конечно, они будут раскрыты, как *прощенные грехи*" (1868).

Кроме того, в это время будут судимы злые ангелы. Петр пишет, что "Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания" (2 Пет. 2:4). Заявление в Иуд. 6 почти полностью идентично этому. С другой стороны, добрые ангелы примут участие в суде, собирая всех" кто должен предстать перед судом (Мф. 13:41; 24:31).

Принципы вынесения приговора

Те, кто предстанут перед судом, будут судимы в соответствии с тем, как они прожили свою земную жизнь (1869) . Павел писал, что мы все предстанем перед судом, "чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое" (2 Кор. 5:10). Иисус говорил, что при воскресении "изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения" (Ин. 5:29). Хотя из Мф. 25:31-46 как будто бы следует вывод, что значение здесь имеет совершение добрых дел, Иисус указывал, что некоторым людям, претендующим на совершение добрых дел и даже, скорее всего, делавшим их, будет приказано отойти от Него (Мф. 7:21-23).

Критерием оценки станет исполнение раскрытой воли Божьей. Иисус сказал: "Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день" (Ин. 12:48). Судимы и осуждены будут даже те, кто не слышал требований закона: "Те, которые не имея закона согрешили, вне закона и погибнут; а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся" (Рим. 2:12).

Окончателность приговора

Вынесенный приговор будет вечным и непреложным. Праведные и нечестивые направятся в окончательные места своего пребывания. В Писании нет никакого намека на возможность изменения приговора. В заключение Своих наставлений, касающихся последнего суда, Иисус сказал, что те, кто по левую сторону от Него, пойдут "в муку вечную, а праведники в жизнь вечную" (Мф. 25:46).

Краткие выводы по учению о втором пришествии и его последствиям

1. История не просто идет своим ходом, она движется к своему завершению под водительством Божиим. В конце концов Его замыслы осуществляются.
2. Мы, верующие, должны ждать неизбежно грядущего возвращения Господа и работать в его предвидении.
3. Наши земные тела преобразятся и станут намного лучше. Нынешние несовершенства исчезнут; нашим вечным телам будут неизвестны боль, недуги, смерть.
4. Приближается время, когда свершится правосудие. Зло будет наказано, а вера и верность - вознаграждены.
5. В свете несомненности второго пришествия и окончательности суда, который за ним последует, нам крайне важно действовать в соответствии с волей Божьей.

58. Концепции тысячелетнего царства и великой скорби

Среди христианских богословов годами ведутся споры и дискуссии, связанные с вопросами хронологического соотношения между вторым пришествием Христа и некоторыми другими событиями. Споры эти более всего касаются двух основных вопросов. 1) Наступит ли в будущем тысячелетнее царство, то есть период царствования Иисуса Христа на земле, а если да, то произойдет ли второе пришествие Христа до или после этого периода? Та точка зрения, что земного царства Христа вообще не будет, называется амилленаризмом. Учение, согласно которому возвращение Христа на землю положит начало тысячелетнему царству, называется премилленаризмом, тогда как убеждение, что второе пришествие явится завершением тысячелетнего царства - постмилленаризмом. 2) Придет Христос до великой скорби, чтобы забрать церковь из этого мира (претрибулационизм), или же Он вернется на землю только после великой скорби (посттрибулационизм)? Этот второй вопрос встает, главным образом, в рамках премилленаризма. Рассмотрим поочередно каждую из точек зрения в отношении тысячелетнего царства и великой скорби.

Представления о тысячелетнем царстве

Фактически все три точки зрения в отношении тысячелетнего царства отстаивались на протяжении всей истории церкви, но в различные ее периоды доминирующие позиции занимала та или иная из них. Рассмотрим их в том порядке, в котором они достигали наивысшей популярности.

Постмилленаризм

Постмилленаризм основывается на убеждении, что проповедь Евангелия будет настолько успешной, что весь мир обратится в христианство. Царствование Христа, сферой которого являются человеческие сердца, будет полным и всеохватывающим. Молитва "да будет воля Твоя и на земле, как на небе" исполнится. Восторжествует мир, а зло будет практически ликвидировано. И вот тогда, когда Евангелие полностью вступит в силу, вернется Христос. Таким образом, в основе своей постмилленаризм - оптимистическая точка зрения.

В течение первых трех веков истории церкви господствовала, по-видимому, точка зрения, которую мы сейчас называем премилленаризмом, но в IV веке африканский донатист по имени Тихоний выдвинул альтернативную точку зрения (1870). Хотя Августин и был непримиримым противником донатистов, в отношении тысячелетнего царства он принял позицию Тихония. Такое истолкование учения занимало господствующее положение в эсхатологических взглядах на протяжении всех средних веков. Августин учил, что тысячелетнее царство относится не к будущему, оно уже началось. Мы живем в тысячелетнем царстве. Этот тысячелетний период начался с первым пришествием Христа на землю. В подтверждение этой точки зрения Августин приводил Мк. 3:27: "Никто, вошед в дом сильного, не может расхитить вещей его, если прежде не свяжет сильного, - и тогда расхитит дом его". Согласно истолкованию данного стиха Августином, сильный человек - это сатана, а расхищенные вещи его - люди, которые находились под его властью, но теперь стали христианами. Во время

первого пришествия Христа на землю сатана был заключен в узы, связан и остается связанным до второго пришествия. Вследствие этого сатана не может обольщать народы, а проповедь Евангелия не встречает затруднений. Христос царствует на земле. Но в конце тысячелетнего царства сатана, перед своим окончательным поражением, на короткое время получит свободу (1871) .

Учитывая нынешнее состояние дел в мире и в церкви, точка зрения Августина может показаться несостоятельной. Следует, однако, помнить о тех условиях, в которых Августин формулировал и излагал свои взгляды. Христианство к тому времени добилось беспрецедентных политических успехов. Ряд обстоятельств привел в 312 году к обращению в христианство императора Константина. Вследствие этого христианство получило на территории империи гарантию терпимого к себе отношения и фактически превратилось в официальную религию. Церковь входила во владение полученным ею наследием. Римская империя, бывшая до того главным ее противником, фактически капитулировала. Хотя дальнейший рост церкви мог быть скорее постепенным, нежели стремительным, он считался гарантированным. В отношении сроков завершения тысячелетнего царства и возвращения Христа не назначалось никаких определенных дат, но считалось, что эти события должны произойти где-то около 1000 года (1872) .

В связи с окончанием первого тысячелетия истории церкви возникла необходимость в какой-то степени пересмотреть отдельные положения постмилленаризма. Тысячелетнее царство воспринималось уже не просто как период в тысячу лет, а как вся история церкви. Наибольшей популярностью постмилленаризм пользовался в те периоды, когда церковь как будто бы успешно выполняла свою задачу завоевания мира в приведения его ко Христу. Особую популярность он приобрел во второй половине XIX века. Не забывайте, что это было временем величайших успехов миссионерской деятельности во всем мире и периодом, когда очень большое внимание уделялось достижению прогресса в социальных областях. Поэтому казалось вполне разумным, что мир вскоре будет приведен ко Христу.

Как мы уже отмечали, основной тезис постмилленаризма сводится к мысли об успешном распространении Евангелия. Эта позиция основывается на определенных местах Писания. В Ветхом Завете, например в Пс. 46; 71 и 99; Ис. 45:22-25 и Ос. 2:23, ясно говорится, что все народы придут к познанию Бога. Кроме того, Иисус не раз говорил, что до Его второго пришествия Евангелие будет проповедано во всем мире. Яркий пример такого заявления мы видим в Мф. 24:14. А поскольку Великое Поручение должно выполняться Его властью (Мф. 28:18-20), оно неизбежно будет успешным. В идею распространения Евангелия нередко привносятся и сопутствующие темы - в частности, говорится о том преобразующем воздействии на социальные условия, которое оказывает обращение большого числа слушателей евангельской проповеди. В некоторых случаях убеждение в распространении царства принимает и несколько более секуляризованную форму - знаком наступления царства считается, скорее, изменение в социальной сфере, нежели рост числа индивидуальных обращений ко Христу. Например, движение социального благовестия в конце XIX века ставило целью христианизацию социального порядка и общественного строя, кульминацией которой должно стать изменение экономического устройства. В результате дискриминация, несправедливость и вражда должны исчезнуть, а

войны стать достоянием прошлого. Такая форма постмилленаризма обычно характеризуется расширенным представлением о провидении, в соответствии с которым Бог работает вне формальных границ церкви. В результате дважды в XX веке значительное число немецких христиан отождествляло работу Бога в мире с политическими движениями своего времени: с военной политикой кайзера Вильгельма в 10-х годах и с гитлеровским нацизмом в 30-х годах (1873). Придавая большое значение социальным преобразованиям, либералы - в том случае, если они вообще придерживались милленаристских взглядов, - обычно исповедовали постмилленаризм, но ни в коем случае нельзя сказать, что все постмилленарии были либералами. Многие из них предвидели в будущем беспрецедентное число обращений и превращение человеческого рода в собрание духовно возрожденных людей (1874).

По постмилленаристским взглядам, царство Божье существует в настоящее время, здесь и сейчас, это не какое-то будущее небесное царство. Притчи Иисуса в Мф. 13 дают нам представление о характере этого царства. Оно подобно закваске, которая постепенно, но неуклонно распространяется, захватывая все. Его рост будет как экстенсивным (оно будет распространяться по всему миру), так и интенсивным (оно будет превращаться в доминирующий фактор). Его рост настолько постепенен, что некоторым людям трудно даже заметить наступление этого тысячелетнего царства. Этот поступательный процесс, скорее всего, не всегда будет равномерным; царство может наступить и через серию кризисов. Постмилленарии готовы согласиться с возможностью отступления или неудач, поскольку они верят в конечное торжество проповеди Евангелия (1875).

По мнению постмилленариев, тысячелетнее царство будет продолжительным периодом, но не обязательно буквально и точно периодом в тысячу лет. По сути постмилленаристская точка зрения на тысячелетнее царство часто основывается не столько на Отк. 20, где упоминаются тысячелетний период в два воскресения, сколько на других текстах Писания. Сама постепенность наступления тысячелетнего царства делает затруднительным определение его длительности. Суть дела заключается в том, что тысячелетнее царство будет продолжительным периодом, в течение которого Христос, хотя и отсутствуя физически, будет царствовать на земле. Существенная черта, отличающая постмилленаризм от других представлений о тысячелетнем царстве, заключается в ожидании скорее улучшения, нежели ухудшения условий существования на земле перед возвращением Христа. Таким образом, по самой своей сути это оптимистическая точка зрения. Но в XX веке особых подтверждений она не получает. Тем не менее убежденный постмилленарий считает неблагоприятные обстоятельства нашего столетия лишь временными отклонениями в общем процессе возрастания царства. Они просто указывают на то, что второе пришествие не так близко, как мы думали. Аргумент этот, однако, не выглядит достаточно убедительным для большого числа богословов, пасторов и мирян (1876).

Премилленаризм

Премилленаристская точка зрения заключается в представлении о земном царствовании Иисуса Христа в течение приблизительно тысячи лет (или, по крайней мере, достаточно продолжительного периода времени). В отличие от постмилленаризма, премилленаризм подразумевает физическое присутствие

Христа на земле в течение этого времени, веру в то, что Он вернется лично и телесно на землю, чтобы положить начало тысячелетнему царству. А раз так, тысячелетнее царство следует рассматривать как относящееся к будущему.

В ранний период истории церкви господствующей точкой зрения на тысячелетнее царство был, по-видимому, премилленаризм. В течение первых трех веков христиан отличала твердая вера в скорое возвращение Христа. Они ожидали не постепенного развития царства, а внезапного катаклизма, который положит начало эсхатону. Юстин Мученик, Ириней и другие влиятельные богословы раннего периода придерживались именно такой точки зрения (1877).

Милленаризм этого периода - часто называемый хилиазмом, от греческого слова, означающего "тысяча", - в значительной своей части имел осязаемый привкус не умоглядных, но чувственных представлений. Тысячелетнее царство должно было стать временем величайшего изобилия и плодородия, обновления земли и построения прославленного Иерусалима (1878). Эта точка зрения отражала неприятие воззрений александрийской школы Климента, Оригена и Дионисия. Главным фактором, обусловившим упадок хилиазма, стала отмеченная нами ранее позиция Августина в отношении тысячелетнего царства. В средние века премилленаристские взгляды высказывались редко. Они отставались главным образом в мистических сектах.

Примерно с середины XIX века премилленаризм начал приобретать все большую популярность в консервативных кругах. Частично это объяснялось тем фактом, что либералы, если они вообще имели милленаристские убеждения, были постмилленариями, а многие консерваторы считали подозрительным все, что связано с либерализмом. Растущая популярность диспенсационалистской эсхатологии также дала импульс распространению премилленаризма. Он приобрел значительное число приверженцев среди баптистов, в пятидесятнических группах и в независимых фундаменталистских церквях.

Ключевой текст Писания для премилленариев - 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 ее поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое ж 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.

Премилленарии указывают, что здесь мы видим свидетельство о тысячелетнем периоде и о двух воскресениях, одно из которых состоится в начале, а другое - в конце этого периода. Премилленарии настаивают на буквальном и логически последовательном истолковании этого текста. Поскольку в отношении обоих воскресений используется один и тот же глагол $\epsilon\zeta\eta\sigma\alpha\nu$, эти два воскресения должны принадлежать к одному типу. Амилленариям - в данном случае и постмилленариям - обычно приходится утверждать, что эти два воскресения принадлежат к различным типам. Обычное объяснение заключается в том, что первое воскресение - это духовное воскресение, то есть духовное возрождение,

тогда как второе - это буквальное, физическое, телесное воскресение. Люди, прошедшие через первое воскресение, пройдут и через второе. Премиллениарии же отвергают такое истолкование как несостоятельное. Джордж Бисли-Мюррей замечает, что такое объяснение делает мысль библейского автора путаной и непоследовательной (1879). Сто лет назад Генри Олфорд утверждал, что если одно воскресение - духовное, а второе - физическое вхождение в жизнь, "то теряется всякая осмысленность языка, а Писание уже нельзя считать точным свидетельством о чем бы то ни было" (1880). Джордж Лэдд пишет, что если слово $\epsilon\zeta\eta\sigma\alpha\nu$ означает телесное воскресение в стихе 5, то оно должно означать телесное воскресение и в стихе 4; если же это не так, "утрачивается всякая возможность экзегетики" (1881).

Все эти авторы, разумеется, понимают, что значение слова может меняться в зависимости от контекста. Но они отмечают, что в данном случае слово $\epsilon\zeta\eta\sigma\alpha\nu$ используется дважды в стихах, непосредственно следующих один за другим, и ничто в контексте не указывает на изменение его значения. Поэтому речь здесь идет о двух воскресениях одного и того же типа, относящихся к двум различным группам и разделенных интервалом в тысячу лет. Из контекста также явствует, что участники первого воскресения не участвуют во втором. До истечения тысячи лет не оживают "прочие из умерших" ($\alpha\iota\ \lambda\omicron\iota\tau\omicron\iota\ \tau\omega\nu\ \nu\epsilon\kappa\rho\omega\nu$). Хотя в тексте и не сказано прямо, что в конце тысячелетнего периода они возвращаются к жизни, это в нем подразумевается. Здесь очевидным образом противопоставляются участники первого и второго воскресений.

Важное значение имеет также характер тысячелетнего царства. Постмиллениарии полагают, что тысячелетнее царство устанавливается постепенно, возможно даже, почти незаметно, тогда как премиллениарии ожидают в будущем внезапного катаклизма. По мнению премиллениариев, власть Иисуса Христа будет полной с самого начала тысячелетнего царства с фактически полным устранением зла.

Таким образом, согласно премиллениаристским взглядам, тысячелетнее царство вовсе не будет продолжением и развитием уже существующих в мире тенденций. Напротив, произойдет радикальный разрыв с теми условиями, в которых мы находимся в настоящее время. Например, по всей земле будет царить мир. Это означает существенное отличие от нынешней ситуации, когда мир представляет собой весьма редкое явление, а тенденции к ухудшению положения вроде бы не наблюдаются. Всемирная гармония не будет ограничиваться лишь людьми. Природа, которая "стенает и мучится" в ожидании искупления, будет освобождена от проклятия грехопадения (РИМ. 8:19-23). Даже животные будут жить в согласии друг с другом (Ис. 11:6-7; 65:25), а разрушительные силы природы утихнут. Во время тысячелетнего царства святые будут править вместе со Христом. В чем именно будет заключаться их царствование, в точности не указывается, там не менее они, в награду за свою веру и верность, будут участвовать вместе с Ним в той славе, которая Ему принадлежит.

Особую роль в тысячелетнем царстве все премиллениарии отводят Израилю. Но в вопросе о характере этой особой роли они расходятся. Диспенсационалисты придерживаются мнения о продолжающемся безусловном союзе (завете) Бога с народом Израиля. С их точки зрения, завершив планы, касающиеся церкви, Бог снова обратится к Своим отношениям с народом Израиля. Иисус в буквальном

смысле слова воссядет на престоле Давида и будет править миром из Израиля. Все пророчества и обетования, связанные с Израилем, исполнятся во время тысячелетнего царства, которое, следовательно, будет иметь ярко выраженный иудейский характер. Недиспенсационалисты придают народу Израиля меньшее значение, они считают, что особая роль еврейского народа является по своей природе духовной и что Израиль сыграет эту особую роль в рамках церкви. Огромное число евреев во время тысячелетнего царства обратится в христианство (1881).

Премиллениарии считают также, что тысячелетнее царство будет означать колоссальное изменение ситуации по сравнению с предшествующим ему периодом - великой скорбью. Великая скорбь будет временем беспрецедентных бедствий и беспорядков, включающих космические потрясения, гонения и величайшие страдания. Хотя премиллениарии расходятся во мнении, будет ли церковь присутствовать на земле во время великой скорби, они едины в том, что ситуация в мире станет наихудшей непосредственно перед пришествием Христа для установления тысячелетнего царства, которое, напротив, будет периодом мира и праведности.

А миллениаризм

Понятие *амиллениаризм* буквально выражает идею, что не будет никакого тысячелетнего царства, никакого царствования Христа на земле. Сразу за вторым пришествием грядет последний суд, прямым и непосредственным результатом которого станет переход праведников и грешников в их конечные состояния. Амиллениаризм представляет собой более простую точку зрения по сравнению с каждой из рассмотренных нами выше. Его сторонники утверждают, что она основывается на ряде сравнительно ясных эсхатологических текстов, тогда как премиллениаризм строится, главным образом, на одном-единственном тексте Писания, к тому же достаточно темном и непонятном.

Несмотря на простоту амиллениаризма и ясность его главного тезиса, он во многих отношениях труден для понимания. Отчасти это связано с тем обстоятельством, что он строится в основном на отрицании, а утверждающие учения в нем излагаются далеко не всегда. Порой он проявлялся более в отвержении премиллениаризма, нежели в каких-либо положительных утверждениях. Кроме того, амиллениарии предлагают весьма отличающиеся друг от друга объяснения трудного и спорного текста Отк. 20:4-6. Иногда возникает даже вопрос, отражают ли эти толкования одну и ту же точку зрения или же совершенно различные понимания эсхатологической и апокалиптической литературы. Наконец, не всегда ясны различия между амиллениаризмом и постмиллениаризмом, поскольку у них много общих черт. Действительно, оба лагеря объявляют своими предшественниками одних и тех же богословов, не рассматривавших тех конкретных вопросов, по которым эти точки зрения расходятся, - Августина, Жана Кальвина и Б.Б.Уорфильда. Общим для обеих позиций является убеждение, что "тысячу лет" в Отк. 20 следует понимать не буквально, а символически. Сторонники обеих точек зрения часто заявляют, что тысячелетнее царство - это эпоха церкви. Различаются же они тем, что постмиллениарии, в отличие от амиллениариев, тысячелетнее царство считают реальным царствованием Христа на земле.

В свете тех проблем, с которыми мы сталкиваемся при рассмотрении амилленаристского учения, трудности возникают и в определении его исторических корней. Некоторые историки доктрины тысячелетнего царства усматривают амилленаристскую направленность в Послании Варнавы (1883), но это оспаривается другими историками. Ясно, что Августин - независимо от того, относить его к числу амилленариев или нет, - внес свой вклад в формулирование этой точки зрения, выдвинув предположение, что цифра "тысяча лет" является скорее символической, чем буквально точной. Создается впечатление, что на протяжении первых девятнадцати веков существования церкви большей частью просто отсутствовало четкое разграничение между постмилленаризмом и амилленаризмом. Когда в XX веке постмилленаризм начал утрачивать популярность, его место по большей части занимал амилленаризм, поскольку он гораздо ближе к постмилленаризму, чем премилленаризм. Вследствие этого наибольшая популярность амилленаризма пришлась на период после Первой мировой войны.

При рассмотрении Отк. 20 амилленарии обычно имеют в виду всю книгу в целом. Они считают, что книга Откровения состоит из нескольких частей, чаще всего при этом называется число семь. Эти несколько частей представляют собой не описания различных, следующих друг за другом периодов времени; скорее, они содержат краткие изображения одного и того же периода - периода между первым и вторым пришествиями Христа (1884). Считается, что в каждой из этих частей автор затрагивает одни и те же темы, разрабатывает и раскрывает их. Если это так, то в Отк. 20 речь идет не только о последнем периоде истории церкви, а о всей ее истории, показанной с определенной точки зрения.

Амилленарии также обращают внимание на символический характер книги Откровения в целом. Они указывают на то, что даже самые убежденные премилленарии не все в Откровении воспринимают буквально. "Чаши", "печати" и "трубы", например, обычно истолковываются как символы. Используя этот принцип расширительно, амилленарии утверждают, что выражение "тысяча лет" в Отк. 20 также не обязательно понимать буквально. Кроме того, они указывают, что тысячелетнее царство нигде более в Писании не упоминается (1885).

Возникает вопрос: если тысячу лет следует понимать символически, а не буквально, то что эта цифра символизирует? Многие амилленарии принимают объяснение Уорфильда: "Священное число семь в сочетании со столь же священным числом три образует число святого совершенства, десять, а десять в кубе составляет тысячу - цифру, которой провидец в наибольшей степени передает нам идею абсолютной полноты" (1886). Таким образом, выражение "тысяча лет" в Отк. 20 выражает идею совершенства или полноты. В стихе 2 эта цифра символизирует полноту победы Христа над сатаной, в стихе 4 она передает идею совершенной славы и совершенной радости спасенных душ на небесах в настоящее время (1887).

Однако главная экзегетическая проблема амилленаризма заключается в вопросе не о тысяче лет, а о двух воскресениях. Общим элементом для различных амилленаристских воззрений на два воскресения является отрицание премилленаристской точки зрения, что Иоанн говорит здесь о двух физических воскресениях, относящихся к двум различным группам. Самое распространенное

амилленаристское объяснение состоит в том, что первое воскресение - духовное, второе же - телесное или физическое. Среди прочих развернутое обоснование такого истолкования дал Рей Саммерс. Из Отк. 20:6 ("Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть вторая не имеет власти") он делает вывод, что первое воскресение - это победа над второй смертью. Поскольку в эсхатологических дискуссиях вторая смерть обычно считается скорее духовной, чем физической, первое воскресение также должно быть духовным. Первая смерть, которая не упоминается, но подразумевается, несомненно, должна быть физической смертью. Если она связывается со вторым воскресением, как вторая смерть - с первым воскресением, то второе воскресение должно быть физическим. Таким образом, первое воскресение - это второе рождение; испытавшие его не подпадут под осуждение. Второе воскресение - это телесное или физическое воскресение, которое мы обычно и имеем в виду, когда говорим о *воскресении*. Все люди, участвующие в первом воскресении, участвуют и во втором, но не все, кто переживет второе воскресение, примут участие в первом (1888).

Представление о духовном характере первого воскресения и физическом характере второго премиллениарии чаще всего критикуют за непоследовательное истолкование одного и того же термина (ἐζήσαν) в одном и том же контексте. Некоторые амиллениарии соглашались с этой критикой и пытались выработать такую позицию, в которой эти два воскресения принадлежали бы к одному типу. Такая конструкция построена, например, Джеймсом Хьюзом. Он принимает премиллениаристскую точку зрения, что первое и второе воскресения должны пониматься в одном смысле (1889). Вместе с тем он предлагает рассмотреть логическую возможность, упускаемую из вида премиллениариями: *оба* воскресения могут быть духовными.

Хьюз утверждает, что в Отк. 20:4-6 описываются бестелесные души в промежуточном состоянии. В качестве доказательства он ссылается на тот факт, что участники в первом воскресении Названы "душами" (ст. 4). Кроме того, он утверждает, что ἐζήσαν следует понимать как аорист в значении не мгновенного действия ("они ожили"), а состояния ("они жили и царствовали со Христом тысячу лет"). Он делает вывод, что первое воскресение - восхождение праведной души на небо, чтобы царствовать со Христом; здесь не идет никакой речи о возвращении к жизни тела. В этом воскресении участвуют "живые" умершие. "Мертвые" умершие, со своей стороны, не участвуют в первом воскресении и подвергнутся второй (духовной) смерти. Их души переживут первую (физическую) смерть, но никогда не придут к жизни. Хотя обе группы состоят из физически умерших людей, входящие в первую духовно живы в течение тысячи лет, входящие же во вторую - нет. Некоторые комментаторы, основываясь на стихе 5 ("прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет"), делают вывод, что "мертвые" умершие воскреснут в конце тысячелетнего царства, Хьюз же донимает эту фразу иначе: "Они не жили ни в течение тысячи лет, ни после". Но что же в таком случае представляет собой второе воскресение? Весьма показательным Хьюз считает тот факт, что термин "второе воскресение", предполагающий жизнь после смерти как праведных, так и неправедных душ в промежуточном состоянии, в Отк. 20 отсутствует. Таким образом, в отличие от первого воскресения, второе воскресение фактически является гипотетическим.

Но, подобно первому, оно имеет духовный характер. Таким образом Хьюзу удается истолковать слово $\epsilon\zeta\eta\sigma\alpha\nu$ оба раза одинаково (1890) .

Другая характерная черта амилленаризма заключается в том, что пророчества, особенно пророчества Ветхого Завета, понимаются в нем в более общем смысле, чем в премилленаризме. Мы уже отмечали, что премилленарии склонны истолковывать библейские пророчества совершенно буквально. Со своей стороны, амилленарии часто понимают пророчества в историческом или символическом, а не в футуристическом смысле. Вообще же, как правило, в амилленаристских взглядах пророчества играют гораздо менее важную роль, чем в премилленаристских.

Наконец, следует отметить, что амилленаризм обычно не демонстрирует оптимизма, столь характерного для постмилленаризма. Успешная проповедь Евангелия вполне возможна, но огромные успехи в этом отношении отнюдь не обязательны, поскольку амилленаристская система не предполагает ожидания буквально понимаемого царствования Христа или наступления царства до пришествия Царя, Благодаря этому в XX веке амилленаристская точка зрения выглядит более обоснованной по сравнению с постмилленаристской. Это не означает, что амилленарии" подобно премилленариям, ожидают крайнего ухудшения условий существования перед вторым пришествием. Вместе с тем ничто в амилленаризме не исключает подобной возможности. А поскольку второе пришествие не предваряется наступлением тысячелетнего царства, возвращение Господа может быть очень близким. Впрочем, амилленарии по большей части не занимаются усердными поисками признаков и предзнаменований второго пришествия, которые характерны для многих премилленариев.

Рассмотрение спорных вопросов

Какую же из точек зрения на тысячелетнее царство нам следует принять? Спорных вопросов здесь много, и они достаточно сложны, но при внимательном рассмотрении их можно свести всего к нескольким. В данной работе мы уже отмечали, что в богословии, как и в других дисциплинах, часто бывает невозможно найти такую точку зрения, которая очевидным образом подкреплялась бы всеми имеющимися данными. В такой ситуации необходимо определить позицию, которая сталкивается с меньшим количеством трудностей, чем остальные. Именно так мы и поступим в данном случае.

Постмилленаристская точка зрения в настоящее время пользуется гораздо меньшей поддержкой, чем в конце XIX и начале XX веков. Само по себе это нельзя считать основанием для отвержения постмилленаристской концепции. Вместе с тем нам следует проанализировать причины упадка постмилленаризма, поскольку именно они могут оказать решающее влияние на наши выводы. Здесь надо отметить, что оптимизм постмилленариев в отношении проповеди Евангелия выглядит сейчас несколько неоправданным. Наблюдается общий упадок благовестнической и миссионерской деятельности. В ряде регионов мира доля исповедующих христианскую веру очень мала. К тому же в настоящее время многие коммунистические и мусульманские страны закрыты для миссионерской работы обычного типа. С другой стороны, не надо забывать, что в ряде мест, особенно в Африке и Южной Америке, христианство процветает и

распространяется, приближаясь к статусу религии большинства. Кто может сказать, какие повороты судьбы ждут нас в будущем в деле проповеди Евангелия?

Для отвержения постмилленаризма есть также серьезные библейские основания. Учение Иисуса о величайшей развращенности и охлаждении веры у многих перед Его возвращением со всей очевидностью противоречит постмилленаристскому оптимизму. То обстоятельство, что нигде в Писании мы не находим ясного описания царствования Христа на земле без Его физического присутствия, составляет еще один крупный изъян этой позиции.

Таким образом, мы остаемся перед выбором между амилленаризмом и премилленаризмом. Вопрос сводится к оценке упоминаний о тысячелетнем царстве в Библии - дают ли они достаточные основания для принятия более сложной премилленаристской точки зрения или более простой амилленаристской? Иногда утверждается, что вся премилленаристская концепция опирается на один-единственный текст Писания и что никакое учение не может основываться на одном-единственном тексте. Но если одна точка Зрения объясняет какой-либо конкретный стих или текст лучше, чем другая, а остальную часть Писания обе точки зрения объясняют приблизительно одинаково хорошо, то, несомненно, первую точку зрения следует считать более удовлетворительной, чем вторую.

Отметим, что в Библии нет текстов, которые премилленаризм не может удовлетворительным образом истолковать или объяснить. С другой стороны, мы уже видели, что упоминание о двух воскресениях (Отк. 20) представляет для амилленариев определенную трудность. Их объяснения, согласно которым речь идет о двух различных типах воскресения или двух духовных воскресениях, противоречат обычным принципам герменевтики. Аргументы премилленариев в этом вопросе выглядят более сильными и убедительными.

Неверно, кроме того, что премилленаристское истолкование основывается лишь на одном месте Библии. Подтверждения этого толкования можно найти в ряде других мест. Например, Павел пишет: "Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу" (1 Кор. 15:22-24). Павел использует наречия *ελεητα* (ст. 23) и *εϊτα* (ст. 24), которые указывают на последовательность во времени. Он бы использовал наречие *τοτε*, если бы имел в виду одновременность событий, но он этого не сделал (1891). По всей видимости, как первое пришествие Христа и Его воскресение были различными событиями, разделенными во времени, так же точно будет временной интервал между вторым пришествием и концом (1892). Следует также отметить, что хотя совершенно определенно о двух воскресениях говорится только в Отк. 20, есть и другие тексты, содержащие указания либо на воскресение избранной группы (Лк. 14:14; 20:35; 1 Кор. 15:23; Флп. 3:11; 1 Фес. 4:16), либо на воскресение в два этапа (Дан. 12:2; Ин. 5:29). В Флп. 3:11, например, Павел пишет о своей надежде "достигнуть воскресения мертвых". Буквально эти слова можно перевести как "восстание из среды мертвых" (*την εξαναστασιν την εκ νεκρων*). Обратите, в особенности, внимание на префиксальную конструкцию с предлогом и на множественное число. Эти тексты хорошо согласуются с идеей о двух воскресениях. В связи со

всем этим мы признаем премилленаристскую точку зрения более удовлетворительной по сравнению с амилленаристской.

Представления о великой скорби

Теперь мы подходим к вопросу о связи возвращения Христа с комплексом событий, известных как великая скорбь. В теории все премилленарии считают, что перед вторым пришествием Христа наступит период великих потрясений продолжительностью в семь лет (Цифру эту не обязательно понимать буквально). Вопрос заключается в том, будет ли иметь место особый и отдельный приход Христа, чтобы забрать церковь из мира перед великой скорбью или же церковь пройдет через великую скорбь и лишь после нее соединится с Господом. Точка зрения, согласно которой Христос заберет церковь к Себе перед великой скорбью, называется претрибулационизмом; точка зрения, что Он возьмет церковь к Себе после великой скорби, - посттрибулационизмом. Существуют и промежуточные точки зрения, о которых мы кратко расскажем в конце главы. На практике эти различия существенны только для премилленариев, которые уделяют больше внимания деталям событий последних дней, чем сторонники постмилленаризма или амилленаризма.

Претрибулационизм

Претрибулационисты придерживаются нескольких характерных для них идей. Первая из них касается характера великой скорби. Это будет поистине *великая скорбь*. В то время как сторонники некоторых других эсхатологических учений большое значение придают трудностям и гонениям, которые церковь претерпевала на протяжении всей своей истории, претрибулационисты подчеркивают совершенно особый, беспрецедентный характер великой скорби. Ничего равного в истории ей не было. Великая скорбь станет переходным периодом, завершающим работу Бога с язычниками и подготавливающим наступление тысячелетнего царства и связанных с ним событий. Великую скорбь ни в коем случае не следует считать временем наказания верующих или очищения церкви.

Вторая из основных идей претрибулационизма - восхищение церкви. В начале великой скорби (или, точнее, непосредственно перед ее началом) Христос придет на землю, чтобы забрать церковь из этого мира. Это Его пришествие будет в определенном смысле тайным. Его не увидит ни один неверующий. Восхищение церкви описано в 1 Фес. 4:17: "Потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними [умершими во Христе] восхищены будем на облаках для встречи Господа на воздухе, и так всегда с Господом будем". Обратите внимание, что при этом восхищении церкви Христос не спустится до конца на землю, как Он сделает, когда придет *вместе* с церковью в конце великой скорби (1893) .

Таким образом, согласно претрибулационистским взглядам, второе пришествие Христа будет состоять из двух фаз, или, иными словами, будет два пришествия. Кроме того, будет три воскресения. Первым будет воскресение праведных, умерших до восхищения церкви, ибо Павел пишет, что верующие, которые будут жить в то время, не опередят умерших. Затем, в конце великой скорби, произойдет воскресение тех святых, которые умерли в течение этого периода. И

наконец, при завершении тысячелетнего царства произойдет воскресение неверующих (1894) .

Все это означает, что во время великой скорби церкви на земле не будет. В этом и заключается смысл восхищения церкви - избавить церковь от великой скорби. Мы можем надеяться на избавление, поскольку Павел обещал фессалоникийцам, что они не испытают на себе гнева, который Бог изольет на неверующих: "Потому что Бог определил нас не на гнев, но к получению, спасения чрез Господа вашего Иисуса Христа" (1 Фес. 5:9); "Иисуса, избавляющего нас от грядущего гнева" (1 Фес. 1:10).

Но что же тогда можно сказать о содержащихся в Мф. 24 указаниях, что некоторые из избранных будут присутствовать на земле вовемя великой скорби? Вопрос учеников о признаке пришествия Иисуса и кончины века (Мф. 24:3; ср. Деян. 1:6) следует понимать в рамках иудейского подхода, а слова Иисуса соответственно относить в основном к будущему Израилю. Показательно, что в Евангелии используется общий термин *избранные*, а не "церковь", "тело Христово" или какое-нибудь аналогичное выражение. Во время великой скорби на земле будут присутствовать именно избранные евреи, а не церковь. Это разграничение между Израилем и церковью составляет важнейший элемент претрибулационизма, тесно связанный с диспенсационализмом. Великая скорбь рассматривается как переходный период от связи Бога в первую очередь с церковью к восстановлению Им отношений с первоначально избранным народом - народом Израиля (1895) .

Наконец, претрибулационизм характеризуется убежденностью в близости возвращения Господа (1896) . Поскольку Он вернется до великой скорби, нет никаких пророчеств и обетований, которые должны исполниться до восхищения церкви. Действительно, с точки зрения диспенсационализма, все пророчества Писания в отношении церкви уже исполнились в первом веке. Кроме того, некоторые общие процессы, которые должны предшествовать эсхатону, можно с несомненностью наблюдать уже сегодня: у многих происходит охлаждение веры, возрастает развращенность и греховность. (Вообще-то все это должно происходить перед пришествием Христа в конце великой скорби. Нынешнее развитие этих процессов указывает просто на дальнейшее их усиление в будущем.) Таким образом, Его пришествие за церковью может произойти в любое время, в любой момент.

Иисус призывал Своих слушателей бодрствовать, потому что они не знают времени Его возвращения (Мф. 25:13). Эта мысль выражена и в притче о десяти девах. Как и во дни Ноя, не будет никакого предупреждающего знака или знамения (Мф. 24:36-39). Грешники ничего не знали, пока не начался потоп и не истребил их. Пришествие Господа будет подобно появлению вора в ночи (Мф. 24:43). Или возвращению господина в неожиданное время (Мф. 24:45-51). Произойдет внезапное разделение. Двое будут работать на поде, две женщины будут молотить в жерновах. В каждом случае кого-то возьмут, а кого-то оставят. Может ли быть более ясное описание восхищения церкви? Поскольку все это может произойти в любой момент, необходимо бодрствовать и проявлять ревность в поведении (1897) .

Для веры в скорое возвращение Христа есть еще одно основание. Церковь может ожидать блаженного упования (Тит. 2:13) только в том случае, если следующим важным событием будет пришествие Христа. Если бы следующими пунктами эсхатологической программы были приход антихриста и великая скорбь, Павел призывал бы церковь ожидать страданий, гонений, мучений. Но вместо этого он наставляет фессалоникийцев утешать друг друга словами о втором пришествии Христа (1 Фес. 4:18). Следующее событие, ожидаемое церковью с упованием, - пришествие Христа за церковью, поэтому нет ничего, что могло бы помешать ему произойти в любой момент (1898) .

Наконец, претрибулационисты полагают, что будет по меньшей мере два суда. Суд над церковью произойдет в момент ее восхищения. Именно тогда верующие получают вознаграждение за свою верность. Но к суду над овцами и козлами в конце тысячелетнего царства церковь не будет иметь отношения. Ее статус к тому времени уже будет определен.

Посттрибулационизм

По мнению посттрибулационистов, Христос не придет за церковью до завершения периода великой скорби. Они стараются не пользоваться термином *восхищение церкви*, поскольку, во-первых, это небиблейское выражение и, во-вторых, оно предполагает, что церковь избежит великой скорби или будет избавлена от нее, что противоречит самой сути посттрибулационизма.

Посттрибулационизм от претрибулационизма в первую очередь отличается менее буквальным истолкованием событий последних дней (1899) .

Претрибулационисты, например, понимают слово **שִׁבְעָה** (*shabua'*) в Дан. 9:27 как свидетельство того, что великая скорбь будет длиться буквально семь лет, тогда как большинство посттрибулационистов придерживается того мнения, что великая скорбь будет просто довольно продолжительным периодом времени. Кроме того, у претрибулационистов в общем и целом имеется некоторое конкретное представление о тысячелетнем царстве; по их мнению, многие пророчества исполнятся буквально в течение этого тысячелетнего периода. Действительно, начало царству положит момент, когда Христос в буквальном смысле слова вступит на гору Елеонскую (Зах. 14:4). Посттрибулационистское понимание тысячелетнего царства выглядит гораздо более общим по своему характеру; например, продолжительность царства не обязательно будет составлять одну тысячу лет.

Согласно посттрибулационистским взглядам, церковь переживет великую скорбь и испытает ее на себе. Термин *избранные* в Мф. 24 (после великой скорби ангелы соберут избранных - Мф. 24:29-31) следует понимать в свете его использования в других местах Писания, где он означает "верующие". Начиная со дня Пятидесятницы, термин *избранные* обозначает церковь. Господь защитит и сохранит церковь, но не избавит ее от испытаний великой скорби.

Посттрибулационисты проводят различие между гневом Божиим и великой скорбью. О гневе (орּוּחַ) Божьем в Писании говорится, что он падает на грешников: "Не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем" (Ин. 3:36); "Открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду

человеков, подавляющих истину неправдою" (Рим. 1:18; см. также 2 Фес. 1:8; Отк. 6:16-17; 14:10; 16:19; 19:15). С другой стороны, верующие не испытают на себе гнева Божьего: "Спасемся Им [Христом] от гнева [Божия]" (Рим. 5:9); "Иисуса, избавляющего нас от грядущего гнева" (1 Фес. 1:10); "Бог определил нас не на гнев" (1 Фес. 5:9) (1900). Тем не менее в Писании ясно говорится, что верующие испытают на себе великую скорбь. В подавляющем большинстве случаев существительное $\theta\lambda\iota\psi\tau\omicron\varsigma$ и соответствующей ему глагол $\theta\lambda\iota\beta\omega$ имеют отношение к великой скорби, переживаемой святыми. Это имя существительное используется для обозначения гонения против святых в последние дни (Мф. 24:9, 21, 29; Мк. 13:19; Отк. 7:14). Это не гнев Божий, но гнев сатаны, антихриста и нечестивцев против народа Божьего (1901).

Скорбь переживалась церковью на протяжении многих веков. Иисус сказал: "В мире будете иметь скорбь" (Ин. 16:33). Другие важные места - Деян. 14:22; Рим. 5:3; 1 Фес. 3:3; 1 Ин. 2:18,22; 4:3; 2 Ин. 7. Хотя посттрибулационисты не отрицают различия между скорбью вообще и великой скорбью, они считают, что различие это заключается в степени, но не по существу, в количественном, но не качественном отношении. Церковь уже претерпевала скорбь на протяжении всей своей истории, поэтому не будет ничего удивительного в том, что церковь испытает и великую скорбь.

Посттрибулационисты признают, что Писание говорит о верующих, которые избегут надвигающихся бедствий. Иисус, например, говорил Своим ученикам: "Итак бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих бедствий и предстать пред Сына Человеческого" (Лк. 21:36). Здесь использовано слово $\epsilon\kappa\phi\epsilon\upsilon\omega$, которое означает "выйти из среды чего-то". Аналогичную мысль видим в Отк. 3:10: "И как ты сохранил слово терпения Моего, и Я сохраню тебя от години искушения, которая придет на всю вселенную, чтоб испытать живущих на земле". Предлог, переведенный, как "от" ($\epsilon\kappa$), в действительности означает "из среды". Посттрибулационисты тем самым доказывают, что церковь будет сохранена и спасена от самого главного в великой скорби, но не от самой великой скорби, иначе должен был использоваться предлог $\alpha\lambda\omicron$ (1902). В связи с этим они напоминают о том, как евреями переживались казни египетские.

Определенное значение в Отк. 3:10 имеет также использование глагола $\tau\eta\rho\epsilon\omega$ ("сохранить"). Когда имеется в виду опасность, он означает "охранять", "защищать". С предлогом $\epsilon\kappa$ он появляется в Новом Завете только в одном месте: "Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла" (Ин. 17:16). Здесь $\tau\eta\rho\epsilon\omega$ противопоставляется глаголу $\alpha\lambda\rho\omega$, означающему "поднять" или "удалить", "убрать". Последний глагол очень точно передает представление о том, что, по мнению претрибулационистов, Иисус сделает с церковью при ее восхищении. В приведенном стихе Иисус, конечно же, говорит о положении Своих последователей непосредственно после того, как Он покинет землю, а не о великой скорби. Вопрос заключается в том, что, если бы Иоанн в Отк. 3:10 хотел сообщить, что Иисус "восхитит" церковь, вполне уместным было бы использование глагола $\alpha\lambda\rho\omega$. Но апостол, очевидно, имел здесь в виду то же самое, что и во второй части Ин. 17:15, - защиту верующих от присутствующей опасности, а не избавление их от наличия самой такой опасности (1903).

Иначе, чем претрибулационисты, Посттрибулационисты понимают и слова Павла в 1 Фес. 4:17 о встрече с Господом на воздухе. Претрибулационисты считают, что это событие и есть восхищение церкви; Христос придет тайно *за* церковь, приведет верующих к Себе в облака и возьмет их на небо да конца великой скорби. Однако Посттрибулационисты, например Джордж Лэдд, не соглашаются с таким истолкованием, ссылаясь на употребление слова *αλαυτησις* ("встретить") в других местах Писания. В Новом Завете есть только два других ясных случая использования этого слова (Мф. 27:32 вызывает сомнения с текстологической точки зрения). Один из них мы видим в явно эсхатологической притче о пяти мудрых и пяти неразумных девах. Когда приходит жених, раздается крик: "Вот, жених идет, выходите на встречу ему [*αλαυτησις*]" (Мф. 25:6). Что означает это слово в данной ситуации? Девы выходят встречать жениха не с тем, чтобы затем уйти вместе с ним. Нет, они встречают его, а затем идут с ним обратно на брачный пир. В другом случае (Деян. 28:15) это слово используется в историческом повествовании, лишенном эсхатологической окраски. Павел и его спутники подходили к Риму. Группа верующих в Риме, услышав об их приближении, вышла до Аппиевой площади и трех гостиниц навстречу им (*αλαυτησις*). Это ободрило Павла, а римские верующие вернулись с ним в Рим. Основываясь на этих двух случаях использования слова *αλαυτησις*, Лэдд утверждает, что оно обозначает встречу кого-либо еще на его пути некоей группой, которая затем сопровождает его, возвращаясь туда, откуда вышла. Поэтому, когда мы встречаем Господа на воздухе, то речь идет не о том, что Он подхватывает нас и уносит, а о том, что, встретив Его, мы немедленно сходим вместе с Ним на землю в качестве Его триумфального сопровождения. Именно церковь, а не Господь возвратится назад при этой встрече (1904).

У посттрибулационистов не такая сложная концепция последних дней, как у их претрибулационистских оппонентов. По их представлениям, например, будет только одно второе пришествие. Поскольку отсутствует временной интервал между приходом Христа за церковь и концом великой скорби, отпадает необходимость в еще одном дополнительном воскресении верующих. Будет только два воскресения: 1) воскресение верующих в конце великой скорби и в начале тысячелетнего царства, 2) воскресение нечестивцев в конце тысячелетнего царства.

Посттрибулационисты считают также, что весь комплекс событий, которые должны произойти в конце времен, обладает некоторым внутренним единством. Они убеждены, что эти события близки, хотя под этим не подразумевается близость самого второго пришествия в том смысле, что оно может случиться в любой момент. Они предпочитают говорить о втором пришествии, как о *неизбежном, и приближающемся* (1905). Их блаженное упование заключается не в ожидании того, что верующих заберут с земли перед великой скорбью, а в уверенности, что Господь защитит и сохранит верующих, что бы ни произошло (1906).

Промежуточные позиции

Как претрибулационизм, так и посттрибулационизм сталкиваются с определенными трудностями, поэтому выдвигаются промежуточные точки

зрения. Среди них можно отметить три основные разновидности. Самая распространенная из них - разделение великой скорби на две части. В соответствии с ней, церковь пройдет через менее суровую часть великой скорби (обычно имеется в виду первая половина, или три с половиной года), а затем будет удалена из мира (1907). Согласно одной из формулировок данной позиции, церковь претерпит великую скорбь, но будет удалена из мира перед тем, как изольется гнев Божий. Второй тип промежуточной позиции - представление о частичных восхищениях церкви. В соответствии с этой точкой зрения, восхищение верующих будет происходить поэтапно. Верующие будут удаляться с земли по мере готовности очередной их части (1908). Третья промежуточная позиция - посттрибулационистский вариант близости второго пришествия. Хотя Христос не вернется до окончания великой скорби, Его возвращения можно ожидать в любой момент, так как великая скорбь, возможно, уже началась (1909). Ни одна из этих промежуточных точек зрения не имеет большого числа сторонников, поэтому мы не будем рассматривать их подробно (1910).

Рассмотрение спорных вопросов

Анализ всех выдвигаемых аргументов показывает, что по ряду соображений посттрибулационистская точка зрения представляется более обоснованной.

1. Претрибулационистская концепция проводит разграничения, которые выглядят довольно искусственными и не находят подтверждения в Библии. Разделение второго пришествия на два этапа, постулирование трех воскресений и проведение жесткого разграничения между народом Израиля и церковью - все эти тезисы трудно отстаивать, оставаясь на библейских позициях. Претрибулационистское представление, согласно которому пророчества в отношении народа Израиля будут выполнены безотносительно к церкви и, следовательно, тысячелетнее царство будет иметь определенно иудейский характер, очень трудно примирить с библейскими описаниями тех радикальных перемен, которые произошли в связи с заключением нового завета.

2. Некоторые специфически эсхатологические тексты Писания лучше истолковываются на основе посттрибулационистской позиции. Эти тексты включают указания на то, что избранные будут присутствовать во время великой скорби (Мф. 24:29-31), но в то же время будут защищены от самых суровых ее проявлений (Отк. 3:10), описание явлений, которые будут сопровождать пришествие Христа, и встречу в воздухе (1 Фес. 4:17).

3. Общее содержание и смысл библейского учения лучше согласуются с посттрибулационистской точкой зрения. Например, Библия изобилует предупреждениями об искушениях и испытаниях, через которые придется пройти верующим. Она обещает не избавление от этих напастей, но лишь способность и силу переносить и преодолевать их.

Это не означает, что посттрибулационистская точка зрения не сталкивается с трудностями. Например, в посттрибулационизме относительно слабое богословское обоснование тысячелетнего царства. Тысячелетнее царство выглядит в нем в какой-то степени излишним (1911). Но в целом перевес в убедительности доказательств остается на стороне посттрибулационизма.

59. Конечное состояние праведных и неправедных

Говоря о конечном состоянии, мы в определенном смысле возвращаемся к теме личной эсхатологии, так как на последнем суде каждому человеку будет назначено то конкретное состояние или положение, в котором он будет находиться на протяжении всей вечности. Вместе с тем весь человеческий род войдет в эти состояния одновременно и коллективно, так что мы по сути имеем здесь дело и с вопросами коллективной или космической эсхатологии. На тему о будущих (конечных) состояниях существует большое число спекулятивных и дезориентирующих теорий и представлений. Удивительно, однако, что в сочинениях по систематическому богословию об этих вопросах, особенно о вопросах, связанных с небом, говорится сравнительно мало (1912).

Конечное состояние праведных

Термин небо

Будущее состояние праведников определяется разными терминами. Самый распространенный из них - конечно же, "небо". Однако сам этот термин нуждается в исследовании, ибо слова שָׁמַיִם (*shamayim*) и οὐρανός используются в Библии в трех различных значениях. Первое значение этих слов - космологическое (1913). Выражение "небо и земля" (или "небеса и земля") используется для обозначения всей вселенной. В рассказе о сотворении мира говорится: "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт. 1:1). Иисус говорил: "Доколе не пройдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не пройдет из закона" (Мф. 5:18; см. также 24:35; Лк. 16:17). Об Отце Он говорил как о "Господе неба и земли" (Мф. 11:25). Небо (οὐρανός) - это пространство, на котором размещены звезды (Мф. 24:29), где летают птицы (Мф. 6:26) откуда бьет молния (Лк. 17:24) и льется дождь (Лк. 4:25). Во втором своем значении *небо* фактически синонимично слову *Бог* (1914). К примерам такого употребления относятся покаянное признание блудного сына своему отцу: "Я согрешил против неба и пред тобою" (Лк. 15:18,21); вопрос Иисуса фарисеям: "Крещение Иоанново откуда было: с небес, или от человеков?" (Мф. 21:25); заявление Иоанна Крестителя: "Не может человек ничего принимать на себя, если не будет дано ему с неба" (Ин. 3:27). Весьма примечательно многократное использование Матфеем выражения "Царство Небесное" в тех местах, где у Луки в параллельных текстах говорится о "Царстве Божьем". Обращаясь к еврейским читателям, которые не могли произносить имя *Яхве*, Матфей в качестве синонима слова *Бог* использовал слово *небо*.

Третье значение слова *небо* - и самое важное для наших целей - это "обитель Бога" (1915). Так, Иисус учил Своих учеников молиться следующим образом: "Отче наш, сущий на небесах!" (Мф. 6:9). Он часто говорил об "Отце вашем Небесном" (Мф. 5:16, 45; 6:1; 7:11; 18:14) и об "Отце Моем Небесном" (Мф. 7:21; 10:32,33; 12:50; 18:10,19). Ту же самую идею передает и выражение "Отец, сущий на небесах" (Мф. 16:17). Об Иисусе говорится, что Он сошел с небес: "Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий" (Ин. 3:13; см. также 3:31; 6:42, 51) (1916). Ангелы сходят с небес (Мф. 28:2; Лк. 22:43) и возвращаются на небо (Лк. 2:15). Они пребывают на небесах (Мк. 13:32), где они

видят Бога (Мф. 18:10) и в совершенстве выполняют волю Отца (Мф. 6:10). Они даже называются небесным воинством (Лк. 2:13).

Именно с неба явится Христос (1 Фес. 1:10; 4:16; 2 Фес. 1:7). Он ушел на небо, чтобы приготовить вечную обитель для верующих. Мы не знаем, каков в точности характер Его деятельности, во, по-видимому, Он подготавливает место, где верующие будут находиться с Ним в общении: "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).

Очевидно, что небо как обитель Божья - именно то место, где верующие пребудут во веки веков. Ибо Павел пишет: "Потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними [мертвыми во Христе] восхищены будем на облаках для встречи Господа на воздухе, и так всегда с Господом будем" (1 Фес. 4:17). Мы знаем, что Господь, с Которым мы всегда будем, находится на небе в присутствии Отца: "Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему" (Ин. 20:17; см. также Деян. 1:10-11). Сейчас Он там: "Ибо Христос вошел не в рукотворное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лицо Божие" (Евр. 9:24). Следовательно, быть со Христом значит быть с Отцом на небесах. Верующему следует готовиться к пребыванию на небесах: "Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляет и где воры подкапывают и крадут; но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляет и где воры не подкапывают и не крадут" (Мф. 6:19-20). Петр пишет, что верующие духовно возродились "к наследству нетленному, чистому, неувядаемому, хранящемуся на небесах для вас, силою Божиею чрез веру соблюдаемых ко спасению, готовому открыться в последнее время" (1 Пет. 1:4-5). Павел тоже говорит о "надежде на уготованное вам на небесах" (Кол. 1:5) и о будущем времени, когда все небесное и земное соединится во Христе: у Бога "устроение полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом" (Еф. 1:10).

Природа неба

Небо в первую очередь есть место присутствия Бога. В Откровении новое небо сравнивается со скинией, шатром, в котором Бог пребывал среди евреев Ветхого Завета: громкий голос с неба сказал: "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). Изначальный Божий замысел вступить в общение с человеком повел сначала к сотворению Им человека и появлению человеческого рода, затем к Его пребыванию в скинии и в храме, затем к Его приходу на землю во плоти и закончится тем, что Он возьмет людей к Себе (на небо). Иногда, особенно в популярных изданиях, небо изображается местом величайших физических удовольствий, местом, где все, чего мы более всего желали на земле, исполняется в самой высшей степени. Таким образом, создается впечатление, что небо представляет собой лишь воспроизведение земных (и даже мирских) условий существования в расширенном и усиленном виде. По при правильном понимании сути вопроса главной отличительной чертой неба становится Божье присутствие, из Его присутствия и вытекают все благословения неба.

Присутствие Божье означает, что мы будем обладать совершенным знанием. В этом отношении можно вспомнить о католической традиции, в которой огромное значение придается идее, что на небе мы будем наслаждаться блаженным созерцанием Бога (1917). Хотя значение этой концепции, возможно, и преувеличивается, в ней, тем не менее, получила отражение та важная истина, что впервые мы увидим и познаем Бога прямым и непосредственным образом. Павел отмечает, что сейчас "мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится... 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" (1 Кор. 13:9-12). Иоанн пишет о том действии, которое окажет на верующего присутствие Божье: "Возлюбленные! мы теперь дети Божий; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть" (1 Ив. 3:2).

Небо характеризуется также отсутствием всякого зла. Будучи со Своим народом, "отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло" (Отк. 21:4). Исчезнут не только несчастья и бедствия, повержен будет и самый источник зла, тот, кто прельщает нас, ввергая в грех: "А диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, *ж* будут мучиться день и ночь во веки веков" (Отк. 20:10). Присутствие совершенного и святого Бога и непорочного Агнца означает, что не будет никакого греха и никакого зла.

Поскольку слава присуща самой природе Бога, небо будет местом великой славы (1918). Сообщение о рождении Иисуса сопровождалось словами: "Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение" (Лк. 2:14). Сходные слова были произнесены и при Его триумфальном въезде в Иерусалим: "Мир на небесах и слава в вышних!" (Лк. 19:38). Второе пришествие Христа произойдет с великой славой (Мф. 24:30), и Он сядет на престоле славы Своей (Мф. 25:31). Иисус сказал, обращаясь к народу, что Он "придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами" (Мк. 8:38). При описании неба как места невообразимого великолепия, величия, пышности и красоты используются образы, подчеркивающие огромные размеры или яркий, блистающий свет. Новый Иерусалим, который спустится с небес от Бога, показан построенным из чистого золота (даже его улицы - чистое золото) и украшенным драгоценными камнями (Отк. 21:18-21). И описании своего видения Иоанн, несомненно, прибегает к метафорическому использованию предметов, которые мы считаем наиболее ценными и красивыми, но подлинное великолепие неба, вероятно, намного превосходит то, что мы когда-либо видели до сих пор. Для освещения Нового Иерусалима не будет нужды ни в солнце, ни в луне, "ибо слава Божия осветила его, и светильник его - Агнец" (Отк. 21:23; см. также 22:5).

Наша жизнь на небе: покой, поклонение и активное служение

О том, что будут делать спасенные на небе, говорится сравнительно мало, но некоторые намеки на то, каким будет наше будущее существование, все же имеются. Одним из аспектов жизни на небе будет покой (1919). Большое значение этой идее придает автор Послания к евреям. Покой - в том смысле, в каком это слово употребляется в Послании к евреям, - не просто прекращение деятельности, это состояние, связанное с достижением цели величайшей

важности. Так, в послании не раз упоминается странствование по пустыне на пути к "покою" Земли обетованной (Евр. 3:11,18). Достижение Земли обетованной не было лишь результатом выполнения какой-то обычной работы, оно явилось завершением крайне трудного и утомительного предприятия. Такой же покой ожидает и верующих: "Посему для народа Божия еще остается субботство. Ибо, кто вошел в покой Его, тот и сам успокоился от дел своих, как и Бог от Своих. Итак постараемся войти в покой оный, чтобы кто по тому же примеру не впал в непокорность" (Евр. 4:9-11). Эти слова обращены к "братиям святым, участникам в небесном звании" (Евр. 3:1). Таким образом, пребывание на небе будет завершением странствований христианина, концом его борьбы с плотью, с миром, с дьяволом. У него еще останется работа, но она уже не будет заключаться в борьбе с враждебными силами.

Другой аспект жизни на небе - поклонение Богу (1920) . Яркую картину этого мы видим в книге Откровения:

После сего я услышал на небе громкий голос как бы многочисленного народа, который говорил: аллилуйя! спасение и слава, и честь и сила Господу нашему, ибо истинны и праведны суды Его! потому что Он осудил ту великую любодейцу, которая растлила землю любодейством своим, и взыскал кровь рабов Своих от руки ее. И вторично сказали: аллилуйя! И дым ее восходил во веки веков. Тогда двадцать четыре старца и четыре животных пали и поклонились Богу, сидящему на престоле, говоря: аминь! аллилуйя! (Отк. 19:1-4).

Затем голос от престола призвал народ хвалить Бога (Отк. 19:5), и народ послушался и восхвалял Бога (Отк. 19:6-8).

Сходные образы встречаем и в других местах Писания. Например, Исаяя описывает видение, в котором Господь сидел на престоле высоком и превознесенном, серафимы же зывали друг к другу и говорили: "Свят, свят, свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!" (Ис. 6:3). Из этих картинок неба явствует, что его обитатели постоянно восхваляют Бога и поклоняются Ему. Поэтому мы можем предполагать, что после второго пришествия Господа, суда и установления Его небесного царства спасенные верующие будут заниматься тем же самым. В этом смысле истинные верующие просто продолжают свои земные дела. Поклонение и вознесение хвалы здесь и сейчас - подготовка сердца и языка к будущим делам.

Очевидно, в жизни на небе будет также некоторый элемент активного служения (1921). Ибо, находясь в пределах Иудейских, за Иорданской стороной, Иисус сказал Своим ученикам, что они будут судить вместе с Ним: "Истинно говорю вам, что 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). Позже, на вечере Господней, Он сказал: "Но вы пребыли со Мною в напастях Моих, и Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем, и сядете на престолах судить двенадцать колен Израилевых" (Лк. 22:28-30). Неясно, что именно входит в эту их деятельность как судей, но, очевидно, это служение или работа от имени Царя. Вполне возможно, что здесь есть определенная аналогия с владычеством, к осуществлению которой в Едемском

саду человек был первоначально предназначен. Он должен был выполнять роль наместника, проводящего в жизнь Божьи дела от Его имени и по Его поручению. В этой связи вспоминается также притча о талантах в Мф. 25:14-30, где наградой за верность в выполнении дела стало расширение возможностей в дальнейшей работе. Поскольку притча эта помещена в эсхатологическом контексте, она вполне может служить указанием на то, что наградой за верность в выполнении работы здесь, на земле, будет работа на небе. Обратите также внимание, что, как сказано в Отк. 22:3, Ангцу будут служить "рабы Его". Есть также указание, что на небе будет определенного рода содружество или общение между верующими: "Но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и 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, и к Крови кропления, говорящей лучше, нежели Авелева" (Евр. 12:22-24). Обратите также внимание на упоминание о "духах праведников, достигших совершенства", - небо есть место достигшей совершенства духовности (1922).

Спорные вопросы в понимании неба

Один из спорных вопросов - представляет ли собой небо место или состояние. С одной стороны, следует отметить, что главная отличительная черта неба заключается в близости к Богу и общении с Ним и что Бог есть чистый дух (Ин. 4:24). Поскольку Бог не занимает никакой части пространства, составляющего характерную особенность нашего мира, можно сделать вывод, что небо - скорее состояние (духовное состояние), нежели место (1923). С другой стороны, есть и такое соображение, что у нас будут определенного рода тела (хотя и "духовные тела") и что Иисус, по-видимому, продолжает обладать прославленным телом. Внепространственное существование, возможно, имеет смысл, когда речь идет о бессмертии души, а вот воскресение тела предполагает все же наличие места. Кроме того, параллельные упоминания о небе и земле в Писании указывают на то, что небо, подобно земле, должно быть местом. Самое известное среди них: "Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое; да приидет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе" (Мф. 6:9-10) (1924). Не следует, однако, упускать из вида, что небо - это иная сфера, иное измерение реальности, так что трудно понять, какие особенности нашего мира соотносятся с миром грядущим и что означает термин *место* применительно к эсхатону. Наиболее взвешенным, пожалуй, можно считать утверждение, что небо, являясь одновременно местом и состоянием, в первую очередь представляет собой все же состояние. Отличительный признак неба - не какое-то конкретное местоположение, но состояние блаженства, безгрешности, радости и мира (1926). Поэтому жизнь на небе будет более полноценной по сравнению с нашим нынешним существованием.

Вторая спорная тема связана с вопросом о физических удовольствиях. Иисус говорил, *что* в воскресении, то есть, очевидно, в будущей жизни, не будут ни жениться, ни выходить замуж (Мф. 22:30; Мк. 12:25; Лк. 20:36). Поскольку половая жизнь в этом мире должна ограничиваться супружескими отношениями (1 Кор. 7:8-11), нам тем самым показывается, что на небе не будет половой жизни. Такой же вывод можно сделать и из того обстоятельства, что Павел высокую ценность придавал безбрачию (1 Кор. 7:25-35) (1926). Что можно сказать о еде и

питье? В Отк. 19:9 упоминается о "брачной вечере Агнца". А Иисус сказал Своим ученикам на вечере Господней: "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 Своего" (Мф. 26:29). Учитывая тот факт, что Христос и церковь называются женихом и невестой в символическом смысле, брачную вечерю Агнца тоже можно считать символической. Хотя Иисус ел после воскресения (Лк. 24:43; ср. Ив. 21:9-14), следует иметь в виду, что в это время Он уже воскрес, но еще не вознесся, так что преобразование Его тела, вероятно, еще не было завершено. Возникает вопрос: если на небе не будут ни есть, ни жить половой жизнью, то будут ли там вообще какие-нибудь удовольствия? Следует понять, что переживаемое на небе будет намного превосходить все, что мы переживаем здесь. Павел писал: "Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его". А нам Бог открыл это Духом Своим" (1 Кор. 2:9-10). Вероятно, о том, что переживается на небе, следует думать, например, как о сверхсексуальных (suprasexual) переживаниях, намного превосходящих переживания, испытываемые в половом союзе с партнером, в отношении которого человек принимает на себя постоянные и исключительные обязательства (1927) .

Третий спорный вопрос - вопрос о совершенстве. В этой жизни мы получаем удовлетворение от роста, прогресса, развития. Не будет ли состояние совершенства на небе вызывать скуку и неудовлетворенность? (1928) Чтобы небо было воистину небом, не должно ли на Нем быть роста и развития? Такое предположение основывается на идее процесса, на представлении, согласно которому изменение составляет саму сущность реальности. Небо без изменений невозможно или невероятно. Утверждается также, что, поскольку на небо попадают дети, там должен происходить рост, чтобы они могли достичь зрелого возраста (1929) .

Для утверждения, что мы не можем получать удовлетворения без роста и развития, есть определенные экзистенциальные основания. Вместе с тем оно представляет собой экстраполяцию наблюдений над жизнью в ее нынешнем состоянии. Но такая экстраполяция необоснованна. Чувство неудовлетворенности возникает в этой жизни всякий раз, когда происходит остановка в развитии, когда человек останавливается в своем движении к совершенству, прежде чем достигнет его. Но если бы человек полностью достигал цели, если бы у него не было ощущения несоответствия и незавершенности, то, вероятно, не было бы и чувства неудовлетворенности. Неизменное положение на небе означает не остановку человека, не достигшего цели, а состояние полноты, за которым уже не может быть продвижения вперед. Удовлетворение, которое дает прогресс, продвижение вперед, проистекает именно из того, что мы знаем о своем приближении к желанной цели. Достижение же цели приносит полное удовлетворение. Поэтому на небе мы не будем расти и развиваться. Но мы будем продолжать проявлять те совершенные качества, которые получим от Бога. Джон Бейлли говорит о "развитии в полноте" в противоположность "развитию к полноте" (1930) .

Еще один вопрос заключается в том, как много будут знать или помнить спасенные на небе. Узнаем ли мы тех, кто был близок нам в этой жизни? Интерес многих людей к небу в значительной степени связан с надеждой воссоединиться

со своими любимыми. Будем ли мы сознавать отсутствие родственников или близких друзей? Будет ли у нас сознание того, какие греховные дела мы совершили и какие возможности праведных поступков были нами упущены в этой земной жизни? Если да, не будем ли мы испытывать сожаления и печали? Что касается этих вопросов, мы вынуждены признать определенную степень неведения. Из ответа Иисуса на вопрос саддукеев о "женщине, пережившей семерых мужей, которые были между собой братьями (Лк. 20:27-40), явствует, что на небе не будет семейных объединений как таковых. С другой стороны, апостолы явно смогли узнать Моисея и Илию при преображении Христа (Мф. 17:1-8; Мк. 9:2-8; Лк. 9:28-36). Этот факт как будто показывает, что будут какие-то признаки идентификации личности, которые позволят нам узнавать друг друга (1931). Но логика подсказывает, что мы не будем помнить своих прошлых недостатков, неудач и грехов, а также дорогих нам людей, которых не будет рядом, потому что в противном случае в нашу жизнь вошла бы печаль, несовместимая с утверждением, что "отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло" (Отк. 21:4).

Пятый вопрос заключается в том, будут ли на небе различные степени награды? Точка зрения о существовании на небе различных степеней наград подтверждается, например, притчей о минах (Лк. 19:11-27) (1932). Десяти рабам господин дал по одной мине. Через какое-то время они вернули ему различные количества серебра и были вознаграждены каждый в соответствии со своей верностью. К подкрепляющим этот вывод текстам относятся Дан. 12:3 ("И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде - как звезды, вовеки, навсегда") и 1 Кор. 3:14-15 ("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").

Различные награды или различные степени удовлетворения на небе обычно представляются в категориях внешних отличий. Например, можно предположить, что очень верный христианин получит в доме Отца большую обитель, а менее верному будет дана меньшая, обитель. Но если бы дело обстояло таким образом, не снизилась ли, бы небесная радость от сознания человеком этих отличий и постоянного напоминания ему о том, что он мог бы проявить на земле больше верности? Кроме того, те немногие описания жизни на небе, которые у нас есть, свидетельствуют об отсутствии различий: все поклоняются Богу, вершат суд, участвуют в служении. В этом вопросе разумно заняться построением умозрительной гипотезы. Как мы указывали в главе 3, этот метод в богословии вполне оправдан, если мы сознаем, что выдвигаем лишь гипотезу или предположение. Не может ли быть так, что различия в наградах заключаются не во внешних обстоятельствах, а в субъективном осознании или оценке этих обстоятельств? Таким образом, все могли бы заниматься одним и тем же, например, поклоняться Богу и славить Его, но одни испытывали бы от этого гораздо большее наслаждение, чем другие. Возможно, люди, которые в этой жизни испытывали большее наслаждение от поклонения Богу" в жизни будущей найдут большее удовлетворение, чем другие. Здесь можно провести аналогию с различными степенями наслаждения, которое разные люди получают от концерта. В уши каждого из слушателей входят одни и те же звуковые волны, но реакции могут различаться от выражения скуки (или даже чего-то худшего) до восторга и

экстаза. Сходная ситуация вполне возможна и в отношении радостей неба, хотя, вероятно, диапазон реакций будет не таким широким. Никто не будет сознавать различий в масштабах наслаждения, так что сожаление об упущенных возможностях не будет омрачать небесного совершенства.

Конечное состояние неправедных

Как и в прошлом, в наше время вопрос о будущем состоянии грешников вызывает серьезные споры. Учение о вечном наказании многим представляется устаревшей или не вполне христианской точкой зрения (1933). Наряду с учением об ангелах и бесах, эту тему одной из первых в христианском вероучении пытаются подвергнуть демифологизации. Частично проблема проистекает из кажущегося противоречия между любовью Божьей, важнейшей характеристикой Божьей природы, и налагаемой Им карой. Но как бы мы ни расценивали учение о вечном наказании, учение Писания на этот счет совершенно определенное.

Для описания будущего состояния нечестивцев в Библии используются несколько образов. Иисус сказал: "Тогда [Царь] скажет и тем, которые по левую сторону: "идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его" (Мф. 25:41). Он также описывал их состояние как "тьму внешнюю": "Сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов" (Мф. 8:12). О конечном состоянии грешников говорится также как о муке вечной (Мф. 25:46), мучении (Отк. 14:10-11), бездне (Отк. 9:1-2, 11), гнев Божьем (Рим. 2:5), смерти второй (Отк. 21:8), вечной гибели и отлучении от лица Господа (2 Фес. 1:9).

Основную характеристику ада в противоположность небу можно определить как отсутствие Бога или изгнание из Его присутствия. Это переживание сильнейшей муки, независимо от того, выражается ли она в физическом страдании, душевных мучениях или в том и другом (1934). Страданиям погибших способствуют и другие факторы. Один из них - чувство одиночества, связанное с тем, что человек увидел славу и величие Бога, осознал, что Он есть Господь всего, а затем был отринут и лишен Божьего присутствия. Он понимает, что это отделение вечное. Нравственное и духовное состояние грешника тоже вечное. То, к чему он пришел к концу своей жизни, будет продолжаться всю вечность. Нет никаких оснований надеяться на изменение к лучшему. В результате человеком овладевает чувство безнадежности.

Окончателность приговора грядущего суда

Важно осознать окончательность приговора грядущего суда. После вынесения приговора на последнем суде грешникам будет определено их *конечное* состояние (1935). Ничто в Писании не указывает на возможность обретения веры после какого-то предварительного периода наказания.

Существует мнение, что окончательность определенного судом наказания противоречит разуму и даже, возможно, Писанию. Действительно, в Писании есть тексты, которые как будто бы указывают на то, что все будут спасены. Павел, например, писал: "Открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем, в устроение полноты времен, дабы все

небесное и земное соединить под главою Христом" (Еф. 1:9-10). Говоря о будущем, он заявил: "Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца" (Флп. 2:10-11). На основании подобных текстов утверждается, что люди, которые в этой жизни отвергают предлагаемое спасение, после своей смерти и второго пришествия Христа будут отрезвлены своим положением и примирятся со Христом (1936) .

К сожалению, однако, какой бы привлекательной ни была эта точка зрения, принять ее нельзя. Прежде всего, в процитированных текстах вовсе нет того, что им приписывают универсалисты. Примирение, соединение всего небесного и земного означает не восстановление общения впавших в грех людей с Богом, а восстановление гармонии в сотворенном мире посредством, помимо прочего, приведения греха в подчинение Господу. Речь идет не о принятии людьми Бога, а о подавлении Им их бунта. И хотя, действительно, всякое колено преклонится пред Христом и всякий язык исповедует, что Христос есть Господь, тем не менее грешников нам следует представлять себе не объединяющими с энтузиазмом свои силы с Господом, но, так сказать, сдающимися армии победителей. Это будет признанием поражения, а не радостной самоотдачей Христу.

Кроме того, в Писании нигде нет никаких указаний на предоставление грешникам еще одной возможности. Несомненно, если бы существовал шанс уверовать после суда, об этом было бы ясно сказано в Слове Божьем.

Помимо этих соображений, есть и вполне определенные заявления, свидетельствующие о противоположном. Библейские описания выносимого на суде приговора сопровождаются указаниями на его окончательность; например: "Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его" (Мф. 25:41). Хотя в притче о богаче и Лазаре (Лк. 16:19-31) речь идет о промежуточном, а не о конечном состоянии, в ней ясно говорится, что их положению присуща абсолютность или безусловность. Переход из одного состояния в другое невозможен: "И сверх всего того между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят" (Лк. 16:26). Итак, мы делаем вывод, что идею о восстановлении отношений грешников с Богом и о предоставлении им второго шанса следует отвергнуть (1937) .

Вечность грядущего наказания

Приговор грядущего суда над неверующими непреложен, наказание же для них вечно. Мы отвергаем не только идею о всеобщем спасении, мы отвергаем также утверждение, что никто не будет подвергнут вечному наказанию. С другой стороны, богословское направление, известное как аннигиляционизм, придерживается той точки зрения, что хотя и не все получают спасение, возможна лишь одна разновидность будущего существования. Спасенные получают бесконечную жизнь; остальные же будут уничтожены, исчезнут. Они просто перестанут существовать. Соглашаясь с тезисом, что не все заслуживают спасения и обретения вечного блаженства, сторонники этой точки зрения в то же время утверждают, что никто не заслуживает вечного страдания.

Б. Б. Уорфильд писал, что существует три вида аннигиляционизма: концепция абсолютной смертности, концепция условного бессмертия и собственно аннигиляционизм (1938). Согласно концепции абсолютной смертности, человеческая жизнь так тесно связана с физическим организмом, что, когда тело умирает, человек как индивидуум перестает существовать. Это по сути своей материалистическая точка зрения, хотя встречаются и пантеистические ее формы (1939). Концепция абсолютной смертности не пользуется популярностью среди христиан, поскольку, в противоположность библейскому учению о сотворении человека по образу Божьему, она превращает человека в нечто по своему уровню стоящее ненамного выше животных.

Вторая форма аннигиляционизма, концепция условного бессмертия, основывается на том положении, что человек по своей природе смертен. Смерть - это конец. Верующим, однако, Бог дарует бессмертие или вечную жизнь, так что они продолжают жить после смерти или возвращаются К жизни. Согласно одному из вариантов концепции условного бессмертия, Бог просто допускает прекращение существований неверующих раз и навсегда (1940). Другие сторонники этой концепции считают, что в воскресении примут участие все, но что затем Бог просто снова прекратит существование неправедных. Вечная смерть для них заключается именно в этом. Их вторая смерть будет длиться вечно.

Третья форма аннигиляционизма в наибольшей степени заслуживает этого названия. В соответствии с этой позицией, угасание или исчезновение грешника в момент смерти - прямой результат греха. Человек по природе своей бессмертен и имел бы вечную жизнь, если бы не действие греха. Существуют два типа аннигиляционизма. Согласно первому из них, уничтожение или исчезновение - естественный результат греха. Грех оказывает такое пагубное воздействие на личность человека, что она постепенно умирает. Таким образом, утверждение, что "возмездие за грех - смерть" (Рим. 6:23), понимается совершенно буквально. Грех - это саморазрушение. По прошествии определенного времени - длительность которого пропорциональна греховности человека - неспасенные через искупление грехов как бы изнашиваются. Другой тип аннигиляционизма основывается на той идее, что Бог не может и не желает допустить, чтобы греховный человек имел вечную жизнь. За грех налагается наказание. Но наказание это не вечно. По прошествии времени Бог попросту уничтожает личность человека, подвергнутого наказанию. Следует отметить, что сторонники обоих типов собственно аннигиляционизма считают, что душа или личность человека была бы бессмертной, если бы не грех (1941).

Проблема, связанная со всеми формами аннигиляционизма, заключается в том, что они противоречат учению Библии. Во многих текстах Писания прямо утверждается вечность наказания грешников. Как в Ветхом, так и в Новом Завете говорится о вечном или неугасающем; огне. Например, в Ис. 66:24 читаем: "И будут выходить, и увидят трупы людей, отступающих от Меня: ибо червь их не умрет, и огонь их не угаснет; и будут они мерзостью для всякой плоти". При описании наказания грешников Иисус использует те же самые образы: "И если соблазняет тебя рука твоя, отсеки ее: лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый, где червь их не умирает, и огонь не угасает. И если нога твоя соблазняет тебя, отсеки ее: лучше тебе войти в жизнь хромому, нежели с двумя ногами быть ввержену в геенну, в огонь

неугасимый, где червь их не умирает и огонь не угасает. И если глаз твой соблазняет тебя, вырви его: лучше тебе с одним глазом войти в Царствие Божие, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную, где червь их не умирает, и огонь не угасает" (Мк. 9:43-48). Эти тексты ясно показывают, что наказание бесконечно. Оно не истребляет того, на кого наложено, что просто привело бы наказание к концу.

Кроме того, во многих случаях такие слова, как "вечный" или "вовек", относятся к именам существительным, указывающим на будущее состояние грешников: "огонь" (Ис. 33:14; Иер. Д7:4; Мф. 18:8; 25:41; Иуд. 7), "порушение" и "посрамление" (Дан, 12:2), "погибель" (2 Фес. 1:9), "узы" (Иуд. 6), "мука" или "мучение" (Мф. 25:46; Отк. 14:11)- Конечно, прилагательное αἰώνιος в некоторых случаях может обозначать продолжительность эпохи, то есть очень длинный период времени, а не вечность. Обычно, однако, при отсутствии в контексте указаний на обратное, слово это употребляется именно в том значении, которое мы имеем в виду. В отмеченных выше случаях ничто в соответствующих контекстах не оправдывает понимание слова αἰώνιος в каком-либо ином смысле, кроме как "вечный". Особенно примечателен параллелизм в Мф. 25:46: "И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную". Если одно (жизнь) имеет бесконечную длительность, то такую же длительность имеет и другое (мука, наказание). Ничто в контексте не дает нам оснований для различного истолкования слова αἰώνιος в двух частях одного предложения. Джон Робинсон замечает по этому поводу:

Подлинный универсалист не может исходить из факта (а это действительно факт), что слово *вечный* (atonies) в Новом Завете означает не только непреходящий или неизменный, но также продолжающийся неопределенно долгий период. Ибо выражению "мука вечная" в Мф. 25:46 он может придавать второе значение только в том случае, если он готов толковать в том же смысле выражение "жизнь вечная" в том же стихе. Ф.Д.Морис много лет назад писал Хорту: "Я не понимаю, как *aionios* может означать одно в сочетании со словом *kolasis* и совсем другое - в сочетании со словом *goe*" (Цит. по: J.O.F.Murray, *The Goodness and the Severity of God*, p. 195). Непризнание этих двух выражений равнозначными означает отношение к ним с различной степенью серьезности, а этого подлинный универсалист допускать не должен (1942) .

Проблема обусловлена фактом, что в Писании говорится не только о вечной смерти (которую можно было бы истолковывать в том смысле, что грешники не будут воскрешены), но и о вечном огне, вечном наказании и вечной муке. Что же это за Бог, Который не удовлетворяется ограниченным по времени наказанием, но заставляет людей страдать вечно и беспрестанно? Это как будто выходит за рамки любых требований справедливости, подразумевает высшую степень мстительности со стороны Бога. Наказание представляется совершенно несоизмеримым греху, ибо все грехи - это ограниченные действия против Бога. Как согласовать веру в благого, справедливого и исполненного любви Бога с вечным наказанием? От этого вопроса нельзя отмахиваться, ибо он касается самой сути Божьей природы. Тот факт, что ад, в том смысле, в каком его чаще всего понимают, представляется несовместимым с любовью Божьей, раскрытой в Писании, указывает, возможно, на то, что мы неправильно понимаем ад.

Прежде всего следует отметить, что всякий раз, когда мы грешим, в нашем грехе неизменно присутствует некий бесконечный фактор. Всякий грех есть преступление против Бога, бунт ограниченной воли против воли бесконечного Существа. Это невыполнение человеком своих обязательств по отношению к Тому, Кому все обязано самим своим существованием. Поэтому грех нельзя считать ограниченным действием, заслуживающим ограниченного наказания.

Кроме того, вполне возможно, что для достижения Своих целей в этом мире Бог не мог сотворить человека защищенным от возможности вечного наказания. Божье всемогущество не означает, что Он может делать любые, даже самые невообразимые вещи. Он, например, не может сделать что-либо логически противоречивое или абсурдное. Он не может создать треугольник с четырьмя углами (1943). И вполне возможно, что те создания, которых Бог предназначил для вечной жизни в общении с Ним, должны были быть сотворены таким образом, чтобы в случае своего выбора жить отдельно от Творца они испытывали бы вечную муку. Человек был замыслен и создан для вечной жизни с Богом, и если человек искажает это предназначение, он будет вечно испытывать последствия своего выбора.

Следует также указать на то, что Бог никого не посылает в ад. Он желает, чтобы никто не погиб (2 Пет. 3:9). Бог сотворил человека, чтобы тот жил в общении с Ним, и снабдил его средствами, с помощью которых человек может иметь такое общение. Муки ада человек выбирает сам. Туда его посылает собственный грех, а отказ от тех благ, которые даются смертью Христа, мешает ему спастись. По словам К. С. Льюиса, своим грехом человек всю жизнь говорит Богу: "Уходи и оставь меня в покое". Ад - это ответ Бога человеку: "Можешь получить исполнение своего желания". Тем самым Бог предоставляет человека самому себе, как тот сам того захотел (1944).

Степени наказания

Наконец, следует отметить, что Иисус говорил о различных степенях наказания в аду. Он укорял те города, которые были свидетелями творившихся Им чудес, но не покаялись: "Горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида!.. ибо если бы в Содоме явлены были силы, явленные в тебе, то он оставался бы до сего дня; но говорю вам, что земле Содомской отраднее будет в день суда, нежели тебе" (Мф. 11:21-24). Аналогичный намек содержится в притче о верном и благоразумном домоправителе: "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 достойное наказания, бит будет меньше. И от всякого, кому дано много, много и потребуется; и кому много вверено, с того больше взыщут" (Лк. 12:47-48).

Принцип здесь, по-видимому, таков, что чем больше наше знание, тем больше наша ответственность и тем больше будет наше наказание, если мы не выполняем своих обязательств. вполне может быть так, что различные степени наказания в аду зависят не столько от объективных обстоятельств пребывания в нем, сколько от субъективного осознания того страдания, которым сопровождается отделение от Бога. Здесь можно провести аналогию с нашей концепцией о различных степенях награды на небе (с. 1043). Различные степени наказания в определенной мере связаны с тем фактом, что Бог оставляет греховного человека с теми именно

нравственными качествами, которые человек формировал в себе в течение всей своей жизни. Страдание человека от вечной жизни со своим порочным, греховным "я" будет пропорционально степени осознания им того, что именно он делал, когда выбрал зло.

Краткие выводы по учению о конечном состоянии праведных и неправедных

1. Решения, которые мы принимаем в этой жизни, определяют наше будущее состояние не только в течение какого-то периода времени, но на вечные времена. Поэтому нам надо быть крайне внимательными и осторожными при принятии решений.
2. Условия этой жизни, как учит Павел, преходящи. Они выглядят относительно несущественными в сравнении с грядущей вечностью.
3. Будущее состояние людей в вечности по своей природе несравнимо со всем, что нам известно в этой жизни. Используемые при его описании образы не могут дать нам полного представления о том, что ждет нас впереди. Блаженство на небе, например, намного превосходит любую известную нам радость.
4. Небесное блаженство не следует считать лишь усилением и расширением удовольствий этой жизни. основополагающий фактор заключается в пребывании верующего в присутствии Господа.
5. "Ад - не столько место физического страдания, сколько ужасное одиночество полного и окончательного отделения от Господа.
6. Ад следует понимать, главным образом, не как наказание, налагаемое на неверующего мстительным Богом, а как естественное следствие греховной жизни, избираемой теми, кто отвергает Христа.
7. Все люди попадут либо на небо, либо в ад, но степени вознаграждения и наказания там будут, по-видимому, разными.

Заключительные замечания

Мы подошли к концу нашего исследования. Мы не только рассмотрели множество различных тем, но указали также на наличие разнообразных точек зрения по этим вопросам. Возможно, завершить курс систематического богословия нам следует определением его места в общем контексте. Действительно ли так важны теоретические идеи и концепции? У многих стремление к конкретным делам и немедленным действиям подавляет интерес к рассмотрению теоретических вопросов. В результате ценность сочинений, подобных данному, кажется сомнительной. Конечно, можно предположить, что читатель, который дошел до этой страницы, не разделяет такой оценки значения идей. Тем не менее полезно сделать краткий обзор той роли, которую играют идеи и концепции.

Наш мир таков, каков он есть, в значительной степени благодаря выдвиганию, изучению и осуществлению тех или иных идей. Идея мгновенной передачи изображения на дальние расстояния, считавшаяся век назад фантастической, стала реальностью, и в результате изменился сам характер культуры и общества. Идея равенства разных человеческих рас и необходимости установления между ними справедливых отношений оказала огромное влияние на ход мировых событий во второй половине XX века. Идея диалектики, которую Карл Маркс заимствовал у Георга Гегеля и модифицировал, превратив в свою собственную систему диалектического материализма, казалась многим людям абстрактной и не имеющей практического значения, когда он впервые предложил ее обществу. Тем не менее она сильно повлияла не только на сознание, но и на опыт несметного числа людей во всем мире. А кто мог предвидеть то влияние, которое окажет на мир необычная концепция происхождения видов Чарльза Дарвина? Идея же Адольфа Гитлера о высшей расе и превосходстве арийцев привела к смерти приблизительно шести миллионов евреев.

Но еще более значительное воздействие оказывают концепции, образующие фундамент христианства. Идея, что Бог пришел в мир в человеческом облике, был распят и воскрес из мертвых, многим кажется неправдоподобной и невероятной. Тем не менее мир был бы совершенно иным, если бы не миллионы людей, верящих в это учение и проповедующих его. Сколько возникло больниц и высших учебных заведений в результате движущей силы, исходящей от людей, выступающих во имя Того, в Кого они верят как в Воплощенного Бога! То влияние, которое христианство оказало на мир в I веке, а также на последующий ход истории, непосредственно связано с предложенными им идеями о том, Кто такой Иисус Христос и каково значение Его жизни.

Вопрос правильной веры необычайно важен в наше время. Мы сталкиваемся со множеством разновидностей религиозных идей. Мы также встречаемся с мириадами концепций христианского образа жизни, корни которых уходят в различные богословские учения. Принятое нами конкретное понимание основных концепций - например, о соотношении благодати и дел - оказывает глубочайшее влияние на то, что мы делаем в христианской жизни, а также на то, в каком духе мы это делаем. Поэтому правильная вера имеет жизненно важное значение.

Однако, даже если наши верования чисты и правильны, этого самого по себе недостаточно. Ибо правильная вера и овладение богословскими тонкостями сами по себе не имеют ценности в глазах Господа. Представьте себе, например, как пред Господом в день суда предстает группа студентов богословия и богословов и, повторяя Мф. 7:22, взывает в свое оправдание: "Не Твоим ли именем мы изучали "Христианское богословие"? Не Твоим ли именем излагали основные учения христианства?" Господь ответит им: "Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие". Верование важно, но его значение заключается в том вкладе, который оно вносит в наши отношения с Богом. Без этого самая утонченная богословская система, искусно разработанная и красноречиво изложенная, - лишь "медь звенящая или кимвал звучащий". Суть того, что мы пытаемся здесь объяснить, такова: наши верования (наше официальное богословие, основанное на объективном учении Писания) должны воплощаться в жизнь, в нашу повседневную практику (которая является, так сказать, нашим неофициальным богословием). Чтобы привести практические действия в

соответствие со своими верованиями, нам надо обдумывать свои верования и глубоко размышлять над ними. Возможно, именно это, в частности, имел в виду Павел, когда призывал: "Преобразуйтесь обновлением ума вашего" (Рим. 12:2).

С изучением богословия связаны некоторые опасности. Есть своего рода богословские болезни, риску подхватить которые подвержены люди, изучающие богословие. Гельмут Тилике очень ярко описал некоторые из них в своей книге "Небольшая тренировка для юных богословов". Одна из самых распространенных и самых серьезных среди болезней - грех гордости. Когда мы достигаем определенного уровня знаний в богословских вопросах, возникает опасность, что мы станем рассматривать свое знание как некий признак наших особых достоинств, как нечто отделяющее нас от других и возвышающее над ними. Полученные знания, а особенно тот богословский жаргон, которым мы овладели, могут использоваться просто для того, чтобы внушать почтительный трепет тем, кто знает меньше нас. Более высокая эрудиция может превратить нас в нечто вроде интеллектуального хвастуна (1945). Или же наши богословские знания могут вовлечь нас в своего рода богословские состязания, когда отстаивание в споре одной теории против другой превращается в настоящую цель жизни. Но это означает превращение того, что должно быть серьезнейшим из дел, в некий вид спорта.

В этой связи нам следует помнить слова Иисуса о том, что мы должны быть как дети; Бог утаил Свою истину от мудрых и разумных и открыл ее младенцам (Мф. 11:25). Нам нельзя недооценивать богословской проницательности и чуткости тех, кто не занимается изучением богословия в формальном смысле. Существует то, что Тилике называет "духовным инстинктом чад Божьих" (1946). Многие миряне, не будучи изощренными в официальных богословских дисциплинах, тем не менее имеют опыт христианской жизни, благодаря которому их проницательность и понимание порой намного превосходят проницательность и понимание профессиональных богословов. Когда Иисус говорил, что Он пришлет Святого Духа, Который наставит верующих на всякую истину (Ин. 16:13), Он не ограничивал действие Своего обещания лишь кругом выпускников семинарий.

Из этого, однако, не следует делать вывод, что богословие не является интеллектуальным занятием. Оно требует строгого логического мышления. Для построения здания систематического богословия нам надо мыслить систематически. Это значит, что мы не можем действовать эклектически. Идеи необходимо искать повсюду, где только можно их найти, но при этом необходимо стремиться к тому, чтобы мыслить связно и последовательно. Нельзя сознательно включать в свою систему идеи, основанные на допущениях, которые противоречат друг другу. Разумеется, мы сталкиваемся и с тайнами, которые не можем до конца постичь. Но богослов-систематик не может просто смириться с наличием неясных вопросов, он должен стремиться разобраться в них.

Помимо логического или рационального аспекта богословия, есть также эстетический его аспект. Охватывая взглядом всю Божью истину в целом, мы можем уловить и ее художественную сторону, увидеть великую красоту и взаимосвязанность доктрин. Органический, целостный характер богословия, соразмерное и сбалансированное описание всей реальности и человеческой

природы вызывают чувство удовлетворения, так как человек способен воспринимать и ценить красоту в форме симметрии, связности и полноты.

Однако богословие недостаточно лишь изучить, понять и оценить. Есть еще и вопрос выражения и передачи богословского послания. В нашей работе мы изложили основы христианского мировоззрения и понимания жизни, то есть того послания, которое призваны принять все люди. Однако это содержание необходимо постоянно, снова и снова выражать заново. Когда перед нами вставал выбор - отдать предпочтение вневременной сущности учений или их конкретным современным выражениям, - мы склонялись к первому варианту. Но при этом возникает необходимость в таком выражении богословских учений, которое делало бы их доступными для большего числа людей. Потребность эта отчасти вытекает из того факта, что автор - образованный белый североамериканец, принадлежащий к среднему классу. Хотя свое служение он проводит в том числе и среди негров, американцев латиноамериканского происхождения и представителей низших общественных слоев, сочинение это ориентировано в основном на тот тип студентов, который преобладает среди поступающих в американские семинарии евангельского направления. Требуется большая работа, чтобы придать богословскому содержанию форму, ориентированную на представителей Третьего мира. Необходимо также адаптировать форму этого богословского содержания с учетом вертикального измерения. Ибо труд этот написан в первую очередь для студентов семинарий. Ободряют и вселяют надежду сведения о том, что эти книги изучают и простые миряне. Однако богословские концепции можно выражать в таком виде, что они будут доступными пониманию даже детей.

Распространению богословских знаний отчасти может способствовать осознание того обстоятельства, что богословие не должно обязательно и всегда выражаться в логически последовательной или дидактической форме. Иногда простой рассказ лучше передает богословское содержание. Иисус неоднократно демонстрировал это, используя притчи. В XX веке К. С. Льюис показал своим творчеством, что богословие может выражаться в форме занимательных историй, даже рассказов для детей. Художественное богословие способно доносить глубокие истины, оказывая на человека динамическое воздействие (1947). Однако нам необходимо помнить о различии между богословскими размышлениями и передачей содержания учения. Для построения современного богословского учения необходимы точные категории логически последовательной теоретической мысли.

Автор убежден, что подлинное, хорошее богословие усиливает у читателя осознание могущества и величия Бога. Когда Моисей встретился с Богом у горящего куста (Исх. 3), он исполнился чувством собственного ничтожества, собственной греховности. Также и Петр, осознав, что он находится в присутствии совершенного и могущественного Господа, испытал благоговейный страх (Лк. 5:8). Если мы на самом деле донимаем смысл и значение рассмотренных нами истин, наша реакция будет такой же. Некоторые из изученных в этой книге тем в большей степени способствуют прямому и эффективному познанию Бога, но все они так или иначе помогают, этому. Поставленная автором цель будет достигнута только в том случае, если эта книга усилит у читателя любовь к Господу и придаст ему большую способность передавать эту свою любовь другим.

Библиография (1-499)

- (1) *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G.Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, 4 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), vol. 1, pp. xx-xxi.
- (2) *Christian Theology*, ed. Peter C.Hodgson and Robert H.King (Philadelphia: Fortress, 1982).
- (3) Walter Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1961), pp. 376-396.
- (4) C.S.Lewis, "Modern Theology and Biblical Criticism" // *Christian Reflections* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pp. 152-165.
- (5) Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago, 1951), vol.1, p.3.
- (6) Kirsopp Lake, *The Religion of Yesterday and Tomorrow* (Boston: Houghton, 1926), p. 61.
- (7) William P.Alston, "Religion" // *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan,1967), vol. 7, pp. 141-142.
- (8) Ibid.
- (9) "Religion, Social Aspects of" // *Encyclopedia Britannica*, 15 ed., Macropaedia, vol. 15, pp. 604-613.
- (10) Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (New York: Harper and Row),1958.
- (11) Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (New York: Oxford University, 1958).
- (12) Мак-Джифферт (А. С. McGiffert, *Protestant Thought Before Kant*, New York: Oxford University, 1958) считает Канта водоразделом в развитии протестантской мысли, хотя Кант был философом, а не богословом.
- (13) Иммануил Кант, *Критика чистого разума. Трансцендентальный анализ*. Книга 1, глава 2, раздел 2.
- (14) Иммануил Кант, *Критика практического разума*. Часть 1, книга 2, глава 2, раздел 5.
- (15) Albrecht Ritschl, "Theology and Metaphysics" // *Three Essays* (Philadelphia: Fortress, 1972), pp. 149-215.
- (16) James Orr, *The Christian View of God and the World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 4.

(17) Henry J. Cadbury, *The Peril of Modernizing Jesus* (New York: Macmillan, 1937). Примеры модернизации Иисуса можно увидеть в предпринятых в XIX веке реконструкциях жизни Иисуса. По поводу образа Христа, нарисованного Адольфом фон Гарнаком, Джордж Тиррел писал: "Христос, каким Его видит Гарнак, оглядывающийся на девятнадцать веков католической "тьмы", - это всего лишь отражение лица либерального протестанта, увиденное на дне глубокого колодца" (*Christianity at the Cross -Roads* [London: Longmans, Green, 1910], p. 44).

(18) Henry J. Cadbury, "The Peril of Archaizing Ourselves" // *Interpretation* 3 (1949): 331-337. Примеры архаизации самих себя мы видим в действиях тех, кто пытается создать общины по образцу ранней христианской церкви, описанной, в частности, в Деян. 4 - 5, или тех, кто пытается решить вопрос о допустимости употребления алкогольных напитков на основе новозаветной практики, не задумываясь над тем, что происшедшие с библейских времен перемены в обществе полностью изменили смысл этой практики.

(19) James Smart, *The Past, Present, and Future of Biblical Theology* (Philadelphia: Westminster, 1979), p. 10. Автор отвергает мысль о том, что библейское богословие было движением, и принимает наше второе определение. Таким образом, к будущему библейского богословия он относится с большим оптимизмом, чем Бревард Чайлдз.

(20) James Barr, *Semantics of Biblical Language* (New York: Oxford University, 1961).

(21) Brevard Childs, *Biblical Theology In Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970).

(22) Пример тому - концепция У.Д. Дейвиса о "воскресении тела" во 2 Кор. 5 (W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* [London: S.P.C. K., 1955], pp. 310-318). Кэдбери комментирует, имея в виду неоортодоксию: "Это ненамного отличается от модернизации - современное богословие просто вкладывается в старые документы, а потом извлекается из них. Это старый прием, когда экзегетике предшествует эйзегетика. Я не имею в виду просто то, что библейское учение искажается современными словами и что философский словарь извращается современными мыслителями. Даже когда язык остается строго библейским, это не означает, что слова в нем имеют изначальный смысл" ("The Peril of Archaizing Ourselves", p.333).

(23) Krister Stendahl, "Biblical Theology, Contemporary" // *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. George Buttrick (New York: Abingdon, 1962), vol. 1, pp. 418-432.

(24) Johann Philipp Gabler, "Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Zeile" // *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit* (Marburg: N.G. Elwert, 1972), pp. 272-284; John Sandys-Wunsch and Laurence Eldredge, "J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality" // *Scottish Journal of Theology* 33 (1980): 133-158.

(25) Childs, *Biblical Theology*, pp. 99ff.

(26) Например: Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition* (Chicago: University of Chicago, 1971-), 5 vols.

(27) Например: Louis Berkhof, *The History of Christian Doctrines* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949).

(28) Некоторые богословы, рассуждающие об "иудейском мышлении", "функциональной христологии", "неизменности человеческой природы", отказываются признать, что их анализ основывается на идеологических пристрастиях (соответственно экзистенциалистском, функционалистском и бихевиористском) Другой пример приводит Джек Роджерс, показывающий в своем анализе, что библейские принципы, проповедовавшиеся богословами "Старого Принстона", основывались просто на шотландском здравом смысле ("The Church Doctrine of Biblical Authority" // *Biblical Authority*, ed Jack Rogers [Waco, Tex Word, 1977], p 39) Но в его работе нет такого же конкретного анализа собственной позиции Он называет себя просто сторонником Платона и Августина и противником Аристотеля, что представляется крайним упрощением

(29) Millard J Enckson, "The Church and Stable Motion" // *Christianity Today*, 12 October 1973, p 7

(30) Согласно циклической теории история развивается не более или менее прямолинейно, двигаясь к определенной цели, а циклично, повторяя одну и ту же схему Такие взгляды обычно бывают пессимистическими Религиозный пример этой теории - индуизм с его верой в повторяющиеся перевоплощения души

(31) Философское богословие в большей степени основывается на исследованиях философских наук, чем на изучении собственно библейских материалов В философском богословии традиционно очень сильно влияние метафизики В XX веке оно проявляет все больше склонности к использованию логики (в самом широком смысле слова), становясь тем самым более аналитическим и менее умозрительным или конструктивистским

(32) Хотя философия не может доказать истинность христианского богословия, она все же может дать оценку убедительности представленных аргументов, их логической состоятельности, ясности или, наоборот, размытости его концепций. На этой основе философия предлагает свои доводы в пользу истинности христианства, хотя и не может вынести окончательного решения. Какие бы ни выдвигались философские или исторические аргументы, они не могут служить окончательным логическим заключением.

(33) Augustus H.Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), pp. 52-70.

(34) Фома Аквинский, *Сумма против язычников*. Более современный пример такого подхода см. в работе: Norman Geisler, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids: Zondervan, 1974).

(35) Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T and T. Clark, 1936), vol 1, part 1

- (36) Dale Moody, *The Word of Truth A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation* (Grand Rapids Eerdmans, 1981).
- (37) См.: Bernard Ramm, *Protestant Christian Evidences* (Chicago: Moody, 1953), p.33; Edward J.Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, 4th ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), p.89.
- (39) Фома Аквинский, *Сумма теологии*, часть 1, вопрос 4, статья 4.
- (40) Там же, статья 5.
- (41) Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax* (New York: AMS, 1979), chapter 1, "The Rejection of Metaphysics".
- (42) Немецкий термин, однокоренной слову "знание", Обычно его переводят как "наука", но он имеет более широкий смысл. Есть *Naturwissenschaften* (естественные науки) и *Geisteswissenschaften* (гуманитарные науки). Это слово подразумевает систематическое познание.
- (43) Barth, *Church Dogmatics*, vol. 16, part 1, pp. 7-8.
- (44) Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 7.
- (45) Stuart McClintock, "Averroism" // *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967), vol. 1, p. 225.
- (46) Martin Luther, *The Table Talk*, trans. William Hazlitt (Philadelphia: United Lutheran Publishing House, n.d.), p.27.
- (47) Платон, *Государство* 6.
- (48) Такое истолкование Форм и Идей эпистемологии Платона, которое рассматривает их не как универсальные явления, а как проявление частных, см. в работе: А. Е.Taylor, "On the First Part of Plato's Parmenides" // *Mind*, n.s., vol. 12 (1903): 7.
- (49) Августин, *Град Божий* 12.25; *О христианском учении* 2.32.
- (60) Фома Аквинский, *Сумма против язычников*.
- (51) John Toland, *Christianity Not Mysterious Or, A Treatise Showing That There Is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above It* // *Deism An Anthology*, ed. Peter Gay (New York: Van Nostrand-Reinhold, 1968), pp. 52 77.
- (52) Гегель, *Наука логики*. Вопреки распространенному мнению Гегель никогда не пользовался комбинацией терминов *тезис*, *антитезис* и *синтез* для описания собственных взглядов. Эти три термина в сочетании он использовал только при ссылках на концепции Иммануила Канта. В сочетании их использовали также

Иоганн Фихте, Фридрих Шеллинг и Карл Маркс. См.- Walter Kaufmann, *Hegel A Reinterpretation* (Garden City, N Y.: Doubleday, 1965), p. 168; Gustav Emil Muller, "The Hegel Legend of Thesis, Antithesis, Synthesis" // *Journal of the History of Ideas* 19(1958): 411 414.

(53) H.S.Thayer, "Pragmatism" // *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, p.430.

(54) Donald S.Mackay, "Pragmatism" // *A History of Philosophical Systems*, ed. Vergilius Ferm (New York: Philosophical Library, 1950), p. 394.

(55) Charles S.Peirce, "How to Make Our Ideas Clear" // *Philosophical Writings of Peirce*, ed. Justus Buchler (New York- Dover, 1955), pp. 23 41.

(56) John Herman Randall, Jr., *The Making of the Modern Mind*, rev. ed. (Boston: Houghton Mifflin, 1940), p. 267

(57) Gertrude Ezorsky, "Pragmatic Theory of Truth" // *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, p. 427.

(58) Charles S.Peirce, *Collected Papers*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1934), vol. 5, paragraphs 401, 402 n.2

(59) R.W.Sleeper, "Pragmatism, Religion, and Experienceable Difference" // *American Philosophy and the Future*, ed. Michael Novak (New York: Scribner, 1968), p. 291.

(60) John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (New York: H. Holt, 1920).

(61) William James, *Pragmatism* (New York: Meridian, 1955), p. 192.

(62) William James, *The Meaning of Truth A Sequel to Pragmatism* (New York: Longmans, Green, 1919), p.vii.

(63) Helmut Kuhn, "Existentialism" // *A History of Philosophical Systems*, ed Vergilius Ferm (New York:

Philosophical Library, 1950), p. 406.

(64) *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufmann (Cleveland: World, 1956), p.12.

(65) Jean-Paul Sartre, "Existentialism Is a Humanism" // *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, p.291;

Being and Nothingness (New York: Philosophical Library, 1956), p. 43.

(66) Soren Kierkegaard, *The Point of View for My Work as an Author* (New York: Harper and Row, 1977), pp. 21, 114, 115.

(67) Sartre, *Being and Nothingness*, p. 40.

- (68) Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper and Row, 1962), p. 210.
- (69) Sartre, *Being and Nothingness*, p. 498.
- (70) Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. D.F. Swenson and W.Lowrie (Princeton, N. J.: Princeton University, 1941), book 2, part 2, chapter 2.
- (71) Karl Barth, *Die christliche Dogmatik in Entwurf* (Munich: Chr. Kaiser, 1927).
- (72) John Macquarrie, *An Existentialist Theology A Comparison of Heidegger and Bultmann* (London: SCM, 1955), chapter 9.
- (73) Karl Barth, "No!" // Emil Brunner and Karl Barth, *Natural Theology*, trans. Peter Fraenkel (London: Geoffrey Bles: The Centenary Press, 1946), p.71.
- (74) Emil Brunner, *The Divine Human Encounter*, trans. Amandus W. Loos (Philadelphia: Westminster, 1943).
- (75) Francis Schaeffer, *The God Who Is There* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1968), pp. 24, 56, 124.
- (76) Moritz Weitz, "Analysis, Philosophical" // *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, pp. 97-101.
- (77) Frederick Ferre, *Language, Logic, and God* (New York: Harper and Row, 1961), pp 1-7.
- (78) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus* (New York: Harcourt, Brace, 1922), p. 77.
- (79) *The Age of Analysis*, ed. Morton White (New York: New American Library, 1955), pp. 203-209.
- (80) Ferre, *Language*, chapter 5.
- (81) John B.Cobb, Jr., and David Ray Griffin, *Process Theology An Introductory Exposition* (Philadelphia: Westminster, 1976), p. 15. Герберт Нельсон утверждал, что абсолютно совершенное существо может быть активным, сочувственным и в то же время не меняющимся (" The Resting Place of Process Theology" // *Harvard Theological Review* 72, nos. 1-2 [January-April 1979]: 1-21).
- (82) Cobb and Griffin, *Process Theology*, p. 16.
- (83) Robert B.Mellert, *What Is Process Theology!* (New York: Paulist, 1975), pp. 23-25.
- (84) Charles Hartshorne, "Process Philosophy as a Resource for Christian Thought" // *Philosophical Resources for Christian Thought*, ed. Perry LeFevre (Nashville: Abmgdon, 1968), pp. 55 56.

- (85) Ibid., p. 56.
- (86) James Orr, *The Christian View of God and the World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954, p.4).
- (87) Carl Henry, *God, Revelation, and Authority: The God Who Speaks and Shows* (Waco, Tex.: Word, 1976), vol. 1, pp. 198-201.
- (88) Edwin Ramsdell, *The Christian Perspective* (New York: Abingdon-Cokesbury, 1950).
- (89) Arthur Holmes, *Faith Seeks Understanding* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), pp. 46-47.
- (90) Edgar Sheffield Brightman, "The Definition of Idealism" // *Journal of Philosophy* 30 (1933) pp 429-435
- (91) James, *Pragmatism*, p 132
- (92) Вопрос о том, как мы получаем религиозные знания, более подробно будет рассмотрен в главе 6. Современный анализ этого вопроса с евангельско-христианских позиций см. в работе: Jerry H. Gill, *The Possibility of Religious Knowledge* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971); Arthur Holmes, *Faith*, pp. 134-162.
- (93) John Baillie, *Invitation to Pilgrimage* (New York: Scribner, 1942), p. 15.
- (94) Friedrich Schleiermacher, *On Religion Speeches to Its Cultured Despisers* (New York: Harper and Row, 1958); *The Christian Faith*, 2 vols. (New York: Harper and Row, 1963).
- (95) Karl Barth, *God, Grace and Gospel* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1959), pp. 57-58.
- (96) Karl Barth, *Epistle to the Romans*, 6th ed., trans. Edwyn C. Hoskyns (New York: Oxford University, 1968). В 1963 году цюрихское издательство E. V. Z. выпустило репринтное издание немецкого оригинала - *Der Romerbrief Unveränderter Nachdruck der ersten Auflage von 1919*
- (97) Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology" // *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch (New York: Harper and Row, 1961), pp. 1-44.
- (98) Ernst Kasemann, "The Problem of the Historical Jesus" // *Essays on New Testament Themes*, trans. W.G. Montague (London: SCM, 1964), pp. 15-47.
- (99) Henry J. Cadbury, "The Peril of Archaizing Ourselves" // *Interpretation* 3 (1949): 332-333.
- (100) Например: Gordon D. Kaufman, *Systematic Theology A Historicist Perspective* (New York: Scribner, 1968); John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (New York: Scribner, 1966); Donald Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2 vols.

(New York: Harper and Row, 1978); Dale Moody, *The Word of Truth. A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981).

(101) Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970), chapter 6.

(102) Например: Harold Kuhn, "Reason Versus Faith: Challenging the Antithesis" // *Christianity Today*, 10 April 1981, pp. 86-87.

(103) Anthony Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

(104) Childs, *Biblical Theology*, p.20.

(105) Kirsopp Lake, *The Religion of Yesterday and Tomorrow* (Boston: Houghton, 1926), p. 61.

(106) Jurgen Moltmann, "Politics and the Practice of Hope" // *Christian Century*, 11 March 1970, p.289.

(107) *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W. Bromiley, 10 vol. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964 - 1976).

(108) James Barr, *Semantics of Biblical Language* (New York: Oxford University, 1961), pp. 206-262; Gerhard Kittel, *Lexicographia Sacra, Theology, Occasional Papers 7* (London: S. P. C. K., 1938) - немецкое издание: *Deutsche Theologie 5* (1938): 91-109.

(109) Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed and Ward, 1975), pp. 270-273.

(110) Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago, 1951), vol. 1, pp. 1-8.

(111) Francis Schaeffer, *The God Who Is There* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1968), pp. 87-115.

(112) Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind The Renewal of God Language* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), pp. 247-413.

(113) Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* (New York: Macmillan, 1963), pp. 45-60.

(114) F. Ross-Hinsler, "Mission and Context: The Current Debate About Contextualization" // *Evangelical Missions Quarterly* 14 (1978): 23-29.

(115) Например, современный миссионер при выборе различных взаимодополняющих вопросов, раскрывающих христианское учение об Искушении, учитывает конкретную культурную среду. В африканской культуре, где грех рассматривается как гнетущая, порабощающая тьма, разумнее

подчеркивать Божью силу по преодолению зла (что Густав Аулен называет "классическим взглядом" на Искушение) как исходный пункт для развития других вопросов учения.

(116) Общие сведения о различных типах критики читатель может получить в пособиях библейской богословской серии издательства "Фортрес Пресс" (Филадельфия): Norman C.Habel, *Literary Criticism of the Old Testament* (1971); Gene M.Tucker, *From Criticism of the Old Testament* (1971); Walter E.Rast, *Tradition History and the Old Testament* (1972); Ralph W. Klein, *Textual Criticism of the Old Testament* (1974); Edgar Krentz, *The Historical Critical Method* (1975); J. Maxwell Miller, *The Old Testament and the Historian* (1976); William A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament* (1970); Edgar V.McKnight, *What Is Form Criticism?* (1969), Norman Perrin, *What Is Redaction Criticism?* (1969); William G.Doty, *Letters in Primitive Christianity* (1973); Daniel Patte, *What Is Structural Exegesis?* (1976). Общие представления о консервативных взглядах на изучение Ветхого Завета можно получить по книгам; Gleason L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction* (Chicago: Moody, 1964); Roland K.Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969). О консервативном отношении к документальному анализу Пятикнижия см.: Oswald T. Alhs, *The Five Books of Moses* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1949). С секулярной точки зрения недостатки критики Пятикнижия рассмотрены в работе: Walter Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961), pp. 377-396. Обзор историчности Ветхого Завета и критических методов сделан в работе: Gordon Wenham, "History and the Old Testament" // *History, Criticism and Faith*, ed. Colin Brown (Downers Grove, 111.: Inter Varsity, 1976), pp. 13-75. Обсуждение вопроса об источниках книг Ветхого Завета см. в работе: Cyrus Gordon, "Higher Critics and Forbidden Fruit" // *Christianity Today*, 23 November 1959, pp. 3-6. Консервативный подход к критике Нового Завета: George E. Ladd, *The New Testament and Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967); Everett Harrison, *Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964). Обсуждение вопроса об историчности Нового Завета: *History, Criticism and Faith*, ed. Colm Brown (F.F.Bruce, "Myth and History", pp. 79-100; R.T.France, "The Authenticity of the Sayings of Jesus", pp. 101-143).

(117) Basil Redlich, *Form Criticism Its Value and Limitations* (London: Duckworth, 1939), p.9.

(118) Edgar V McKnight, *What Is Form Criticism?* (Philadelphia: Fortress, 1969), p. 18.

(119) Ibid., p.20.

(120) Ibid., pp. 21-23.

(121) Redlich, *Form Criticism*, pp. 73-77.

(122) Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (New York: Harper and Row, 1963), p.240.

- (123) Rudolf Bultmann, "The Study of the Synoptic Gospels" // Rudolf Bultmann and Karl Kundsins, *Form Criticism Two Essays on New Testament Research* (New York: Harper, 1941), pp.46ff.
- (124) Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, p.4.
- (125) Bultmann, "Study of the Synoptic Gospels", p.61.
- (126) Ibid , p.43.
- (127) Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel* (New York: Scribner, 1935), p.31.
- (128) Ladd, *New Testament and Criticism*, ? 153.
- (129) James Price, *Interpreting the New Testament* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961), p. 159.
- (130) Redlich, *Form Criticism*, p. 79.
- (131) Ladd, *New Testament and Criticism*, p. 158.
- (132) Clark Pinnock, "The Case Against Form Criticism" // *Christianity Today*, 16 July 1965, p. 12.
- (133) Stephen Neill, *The Interpretation of thie New Testameni*, 1861 - 1961 (New York: Oxford University, 1964), p. 258.
- (134) Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (London: Macmillan, 1933), p.41.
- (135) Price, *Interpreting the New Testament*, p. 160.
- (136) Robert M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament* (New York Harper and Row, 1963), p. 301; Frederic C. Bartlett, *Psychology* (New York: Oxford University, 1932), p. 176.
- (137) Об антропологических особенностях памяти рассказчиков см.: Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa* (London: Clarendon, 1970), pp. 106, 201 202; *African Folklore*, ed. Richard Dorson (Bloomington: Indiana University, 1972
- (138) Price, *Interpreting the New Testament*, p. 161.
- (139) Ibid., ? 160.
- (140) F.F.Bruce, "Are the New Testament Documents Still Reliable?" // *Evangelical Roots*, ed. Kenneth S.Kantzer (Nashville: Thomas Nelson, 1978), p. 53.
- (141) Edgar Goodspeed, *Matthew, Apostle and Evangelist* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1959).

- (142) Norman Perrm, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (New York: Harper and Row, 1967), pp. 15-32; *What Is Redaction Criticism?*, pp. 2-3.
- (143) Grant R. Osborne, "The Evangelical and Traditionsgeschichte" // *Journal of the Evangelical Theological Society* 21 (1978): 117.
- (144) Grant R. Osborne, "The Evangelical and Redaction Criticism: Critique and Methodology" // *Journal of the Evangelical Theological Society* 22 (1979): 305.
- (145) Gunther Bornkamm et al., *Tradition and Interpretation in Matthew*, trans. Percy Scott (Philadelphia: Westminster, 1963).
- (146) Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, trans. Geoffrey Buswell (New York: Harper and Row, 1960).
- (147) Willi Marxsen, *Mark, the Evangelist*, trans. Roy A. Harrisville (Nashville: Abingdon, 1969).
- (148) Joachim Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (Philadelphia: Westminster, 1968), pp. 21ff.
- (149) Perrm, *What Is Redaction Criticism?*, p. 69.
- (150) Ernst Kasemann, *Essays on New Testament Themes* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1964), p.34.
- (151) Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, p. 39.
- (152) William A. Walker, "A Method for Identifying Redactional Passages" // *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977):76-93.
- (153) R.S. Barbour, "Redaction Criticism and Practical Theology" // *Reformed World* 33 (1975): 263-265.
- (154) Perrin, *What Is Redaction Criticism?*, p.78.
- (155) George B. Caird, "The Study of the Gospels. III: Redaction Criticism" // *The Expository Times* 87 (1976): 169.
- (156) Osborne, "The Evangelical and Redaction Criticism", pp. 313-314.
- (157) Barbour, "Redaction Criticism", pp. 265-266.
- (158) France, "Authenticity of the Sayings of Jesus", p. 125; cf. Rohde, *Rediscovering*, p. 258.
- (159) Paul D. Feinberg, "The Meaning of Inerrancy" // *Inerrancy*, ed. Norman Geisler (Grand Rapids: Zondervan, 1979), p. 301.

- (160) Marxsen, *Mark the Evangelist*, p. 9.
- (161) Perrin, *What Is Redaction Criticism?*, p. 78.
- (162) Из выступления Джеральда Хоторна на ежегодной встрече Евангельского богословского общества в Уитоне, штат Иллинойс, в декабре 1973 года.
- (163) Robert Gundry, *The Use of the OT in St. Matthew's Gospel* (Leiden: Brill, 1967), pp. 181-185.
- (164) Osborne, "The Evangelical and Redaction Criticism", pp. 313, 322.
- (165) M.D.Hooker, "On Using the Wrong Tool" // *Theology* 75 (1972): 570-581.
- (166) Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, pp. 15-49.
- (167) Reginald H. Fuller, *A Critical Introduction to the New Testament* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1966), pp. 91-104.
- (168) C.S.Lewis, "Modern Theology and Biblical Criticism" // *Christian Reflections* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pp. 159-162. См. также разгромную критику Вальтером Кауфманом понятия "quellenscheidung" и его пародию на анализ "Фауста" Гете (Walter Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy*, pp. 374-388). Критика, исходящая от светского автора - Вальтера Кауфмана, производит даже больше впечатления, чем критика Льюиса.
- (169) Perrin, *What Is Redaction Criticism?*, p. 40.
- (170) Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. D.F.Swenson and W. Lowrie (Princeton, N. J.: Princeton University, 1941), pp. 182ff.
- (171) Joachim Jeremias, *New Testament Theology* (New York: Scnbner, 1971), vol. 1, p.37.
- (172) Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology" // *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch (New York: Harper and Row, 1961), pp. 1-44.
- (173) Ibid., pp. 1, 2. Под мифом Бультман понимает образы, которые человек черпает из окружающего мира и с помощью которых пытается выразить понимание себя самого и невидимых духовных сил.
- (174) Ibid.,p.3.
- (175) Ibid.,p.4.
- (176) Ibid.,p.5.
- (177) "Dogma" // *New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw Hill, 1967), vol. 4, pp. 947-948.

(178) G. Ernest Wright and Reginald Fuller, *Book of the Acts of God* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1959); Bernhard Anderson, *Understanding the Old Testament*, 3rd ed. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1975).

(179) Langdon Gilkey, "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language" // *Journal of Religion* 41 (1961) pp. 194-205.

(180) Ibid., pp. 198, 194.

(181) Harry Fosdick, *The Modern Use of the Bible* (New York: Macmillan, 1933), p. 99.

(182) Ibid., p. 100.

(183) Ibid., p. 101.

(184) Ibid., p. 103.

(185) J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1923), p. 34.

(186) Ibid., p.36.

(187) Ibid., p.37-38.

(188) Walter Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order* (New York: Macmillan, 1919), p. 49.

(189) Ibid., p.50ff

(190) Ibid., p.66.

(191) William Hordern, *New Directions in Theology Today*, vol. 1, *Introduction* (Philadelphia: Westminster, 1966)

(192) Ibid., p. 141-142.

(193) Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (New York: Macmillan, 1963).

(194) William Hamilton, "The Death of God Theologies" // Thomas J. J. Altizer and William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1966), p. 27.

(195) Ibid., p.35 36,39.

(196) Ibid., p.25.

(197) Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia: Westminster, 1966), pp. 102-112.

(198) Hamilton, "The Death of God Theologies Today", pp. 37-42.

(199) Thomas J. J. Altizer, "Theology and the Death of God" // *Radical Theology and the Death of God*, pp. 98-101.

(201) Hordern, *New Directions*, vol. 1, pp. 146-147.

(202) Ibid., pp. 148-149.

(203) На этих вопросах мы подробнее остановимся в главе 9.

(204) Августин, *О христианском учении*, 3.

(205) Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1945), chapter 31.

(206) *The Age of Analysis*, ed. Morton White (New York: New American Library, 1955), pp. 203-205.

(207) Ibid., pp. 207-208. *Априорные* заявления логически предшествуют чувственному восприятию и не зависят от него; *апостериорные* заявления логически следуют за чувственным восприятием и зависят от него.

(208) Ibid., p. 209.

(209) Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax* (New York: AMS, 1979), p. 17.

(210) William Hordern, *Speaking of God* (New York: Macmillan, 1964), p. 61.

(211) John Macquarrie, *God Talk An Examination of the Language and Logic of the Theology* (New York: Harper and Row, 1967), pp. 108-109.

(212) John Wisdom, "Gods" // *Philosophy and Psychoanalysis* (Oxford: B. Blackwell, 1957), pp. 154-155.

(213) Antony Flew, "Theology and Falsification" // *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre (New York: Macmillan, 1955), p. 97.

(214) Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, pp. 26-31.

(215) Ibid.

(216) Frederick Ferre, *Language, Logic and God* (New York: Harper and Row, 1961), chapter 4.

- (217) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus* (New York: Harcourt, Brace, 1922), p. 189.
- (218) Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, p. 38.
- (219) A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* (New York: Dover, 1946), p. 16.
- (220) Ferre, *Language, Logic, and God*, p. 58.
- (221) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe, 3rd ed. (New York: Macmillan, 1958), pp 11 (e) , 12 (e) .
- (222) Ibid., p. 19 (e) .
- (224) Ferre, *Language, Logic, and God*, pp. 64 65.
- (225) Ibid , ? 65.
- (226) Hordern, *Speaking of God*, pp. 49 52.
- (227) Jerry Gill, "The Meaning of Religious Language" // *Christianity Today*, 15 January 1965, pp. 16 21.
- (228) Ibid.
- (229) R.M.Hare, "Theology and Falsification" // *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Flew and MacIntyre, pp. 99-103. *Дон* - руководитель, наставник или член совета колледжа в Оксфорде и Кембридже или в более широком смысле - преподаватель колледжа или университета. *Блик* - неологизм.
- (230) Hordern, *Speaking of God*, p. 132.
- (231) Ibid., p. 139.
- (232) Ibid., pp. 148-149.
- (233) Ibid., p. 154.
- (234) Ibid., pp. 140 141.
- (235) Ibid., p. 142.
- (236) Ibid., p. 161.
- (237) Ibid., p. 162.
- (238) Ibid., pp. 164 165.
- (239) Ibid., p. 166.

- (240) Ibid., p. 153.
- (241) Ibid., p. 170.
- (242) Ibid., p. 172.
- (243) Ibid., pp. 174-175.
- (244) Ibid., p. 176.
- (245) Ibid., p.177.
- (246) John Hick, *Faith and Knowledge*, 2nd ed. (Ithaca, N. Y.: Cornell University, 1966), pp. 169-199.
- (247) Frederick Ferre, *Language, Logic, and God*, p. 161. См. также: *Basic Modern Philosophy of Religion* (New York: Scribner, 1967).
- (248) Charles W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs* (Chicago: University of Chicago, 1938), pp. 1-9.
- (249) Ferre, *Language, Logic, and God*, p. 148.
- (250) Morris, *Theory of Signs*, pp. 6, 29-42.
- (251) Ferre, *Language, Logic, and God*, p. 162.
- (252) Ibid., pp. 162-163.
- (253) Ibid., p. 154. Термин "библейское богословие" Ферре употребляет в первом значении, рассмотренном в главе 1, то есть как библейско-богословское движение.
- (254) Gordon Clark, *A Christian View of Men and Things* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), pp. 29-31.
- (255) Ferre, *Language, Logic, and God*, p. 147.
- (256) Ibid., p. 163.
- (257) Ibid.
- (258) Ibid., pp. 155,157.
- (259) Ibid., pp. 164-165.
- (260) Ibid., pp. 161-162.

- (261) Kai Nielsen, "Can Faith Validate God-Talk?" // *Theology Today* 20, no. 1 (July 1973): 158-173.
- (262) Ian Ramsey, *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases* (New York: Macmillan, 1957), p. 28.
- (263) Ibid., p. 30. См. также: *Models and Mystery* (New York: Oxford University, 1964).
- (264) Ramsey, *Religious Language*, p. 26.
- (265) Anthony Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p.418.
- (266) В русской литературе традиционно употребляется выражение "рождение свыше", как в Синодальном переводе стихов Ин. 3:3 и 3:7. Однако автор правильным считает перевод "родиться заново" и "второе" или "новое рождение" (см. гл. 44, раздел о духовном возрождении). Далее мы будем придерживаться терминологии автора. - *Прим перев*
- (267) Ferre, *Language, Logic, and God*, p. 14.
- (268) Ramsey, *Religious Language*, p. 30.
- (269) Ibid , pp. 30ff.
- (270) Ferre, *Language, Logic, and God*, pp. 165 166.
- (271) C.S. Lewis, *Mere Christianity* (New York: Macmillan, 1952), pp. 17-39.
- (272) Edward Carnell, *Christian Commitment: An A/totogetic* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pp. 80-116.
- (273) Francis Schaeffer, *The God Who Is There* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1968), pp. 119-.25.
- (274) Фома Ливийский, *Сумма теологии*, часть 1, вопрос 2.
- (275) Аргументация четвертого доказательства, в сущности, заключается в той, что, поскольку в мире имеются различные степени совершенства, должно где-то существовать и высшее совершенство.
- (276) Rene Descartes, *Meditations //The Philosophical Work's of Descartes* (Cambridge: Cambridge University, 1911), vol. 1, pp. 180-181.
- (277) Georg Hegel, *Lecture" on the Philosophy of Religion*, Appendix: "Lectures on the Proofs of the Existence of God"; *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, "Logic", paragraph 51; *Lectures on the History of Philosophy*, Part 2, section 2.

- (278) Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Hamden, Conn.: Shoe String, 1941); "Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument" // *Philosophical Review* 53 (1944): 225-245.
- (279) Например: *The Many Faced Argument*, ed. John H. Hick and Arthur C. McGill (New York: Macmillan, 1967).
- (280) David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, section 11; Gordon H. Clark, *A Christian View of Men and Things* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), p. 29.
- (281) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, book 1, part 36, sections 2-4.
- (282) Karl Barth, *God, Grace and Gospel* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1969), pp. 67-58.
- (283) Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1957), vol. 2, part 1, p. 121.
- (284) Karl Barth, "No!" // Emil Brunner and Karl Barth, *Natural Theology*, trans. Peter Fraenkel (London: Geoffrey Bles. The Centenary Press, 1946), p. 62.
- (285) Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, part 1, p. 93.
- (286) Karl Barth // *Revelation*, ed. John Bailhe and Hugh Martin (New York: Macmillan, 1937), p. 49.
- (287) Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, part 1, ? 105.
- (288) В Синодальной переводе стих 4 звучит иначе: "Нет языка, и нет наречия, где не слышался бы голос их". - *Прим перев*
- (289) Ibid, p. 108
- (290) Ibid, p. 119.
- (291) Karl Barth, *Evangelical Theology An Introduction* (New York: Holt, Rinehard and Winston, 1936).
- (292) *Пиэль, хифиль* - грамматические глагольные формы еврейского языка, которыми обозначаются различные виды действия. - *Прим. перев.*
- (293) Дополнительные замечания, касающиеся этих различных подходов, см. в работе: Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), vol. 1, pp. 281-283.
- (294) Правило "лезвия Оккама", названное так по имени Уильяма из Оккама, - эквивалент современного правила экономии: не следует вводить больше понятий, чем это необходимо для объяснения.
- (295) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, book 1, chapter 6, section 1.

(296) Более полное изложение этого вопроса см. в работе: Millard J. Erickson, "Hope for Those Who Haven't; Heard? Yes, but..." // *Evangelical Missions Quarterly* 2 (1975): 122-26.

(297) Benjamin B. Warheld, "The Biblical Idea of Revelation" // *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. Samuel G. Craig (London: Marshall, Morgan and Scott, 1951), p. 74.

(298) О переводе слов *atonement* в *redemption* в данной книге см. сноску в начале гл. 37. - *Прим ред.*

(299) *Ibid.*, p. 75.

(300) Bernard Ramm, *Special Revelation and the Word of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), pp. 36-37.

(301) Койне - сложившийся в эллинистический период на ионийско-аттической диалектной основе единый греческий язык деловой, научной и художественной литературы. - *Прим. перев.* (302) *Ibid.*, p.39.

(303) Langdon Gilkey, "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language" // *Journal of Religion* 41 (1961): 196.

(304) G. Ernest Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (London: SCM, 1952), p. 107.

(305) *Ibid.*, pp. 50-58.

(306) David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975), p. 37.

(307) John Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought* (New York: Columbia University, 1956), p. 64.

(308) Emil Brunner, *Revelation and Reason* (Philadelphia: Westminster, 1946), p. 25.

(309) *Ibid.*, p.33.

(310) Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1936), vol 1, part 1, pp. 124-125.

(311) *Ibid.*, p.127.

(312) *Ibid.*, pp. 158-159.

(313) *Ibid.*, pp. 60-61.

(314) *Revelation as History*, ed. Wolfhart Pannenberg (New York: Macmillan, 1968).

- (315) Gilkey, "Cosmology", pp. 198-200.
- (316) *Revelation as History*, pp. 45-46.
- (317) *Ibid.*, p.183.
- (318) Ramm, *Special Revelation*, p. 54.
- (319) *Ibid.*, pp. 59-60.
- (320) James Barr, "The Interpretation of Scripture. II. Revelation Through History in the Old Testament and in Modern Theology" // *Interpretation* 17 (1963): 196.
- (321) Wright, *God Who Acts*, p. 103.
- (322) Барр употребляет выражения "в истории" и "через историю" как равнозначные и взаимозаменяемые; в данном контексте он имеет в виду то, что мы обозначили как "откровение в истории".
- (323) Barr, "Interpretation of Scripture", p. 197.
- (324) *Ibid.*, pp. 201-202.
- (325) Vincent Taylor, "Religious Certainty" // *The Expository Times* 72 (1960): 51.
- (326) C.H.Dodd, *The Bible Today* (New York: Macmillan, 1947), p.351.
- (327) Baillie, *Idea of Revelation* , pp. 85ff.
- (328) William Temple, *Nature, Man and God* (London: Macmillan, 1939). p. 316.
- (329) Emil Brunner, *The Divine-Human Encounter*, trans. Amandus W. Loos (Philadelphia: Westminster, 1943), pp. 112-113.
- (330) *Ibid.*, pp. 84-89.
- (331) Emil Brunner, *Our Faith* (New York: Scribner, 1936), p. 10.
- (332) Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, pp. 268-269.
- (333) Edward Carnell, *The Case for Orthodox Theology* (Philadelphia: Westminster, 1959), pp 29 30.
- (334) William Hordern, *The Case for a New Reformation Theology* (Philadelphia: Westminster, 1959), p. 72.
- (335) *Ibid.*, pp. 80-82.

- (336) Brunner, *Our Faith*, p. 11.
- (337) Brunner, *Divine Human Encounter*, p. 110.
- (338) Ibid.
- (339) Ibid., pp. III 112.
- (340) Bernard Ramm, *The Pattern of Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 98.
- (341) John Newton Thomas, "How Earth Has Influenced Me" // *Theology Today* 13 (1956): 368 369.
- (342) Kenneth L.Pike, "Language and Meaning: Strange Dimensions of Truth" // *Christianity Today*, 8 May 1961, p. 27.
- (343) Ramm, *Special Revelation*, pp. 161ff.
- (344) Abraham Kuyper, *Principles of Sacred Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 441.
- (345) James Martmeau, *A Study of Religion Its Sources and Contents* (Oxford: Clarendon, 1889), pp. 168 171.
- (346) Auguste Sabatier, *Outlines of a Philosophy of Religion* (New York: James Pott, 1916), p. 90.
- (347) Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, NJ.: Revell, 1907), pp. 21III.
- (348) J.I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), p. 79.
- (349) John R. Rice, *Our God Breathed Book - The Bible* (Murf reesboro, Tenn.: Sword of the Lord, 1969), pp. 192, 261ff., 277ff. Раис принимает термин *надиктовывание*, но отвергает выражение *механическое надиктовывание*.
- (350) Например, Кальвин, комментируя 2 Тим. 3:16, пишет, что "закон и пророки - это учение, создававшееся не в соответствии с волей и прихотями людей, но продиктованное Святым Духом" - *Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pp. 137-142; cf. J.I.Packer, "Calvin's View of Scripture" // *God's Inerrant Word*, ed. John W.Montgomery (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1974), pp. 102-103; Marvin W.Anderson, *The Battle for the Gospel* (Grand Rapids: Baker, 1978), pp. 76-78.
- (351) Benjamin B. Warfield, "The Biblical Idea of Inspiration" // *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. Samuel G.Craig (London: Marshall, Morgan and Scott, 1951), pp. 131-166.

- (352) Dewey Beegle, *Scripture, Tradition, and Infallibility* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973).
- (353) Paul Schanz, *A Christian Apology* (New York: Pustet, 1891 - 1896); cf. Honore Coppieters, "Apostles" // *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann et al. (New York: Encyclopedia Press, 1907), vol. 1, p. 628.
- (354) Beegle, *Scripture, Tradition, and Infallibility*, pp. 175-197.
- (355) Kennett L. Pike, "Language and Meaning: Strange Dimensions of Truth" // *Christianity Today*, 8 May 1961, p. 28.
- (356) Eugen Fink, "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwertigen Kritik" // *Kantstudien* 38 (1933): 319-383.
- (357) Следует отметить, что во 2 Пет. 1:20-21 говорится об авторах, тогда как во 2 Тим. 3:16 о написанном ими. Таким образом, мы видим, что вопрос, относится богодухновенность к автору или к написанному тексту, несостоятелен.
- (358) Harold Lindsell, *The Battle for the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), pp. 165-166.
- (359) Roger Nicole, "The Nature of Inerrancy" // *Inerrancy and Common Sense*, ed. Roger Nicole and J. Ramsey Michaels (Grand Rapids: Baker, 1980), pp. 71-95.
- (360) Daniel P. Fuller, "Benjamin B. Warfield's View of Faith and History" // *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 11 (1968): 75-83.
- (361) Jack Rogers, "The Church Doctrine of Biblical Authority" // *Biblical Authority*, ed. Jack Rogers (Waco, Tex.: Word, 1977), pp. 41-46. См. также: James Orr, *Revelation and Inspiration* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952 reprint), pp. 217-218.
- (362) W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (London: S. P. C. K., 1966), p.311.
- (363) Paul King Jewett, *Man as Male and Female* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 112-114, 119, 134-139, 145-147.
- (364) Emil Brunner, *Our Faith* (New York: Scribner, 1936), pp. 9-10; *Revelation and Reason* (Philadelphia: Westminster, 1946), pp. 36-37.
- (365) David Hubbard, "The Irrelevancy of Inerrancy" // *Biblical Authority*, ed. Jack Rogers, pp. 151-181.
- (366) Helmut Thielicke, *A Little Exercise for Young Theologians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), pp. 25-26.
- (367) Августин, *Послание* 82.3.
- (368) Martin Luther, *Werke*, Weimar edition (WA), vol. 34.1, p. 356.

- (369) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, book 1, chapter 6, section 3; cf. Edward A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York: Columbia University, 1952), pp. 100-105.
- (370) Richard Lovelace, "Inerrancy: Some Historical Perspectives" // *Inerrancy and Common Sense*, ed. Roger Nicole and J. Ramsey Michaels, pp. 26-36.
- (371) Dewey Beegle, *Scripture, Tradition, and Infallibility* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), pp. 219-222.
- (372) Benjamin B. Warfield, "The Real Problem of Inspiration" // *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. Samuel G. Craig (London: Marshall, Morgan and Scott, 1951), pp. 219-220.
- (373) Edward J. Young, *Thy Word Is Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967).
- (374) Louis Gaussen, *The Inspiration of the Holy Scriptures* (Chicago: Moody, 1949), pp. 214-215.
- (375) Lindsell, *Battle for the Bible*, pp. 165-166.
- (376) Everett Harrison, "The Phenomena of Scripture" // *Revelation and the Bible*, ed. Carl Henry (Grand Rapids: Baker, 1959), pp. 237-260.
- (377) Edward Carnell, *The Case for Orthodox Theology* (Philadelphia: Westminster, 1959), pp. 109-111.
- (378) Harrison, "Phenomena of Scripture", p. 249.
- (379) Orr, *Revelation and Inspiration*, pp. 171-181.
- (380) Beegle, *Scripture, Tradition, and Infallibility*, pp. 195-197.
- (381) Кальвин доказывает, что цитирование Ветхого Завета новозаветным автором не гарантирует точности ветхозаветного текста в цитате. Но в подобных случаях аргументация автора Нового Завета не зависит от имеющейся в цитате неточности. Например, Лука может приводить цитату из неточного текста Септуагинты, но при этом его учение основывается на абсолютно верных и точных положениях текста Септуагинты - *Commentary upon the Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), vol. 1, pp. 263-264; cf. *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), vol. 2, p. 364.
- (382) См. Everett Harrison, "Criteria of Biblical Inerrancy" // *Christianity Today*, 20 January 1958, pp. 16-17.
- (383) Например, E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven, Conn.: Yale University, 1967); cf. Walter Kaizer, "Legitimate Hermeneutics" // *Inerrancy*, ed. Norman L. Geisler (Grand Rapids: Zondervan, 1979), pp. 117-147.
- (384) Синод "низринулся". - Прим. перев.

(385) G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1937), p. 377.

(386) William Hordern, *New Directions in Theology Today*, vol. 1, *Introduction* (Philadelphia: Westminster, 1966), p. 83.

(387) Beegle, *Scripture, Tradition, and Infallibility*, pp. 156-169.

(387) Приведено в работе: Harrison, "Phenomena of Scripture", p. 239.

(389) Bernard Ramm, *The Pattern of Authority* (Grand Rapids, Eerdmans, 1957), pp. 10,12.

(390) Результаты опроса, посвященного религиозным воззрениям американцев и проведенного институтом Гэллага совместно с журналом "Кристианити Тудей", предоставлены Уолтером Элуэллом, автором статьи: Walter A.Elwell, "Belief and the Bible: A Crisis of Authority?" //Christianity Today, 21 March 1980, pp. 20-23.

(391) S. E. Donlon, "Authority, Ecclesiastical" //*New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw-Hill, 1967), vol. 1, p.1115.

(392) Albert Henry Newman, *A History of Anti-Pedobaptism* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1897), pp. 62-67.

(393) William Paley, *A View of the Evidences of Christianity and the Horae Paulinae* (London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1860).

(394) William F.Arndt and F. Wilbur Gingrich, eds., *A Greek - English Lexicon of the New Testament*, 4th ed. (Chicago: University of Chicago, 1967), p. 176.

(395) A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 5th ed. (London. Hodder and Stoughton, 1923), pp. 676-677.

(396) Richard Trench, *Synonyms of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), pp. 13-15.

(397) A.C.McGiffert, *Protestant Thought Before Kant* (New York: Harper, 1961), p. 146.

(398) В одной церкви необходимо было принять решение в отношении двух предложенных проектов нового храма. Согласно настойчивым утверждениям одного из членов церкви, Господь сказал ему, что церковь должна одобрить проект большего во площади храма. Основанием для такого выбора должно было стать то, что отношение между числом мест в храме согласно этому проекту в числом мест в храме по другому проекту составляло пять к трем, - точно то отношение, которое было между числом ударов по земле, предписанным Елисеем Иоасу, и действительным числом ударов Иоаса по земле (4 Цар. 13:16-19). В конце концов в церкви произошел раскол из-за несогласия в этом и в других аналогичных вопросах.

- (399) Августин, *О граде Божьем* 9.16.
- (400) Augustine, *Soliloquies* 1.12; *De libero arbitrio* 2.12.34.
- (401) Синод, "душевный человек не принимает того, что от Духа Божия" (1 Кор. 2:14). - Прим. перев
- (402) Daniel Fuller, "The Holy Spirit's Role in Biblical Interpretation" // *Scripture, Tradition, and Interpretation*, ed. W. Ward Gasque and William Sanford LaSor (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 189-198.
- (403) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, book 1, chapters 7 and 9.
- (404) Ibid., book 1, chapter 8.
- (405) J. B. Phillips, *Your God Is Too Small* (New York: Macmillan), 1961.
- (406) Например: Stephen Charnock, *Discourses upon the Existence and Attribute" of God* (Grand Rapids: Barker, 1979 reprint).
- (407) Phillips, *Your God Is Too Small*, pp. 63-66.
- (408) William G.T.Shedd, *Dogmatic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1971 reprint), vol 1, p. 158.
- (409) Charnock, *Existence and Attributes of God*.
- (410) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 55.
- (411) Augustus Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), pp. 247-249.
- (412) Ibid.
- (413) Edgar Y. Mullins, *The Christian Religion in Its Doctrinal Expression* (Philadelphia: Judson, 1927), p. 222.
- (414) Berkhof, *Systematic Theology*, p. 66.
- (415) James E.Talmage, *A Study of the Articles Of Faith*, 36th ed. (Salt Lake City: Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1957), p. 48.
- (416) Georg Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion* (New York: Humanities, 1962), vol. 1, pp. 90-106.
- (417) G.T.Manley, "Hinduism" // *The World's Religions*, ed. J.N.D.Anderson (Grand Rapids: Eerdmana, 1955), p. 107.

- (418) Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1967), vol. 2, pp. 40-46.
- (419) См.: James Barr, *Biblical Words for Time* (Naperville, 111.: Alec R.Allenson, 1962), в частности, его критику Оскара Кульмана: *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* (Philadelphia: Westminster, 1950).
- (420) Jurgen Moltmann, *The Theology of Hope* (New York: Harper and Row, 1967).
- (421) John B.Cobb, Jr., and David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Philadelphia: Westminster, 1976), p. 14.
- (422) Ibid., p.21.
- (423) Ibid., pp. 44-45.
- (424) Ibid., p. 47.
- (425) Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (New York: Macraillan, 1929), pp. 524, 530.
- (426) Daniel Day Williams, "How Does God Act? An Essay in Whitehead's Metaphysics" // *Process and Divinity The Hartshorne Festschrift*, ed. William L.Reese and Eugene Freeman (La Salle, 111.: Open Court, 1964), p. 177.
- (427) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 73.
- (428) Augustus Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), p. 297.
- (429) Например: Anselm, *Cur Deus homo* 1.12,
- (430) William of Ockham, *Reportatio*, book 3, questions 13C, 12CCC.
- (431) Strong, *Systematic Theology*, pp. 567-573.
- (432) C.S. Lewis, *The Problem Of Pain* (New York: Macmillan. 1962), pp. 144-164.
- (433) См.: Тертуллиан, *Против Маркиона*.
- (434) Nels Ferre, *The Christian Understanding of God* (New York: Harper and Brothers, 1951), pp. 227f.
- (435) Joseph Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality* (Philadelphia: Westminster, 1966), pp. 86-102.
- (436) William G.T.Shedd, *Dogmatic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1971 reprint), vol. 1, pp. 377-378.
- (437) Berkhof, *Systematic Theology*, p. 52.

- (438) Colm Gunton, "Transcendence, Metaphor, and the Knowability of God" // *The Journal of Theological Studies*, n.s. 31 (1980). 509.
- (439) Borden P. Bowne, *The Immanence of God* (Boston: Houghton Mifflin, 1908), ? 17.
- (440) Ibid., p. 18.
- (441) Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (New York: Harper and Row, 1958), p. 88.
- (442) James Orr, *God's Image in Man and Its Defacement in the Light of Modern Denials* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), pp. 201-202.
- (443) Bowne, *Immanence*, p. 23.
- (444) Schleiermacher, *On Religion*, p. 89.
- (445) John Herman Randall, Jr., *The Making of the Modern Mind*, rev. ed. (Boston: Houghton Mifflin, 1940), p. 659.
- (446) John Fiske, *Through Nature to God* (Boston: Houghton Mifflin, 1899), p. 64. Cp.: Randall, *Modern Mind*, pp. 555-556.
- (447) Walter Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order* (New York: Macmillan, 1919).
- (448) Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (New York: Harper and Row, 1963), pp. 877ff.
- (449) Donald Bailhe, *God Was in Christ* (New York: Scribner, 1948), pp. 114-118
- (450) Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago, 1951), vol. 1, pp. 235ff.
- (451) Paul Tillich, *What Is Religion?*, ed. James Luther Adams (New York: Harper and Row, 1969), p. 82.
- (452) Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, p. 245.
- (453) Ibid., p. 127. Cp.: Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven, Conn.: Yale University, 1952), pp. 84ff., а также описание медитации Ролло Мей в работе: *Paulas: Reminiscences of a Friendship* (New York: Harper and Row, 1973), pp. 94-96.
- (454) Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia: Westminster, 1966), pp. 77-84.
- (455) William Hamilton, "The Death of God Theologies Today" // Thomas J. J. Altizer and William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966), p. 49.

(456) Ibid.,p.48.

(457) William Hamilton, "The Unfinished Agenda of the Death of God Theology" (речь в Вифанийской богословской семинарии, Оук-Брук, штат Иллинойс, март 1966 г.).

(458) Karl Barth, *The Church and the Political Problems of Our Day* (New York: Scribner, 1939).

(459) Edward Scribner Ames, *Religion* (New York: Henry Holt, 1929), p. 133.

(460) John A.T.Robinson, *Honest to God* (Philadelphia: Westminster 1963), pp. 29-44.

(461) Karl Barth, *Der Romerbrief: Abdruck der neuen Bearbeitung* (Zurich: E. V. Z. Verlag, 1967), pp. llf.

(462) Ibid.,p-SlS.

(463) Ibid., p. 11.

(464) Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T.and T.Clark, 1936), vol. 1, part 1, pp. 188-190.

(465) Martin Heinecken, *The Moment Before God* (Philadelphia: Muhlenberg, 1966), pp. 81-83.

(466) Seren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trails. D.F.Swenson and W.Lowrie (Princeton, N. J.: Princeton University, 1941), p. 369.

(467) Heinecken, *Moment Before God*, pp. 90-93.

(468) Frederick Herzog, "Toward the Waiting God" // *The Future of Hope: Theology as Eschatology*, ed. Frederick Herzog (New York: Herder and Herder, 1970), pp. 69-61.

(469) Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (New York: Oxford University, 1958), pp. 12-40.

(470) Есть и другие истолкования этого места, например: Ernst Lohraeyer, *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil 2, 5-11*, 2 (nd) ed. (Heidelberg: Carl Winter, 1961); Ralph Martin, *Carmen Chratl* (Cambridge: University Press, 1967). Но я хочу привлечь внимание читателя к следующим работам: Reginald H.Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (New York: Scribner, 1965), p. 235, n. 9; Leon Morris, *The Lord from Heaven: A Study of the New Testament Teaching on the Deity and Humanity of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958); Paul D.Feinberg, "The Kenosis and Christology: An Exegetical-Theolo-gical Analysis of Philippians 2:6-11" // *Trinity Journal*, n.s. 1 (1980): 21-46. Моррис, например, комментирует: "Невозможно утверждать, что Павел думал об Иисусе как о простом человеке. Флп. 2:6 и следующие стихи надо рассматривать и понимать как заявление о Божественности Иисуса в полном смысле слова" (с. 74).

- (471) Theodoras Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford: B. Blackwell, 1958", p. 179.
- (472) Walter Eichrodt, *Theology of the Old Tettament* (Philadelphia: Westminster, 1961), p. 187.
- (473) G. A. F. Knight, *A Biblical Approach to the Doctrine of the Trinity* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1953), p. 20.
- (474) Ibid.
- (475) Paul King Jewett, *Man as Male and Female* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 33-40,43-48; Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1958), vol. 3, part 1, pp. 183-201.
- (476) Artur W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: S. P. C. K., 1962), pp. 267ff.
- (477) George S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology* (Philadelphia: Westminster, 1956), p. 31.
- (478) Юстия Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем* 61.2; 128.3 и далее.
- (479) Тертуллиал, *Апология* 21.11-13.
- (480) Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 53; Евсевий, *Церковная история* 6.28.
- (481) Афанасий, *О постановлениях Никейского синода (Защита Никейского собора)* 5.24; *Послание о соборах в Аримине и Селевкии* 2.26; Евсевий, *Церковная история* 7.30.
- (482) Tertullian, *Adversus Praxeam I*.
- (483) Афанасий, *Четыре слова на ариан* 3.23.4.
- (484) Tertullian, *Adversus Praxeam* 29.
- (485) Василий, *Письма* 38.8.
- (486) Ibid., 38.5; 214.4; 236.6.
- (487) Augustine, *De trimtate* 8.10.
- (488) Августин, *Исповедь* 13.11.
- (488) Augustine, *De trinitate* 9.2-8.
- (490) Ibid., 10.17-19.

- (491) Ibid., 14.11-12.
- (492) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 109.
- (493) Benjamin B. Warfield, "Predestination" // *Biblical Doctrines* (New York: Oxford University, 1929), p.4.
- (494) Ibid., pp. 7-8.
- (495) Ibid., p. 15.
- (496) Bernard Ramm, *Protestant Christian Evidences* (Chicago: Moody, 1953), p. 88.
- (497) Augustus Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), pp. 353-354.
- (498) J. Gresham Machen, *The Christian View of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1947), p. 78.
- (499) Henry C. Thiesseti, *Introductory Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), p. 157.

[Библиография \(500-999\)](#)

- (500) Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University, 1965), pp. 393-395.
- (501) Я придерживаюсь того, что Энтони Флу назвал "совместимой свободой": человеческая свобода совмещается (в данном случае) с Божьим решением о непреложности всего происходящего - Antony Flew, "Compatibilism, Free Will, and God" // *Philosophy* 48 (1973): 231-232.
- (502) Gottfried W. Von Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil* (New Haven, Conn.: Yale University, 1952). По концепции Лейбница, Бог действует в сфере воспроизводства существ, где существует неизмеримое количество возможностей. Свойства каждой гипотетической личности включают в себя определенные действия в каждой ситуации, с которой она сталкивается. Бог, зная неограниченные возможности, делает так, что на свет появляются индивидуумы, по собственному выбору реагирующие в каждой ситуации в точном соответствии с замыслом Бога. Тем самым свободные решения и действия человека Бог делает *неизбежными*, но не *вынужденными*. Это различие имеет крайне важное значение для понимания позиции, отстаиваемой в этой главе. В приведенном нами примере Бог производит на свет человека, который по своему свободному выбору будет показывать пальцем направо, а не того, идентичного во всех иных отношениях, который решит, что следует показать пальцем налево. То есть мы можем сказать, что человек, показывающий пальцем направо, свободно делает тот выбор, которого от него ждет Бог.

(503) Benjamin B. Warfield, *The Plan of Salvation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), pp. 90-91. В конечном счете точная взаимосвязь между Божьей властью и человеческой свободой остается, разумеется, тайной. И все же не стоит заранее списывать все на "тайну". Прежде чем объявлять какое-то явление тайной, нам надо сначала постараться как можно лучше объяснить и понять его своим человеческим умом.

(504) Такая логическая последовательность отражает взгляды разновидности кальвинизма, известной как сублапсарианство. Более подробно ответвления кальвинизма мы рассмотрим в главе 39.

(505) Например, Barry Commoner, *The Closing Circle* (New York: Alfred A. Knopf, 1971); Paul R. Ehrlich, *The Population Bomb* (New York: Ballantine, 1976).

(506) Например, B. F. Skinner, *Walden Two* (New York: Macmillan, 1948).

507 Karl-Heinz Bernhardt, **קטז** // *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, 4 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), vol. 2, p. 246.

(508) Werner Foerster, **κτιφζ** // *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1967 - 1976), vol. 3, p. 1029.

(509) Ibid., p. 1025.

(510) Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University, 1955), p. 185.

(511) John B. Cobb, Jr., and David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Philadelphia: Westminster, 1976), p. 66.

(512) Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper and Row, 1962).

(513) Платон, *Тимей*; Аристотель, *Метафизика*.

(514) Langdon Gilkey, *Maker of Heaven and Earth* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1965), p. 48.

(515) Ibid., pp. 58-69.

(516) Ibid., p. 65.

(517) Francis Schaeffer, *The God Who Is There* (Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 1968), pp. 94-95.

(518) Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (New York: Dover, 1960).

- (519) Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*, p. 70.
- (520) Ibid., pp. 27-28.
- (521) *The Scofield Reference Bible*, p.4, n.3.
- (522) George McCready Price, *The New Geology* (Mountain View, Cal.: Pacific Press, 1923).
- (523) Philip H. Gosse, *Omphalos An Attempt to Untie the Geological Knot* (London: John Van Voorst, 1957).
- (524) Edwin K. Gedney, "Geology and the Bible" // *Modern Science and Christian Faith* (Wheaton, 111.: Scripture, 1948), pp. 23-57.
- (525) N.H. Ridderbos, *Is There a Conflict Between Genesis 1 and Natural Science?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957); Ronald Youneblood, *How It All Began* (Venture, Cal.: Regal, 1980), pp. 25-28.
- (526) Более подробное рассмотрение вопроса о согласовании данных геологической науки со значением **יָצַח** (*yom*) *cu.* в работе: Walter L. Bradley and Roger Olsen, "The Trustworthiness of Scripture in Areas Relating to Natural Science" (paper presented at the Summit on Biblical Hermeneutics, Chicago, Illinois, November 11-12, 1982), pp. 36-39.
- (527) Bernard Ramm, *The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), pp. 201-211. В этой книге читатель найдет подробное описание различных взглядов на эту тему.
- (528) Ibid., pp. 183-188.
- (529) "Akkadian Myths and Epics", trans. A. Spaiser // *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J.B. Pritchard, 2nd ed. (Princeton: Princeton University, 1955), p.94; "Ugaritic Myths, Epics and Legends", trans. H.L. Ginsberg // Ibid., pp. 134, 144, 150.
- (530) Ridderbos, *Is There a Conflict*, p.44.
- (531) Brown, Driver, Briggs, *Lexicon*, p. 568. **יָצַח** происходит от слова, означающего "разделять" (пахать) землю, то есть по сути своей означает разделение.
- (532) Augustus Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), pp. 466-474.
- (533) Russell L. Mixer, *Creation and Evolution*, 5th ed. (Goshen, Ind.: American Scientific Affiliation, 1962), pp. 22-23.
- (534) Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Macmillan, 1925), p. 12.

(535) Следует отметить, что наша концепция сохраняющей деятельности несколько отличается от концепции Огастаса Стронга. По его мнению (Augustus Strong, *Systematic Theology* [Westwood, N. J.: Revell, 1907], pp. 410ff.), сохраняющая деятельность - это поддержание существования всего сотворенного. Однако создается впечатление, что Стронг имеет в виду лишь физическую вселенную, материальный мир, а не людей. Кроме того, он, по-видимому, относит к сфере сохраняющей деятельности лишь цель сохранения существующего, а не средства ее достижения, которые он относит к сфере направляющей деятельности. По нашему же мнению, сохраняющая деятельность включает в себя обеспечение тех средств, с помощью которых сохраняется существование людей. Таким образом, сохраняющая деятельность не есть нечто совершенно отличное и отдельное от деятельности направляющей. Они являются аспектами, иногда частично совпадающими, единой Божьей деятельности. См. G. C. Berkouwer, *The Providence of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), pp. 74ff.

(536) G. C. Joyce, "Deism" // *Encyclopedia of Religion and Ethics*, "d. James Hastings (New York: Scribner, 1955), vol. 4, pp. 5-11.

(537) Herman Bavinck, *Our Reasonable Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), p. 179.

(538) Karl Heim, *Glaube und Denken* (Hamburg: Furche, 1931), p. 230.

(539) Berkouwer, *Providence of God*, p. 72.

(540) Ibid, p. 74.

(541) Strong, *Systematic Theology*, pp. 423-425.

(542) Ethelbert Stauffer, *New Testament Theology* (New York: Macmillan, 1965), p. 207.

(543) Karl Heim, *Christian Faith and Natural Science* (New York: Harper and Row, 1957), p. 15.

(544) Цит. во: Berkouwer, *Providence of God*, pp. 176-177.

(545) Цит. по: Karl Earth, *Theologische Existenz Heute* (Munich: C. Kaiser, 1934), p. 10.

(546) Patrick Nowell-Smlth, "Miracles" // *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre (New York: Macmillan, 1955), pp. 245-248.

(547) Bernard Ramm. *The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), pp. 166-161. Более простое объяснение заключается в том, что продление светлого времени дня явилось результатом чуда, связанного с рефракцией (преломлением) света.

(548) Например, David Hume, *An Enquiry Concerning Human Undemanding*, section 10, part 1.

- (549) C. S. Lewis, *Miracles* (New York: Macmillan, 1947", pp. 69-61.
- (550) David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, part 10.
- (551) John Feinberg, *Theologies and Evil* (Washington, D.C.: University Press of America, 1979), p. 3.
- (552) Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (New York: Harper and Row, 1974), pp. 63-64.
- (553) Edgar S. Brightman, *A Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1940), p. 336.
- (554) Ibid., p. 337.
- (555) Ibid.
- (556) Ibid., p.242.
- (557) Ibid., 245n.
- (558) Ibid., p. 314.
- (559) Ibid., pp. 311-312.
- (561) Ibid., p.337.
- (562) Edward J.Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), pp. 288-290.
- (563) Ibid., 290.
- (564) John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Harper and Row, 1966), p. 39.
- (565) Henry Nelson Wieman and W. M. Norton, *The Growth of Religion* (New York: Willett, Clark, 1938), p. 356.
- (566) Gordon Clark, *Religion, Reason, and Revelation* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1961), p. 221.
- (567) Ibid., p.222.
- (568) Ibid., pp. 237-238.
- (569) Ibid., pp. 238-239.
- (570) Ibid., pp. 239-240.
- (571) Ibid., p.240.

(572) Ibid.

(573) Ibid.

(574) Ibid . ? 241.

(575) Benedict Spinoza, *Ethics*, part 1, proposition 33, note 2

(576) Mary Baker Eddy, *Miscellaneous Writings* (Boston Trustees under the will of Mary Baker Eddy, 1924), ? 21

(577) Mary Baker Eddy, *Science and Health, with Key to the Scriptures* (Boston Trustees under the will of Mary Baker Eddy, 1934), ? 71

(578) Eddy, *Miscellaneous Writings*, p. 45.

(579) Eddy, *Science and Health*, p. 348.

(580) Ibid.,p.378.

(581) Смерть Мэри Бейкер Эдди стала для "христианской науки" серьезной проблемой, поскольку предполагалось, что человек с ее верой должен победить смерть. Она никогда не признавала смерть, никогда не готовила я не устраивала официальных похоронных церемоний, хотя делала распоряжения о богослужениях по другим поводам. Некоторые из ее последователей не верили в то, что она умерла; другие ожидали, что она воскреснет. Однако служители "христианской науки" выпустили официальное заявление, что они не ждут ее возвращения в мир. См. Anthony Hoekema, *The Four Major Cults* (Grand Rapids: Eerdrans, 1963), pp. 188-189; cf. Ernest S. Bates and John V. Dittmore, *Mary Baker Eddy: The Truth and the Tradition* (New York: Alfred A. Knopf, 1932), p. 451.

(582) Norman Geisler, *The Roots of Evil* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), p. 48.

(583) Felnberg, *Theologies and Evil*, p. 6.

(584) Ibid., pp. 4-5.

(585) Antony Flew, "Compatibilism, Free Will, and God" // *Philosophy* 48 (1973): 231-232.

(586) Хотя Файнберг отвергает аргумент, согласно которому подлинная свобода человека несовместима с гарантией того, что человек всегда будет поступать точно так, как того желает Бог, он фактически сам формулирует этот же аргумент в более мягкой форме в своей концепции о человеческих "желаниях".

(587) C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (New York: Macmillan, 1962), pp. 33ff.

(588) Feinberg, *Theologies and Evil*, p. 61. См. John G. Milhaven, "Objective Moral Evaluation of Consequences" // *Theological Studies* 32 (1971): 410.

- (589) Это глагол אָוָה ('*awah*) - Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University, 1965), p. 730.
- (590) Lewis, *Problem of Pain*, pp. 119-X20.
- (591) Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1961), vol. 3, part 3, p. 369.
- (592) *Ibid.*, p.370.
- (593) Юстин Мученик, *Апология* 1.6.
- (594) Pseudo-Dionysius the Areopagite, *De caelesti hierarchia in usum studiosae iuventutis*, ed. P. Hendrix (Leiden: E.J. Brill, 1959), chapter 2.
- (595) Фома Аквинский, *Сумма против язычников* 2.91.
- (596) Фома Аквинский, *Сумма теологии*, часть 1, вопросы 50-52.
- (597) *Ibid.*, вопрос 113.
- (598) Johannes Andreas Quenstedt, *Theologia didactico-polemica, sive systema theologicum* (Leipzig: Thomas Fritsch, 1716), part 1, p. 629.
- (599) Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), vol. 1, p. 636.
- (600) Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology" // *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch (New York: Harper and Row, 1961), p. 5.
- (601) Billy Graham, *Angel: God's Secret Agents* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1975).
- (602) John Macartney Wilson, "Angel" // *International Standard Bible Encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), vol. 1, p.132.
- (603) *Синод.* "Господь Саваоф". - *Прим. перев.*
- (604) Patrick Fairbairn, *The Typology of Scripture* (Philadelphia: Daniels and Smith, 1852), pp. 187-202.
- (605) Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), p.449.
- (606) Willem A. Van Gemeren, "The Sons of God in Genesis 6:1-4 (An Example of Evangelical Demythologization?)" // *Westminster Theological Journal* 43(1981): 820-348.
- (607) Wilson, "Angel", p. 184.

- (608) A.J.Maclean, "Angels" // *Dictionary of the Apostolic Church*, ed. James Hastings (New York: Scribner, 1916), vol. 1, p. 60.
- (609) Wilson, "Angel", p. 135; Alfred Edersheim, *The Life and Time" of Jesus the Messiah* (Grand Rapids: Eerdmans, 1945), vol. 2, p. 748.
- (610) Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago, 1957), vol. 2, p. 27.
- (611) Barth, *Church Dogmatics*, vol. 3, part 3, p. 520.
- (612) Ibid., p.523.
- (613) Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University, 1955), p. 966.
- (614) Разумеется, это относится (об этом мы еще будем говорить) и к другим учениям, в частности об Искуплении. Но особенно ярко это проявляется в учении о человеке.
- (615) Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago, 1951), vol. 1, pp. 4, 7.
- (616) Ibid., p. 5.
- (617) Ibid., pp. 18-22.
- (618) Ibid., pp. 59-66.
- (619) Ibid., pp. 83-86.
- (620) См , например: Barbara Schoen "Identity Crisis" // *Seventeen*, February 1966, pp. 134-135.
- (621) "End of the Permissive Society?" // *US.News and World Report*, 28 June 1982, pp. 45-48.
- (622) "The Robot Invasion Begins to Worry Labor" // *Business Week*, 29 March 1982, p. 46.
- (623) Анализ бихевиористского направления в психологии см., например, в работе: Paul Young, *Motivation of Behavior; The Fundamental Determinants of Human and Animal Activity* (New York: John Wiley and Sons, 1936). Есть роман, в котором описывается идеальное общество, построенное на использовании бихевиористской системы воспитания (дрессировки): В. F. Skinner, *Walden Two* (New York: Macmillan, 1948).
- (624) Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (New York: Norton, 1933), pp. 103-105.

- (625) Ibid., pp. 105-108.
- (626) Ibid., pp. 108-110.
- (627) Ibid., pp. 132ff.; idem, *A General Introduction to Psychoanalysis* (New York: Washington Square, 1960), lectures 17 and 21.
- (628) Freud, *Introductory Lectures*, pp. 115-116; idem, *Civilization and Its Discontents* (Garden City, N.Y. Doubleday, 1958).
- (629) Joseph Fletcher, *Moral Responsibility* (Philadelphia: Westminster, 1967), p. 83.
- (630) C.S. Lewis, *Mere Christianity* (New York: Macmillan, 1952), pp 89 90
- (631) Карл Маркс, *Капитал*.
- (632) Bertrand Russell, *Mysticism and Logic* (New York: Norton, 1929), pp. 47-48, 56-57.
- (633) Jean-Paul Sartre, "The Wall" // *Existentialism from Dostoevski/ to Sartre*, ed. Walter Kaufmann (Cleveland World, 1956), pp. 223-240.
- (634) Albert Camus, "The Myth of Sisyphus" // *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, pp. 312-315.
- (635) Milton and Rose Friedman, *Free to Choose: A Personal Statement* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980).
- (636) Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper and Row, 1962), p. 210.
- (637) Непобежденный (лат.). - Прим, перед.
- (638) Thomas C.Oden, *The Intensive Group Experience* (Philadelphia: Westminster, 1972).
- (639) Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God Language* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), pp. 305-364.
- (640) В русском языке такой оттенок в значении слова *происхождение*, по меньшей мере, не вполне очевиден. Тем не менее объяснение автора можно рассматривать как определение, указывающее на то, в каком смысле он употребляет термины происхождение (англ, origin) и начало (англ, beginning). - Прим.перев
- (641) Karl Barth, *Credo* (New York: Scribner, 1962), p. 190.
- (642) Emil Brunner, *Man in Revolt* "Philadelphia Westminster, 1947), p. 88, n. 1.
- (643) Ibid., pp. 86-86.

- (644) Ibid., pp. 86-87.
- (645) Ibid., p.88.
- (646) Borden P.Bowne, *The Immanence of God* (Boston: Houghton Mifflin, 1905), pp 29 30.
- (647) Leonard Verduin, *Somewhat Less than God The Biblical View of Man* (Grand Rapids. Eerdmans, 1970), pp. 13-19.
- (648) Charles Darwin, *The Origin of Species*, 6th London ed. (Chicago: Thompson and Thomas, n.d.), p. 473.
- (649) Walter E.Lammerts, ed., *Why Not Creation?* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1970); idem, *Scientific Studies in Special Creation* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1971).
- (650) Изложение деистического понимания эволюции см. в работе: Robert Chambers, *Vestige" of the Natural History of Creation* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities, 1969 reprint of the 1844 edition).
- (651) Изложение теистического взгляда на эволюции см. в работе: Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), pp. 466-467.
- (652) Изложение взглядов прогрессивного креационизма см. в работе: Edward J.Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), pp. 236-242.
- (653) Benjamin B. War field, "On the Antiquity and Unity of the Human Race" // *Biblical and Theological Studies*, ed. Samuel G. Craig (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1962), p. 238.
- (654) Donald R. Wilson, "How Early Is Man?" // *Christianity Today*, 14 September 1962, pp. 27-28 (1175-1176).
- (655) Paul H.Seeley, "Adam and Anthropology: A Proposed Solution" // *Journal of the American Scientific Affiliation* 22, no. 3 (September 1970): 89,
- (656) James W.Murk, "Evidence for a Late Pleistocene Creation of Man" // *Journal of the American Scientific Affiliation* 17, no. 2 (June 1965): 37-49.
- (657) Jane Goodall and Hugo van Lawick, "My Life Among Wild Chimpanzees" // *National Geographic Magazine* 124 (August 1963): 307-308.
- (658) Murk, "Evidence", pp. 46-47.
- (659) Bertram S. Kraus, *The Basis of Human Evolution* (New York: Harper and Row, 1964), p. 282.
- (660) E. K. Victiar Pearce, *Who Was Adam?* (Exeter, England: Paternoster, 1970).

- (661) F.K. Farr, "Cain" // *International Standard Bible Encyclopaedia*, ed, James Orr (Chicago: Howard-Severance, 1937), vol. 1, pp. 538-539.
- (662) Seeley, "Adam and Anthropology", p.89.
- (663) James O. Buswell ??, "Adam and Neolithic Man" // *Eternity* 18, no. 2 (February 1967): 39.
- (664) T.C. Mitchell, "Archaeology and Genesis I - XI" // *Faith and Thought* 91 (Summer 1959): 42.
- (665) Ирод принял поклонение толпы ("это голос Бога, а не человека"). Он не воздал славы Богу и потому был поражен насмерть (Деян. 12:20-23).
- (666) Gerhard von Had, "εἰκζω - The Divine Likeness in the OT" // *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), vol. 2, pp. 390-392; Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1967), vol. 2, p. 122.
- (667) Charles Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man* (London: Epworth, 1956), pp. 29-30, 94-95.
- (668) Le Grand Richards, *A Marabous Work and a Wonder* (Salt Lake City: Deseret, 1968), pp. 16-17.
- (669) Emil Brunner, *Man in Revolt* (Philadelphia: Westminster, 1947), p. 388.
- (670) David Cairns, *The Image of God in Man* (New York: Philosophical Library, 1953), pp. 68-69.
- (671) Фона Ливийский, *Сумма теологии*, часть 1, вопрос 93.
- (672) Иринеи, *Против ересей* 5.6.1.
- (673) Cairns, *Image of God*, pp. 114-120.
- (674) Martin Luther, "Lectures on Genesis" // *Luther's Works*, ed. Jaroslav Pelikan, trans. George V. Schick (St. Louis: Concordia, 1958). vol. 1, pp. 60ff.
- (675) Ibid., vol. 2, p. 141.
- (676) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, book 1, chapter 1.
- (677) John Calvin, *Commentary on the Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), vol. 1, p. 32 (John 1:4).
- (678) Brunner, *Man in Revolt*, pp. 40-41.
- (679) Ibid., p. 43.

(680) Ibid., pp. 57-63.

(681) Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption* (London: Lutterworth, 1952), pp. 55-57.

(682) Brunner, *Man in Revolt*, p. 97.

(683) Ibid., p. 98.

(684) Brunner, *Creation and Redemption*, p. 59.

(685) Ibid., p. 60.

(686) Ibid., p. 58.

(687) Ibid., p. 60.

(688) Brunner, *Man In Revolt*, pp. 105-106.

(689) Ibid., p. 388.

(690) Karl Barth, *Epistle to the Romans*, 6th ed., trans. Edwyn C. Hoskyns (New York: Oxford University, 1968), pp. 168-169.

(691) Karl Barth, "No!" // Emil Brunner and Karl Barth, *Natural Theology*, trans. Peter Fraenkel (London: Geoffrey Bles: The Centenary Press, 1946), pp. 87-90.

(692) Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1958), vol. 3, part 1, pp. 197-198.

(693) Ibid., p. 184.

(694) Ibid., p. 185.

(695) Ibid.

(696) Ibid., p. 184.

(697) Ibid., p. 186.

(698) Ibid., p. 186.

(699) Ibid.

(700) Ibid. (1960), vol. 3, part 2, ? 41.

(701) Ibid., pp. 47, 222.

(702) Ibid., pp. 88-89.

- (703) Ibid., p.208.
- (704) Ibid.,p.59.
- (705) Ibid., p. 223.
- (706) Ibid.,p.224.
- (707) Ibid., p.225.
- (708) Ibid.,p.250.
- (709) Ibid.,p.252.
- (710) Ibid , ? 260.
- (711) Ibid., p.265.
- (712) Emil Brunner, "The New Barth" // *Scottish Journal of Theology* 4, no. 2 (June 1951): 124 125.
- (713) G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 70.
- (714) Leonard Verduin, *Somewhat Less than God: The Biblical View of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 27.
- (715) *Racovian Catechism*, trans. Thomas S.Rees (London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1518; Lexington, Ky.: American Theological Library Association, 1962), section 2, chapter 1.
- (716) Norman Snaith, "The Image of God" // *Expository Times* 86, no. 1 (October 1974): 24.
- (717) Ibid.
- (718) Sigmund O. P. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* (New York: Abmgdon, 1962), vol. 1, p. 57.
- (719) Snaith, "Image of God", p. 24.
- (720) Verduin, *Somewhat Less than God*, p. 27.
- (721) Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 92.
- (722) John Baillie, *Our Knowledge of God* (New York: Scribner, 1939), p. 30.
- (723) Brunner, *Man in Revolt*, p. 229.

- (724) Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 2, p. 127.
- (725) Cairns, *Image of God*, p. 57.
- (726) Сообщаемые свойства - это те Божьи качества, которые хотя бы частично можно обнаружить в человеческих существах.
- (727) Dorothy Sayers, *The Man Born to Be King* (New York: Harper, 1943), p. 225; Cairns, *Image of God*, p. 30.
- (728) Cairns, *Image of God*, p. 133.
- (729) John Calvin, *Commentaries on the First Book of Moses, Called Genesis* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), vol. 1, pp. 294-296 (Gen. 9:5-7).
- (730) Franz Delitzsch, *A System of Biblical Psychology* (Grand Rapids: Baker, 1966), pp. 116-117.
- (731) Ibid., pp. 106-107; cf. "Psychology" // *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967), vol. 7, pp. 1-2.
- (732) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), pp. 191-192.
- (733) Ibid., pp. 192-195.
- (734) William Newton Clarke, *An Outline of Christian Theology* (New York: Scribner, 1901), pp. 182 183.
- (735) Ibid..p.186.
- (736) Ibid.,p.188.
- (737) Ibid., p.449.
- (738) L. Harold DeWolf, *A Theology of the Living Church* (New York: Harper and Row, 1960), pp. 150 151.
- (739) Ibid., p. 151.
- (740) Ibid.
- (741) Ibid., p. 155.
- (742) Harry E. Fosdick, *The Modern Use of the Bible* (New York: Macmillan, 1933), pp. 99-100.
- (743) Ibid., pp. 100-101.

(744) Ibid., p.98.

(745) Augustus H.Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), pp. 998-1003,1015-1023.

(746) John A. T. Robinson, *The Body* (London: SCM, 1952), p. 9.

(747) Ibid., p. 12.

(748) Ibid., pp. 13-16.

(749) Ibid.,p.18.

(750) Ibid.,p.19.

(751) Ibid., pp. 26-33.

(752) Ibid., pp. 13n, 19.

(753) H. Wheeler Robinson, "Hebrew Psychology" // *The People and the Book*, ed. Arthur S.Peake (Oxford: Clarendon, 1925), p. 362.

(754) Ibid.,p.366.

(755) James Barr, *Semantics of Biblical Language* (New York: Oxford University, 1961), p. 35.

(756) Ibid.

(757) Ibid.,p.36.

(758) Ibid.

(759) Ibid.

(760) Ibid.,p.37.

(761) Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970), p. 72.

(762) Ibid.

(763) Henry J.Cadbury, "The Peril of Archaizing Ourselves" // *Interpretation* 3 (1949): 331-337.

(764) Обзор четырех статей Роберта Лонгакра по вопросу о металингвистике см. в работе: Benjamin Lee Whorf, *Language* 32, no. 2 (1956): 302.

(765) Antony Flew, *A New Approach to Psychological Research* (London: Watts, 1955), pp. 75-76

(766) *Ibid.*, pp. 77-78

(767) Biuce Reichenbach, "Life After Death: Possible or Impossible?" // *Christian Scholar's Review* 3, no. 3 (1973), 235.

(768) *Ibid.*, p. 236.

(769) *Ibid.*

(770) Terence Penelhum, *Religion and Rationality* (New York: Random House, 1971); *Survival and Disembodied Existence* (New York: Humanities, 1970). Краткое изложение см. в работе: Richard L. Purtill, "The Intelligibility of Disembodied Survival" // *Christian Scholar's Review* 5, no. 1 (1975): 16.

(771) Penelhum, *Survival and Disembodied Existence*, pp. 68-78.

(772) *Ibid.*, pp. 73-74.

(773) A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* (New York: Dover, 1946), p. 198.

(774) Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations* (Oxford: Blackwell, 1966), pp. 65-69.

(775) Bruce Reichenbach, *Is Man the Phoenix?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 82-84.

(776) Paul Helm, "A Theory of Disembodied Survival and Re-embodied Existence" // *Religious Studies* 14, no. 1 (March 1978): 19.

(777) *Ibid.*, p. 17.

(778) *Ibid.*, pp. 22-23.

(779) *Ibid.*, pp. 15-16, 25-26.

(780) Henri Bergson, *Creative Evolution* (New York: Henry Holt, 1913), pp. 236ff.

(781) Reichenbach, "Life After Death", p. 240.

(782) William R. Jones, *Is God a White Racist?* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1973).

(783) *Ibid.*, pp. 3-5.

(784) Josiah Priest, *Bible Defense of Slavery: Origin, Fortune, and History of the Negro Race*, 5th ed. (Glasgow, Ky.: W.S. Brown, 1852), p. 33.

(785) Thorton Stringfellow, *Slavery: Its Origin, Nature, and History Considered in the Light of Bible Teaching, Moral Justice, and Political Wisdom* (New York: J. P. Trow, 1861), p. 35.

(786) W.S.Jenkins, *Pro Slavery Thought in the Old South* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1935), p. 119.

(787) Ibid., p. 272.

(788) Ariel (Buckner H.Payne), *The Negro: What Is His Ethnological Status?* 2nd ed. (Cincinnati, 1867), pp. 45-46.

(789) Francis E. Johnston and Henry A. Selby, *Anthropology: The Biocultural View* (Dubuque, Iowa: William C. Brown, 1978), pp. 58-60.

(790) J.A.MacCulloch, "Adultery" // *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Scribner, 1955), vol. 1, p. 122.

(791) Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. and T.Clark, 1958), vol. 3, part 1, pp. 194-197.

(792) Paul King Jewett, *Man as Male and Female* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 35-48.

(793) Francis Brown, S. R. Drivei, and Charles A. Bnggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York. Oxford Univeisity, 1955), ? 617

(795) Ibid., 605.

(796) Elizabeth Wilkenson, "The Bible and the Liberation of Women" // *Foundations* 24 (July-September 1981): 198.

(797) Donald W.Shaner, "Women in the Church" // *Foundation* 23 (July-September 1980): 221.

(798) Это не значит, что не существует библейских принципов, относящихся к этим вопросам, но здесь они *прямо* не рассматриваются.

(799) Shaner, "Women in the Church", p. 222.

(800) О роли церкви в отношении пожилых людей см. такие, например, работы: Robert M. Gray and David O. Moberg, *The Church and the Older Person* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962); Paul B. Maves and J. Lennart Cedarleaf, *Older People and the Church* (New York: Abingdon, 1949); *Spiritual Well Being of the Elderly*, ed. James A.Thorson and Thomas C.Cook, Jr. (Springfield, 111.: Charles C.Thomas, 1980); Robert W.McClellan, *Claiming a Frontier: Ministry and Older People* (Los Angeles: University of Southern California, 1977).

(801) John M.Langone, "Abortion: The Medical Evidence Against" // *The Cambridge Fish* 2, no. 1, pp. 2, 9 - reprinted in Clifford E. Bajema, *Abortion and the Meaning of*

Person hood (Grand Rapids: Baker, 1974), pp. 25-28. В предисловии к работе сказано: "Этот обзор оценки положения зародыша с медицинской точки зрения преследует несколько целей. Во-первых, он убедительно доказывает человеческую природу зародыша и показывает, что человеческая жизнь - неразрывное целое, начинающееся в утробе. В рождении нет ничего магического. Ребенок - такое же существо за несколько дней до рождения, как в несколько дней спустя".

(802) См., например: Bruce Waltke, "Old Testament Texts Bearing on the Problem of the Control of Human Reproduction" // *Birth Control and the Christian: A Protestant Symposium on the Control of Human Reproduction*, ed. Walter O. Spitzer and Carlyle L. Saylor (Wheaton, 111.: Tyndale, 1969), pp. 10-11.

(803) Jack W. Cottrell, "Abortion and the Mosaic Law" // *Christianity Today*, 16 March 1973, pp. 6-9.

(804) *Ibid.*, p.8.

(805) Karl F. Keil and Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament: Pentateuch* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), vol. 2, pp. 134-135.

(806) Robert H. Schuller, *Self Esteem The New Reformation* (Waco, Tex.: Word, 1982).

(807) Об утере чувства вины см. например: Karl Menninger, *Whatever Became of Sin?* (New York: Hawthorn, 1973).

(808) Charles Kyder Smith, *The Bible Doctrine of Sin and of the Ways of God with Sinners* (London: Kpworth, 1953), p. 20.

(809) G. Abbott-Sraith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1937), p. 341.

(810) Smith, *Doctrine of Sin*, p. 69.

(811) *Ibid.*, p. 16.

(812) *Ibid.*, p.17.

(813) Gerhard von Rad, *Old Testament Theology* (New York: Harper and Row, 1962), vol. 1, p. 266.

(814) Walther Gunther, "Sin" // *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1978), vol. 3, p. 577.

(815) *Ibid.*, p.573.

(816) Smith, *Doctrine of Sin*, p. 143.

(817) *Ibid.*, p. 145.

- (818) Ibid.
- (819) Ibid., p. 20.
- (820) Ibid.
- (821) Ibid., p. 149.
- (822) Gustave F. Oehler, *Theology of the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1950), p. 160; Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University, 1955), p. 730.
- (823) Brown, Driver, Briggs, *Lexicon*, p. 957.
- (824) Smith, *Doctrine of Sin*, p. 15.
- (825) Синод, "делающие беззаконие". - *Прим. перев.*
- (826) Brown, Driver, Briggs, *Lexicon*, pp. 19-20.
- (827) Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (New York: Harper and Row, 1963), vol. 1, pp. 271-273.
- (828) Августин, *Исповедь 2*.
- (829) Augustus Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N.J.: Revell, 1907), p. 567.
- (830) Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (New York: Scribner, 1941), vol. 1, pp. 186-207.
- (831) Эта мысль хорошо проведена в работе: Bill Bright, *Have You Heard of the Four Spiritual Laws?* (San Bernardino, Calif.: Campus Crusade for Christ International, 1965), p. 9.
- (832) John Herman Randall, Jr., *The Making of the Modern Mind*, rev. ed. (Boston: Houghton Mifflin, 1940), pp. 461-465.
- (833) Frederick R. Tennant, *The Concept of Sin* (Cambridge: Cambridge University, 1912); *The Origin and Propagation of Sin* (Cambridge: Cambridge University, 1902); *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin* (New York: Schocken, 1968).
- (834) Tennant, *Origin and Propagation*, p. 26.
- (835) Ibid., p.27.
- (836) Ibid., p.80.
- (837) Ibid., p.81.

- (838) Цит. по: Tennant, *Origin and Propagation*, p. 82.
- (839) Tennant, *Origin and Propagation*, p. 84.
- (840) Ibid.,p.88.
- (841) Ibid., p.90.
- (842) Ibid., pp. 90-91.
- (843) Ibid., p.91.
- (844) Ibid.
- (845) Ibid., pp. 93-94.
- (846) Ibid., p. 109.
- (851) Niebuhr, *Nature and Destiny*, p. 182.
- (852) Ibid., pp. 186-205.
- (853) Ibid., p. 179.
- (854) Ibid., p. 228.
- (855) Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago, 1957), vol. 2, pp. 29-44.
- (856) Ibid., p. 46.
- (857) Ibid.,p.44.
- (858) Ibid.,p.46.
- (859) Ibid.,p.40.
- (860) Ibid.,p.41.
- (861) Ibid.,p.44.
- (862) Ibid.
- (863) J.N.D.Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper and Row, 1960), pp. 180-183.
- (864) Tillich, *Systematic Theology*, vol. 2, p. 44.
- (865) Ibid.

- (866) Justo L. Gonzalez and Catherine G. Gonzalez, *Liberation Preaching The Pulpit and the Oppressed* (Nashville: Abmgdon, 1980), p.23.
- (867) James Cone, "Christian Faith and Political Praxis" // *The Challenge of Liberation Theology: A First-World Response*, ed. Brian Mahan and L. Dale Richesin (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1981), p. 57.
- (868) Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, trans. Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1973), p.35.
- (869) Ibid., pp. 108-109.
- (870) James W. Fowler, "Black Theologies of Liberation: A Structural-Developmental Analysis" // *The Challenge of Liberation Theology: A First-World Response*, ed. Brian Mahan and L. Dale Richesin (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1981), p. 86.
- (871) James H.Cone, *A Black Theology of Liberation* (Philadelphia: Lippincott, 1970), pp. 131-132.
- (872) Fowler, "Black Theologies", p.86.
- (873) Cone, *Black Theology of Liberation*, p. 100.
- (874) Gonzalez and Gonzalez, *Liberation Preaching*, p. 23.
- (875) Mary Frances Thelen, *Man as Sinner in Contemporary American Realistic Theology* (New York: King's Crown, 1946), p. 27.
- (876) Harrison S.Elliott, *Can Religious Education Be Christian?* (New York: Macmillan, 1940), pp. 152-153.
- (877) Ibid., p. 158.
- (878) Ibid.
- (879) Ibid., pp. 159 160.
- (880) Ibid., p.165.
- (881) Ibid., p.169.
- (882) Ibid., p.170.
- (883) Ibid., p.171.
- (884) Ibid., p. 191.
- (885) Ibid.,p.197.

- (886) Remhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Meridian, 1956), pp. 84-91.
- (887) Elhott, *Religious Education*, pp. 205-206.
- (888) Remhold Niebuhr, *The Self and the Drama" of History* (London: Faber and Faber, 1956), pp. 35-37.
- (889) M.G.Kyle, "Temptation, Psychology of" // *International Standard Bible Encyclopedia*, ed James Orr (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), vol. 5, pp. 2944-2944B.
- (890) Charles Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin and of the Ways of God with Sinners* (London: Epworth, 1963), p. 43.
- (891) Ibid., p. 44.
- (892) Ibid.
- (893) Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University, 1955), p. 730.
- (894) Nels Ferre, *The Christian Understanding of God* (New York: Harper and Brothers, 1951), p. 228.
- (895) Smith, *Doctrine of Sin*, p. 51.
- (896) Ibid., p. 47.
- (897) L. de la Vallee Poussin, "Karma" // *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York. Scribner. 1955), vol. 7, pp. 673-676.
- (898) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 260. В этом вопросе Арминиане согласны, скорее, с кальвинистами, чем с пелагианами. См.: Н. Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1958), vol. 1, pp. 34-37, 91-95.
- (899) См. трактат Августина *О заслугах, прощении греха и крещении детей* 1.2.
- (900) Dale Moody, *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p. 295.
- (901) Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 258-259.
- (902) Августин проводит ту же мысль, разделяя понятна смертности и подверженности смерти (*Заслуги и прощение греха* 1.8).
- (903) Многие комментаторы Ветхого Завета считают эти рассказы "дублетами" (повторениями одного и того же эпизода), а не отражениями самостоятельных событий. Консервативную позицию по этому вопросу см. в работе: Oswald T.

Allis, *The Five Books of Moses*, 2nd ed. (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1949), p. 83.

(904) Karl Menninger, *Whatever Became of Sin?* (New York: Hawthorn, 1973).

(905) Charles Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin and of the Ways of God with Sinners* (London: Epworth, 1953), pp 159-160.

(906) Ibid, p. 34.

(907) Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York. Oxford University, 1955), pp. 362-363.

(908) Smith, *Doctrine of Sin*, p. 36.

(909) Augustus Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), pp. 637-638; Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), p. 246.

(910) Аристотель, *Никомахова этика* 2.8-9.

(911) Berkhof, *Systematic Theology*, p. 247.

(912) Langdon Gilkey, *Shantung Compound* (New York: Harper and Row, 1966), pp. 89-90.

(913) Strong, *Systematic Theology*, pp. 640-646.

(914) Под первородным грехом мы подразумеваем ту сторону греха, с которой мы начинаем жизнь, или, иначе говоря, то последствие, которое имеет для вас грех Адама как предварительное условие нашей жизни.

(915) John Ferguson, *Pelagius* (Cambridge: W. Heffer, 1956), p. 40.

(916) Ibid., p.47.

(917) Robert F. Evans, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals* (New York: Seabury, 1968), pp. 82-88.

(918) Пелагий, *Истолкование Послания к римлянам* 5:15, 12.

(919) Августин, *О Христовой благодати и первородном грехе* 1.3.

(920) Августин, *О трудах Пелагия* 16.

(921) J.N.D.Kelly, *Early Chntstian Doctrine"* (New York: Harper and Row, 1960), p. 369.

(922) Ferguson, *Pelagiue*, p. 51.

- (923) Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 361.
- (924) Предание, будто Арминий был убежденным кальвинистом, которому было поручено отстаивать учение реформатской церкви, и будто, защищая ее, он был "обращен" и принял противоположную точку зрения, вызывает серьезные сомнения в отношении своей истинности. См.: Carl Bangs, *Arminius A Study in the Dutch Reformation* (Nashville: Abmgdon, 1971), pp. 138-141.
- (925) Н Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1958), vol. 2, pp. 121-128. Цитата приведена со стр. 135.
- (926) В русской богословской литературе при обсуждения данного вопроса используются два термина - *креацианизм* (от лат. *creatio*, "творить", и *anima*, "душа") и *креационизм*. В данном переводе мы выбрали первый, как более узкий по значению, нежели второй, которым обозначается сотворение не только одной души, но всего мира вообще. - *Прим ред*
- (927) Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 242-243.
- (928) Августин, *Трактат о заслугах, прощении грехов и крещении младенцев* 1.8 11.
- (929) *Ibid.* 3.14.
- (930) Hermann Sasse, "Kosmos" // *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), vol. 3, p.868.
- (931) Hendrikus Berkhof, *Christ and the Powers* (Scottsdale, Pa.: Herald, 1962).
- (932) Например: John H. Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), pp. 140-162; Jim Wallis, *Agenda for Biblical People* (New York: Harper and Row, 1976), pp. 63-77; Richard J. Mouw, *Politics and the Biblical Drama* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 85-116.
- (933) Stephen Mott, "Biblical Faith and the Reality of Social Order" // *Christian Scholar's Review* 9, no. 3 (1980): 228-229.
- (934) Berkhof, *Christ and the Powers*, p. 11.
- (935) William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, eds., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 4th ed. (Chicago: University of Chicago, 1957), p. 776.
- (936) Berkhof, *Christ and the Powers*, p. 17; cf. Mott, "Biblical Faith", p. 229.
- (937) Berkhof, *Christ and the Powers*, p. 22.
- (938) Mouw, *Politics*, pp. 89-90.
- (939) Yoder, *Politics of Jesus*, p. 145.

- (940) Berkhof, *Christ and the Powers*, p. 35.
- (941) Langdon Gilkey, "The Political Dimensions of Theology" // *The Journal of Religion* 59, no. 2 (April 1979): 155-157.
- (942) См., например, D. W. Goodwin, "Alcoholism and Heredity" // *Archives for General Psychiatry* 36 (1979): 57-61.
- (943) Carl F. H. Henry, *Aspects of Christian Social Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), pp. 21, 24 25, 26-27.
- (944) David O. Moberg, *In as much: Christian Social Responsibility in the Twentieth Century* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), pp. 81-82.
- (945) Johannes Verkuyl and H. G. Schulte Nordholt, *Responsible Revolution* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pp. 53-59.
- (946) Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, trans. Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1973), p. 109.
- (947) David Strauss, *A New Life of Jesus*, 2nd ed. (London: Williams and Norgate, 1879),
- (948) Ernest Renan, *Life of Jesus*, trans, and rev. from the 23rd French ed. (New York: Groeset and Dunlap, 1866)
- (949) Adolf von Harnack, *What It Christianity?* (New York: Harper and Brothers, 1957), p. 33.
- (950) Ibid., pp. 27-30.
- (951) Ibid., p. 85.
- (952) George Tyrrell, *Christianity at the Cross Roads* (London: Longmans, Green, 1910), p. 44.
- (953) Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (New York: Macmillan, 1964), p. 367.
- (954) Ibid., pp. 370 371.
- (955) Martin Kahler, *The So Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress, 1964), p. 43.
- (956) Ibid., pp. 65-66.
- (957) Ernst Kasemann, "The Problem of the Historical Jesus" // *Essays on New Testament Themes*, trans. W.J. Montague (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1964), pp. 15-17.

- (958) Emil Brunner, *The Mediator* (London: Lutterworth, 1934), p. 158.
- (959) Ibid.,p.m.
- (960) Ibid., p.158.
- (961) Wolfhart Pannenberg, *Jesus - God and Man* (Philadelphia: Westminster, 1968), p. 34.
- (962) Ibid., pp. 34-35.
- (963) Ibid-,p-SS.
- (964) Ibid., pp. 23-25.
- (965) Ibid.
- (966) Wolfhart Pannenberg, "Redemptive Event and History" // *Essays on Old Testament Hermeneutics*, ed. Claus Westermann (Richmond: John Knox, 1964), pp. 314-315.
- (967) Werner Elert, *Der christliche Glaube Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, 3rd ed. (Hamburg: Furche, 1956), p. 303.
- (968) Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 6th ed. (Gutersloh: C.Bertelsmann, 1962), p.430.
- (969) Pannenberg, *Jesus - God and Man*, p. 57.
- (970) Ibid.,p.66.
- (971) Ibid., p.98.
- (972) Ibid.,p.105.
- (973) Ibid., pp. 67-68.
- (974) Paul Althaus, "Offenbarung als Geschichte und Glaube. Bemerkungen zu Wolfhart Pannenburgs Begriff der Offenbarung" // *Theologische Literaturzeitung* 87, no. 5 (May, 1962): 321-330.
- (975) Wolfhart Pannenberg, "Einsieht und Glaube: Antwort an Paul Althaus" //*Theologische Literaturzeitung* 88, no. 2 (February 1963): 81-92.
- (976) *Melanchton and Bucer*, Library of Christian Classics 19, ed. Wilhelm Pauck (Philadelphia: Westminster, 1969), pp. 21-22.
- (977) *What Luther Says*, corp. Ewald M.Plass (St. Lotus: Concordia, 1959), vol. 8, p.198.

- (978) Fnednch Schleiermacher, *The Christian Faith* (New York: Harper and Row, 1963), vol. 2, pp. 355-375.
- (979) Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago; University of Chicago, 1967), vol. 2, p. 180.
- (980) Ibid., pp. 151-162.
- (981) Хотя эта точка зрения получила широкое освещение я привлекла к себе особенное внимание и интерес в связи с публикацией книги "Миф о воплотившемся Боге" (*The Myth of God Incarnate*, ed. John Hick [Philadelphia: Westminster, 1977]), она многократно высказывалась и ранее. Напоминание Стивена Нейла о Гиртоновской конференции Союза современных верующих (1921 г.) побуждает воспринимать эту книгу как нечто вроде случая *deja vu*. См.: Stephen Neill, "Jesus and Myth" // *The Truth of God Incarnate*, ed. Michael Green (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 66-67.
- (982) Rudolf Bultmann, "The Study of the Synoptic Gospels" // Rudolf Bultmann and Karl Kundsinn, *Form Criticism: Two Essays on New Testament Research* (New York: Harper, 1941), pp. 62-76; Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology" // *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch (New York: Harper and Row, 1961), pp. 34-44.
- (983) Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia: Westminster, 1966), pp. 102-112.
- (984) Hugh Ross Mackintosh, *Types of Modern Theology: Schleiermacher to Barth* (London: Nisbet, 1937), pp. 104-106.
- (985) Maurice Wiles, "Christianity Without Incarnation?" // *The Myth of God Incarnate*, ed. John Hick (Philadelphia: Westminster, 1977), pp. 3-6.
- (986) Ibid., pp. 15-23.
- (987) Frances Young, "A Cloud of Witnesses" // *The Myth of God Incarnate*, pp. 27-28.
- (988) John Hick, "Jesus and the World Religions" // *The Myth of God Incarnate*, pp. 168-170.
- (989) Brian Hebblethwaite, "Incarnation - The Essence of Christianity?" // *Theology* 80 (March 1977): 86-91.
- (990) Ian Ramsey, "Paradox in Religion" // *Christian Empiricism*, ed. Jerry H. Gill (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 107.
- (991) Neill, "Jesus and Myth", p.61.
- (992) Ibid.

(993) Charles Moule, "Three Points of Conflict in the Christological Debate" // *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, ed. Michael Goulder (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), p. 137.

(994) Brian Hebblethwaite, "The Uniqueness of the Incarnation" // *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, pp. 189-191.

(995) Adolf von Harnack, *What is Christianity?* (New York: Harper and Brothers, 1957), p. 144.

(996) Robert H. Stein, *The Method and Message of Jesus' Teaching* (Philadelphia: Westminster, 1978), p. 114.

(997) Leon Morris, *The Gospel According to John: The English Text with Introduction, Exposition, and Notes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), p. 473.

(998) George E. Ladd, *The New Testament and Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), p. 177.

(999) Stein, *Method and Message*, p. 132.

[Библиография \(1000-1499\)](#)

(1000) Значение этой безартиклевой конструкции было предметом серьезных обсуждений и споров. Хотя обычно безартиклевая конструкция выделяет качество употребляемого без артикля существительного, при обратном порядке слов она часто используется, чтобы отличить его от подлежащего. Обратите, однако, внимание на то, что в предложениях "Слово было Бог" и "Бог был Слово" подлежащее и сказуемое совпадают по содержанию. А потому при обратном порядке слов опускать определенный артикль имело смысл только в случае, если говорящий намеревался отметить качество, а не выразить тождественность. Такое понимание структуры подтверждается также и сопутствующим предложением "Слово было у Бога"

(1001) Ernst Lohmeyer, *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*, 2nd ed. (Heidelberg: Carl Winter, 1961).

(1002) Reginald Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (New York: Scribner, 1966), p. 232.

(1003) William Childs Robinson, "Lord" // *Baker's Dictionary of Theology*, ed Everett F. Harrison (Grand Rapids: Baker, 1960), pp. 328-329.

(1004) Wolfhart Pannenberg, *Jesus - God and Man* (Philadelphia: Westminster, 1968), pp. 53-58.

(1005) Ibid., pp. 62-63.

- (1006) Wolfhart Pannenberg, "Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation" // *Revelation as History*, ed. Wolfhart Pannenberg (New York: Macmillan, 1968), p. 134.
- (1007) В изложении Панненберга представлены шесть пунктов, мы же здесь несколько упростили предлагаемое им доказательство.
- (1008) Pannenberg, *Jesus*, p. 67.
- (1009) Ibid. pp. 67-68.
- (1010) Ibid. pp. 68-69.
- (1011) Ibid. p. 69.
- (1012) Ibid. p. 98.
- (1013) Ibid. pp. 100-101.
- (1014) Ibid. p. 89.
- (1015) Юстин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем* 47.
- (1016) Ориген, *Против Цельса* 1.65. Обсуждение различного типа взглядов, распространенных среди евионитов, etc. в работе: J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine* (London: Methuen, 1903), pp. 63-68.
- (1017) Афанасий, *Послание о соборах, бывших в Аримине и Селевкии* 16.
- (1018) Афанасий, *Четыре слова на ариан.*
- (1019) Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, rev. ed. (Philadelphia: Westminster, 1963), p. 3
- (1020) Ibid.
- (1021) Ibid., pp. 3-4.
- (1022) Ibid., p.4.
- (1023) Ibid., p.9.
- (1024) Например, Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption* (London: Lutterworth, 1952), pp. 271-272; *The Divine Human Encounter*, trans. Amandus W. Loos (Philadelphia: Westminster, 1943), ? 47.
- (1025) Cullmann, *Christology*, ? 3.

- (1026) James Barr, *Semantics of Biblical Language* (New York: Oxford University, 1961).
- (1027) Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970), pp. 70-72.
- (1028) George Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 341.
- (1029) Robinson, "Lord", p.329.
- (1030) James Barr, *Biblical Words for Time* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1962), pp. 47-81.
- (1031) Фуллер не согласен с мнением Кульмана, что христология Нового Завета была чисто функциональной. Он пишет, что благовестив язычникам предполагало проповедь, включавшую заявления, относящиеся к бытию, а эти заявления, в свою очередь, поднимали онтологические вопросы (*Foundation*", pp. 247-267).
- (1032) Henry J. Cadbury, "The Peril of Archaizing Ourselves" // *Interpretation* 3 (1949): 382.
- (1033) Edward Gibbon, *History of Christianity* (New York: Peter Eckler, 1891), p. 871.
- (1034) Однажды я выпустил церковный бюллетень с поздравлением по случаю свадьбы двух членов нашей общины. Однако вместо слов "соединенных (united) узами брака" я написал: "разъединенных (untied) узами брака". Порядок букв был исправлен, а Экземпляры с опечаткой успели уничтожить еще до распространения.
- (1035) Вопрос о непорочном зачатии мы подробнее рассмотрим в главе 35.
- (1036) Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Scribner, 1951), vol. 1. pp. 236-239.
- (1037) Leon Morris, *The Lord from Heaven: A Study of the New Testament Teaching on the Deity and Humanity of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), p. 45.
- (1038) E. J. Bicknell, *A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England*, 3rd ed. (London: Longmans, Green, 1965), pp. 68-69.
- (1039) Morris, *Lord from Heaven*, p. 48.
- (1040) James Orr, *Revelation and Inspiration* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952 reprint), pp. 150-151.
- (1041) Leonard Hodgson, *And Was Made Man: An Introduction to the Study of the Gospels* (London: Longmans, Green, 1928), p. 27.
- (1042) Тертуллиан, *О плоти Христа* 5.

- (1043) J.N. D.Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper and Row, 1960), p. 141.
- (1044) J.F.Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine* (London: Methuen, 1903), p. 80.
- (1045) *Ibid.*, p.81.
- (1046) Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 291.
- (1047) *Ibid.*, p. 292. Ведутся споры о том, был ли Аполлинарий дихотомистом или трихотомистом. Чтобы не усложнять вопрос, мы рассматриваем его здесь как дихотомиста.
- (1048) *Ibid.*,p.293.
- (1049) Loraine Boettner, *Studies in Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1947), p. 263.
- (1050) Bethune-Baker, *Early History of Christian Doctrine*, p. 242.
- (1051) Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 296.
- (1052) Donald Bailhe, *God Was in Christ* (New York: Scribner, 1948), pp. 11-20.
- (1053) Следует отметить, что в более поздней работе Варг смягчил некоторые из своих самых крайних взглядов на трансцендентность Бога. См. *The Humanity of God* (Richmond: John Knox, 1960), p. 47.
- (1054) Seren Kierkegaard, *Philosophical Fragments* (Princeton, N. J.: Princeton University, 1946).
- (1055) Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T.and T.Clark, 1936), vol. 1, part 1, p. 188.
- (1056) *Ibid.*
- (1057) *Ibid.*
- (1058) Rudolf Bultmann, "The New Testament and Mythology" // *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch (New York: Harper and Row, 1961), p. 37.
- (1059) *Ibid.*, pp. 37-38.
- (1060) Есть, конечно, авторы, утверждающие, что Иисус грешил. К их числу принадлежит Нельс Ферре, который видит в поведении Иисуса недостаток совершенного упования на Отца, что являет собой грех неверия. Но толкования Ферре ошибочны, а его взгляды на грех находятся под сильным влиянием, скорее, экзистенциалистских, нежели библейских представлений. См. *Christ and the Christian* (New York: Harper and Row, 1958), pp. 110-114.

- (1061) A. E. Taylor // *Asking Questions*, ed. Ronald Selby Wright (London: Oxford University, 1936), p. 94.
- (1062) Morris, *Lord from Heaven*, pp. 51-52.
- (1063) См. гл. 1, раздел о систематическом и философском богословии; см. также Millard J. Erickson, "The Church and Stable Motion" // *Christianity Today*, 12 October 1973, p. 7.
- (1064) G. C. Berkouwer, *The Person of Christ* (Grand Rapids. Eerdmans, 1956), p. 293.
- (1065) J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper and Row, 1960), pp. 311-312.
- (1066) J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine* (London: Methuen, 1903), pp. 274-275.
- (1067) Friedrich Loofs, *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine* (New York: Lenox Hill, 1975), pp. 41, 60-61; J.F. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching* (Cambridge: Cambridge University, 1908), pp. 82-100.
- (1068) Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 311.
- (1069) Loofs, *Neetonus*, pp. 46-63.
- (1070) A. B. Bruce, *The Humiliation of Christ In Physical, Ethical, and Official Aspects*, 2nd ed. (New York: A. C. Armstrong and Son, 1892), pp. 60-61.
- (1071) Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 330-331.
- (1072) Jaroslav Pelikani, *The Christian Tradition* (Chicago: University of Chicago, 1971), vol. 1, pp. 262-263.
- (1073) Bethune-Baker, *Early History of Christian Doctrine*, p. 284.
- (1074) Philip Schaff, *The Creeds of Christendom* (New York: Harper and Brothers, 1919), vol. 2, p. 62 [перевод халкидонского вероопределения дается по книге: А. В. Карташев, *Вселенские соборы*. М., "Республика". С. 273].
- (1075) Robert L. Ottley, *The Doctrine of the Incarnation* (London: Methuen, 1896), vol. 2, pp. 151-161.
- (1076) A. Hauck. "Adoptionism" // *The New Schaff Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Samuel Macauley Jackson (New York: Funk and Wagnalls, 1908), vol. 1, pp. 48-50.
- (1077) Karl Berth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1936), vol. 1, part 1, pp. 149-150.
- (1078) Donald Bailhe, *God Was in Christ* (New York: Scribner, 1948), pp. 92-93.

- (1079) Греч. εκεωζσεω, отсюда и богословский термин *кенотизм*. - Прим перев
- (1080) Hugh Ross Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ* (New York: Scribner, 1914).
- (1081) Charles Gore, *The Incarnation of the Son of God* (New York: Scribner, 1891), p. 172.
- (1082) Baillie, *God Was in Christ*, p. 117.
- (1083) Karl Barth, *The Humanity of God* (Richmond: John Knox, 1960), pp. 46-47.
- (1084) Harry Emerson Fosdick, *The Man from Nazareth as His Contemporaries Saw Him* (New York: Harper and Brothers, 1949), pp. 158-160.
- (1085) John Herman Randell, Jr., *The Making of the Modern Mind*, rev. ed. (Boston: Houghton Mifflin, 1940), p. 542.
- (1086) Borden P. Bowne, *The Immanence of God* (Boston: Houghton Mifflin, 1905), pp. 5-32.
- (1087) James Orr, *The Virgin Birth of Christ* (New York: Scribner, 1907), pp. 1-29.
- (1088) До недавнего времени в отношении девственности Марии римско-католические богословы придерживались тройственной формулы IV века: *ante partum, in partu, et post partum* ("до, во время и после рождения"). См.: Raymond Brown, *The Birth of the Messiah* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1977), pp. 517-518. "Братья и сестры" Иисуса считались либо детьми Иосифа от предыдущего брака, либо двоюродными братьями и сестрами Иисуса. См.: J. Blizzer, *Die Bruder und Schwestern Jesu* (Stuttgart: Katholsches Bibelwerk, 1967).
- (1089) Dale Moody, *The Word of Truth A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p. 417. Реймонд Браун использует оборот *virginal conception* (девственное зачатие) - Raymond Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (New York: Paukst, 1973), pp. 27-28.
- (1090) При переводе мы использовали традиционное в русском богословии сочетание "непорочное зачатие". - Прим перев
- (1091) Тертуллиан, *Против Маркиона* 4.10.
- (1092) Orr, *Virgin Birth*, pp. 190-201.
- (1093) Edward J. Carnell, "The Virgin Birth of Christ" // *Christianity Today*, 7 December 1959, pp. 9-10.
- (1095) L. Harold De Wolf, *A Theology of the Living Church* (New York: Harper and Row, 1960), pp. 230-232.

(1096) Например: Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963); Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), vol. 2.

(1097) Brown, *Birth of the Messiah*, pp. 48-51, 239-243.

(1098) Ibid., pp. 34-36.

(1099) Ibid., p.35.

(1100) Raymond E. Brown, "Virgin Birth" // *The Interpretary Dictionary of the Bible*, ed. Keith Grim (Nashville: Abingdon, 1876), supplementary volume, p. 941. Мы высказывали оговорки относительно ценности критики формы в гл. 4, тем не менее показательно, что даже в ее предпосылках можно найти подтверждение раннего характера этого предания.

(1101) Orr, *Virgin Birth*, p. 83.

(1102) Brown, *Birth of the Messiah*, p. 33.

(1103) Ibid.

(1104) Brown, "Virgin Birth", p. 941, ср. *Birth of the Messiah*, p. 35n. Во второй работе Браун обосновывает свой основной аргумент (что Иосиф и Мария не были источниками предания) различиями в рассказах Матфея и Луки. В частности, он утверждает, что если Иосиф рассказал Марии о благовещении ему, это должно было быть отражено в рассказе Луки. Равным образом, если информацией Луку снабдила Мария, Она должна была упомянуть о волхвах и бегстве в Египет. Несмотря на свое знакомство с редакционной критикой, Браун как будто бы игнорирует возможность, что Лука мог использовать информацию Марии выборочно. Обратите также внимание, что, если было непорочное зачатие, Иакова следует считать не родным, а *сводным* братом Иисуса.

(1105) Brown, "Virgin Birth", p.941.

(1106) Ориген, *Против Цельса* 1.28, 32, 69.

(1107) Ethelbert Stauffer, "Jeschu ben Mirjam" // *Neotestamentica ft Semantica*, ed. E.E. Ellis and M.Wilcox (Edinburgh: T.and T.Clark, 1969), pp. 119-128.

(1108) Brown, *Birth of the Messiah*, p. 541.

(1109) A.C.McGiffert, *The Apostles' Creed Its Origin, Its Purpose, and Its Historical Interpretation* (New York: Scribner, 1902), pp. 122-128.

(1110) J. Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ* (New York: Harper and Brothers, 1930), p. 4.

(1111) См. Machen, *Virgin Birth*, p. 7.

(1112) Игнатий, *Послание к ефессянам* 18.2 - 19.1.

- (1113) Machen, *Virgin Birth*, p. 7.
- (1114) Ibid., p. 43.
- (1115) Brown, *Virginal Conception*, p. 54; G. A. Danell, "Did St. Paul Know the Tradition About the Virgin Birth?" // *Studia Theologica* 4, fasc. 1 (1951): 94.
- (1116) Brown, *Virginal Conception*, pp. 56-61.
- (1117) Плутарх, *Нума* 4 4
- (1118) Dale Moody, "Virgin Birth" // *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed George Buttrick (New York Abingdon, 1962), vol. 4, ? 791
- (1119) Wolfhart Pannenberg, *Jesus God and Man* (Philadelphia Westminster, 1968), ? 143
- (1120) Отто Пайпер пишет, что отцы церкви, в частности Татиан и валентиновские гностики, рассматривали предсуществование и непорочное зачатие во взаимосвязи: "В то время как в писаниях Иоанна и Павла предсуществование Христа выглядит практически как замена непорочного зачатия, у этих отцов непорочное зачатие служит доказательством предсуществования" (Otto A. Piper, "The Virgin Birth: The Meaning of the Gospel Accounts" // *Interpretation* 18, no. 2 [April 1964]: 132).
- (1121) Тертуллиан, *Против Маркиона* 4.10. К этой позиции близко подходит Карл Генри: "Разумеется, следует признать, что непорочное зачатие нельзя просто отождествлять с воплощением, как пустой гроб нельзя просто отождествлять с воскресением. Одно может быть без другого. Но связь между ними настолько тесная и по сути необходимая, что если отрицается непорочное зачатие или пустой гроб, то вполне возможно, что под сомнение будет поставлено либо воплощение, либо воскресение, или же они будут восприниматься совершенно иначе по сравнению с тем, как о них свидетельствуют Писание и исторические события. Непорочное зачатие можно считать основным историческим указанием на воплощение, а также выражением природы, цели и смысла Божьей спасительной работы" (Carl Henry, "Our Lord's Virgin Birth" // *Christianity Today*, 7 December 1959, p. 20).
- (1122) Hans von Campenhausen, *The Virgin Birth In the Theology of the Ancient Church* (Naperville, 111.: Alec R.Allenson, 1964), pp. 79-86.
- (1123) Карл Барт как будто бы придерживается взгляда, что Иисус облекся в ту же падшую природу, которой обладаем и мы; Его безгрешность состояла в том, что Он никогда не совершал реального греха (Karl Barih, *Church Dogmatics* [Edinburgh: T. and T. Clark, 1956], vol. 1, part 2, pp. 151-155).
- (1124) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, book 2, chapter 16.
- (1125) G. C. Berkouwer, *The Work of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), pp. 58-59.

- (1126) Ibid., p.58.
- (1127) Ibid., pp. 58-65. Берковер говорит о "тройном служении" (с. 65) и о трех аспектах одного служения.
- (1128) C.F. Burney, *The Poetry of Our Lord* (Oxford: Clarendon, 1925); Joachim Jeremias, *New Testament Theology* (New York: Scribner, 1971), vol. 1, pp. 1-41.
- (1129) Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), vol. 2, p.463.
- (1130) Cu. George E. Ladd, *The Blessed Hope* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), pp. 65-67.
- (1131) Wilham Hordern, *A Layman's Guide to Protestant Theology* (New York: Macnullan, 1968), p. 92.
- (1132) Adolf von Harnack, *What is Christianity?* (New York: Harper and Brothers, 1957), pp. 124-131.
- (1133) Wolfgang Friedrich Gess, *Die Lehre von der Person Christi, Entwickelt und dem Selbstbewusstsein Christi und aus dem Zeugnis der Apostel* (Basel: Bahnmaier, 1856), p. 804.
- (1134) Charles Gore, *Incarnation of the Son of God* (New York: Scribner, 1891), p.172.
- (1135) Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), pp. 703-704.
- (1136) Такого мнения придерживались богословы Гессенского университета в конце XVI и начале XVII веков. См. Clarence A. Beckwith, "Christology" // *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Samuel Macauley Jackson (New York: Funk and Wagnalls, 1908), vol. 3, pp. 57-58.
- (1137) Anselm, *Cur Deus homo* 2.10.
- (1138) RadoIf Bultmann, "New Testament and Mythology" // *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch (New York: Harper and Row, 1961), pp. 2-4. Критику см. в работе: John Macquarrie, *The Scope of Demythologizing Bultmann and His Critics* (New York: Harper and Row, 1960).
- (1139) A.C. McGiffert, *The Apostles' Creed, Its Origin, Its Purpose, and Its Historical Interpretation* (New York: Scribner, 1902), pp. 6-7.
- (1140) Joseph Pohle, *Eschatology; or. The Catholic Doctrine of the Last Things: A Dogmatic Treatise* (St. Louis: B. Herder, 1917), p. 27.
- (1141) Friedrich Loofs, "Descent to Hades (Christ's)" // *Encyclopedia of Religion and Ethic*, ed. James Hastings (New York: Scribner, 1966), vol. 4, pp. 666-667.

(1142) Edgar C. S. Gibson, *The Thirty-Nine Articles of the Church of England* (London: Methuen, 1906), p. 169.

(1143) Daniel Fuller, *Easter Faith and History* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), pp. 181-182; ср. Wolfhart Pannenberg, *Jesus - God and Man* (Philadelphia: Westminster, 1968), pp. 90-97.

(1144) В данном переводе английский богословский термин *atonement*, обозначающий восстановление отношений между Богом и человеком благодаря жертве Христа, передается словом *Искупление* (с прописной буквы), как наиболее устоявшимся в русской протестантской литературе эквивалентом. Английский богословский термин *redemption*, обозначающий избавление или освобождение человека от власти греха, также передается нами как *искупление*, но пишется со строчной буквы. В данной работе присутствует еще одно английское слово с тем же значением ("искупление") - *expiation*. Во всех случаях его использования мы приводили английский эквивалент.

За пределами богословского контекста эти три слова (*atonement*, *redemption* и *expiation*) во многих случаях будут взаимозаменяемыми и их можно считать синонимами (общее значение - "восстановление прежних отношений, положения или состояния"). Что касается семантических различий, то у слова *atonement* возможно присутствие значения "загладить" (вину, проступок), "возместить" (нанесенный ущерб); у слова *redemption* - "вернуть назад посредством выкупа"; со словом *expiation* ("загладить", "возместить") связана одна из юридических концепций воздаяния, в соответствии с которой наказание необходимо в первую очередь для самого преступника, так как оно освобождает его от вины и реабилитирует в глазах общества.

Далее редактор считает уместным коротко осветить историю этой терминологической проблемы и возможные пути ее разрешения. Английское слово *atonement* происходит от среднеанглийского *atunement*, что буквально значило "в единстве". На основе данного значения в развился современный богословский термин, который используется на Западе для разработки центральной сотериологической категории (*atonement*), тогда как термин *redemption*, непосредственно соответствующий русскому *искупление*, оказался в числе дополнительных сотериологических категорий (в русской же богословской традиции эта центральная сотериологическая категория обозначается словом *искупление*).

В ветхозаветной части Синодального перевода соответствующее еврейское слово, переводимое на английский как *atonement* (AV, NIV), передается по-разному: *очищение, очиститъ* (Исх. 20:83; Лев. 4:20); *выкуп, искупление* (Исх. 30:16-16); *загладить* (Исх. 32:30; Лев. 6:18); *охранение* (Чис. 8:19); *заступить* (Чис. 16:46-47; 25:13). В Новом Завете (AV) слово *atonement* встречается лишь в Рим. 5:11. Соответствующее греческое слово Нового Завета (Рим. 6:11; 11:16; 2 Кор. 5:18-19) переводятся на русский язык как *примирение*, а на английский (AV) - как *atonement, reconciliation, reconciling*.

Термин *Atonement* переводится на русский язык многими способами: *Искупление, Примирение, Искупительная Жертва, Заместительная Жертва, Умилостивление*

? т.п. - в результате чего возникает терминологическое, а иногда и смысловое несоответствие протестантских богословских изданий друг другу. Если приводить появляющееся в результате в систематическом богословии многообразие форм выражения к общему знаменателю новозаветного откровения, то нам представляется целесообразным использовать в русской богословской терминологии новый, аналогичный английскому *Atonement* термин, например, *Воссоединение* (который выполнял бы свою функцию прежде всего в переводах западных богословских разработок). В качестве библейского обоснования для его использования можно было бы привести место: "Дабы все небесное и земное соединять под главою. Христом" (Еф. 1:10). В богословском контексте он не приводит к языковым противоречиям (а они возникают, если, к примеру, рассматривая классические теории восстановления отношений между Богом и человеком, мы обозначаем это явление словом *искупление*: его выбором семантически задается предрасположенность к теории выкупа - так что оказывается не совсем ясным, какую роль здесь могут играть удовлетворение ? моральное влияние, когда речь идет об искуплении). В философском же плане термин *Воссоединение* удобен, поскольку он в явном виде выражает реляционный характер этой категории, достаточно прочно закрепляя свидетельство Нового Завета о том, что прежние формы восстановления отношений между Богом и человеком были не столько примирением, сколько перемирием (Ин. 4:13-14; Евр. 9:25-26). - *Прим. рев.*

(1145) Emil Brunner, *The Mediator* (London: Lutterworth, 1934), pp. 435-436.

(1146) Leon Morris, *The Cross in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), p. 6.

(1147) Helmut Thielicke, *A Little Exercise for Young Theologian*" (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 28.

(1148) Faustus Socinus, *De Jesu Christo servatore* 1.1.

(1149) Faustus Socinus, *Christianae religionis brevissima institutio* 1.667.

(1150) Socinus, *De Jesu Christo servatore* 1.8.

(1151) Пьер Абеляр, *Комментарий на Послание к римлянам* 3:26; 5:5.

(1152) Hastings Rashdall, *The Idea of Atonement in Christian Theology* (London: Macmillan, 1920), p.26.

(1153) Horace Bushnell, *The Vicarious Sacrifice, Grounded in Principles of Universal Obligation* (New York: Scribner, 1866), pp. 130-131.

(1154) Ibid., p.132.

(1156) Ibid., ? 154.

(1156) Ibid , pp. 154-155.

- (1157) Ibid, p. 155.
- (1158) Ibid.,p.156.
- (1159) Ibid.,p.220.
- (1160) Ibid., pp. 223 225.
- (1161) L. W. Grensted, *A Short History of the Doctrine of the Atonement* (Manchester: University Press, 1920), p. 290.
- (1162) John Miley, *The Atonement in Christ* (New York: Phillips and Hunt, 1879), pp. 199.
- (1163) Hugo Grotius, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum* 5.
- (1164) Ibid.
- (1165) Ibid., 2 3.
- (1166) Ibid.,5.
- (1167) Miley, *Atonement*, pp. 245 265.
- (1168) Gustaf Aulen, *Christus Victor An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, trans A.G.Hebert (New York: Macmillan, 1931), p. 20.
- (1169) Иривей, *Против ересей* 5.1.1.
- (1170) Ориген, *Комментарий на Послание к римлянам* 2:13.
- (1171) Ориген, *Комментарий на Евангелие от Матфея* 13:28.
- (1172) Ibid.
- (1173) Григорий Нисский, *Великий катехизис* 22,
- (1174) Ibid., 23.
- (1175) Ibid., 24.
- (1176) Ibid., 26.
- (1177) Ibid., 24.
- (1178) Григорий Великий, *Этика Иова* 33.15.
- (1179) См. Peter Lombard, *Sententiae* 3.19.

- (1180) Augustine, *De trinitate* 13.12.
- (1181) Ibid., 13.14.
- (1182) Иоанн Дамаскин, *Изложение ортодоксальной веры* 3 27
- (1183) Aulen, *Christus Victor*, pp 26 27
- (1184) Grensted, *Short History*, pp 120 121
- (1185) Ibid., p. 123.
- (1186) Anselm, *Cur Deus homo?* 1.7.
- (1187) Ibid., 1.11.
- (1188) Ibid., 1.12.
- (1189) Ibid., 1.13.
- (1190) Ibid., 1.16-18.
- (1191) Ibid., 2.8.
- (1192) Ibid., 2.10.
- (1193) Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University, 1956), pp. 497-498.
- (1194) R. Laird Harris, **תורה**// *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. Laird Harris (Chicago: Moody, 1980), vol. 1, pp. 452-463.
- (1195) Gustave F. Oehler, *Theology of the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1950), p. 307.
- (1196) Ibid.,p.274.
- (1197) Edwin Hatch and Henry A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker, 1983 reprint), pp. 890-891.
- (1198) C. K.Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2nd. ed. (Philadelphia: Westminster, 1978), p. 571.
- (1199) George Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 424.
- (1200) Ibid.,p.425.

- (1201) C.H.Dodd, *The Bible and the Greeks* (London: Hodder and Stoughton, 1935), p. 94.
- (1202) A. G.Hebert, "Atone, Atonement" // *A Theological Word Book of the Bible*, ed. Alan Richardson (New York: Macmillan, 1951), p. 26.
- (1204) Ladd, *Theology*, pp. 429-430. Более развернутую критику взглядов Додда см. в работе: Roger Nicole, "C.H. Dodd and the Doctrine of Propitiation" // *Westminster Theological Journal* 17(1965): 117-157.
- (1205) Leon Morris, "The Use of *Hilaskesthai* in Biblical Greek" // *Expository Times* (1950 - 1951): 238.
- (1206) Dodd, *Bible and the Greeks*, pp. 86-87.
- (1207) A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 2nd ed. (New York: George H. Doran, 1915), p. 673.
- (1208) Ibid.
- (1209) G.B.Winer, *A Treatise on the Grammar of the New Testament Greek*, 3rd ed. rev. (9th English ed.) (Edinburgh: T. and T. Clark, 1882), p. 479.
- (1210) Robertson, *Grammar of the Greek New Testament*, p. 630.
- (1211) Ibid., p.631.
- (1212) Ibid.
- (1213) Leon Morris, *The Cross in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), p. 175.
- (1214) Пьер Абеляр, *Комментарий на Послание к римлянам 5:5*.
- (1215) John Murray, *Redemption - Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), pp. 43-38.
- (1216) Faustus Socinus, *De Jesu Christo servatore* 1.1
- (1217) *Racovian Catechism*, trans. Thomas S.Rees (London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1818; Lexington, Ky.: American Theological Library Association, 1962), section 5, chapter 8.
- (1218) Albrecht Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Edinburgh: T.and T.Clark, 1900), vol. 3, p. 473.
- (1219) Murray, *Redemption*, p. 31.

- (1220) См. например: Lotaine Boettnei, *The Alonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), p. 92.
- (1221) Некоторые богословы, например Луи Беркхоф и Лорен Беттнер, признают только супралапсарианство и инфралапсарианство. Другие, например Огастас Стронг, упоминают только супралапсарианство и сублапсарванство. Эти три системы различаются своим представлением о логическом порядке Божьих решений. О супра-, иифра- в сублапсарианстве см. гл. 42, раздел "Кальвинизм". См. также: Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), pp. 118-125; Loraine Boettner, "Predestination" // *Baker-i Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison (Grand Rapids; Baker, 1960), pp. 416-417; Augustus H.Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N.J.: Revell, 1907), pp. 777-779; Henry C.Thiessen, *Introductory Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), pp. 343.
- (1222) Thiessen, *Introductory Lectures*, p. 348; Strong, *Systematic Theology*, p. 777.
- (1223) R.B.Kuiper, *For Whom Did Christ Die?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), p. 64.
- (1224) Louis Berkhof, *Vicarious Atonement Through Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1936), p. 160.
- (1225) Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), vol. 2, p. 553.
- (1226) Ibid., p. 548.
- (1227) Ibid.
- (1228) Ibid.
- (1229) Strong, *Systematic Theology*, p. 777.
- (1230) Thiessen, *Introductory Lectures*, p. 330.
- (1231) H. Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1968), vol. 2, p. 296.
- (1232) Samuel Wakefield, *A Complete System of Christian Theology* (Cincinnati: Hitchcock and Walden, 1869), p. 383.
- (1233) Ibid., p. 376.
- (1234) Berkhof, *Vicarious Atonement*, p. 157.
- (1235) Strong, *Systematic Theology*, pp. 777-778
- (1236) A. B. Simpson, *The Gospel of Healing* (New York: Christian Alliance, 1880), pp. 30-31.

- (1237) George L. Cole, *God's Provision for Soul and Body* (Los Angeles: George L. Cole, 1947), p. 8.
- (1238) Rowland V. Bingham, *The Bible and the Body: Healing in the Scriptures* (Toronto: Evangelical Publishers, 1952), pp. 56-57.
- (1239) A.C. Gaebelien, *The Healing Question* (New York: "Our Hope", 1925), p. 74.
- (1240) Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University, 1955), p. 318.
- (1241) Ibid., pp. 669-671.
- (1242) Ibid., p.456.
- (1243) Ibid., p. 687.
- (1244) W. F. Moulton and A. S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1897), pp. 578-581.
- (1245) G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1937), pp.263-264.
- (1246) Ibid., p. 78.
- (1247) James Orr, *The Progress of Dogma* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952 reprint), pp. 22-30. Orr высказывает мысль, что историческая последовательность разработки важнейших учений отражает их догматическую последовательность: учение о Боге было разработано в самом начале, а учение о последних днях - в последнюю очередь. Но в таком случае можно было бы ожидать завершения работы над учением о Святом Духе к IV - V векам. Однако эта доктрина привлекла к себе особо пристальное внимание лишь в XX веке.
- (1248) Ориген, *Против Цельса* 5.60; ср. Василий, *Беседа о Псалме 1*.
- (1249) Афинагор, *Мольба за христиан* 7,9.
- (1250) Августин, *Гармония Евангелий* 2.30; 3.7.
- (1251) Климент Римский, *Послание к коринфянам* 58.2.
- (1252) Ibid., 46.6.
- (1253) Тертуллиан, *Против Праксея* 2, 3, 8.
- (1254) J. N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper and Row, 1960), p. 118.
- (1255) Иринеи, *Против ересей* 2.30.9; *Изложение проповеди апостольской* 5.

- (1256) Иринеи, *Изложение* б.
- (1257) Ориген, *Комментарий на Евангелие от Иоанна* 2.10.75.
- (1258) Ibid.
- (1259) Ориген, *Комментарий на Евангелие от Матфея* 1S. 10.
- (1260) См. Афанасий, *Четыре слова на ариан* 1.6.
- (1261) Евсевий Кесарийский, *Подготовка к принятию Евангелия* 11.20.
- (1262) Евсевий Кесарийский, *О церковном богословии опровержение Маркелла* 3.б.3.
- (1263) Афанасий, *Послание к епископу Серрапиону о Святом Духе* 1.21, 30.
- (1264) Синод. "ветер". - *Прим перев*
- (1265) Ibid , 1.3,11,10. Переводы отражают точку зрения тропистов.
- (1266) Ibid., 1.2, 20-27; 3.1 б.
- (1267) Григорий Назианзин, *Богословские беседы б: О Святом Духе* 5.
- (1268) Василий, *Послания* 159 2
- (1269) Тертуллиан, *О воскресении плоти* б3.
- (1270) "Filioque Controversy" // *The New Schaff Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Samuel Macauley Jackson (New York: Funk and Wagnalls, 1908), vol. 4, pp. 312-313.
- (1271) Bernard Holm, "The Work of the Spirit: The Reformation to the Present" // *The Holy Spirit In the Life of the Church: From Biblical Times to the Present*, ed. Paul D.Opsahl (Minneapolis: Augsburg, 1978), pp. 102-103.
- (1272) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, book 1, chapter 7, section 5.
- (1273) Ibid., book 1, chapter 9, section 1.
- (1274) Письмо Джона Ввели от 21 июня 1784 года, цит. по: *The Letters of Rev. John Wesley*, ed. John Telford (London: Epworth, 1931), vol. 7, p. 222.
- (1275) Hemrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, trans. Charles A. Hay and Henry E Jacobs, 4th ed. rev. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1899), pp. 407-499.

(1276) См. например. Matthew Tindal, *Christianity as Old at the Creation* (Stuttgart - Bad Cannst mann - Holzboog, 1967 reprint of the 1730 London edition)

(1277) Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (New York: Harper and Row, 1963), vol. 2, p. 537.

(1278) Klaude Kendrick, *The Promise Fulfilled: A History of the Modern Pentecostal Movement* (Springfield, MO.: Gospel, 1961), pp. 48-49, 62-53; Agnes N.(Ozman) LaBerge, *What God Hath Wrought* (Chicago: Herald, n.d.), p. 29.

(1279) Kendrick, *Promise Fulfilled*, pp. 64-68.

(1280) Ricbard Quebedeaux, *The New Charismatics: The Origins, Development, and Significance of Neo-Pentecos talism* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1976), pp. 4-11.

(1281) Н. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (New York: Henry Holt, 1929), pp. 17-21.

(1282) В Синодальном переводе слово *вечный* отсутствует. - *Прим перев*

(1283) Высказывается мнение, что антецедентом в данном случае служит существительное мужского рода *παρακλητος* в Ин. 16:7. Но такая возможность маловероятна, учитывая расстояние между ним и местоимением.

(1284) Richard Trench, *Synonyms of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), pp. 357-361.

(1285) Дэвидсон пишет: "Дух этого языка не благоприятствует образованию имен прилагательных, и для разного рода пояснений предшествующего существительного используется родительный падеж, указывающий на материал предмета, его качества или отношения" - А. В. Davidson, *Hebrew Syntax* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1902), p.32.

(1286) Рейвен утверждает, что упоминания "Духа Божьего" в Ветхом Завете не относятся конкретно и специально к Святому Духу: "Здесь отсутствует различие лиц в Божестве. В Ветхом Завете Дух Божий - это Сам Бог, осуществляющий активное воздействие на что-либо" - J. H. Raven, *The History of the Religion of Israel* (Grand Rapids: Baker, 1979), p. 164.

(1287) Изложение той точки зрения, что места Писания, подобные Пс. 103:30, относятся лично к Святому Духу, см. в работе: Leon Wood, *The Holy Spirit in the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), pp. 19-20.

(1288) Eduard Schweizer, *The Holy Spirit*, trans. Reginald H. and Use Fuller (Philadelphia: Fortress, 1980), pp. 10-19.

(1289) Wood, *Holy Spirit*, pp 42-43.

(1290) Ibid., p.41.

- (1291) George Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* (London: Banner of Truth Trust, 1968), pp. 33-35.
- (1292) Karl Barth, *Dogmatics in Outline* (New York: Philosophical Library, 1948), p. 95.
- (1293) Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1977), pp. 124-125.
- (1294) В Синодальном переводе в Евангелиях от Матфея и от Марка слово *Иоанн* выделено курсивом, и это означает, что в оригинале оно отсутствует. - *Прим. ред.*
- (1295) Schweizer, *Holy Spirit*, p. 61.
- (1296) Dale Moody, *Spirit of the Living God* (Nashville: Broadman, 1976), pp. 40-41.
- (1297) Анализ слов Иисуса Никодиму см. в работе: Henry B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament A Study of Primitive Christian Teaching* (London: Macmillan, 1909), pp. 130-136.
- (1298) Donald Gee, *The Pentecostal Movement, Including the Story of the War Years* (1940 - 1947), rev. ed. (London: Klim, 1948), p. 10.
- (1299) Laurence Christenson, *Speaking in Tongues" and Its Significance for the Church* (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1968), pp. 72-79.
- (1300) Anthony Hoekema, *What About Tongue-Speaking* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), pp. 16ff.
- (1301) Stanley D. Toussaint, "First Corinthians Thirteen and Tongues Question" // *Bibliotheca Sacra* 120 (October-December 1963): 311-316; Robert Glenn Gromacki, *The Modern Tongue" Movement* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1967), pp. 118-129.
- (1302) Benjamin B. Warfield, *Miracles: Yesterday and Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 6.
- (1303) P. Feine, "Speaking with Tongues" // *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Samuel Macauley Jackson (New York: Funk and Wagnalls, 1908), vol. 11, pp. 37-38.
- (1304) William Sargent, "Some Cultured Group Abreactive Techniques and Their Relation to Modern Treatments" // *Proceedings of the Royal Society of Medicine* (London: Longmans, Green, 1949), pp. 367 ff.
- (1305) William J. Samarin, *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism* (New York: Macmillan, 1972), chapters 4-6.
- (1306) Более полное рассмотрение вопроса см. в работе: Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), pp. 163-218.

(1307) Walter Lowe, "Christ and Salvation" // *Christian theology; An Introduction to Its Traditions and Tasks*, ed. Peter C. Hodgson and Robert H. King (Philadelphia: Fortress, 1982), pp. 196-197.

(1308) См., например, Walt W. Rostow, *The Stages of Economic Growth*, 2nd. ed. (New York: Cambridge University, 1971).

(1309) Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, trans. Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1973), p. 26.

(1310) Justo L. Gonzalez and Catherine G. Gonzalez, *Liberation Preaching: The Pulpit and the Oppressed* (Nashville: Abingdon, 1980), p. 16.

(1311) James H. Cone, *A Black Theology of Liberation* (Philadelphia: Lippincott, 1970), p. 53.

(1312) Gonzalez and Gonzalez, *Liberation Preaching*, pp. 20-21.

(1313) Ibid., p. 21.

(1314) Cone, *Black Theology*, pp. 131-132.

(1315) Gonzalez and Gonzalez, *Liberation Preaching*, p. 24.

(1316) Ibid.

(1317) Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper and Row, 1962), p. 85; cp. Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. D. F. Swenson and W. Lowrie (Princeton, N. J.: Princeton University, 1941), pp. 169-175.

(1318) Heidegger, *Being and Time*, pp. 163-168.

(1319) Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York: Scribner, 1958), pp. 39-40.

(1320) Ibid., p. 45.

(1321) Ibid., p. 40.

(1322) Ibid.

(1323) Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology" // *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch (New York: Harper and Row, 1961), pp. 18-19, 30.

(1324) Ibid., pp. 9-16.

(1325) Ibid., pp. 35-38.

(1326) Ibid., pp. 19-22.

- (1327) Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (New York: Macmillan, 1963), pp. 1-20; Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), pp. 3-29.
- (1328) Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, enlarged ed. (New York: Macmillan, 1972), pp. 278-280.
- (1329) Ibid., pp. 326-327.
- (1330) Ibid., pp. 280-282, 373.
- (1331) Ibid., pp. 344-345.
- (1332) John A.T. Robinson, *Honest to God* (Philadelphia: Westminster, 1963).
- (1333) Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia: Westminster, 1966), pp. 40-64.
- (1334) William Hamilton, "The Death of God Theologies Today" // Thomas J. J. Altizer and William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966), p. 48.
- (1335) Joseph Pohle, *The Sacraments: A Dogmatic Treatise*, ed. Arthur Preuss (St. Louis: B. Herder, 1942), vol. 1, pp. 66-75.
- (1336) Karl Rahner, *Ecclesiology*, Theological Investigations, vol. 9, trans. David Bourke (New York: Seabury, 1976), p. 282.
- (1337) "Dogmatic Constitution on the Church" // *The Documents of Vatican II*, ed. Walter M. Abbot (New York: Herder and Herder, 1966), p. 35.
- (1338) "Declaration of the Relationship of the Church to Non-Christian Religions" // *The Documents of Vatican II*, p. 663 (здесь и ниже цит. по: *Второй Ватиканский Собор: Конституции, декреты, декларации* [Брюссель: Жизнь с Богом, 1992]).
- (1339) Yves Congar, *The Wide World My Parish: Salvation and Its Problems* (Baltimore: Helicon, 1961), pp. 101-104.
- (1340) "Dogmatic Constitution on the Church", pp. 30-35, sections 13-16.
- (1341) Hans Kung, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection* (New York: Thomas Nelson, 1964), pp. 222-235, 264-274.
- (1342) Ibid., pp. 275-284.
- (1343) Например, Бенджамин Уорфилд придерживался той точки зрения, что "термины *предназначение* и *предопределение* - полные синонимы, выбор между которыми определяется исключительно личным пристрастием" - Benjamin B. Warfield, "Predestination" // *Biblical Doctrines* (New York: Oxford University, 1929),

р. 4. Для обозначения того, что мы здесь называем предопределением, Уорфильд использует термин *избрание*.

(1344) Например, Тертуллиан, *О душе* 39.

(1345) Августин, *О наказаниях и благодати* 33.

(1346) Августин, *О граде Божьем* 14.12.

(1347) Августин, *О совершенствовании человека в праведности* 9.

(1348) Хотя ж есть некоторые сомнения относительно того, был ли в действительности Пелагий монахом, о нем говорили как о монахе (*monachus*). См. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper and Row, 1960), p. 357.

(1349) Пелагий, *Послание Деметрию* 16-17.

(1350) Ibid., 16.

(1351) Пелагий, *Истолкование Послания к римлянам* 5:15.

(1352) Пелагий, *Деметрию* 8,17.

(1353) Августин, *О благодати Христовой и первородном грехе* 1.2, 8, 36.

(1354) Пелагий, *Истолкование Послания к римлянам* 9 - 10; см. также 8:29-30.

(1355) Пелагий, *О возможности не грешить* 2.

(1356) Августин, *О браке и похоти* 2.15.

(1357) Августин, *О граде Божьем* 22.24.2; 13.3,14.

(1358) Августин, *Ответ на два послания пелагианцев* 1.5; 3.24.

(1359) Августин, *Симплицианцам - ответ на некоторые вопросы* 1.2.13.

(1360) Августин, *О граде Божьем* 22.1.2.

(1361) Августин, *О даре устояния* 35, 47-48; *О предопределении святых* 19.

(1362) Harry Buis. *Historic Protestantism and Predestination* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1958), p. 15.

(1363) Ibid., p.17.

(1364) Ансельм, *О свободе выбора* 1.

- (1365) Фома Аквинский, *Сумма теологии*, часть 1, вопрос 23, статья 4.
- (1366) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, book 3, chapter 21, section 1.
- (1367) John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), pp. 364-366 (Rom 9:20-21).
- (1368) Calvin, *Institutes*, book 3, chapter 23, section 12.
- (1369) Theodore Beza, *Tractationes*, 1.171-177.
- (1370) James Arminius, *The Writings of James Arminius*, trans. James Nichols and W. R. Bagnall (Grand Rapids: Baker, 1977 reprint), vol. 1, pp. 247-248.
- (1371) John Wesley, "On Working Out Our Own Salvation" // *The Works of John Wesley*, 3rd ed. (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1979).
- (1372) Англ. "тюльпан".- *Прим.перее*.
- (1373) См., например, Edwin H. Palmer, *The Five Points of Calvinism* (Grand Rapids: Baker, 1972); DuaneEdward Spencer, *TULIP: The Five Points of Calvinism in the Light of Scripture* (Grand Rapids: Baker, 1979).
- (1374) Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), vol. 2, pp. 192-205.
- (1375) Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), pp. 619-637.
- (1376) Loraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 8th ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), pp. 61-82.
- (1377) Benjamin B. Warfield, "Perfectionism" // *Biblical Doctrines*, pp. 62-64.
- (1378) Ibid.. D.65.
- (1379) Ibid.,p.53.
- (1380) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), pp. 114-115.
- (1381) Boettner, *Predestination*, p. 62.
- (1382) Calvin, *Institutes*, book 3, chapter 23, section 7.
- (1383) Strong, *Systematic Theology*, pp. 789-790.
- (1384) Benjamin B.Warfield, *The Plan of Salvation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1942), p. 31.

- (1385) Strong, *Systematic Theology*, pp. 778-779.
- (1386) Arminius, *Writings*, vol. 1, pp. 252-253.
- (1387) Eugene W. Lyman, *Theology and Human Problems* (New York: Scribner, 1910), pp. 190-198.
- (1388) Samuel Wakefield, *A Complete System of Christian Theology* (Cincinnati: Hitchcock and Walden, 1869), pp. 387, 392.
- (1389) Boettner, *Predestination*, p. 295.
- (1390) Richard Watson, *Theological Institutes; or, A View of the Evidences, Doctrines, Morals, and Institutions of Christianity* (New York: Lane and Scott, 1850), vol. 2, p. 377.
- (1391) Henry C. Thiessen, *Introductory Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), pp. 344-345.
- (1392) H. Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1958), vol. 2, p. 351.
- (1393) Mildred Bangs Wynkoop, *Foundations of Wesleyan Arminian Theology* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1967), p. 65.
- (1394) John Wesley, "Free Grace" // *The Works of John Wesley*, vol. 7, p. 376.
- (1395) Wakefield, *Complete System*, pp. 326-335; Wesley, "Free Grace", pp. 376-377.
- (1396) Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1957), vol. 2, part 2, pp. 145-148.
- (1398) Ibid., p. 174.
- (1399) Ibid., p. 149.
- (1400) Ibid., p. 161.
- (1401) Ibid., p. 181.
- (1402) Ibid., p. 229.
- (1403) Ibid., p. 105.
- (1404) Ibid., p. 163.
- (1405) Ibid., p. 196.
- (1406) Ibid., p. 306.

(1407) Ibid.,p.350.

(1408) Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University, 1966), pp. 103-104; Lothar Coenen, "Elect, Choose" // *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1975), vol. 1, pp. 636-543.

(1409) G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1937), p. 382; Paul Jacobs and Hartmut Krienke, "Foreknowledge, Providence, Predestination" // *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, pp. 696-696.

(1410) Abbott-Smith, *Lexicon*, pp. 380, 390; Jacobs and Krienke, "Foreknowledge", pp. 696-697.

(1411) Brown, Driver, and Briggs, *Lexicon*, p.394; Jacobs and Krienke, "Foreknowledge", pp. 692-693.

(1412) George E.Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pp. 490-491.

(1413) H. Orton Wiley, *Christian Theology*, (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1958), vol. 2, p.378.

(1414) John Murray, *Redemption - Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), pp. 95-96.

(1415) Ibid., p.109.

(1416) Charles H. Home, *Salvation* (Chicago: Moody, 1971), p. 55; Fritz Laubach, "Conversion, Penitence, Repentance, Proselyte" // *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1975), vol. 1, p. 354.

(1417) W.L.Muncy, Jr., *A History of Evangelism in the United States* (Kansas City, Kans.: Central Seminary, 1945), pp. 86-90. Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University, 1966), pp. 636-637.

(1418) Ibid., pp. 996-1000.

(1419) Otto Michel, μεταμελομαι // *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W.Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964 - 1976), vol. 4, p.626.

(1420) Ibid., p. 628; cp. Laubach, "Conversion", p.356.

(1421) Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* (New York: Macmillan, 1963), pp. 45-47.

- (1422) Brown, Driver, and Briggs, *Lexicon*, p. 53.
- (1423) Ibid., pp. 51-53; Jack B. Scott, ¹⁹⁸// *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. Laird Harris (Chicago: Moody, 1980), vol. 1, pp. 51-52.
- (1425) Gustav F. Oehler, *Theology of the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1950), p. 459.
- (1426) Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1967), vol. 2, p. 286; Alfred Zepesen, ¹⁹³// *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, 4 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), vol. 2, p. 89.
- (1427) Rudolf Bultmann, πιστευς // *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, p. 203.
- (1428) G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1937), pp. 361-362.
- (1429) Ladd, *Theology of the New Testament*, pp. 271-272.
- (1430) Часто проводятся различия между *asserisus* (согласие - лат.) или *credentia* (вера, доверие - лат.), с одной стороны, в *fiducia* (твердая уверенность - лат.) - с другой; William Hordern, *The Gate for a New Reformation Theology* (Philadelphia: Westminster, 1959), pp. 34-86. Эдвард Карнелл пользовался терминами "общая вера" и "жизненная вера" - Edward Carnell, *The Case for Orthodox Theology* (Philadelphia: Westminster, 1959), pp. 28-80.
- (1431) A. C. McGiffert, *Protestant Thought Before Kant* (New York: Harper, 1961), p. 142.
- (1432) Emil Brunner, *Revelation and Reason* (Philadelphia: Westminster, 1946), p. 36.
- (1433) Августин, *Послание 137.15*; ср. Ladd, *Theology of the New Testament*, pp. 276-277.
- (1434) Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 290.
- (1435) Millard J. Erickson, "The New Birth Today" // *Christianity Today*, 16 August 1974, p. 8-10.
- (1436) Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N.J.: Revell, 1907), pp. 826-827.
- (1437) James Strahan, "Flacius" // *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Scribner, 1955), vol. 6, p. 49.
- (1438) John Murray, *Redemption - Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), p. 161.

- (1439) Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* (New York: Harper, 1959), pp. 296-297.
- (1440) Adolf Deissmann, *Paul: A Study in Social and Religious History*, 2nd. ed. (New York: George H.Doran, 1926), pp. 142-157. В своих крайних формах, которые Дайсман называет "униомистицизмом", эта точка зрения граничит с пантеизмом.
- (1441) C S.Lewis, *The Four Loves* (New York: Harcourt Brace, 1960), pp. 96-97.
- (1442) Eric Mascall, *Christian Theology and Natural Science Some Questions on Their Relations* (New York. Longmans, Green, 1956), pp. 314ff
- (1443) Murray, *Redemption*, p. 166.
- (1444) George E.Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pp. 492-493.
- (1445) Francis Brown, S R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University, 1955), pp 842-843; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul* (Cambridge- Cambridge University, 1972), ? 18.
- (1446) Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 440
- (1447) Zieeler, *Righteousness*, p. 168.
- (1448) Синод, "обвиняющий". - Прим перев
- (1449) James Hope Moulton and Wilbert Francis Howard, *New Testament Greek* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1960), vol. 2, p. 397; William Sanday and Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Roman*", 5th ed. (Edinburgh: T. and T.Clark, 1968), pp. 80-31.
- (1450) Gotaob Schrenk, δικαιοζ // *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W.Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964 - 1976), vol. 2, p. 214.
- (1451) Denis Edward Hugh Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Philadelphia: Fortress, 1964), p.159.
- (1452) Sanday and Headlam, *Romans*, p. 36.
- (1453) Vincent Taylor, *Forgiveness and Reconciliation* (London: Macmillan, 1952), p. 57.
- (1454) Ziesler, *Righteousness*, p. 169,
- (1455) Ibid., p.168.

- (1456) Murray, *Redemption*, pp. 132-134.
- (1457) Augustus H.Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), p.857.
- (1458) Charles M.Horn, *Salvation* (Chicago: Moody, 1971), pp. 76 77.
- (1459) Следует отметить, что суды рассматривают лишь фактически совершенные, а не гипотетические дела. Никто не может быть признан виновным или невиновным до совершения предполагаемого действия.
- (1460) Ladd, *Theology of the New Testament*, pp. 493-494.
- (1461) Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University, 1965), p.871.
- (1462) 6. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, 3rd ed. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1953), p.5.
- (1463) Ibid.
- (1464) Horst Seebass, "Holy, Consecrate, Sanctify, Saints, Devout" // *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1976), vol. 2, p. 230.
- (1465) Otto Procksch, ἀγιος, ἀγιαφς, ἀγιασμος // *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964 - 1976), vol. 1, p. 113.
- (1466) Ibid., p. 111.
- (1467) John Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* (London: Epworth, 1952), p. 28.
- (1468) Charles G.Finney, *Lectures on Systematic Theology* (London: William Tegg, 1851), pp. 604-613.
- (1469) Augustus H.Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), p.879.
- (1470) James Hope Moulton and George Milhgan, *The Vocabulary of the Greek New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 629.
- (1471) Finney, *Lectures*, pp. 611-613.
- (1472) George H. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pp. 516-517.
- (1473) Ibid., p.496.

- (1474) John Bright, *The Kingdom of God* (Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1953), p. 94.
- (1475) Hermann Kleinknecht and W. Gutbrod, *Law, Bible Key Words*, vol. 11 (New York: Harper and Row, 1964), p. 69.
- (1476) Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 497.
- (1477) Мур замечает, что ни один раввин не усмотрел бы здесь никакого противоречия. - G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannalm* (Cambridge: Harvard University, 1962), vol. 3, pp. 150-151.
- (1478) Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 510.
- (1479) См., например: John R. Rice, *The Ruin of a Christian* (Murfreesboro, Tenn.: Sword of the Lord, 1944), pp. 13-40.
- (1480) Ned B. Stonehouse, *J Gresham Machen A Biographical Memoir* (Grand Rapids. Eerdmans, 1954), pp. 430-468.
- (1481) Robert G. Torbet, *A History of the Baptists* (Philadelphia: Judson, 1950), pp. 440-452.
- (1482) Edward J. Carnell, *The Case for Orthodox Theology* (Philadelphia: Westminster, 1969), pp. 132-137.
- (1483) Kichard Quebedeaux, *The Worldly Evangelicals* (San Francisco: Harper and Row, 1978), p. 119.
- (1484) Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology* (Dallas: Dallas Seminary, 1948), vol. 6, pp. 73-74.
- (1485) Arthur H. Lewis, "The New Birth Under the Old Covenant" // *Evangelical Quarterly* 56, no. 1 (January 1984): 37.
- (1486) Brown, Driver, and Briggs, *Lexicon*, p.311.
- (1487) Lewis, "New Birth", p.40.
- (1488) Вестминстерское исповедание 17.1.
- (1489) Loraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 8th ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), p. 182.
- (1490) John Murray, *Redemption - Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), p. 155.
- (1491) Boettner, *Predestination*, p. 185.

- (1492) Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, H. J.: Revell, 1907), p. 882.
- (1493) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), pp. 547-548.
- (1494) *Sententia Remonstrantium* 5.3.
- (1495) Dale Moody, *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p. 350-354.
- (1496) I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God* (London: Epworth, 1969), p. 141.
- (1497) Samuel Wakefield, *A Complete System of Christian Theology* (Cincinnati: Hitchcock and Walden, 1869), pp. 463-465.
- (1498) *Ibid.*, pp. 465-466.
- (1499) Marshall, *Power of God*, pp. 140-147.

[Библиография \(1500-1947\)](#)

- (1500) John Calvin, *Commentaries on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), pp. 135-140 (Heb. 6:4-6).
- (1501) Выражению "и отпадших" Синодального перевода в английском переводе соответствует придаточное предложение "если они отпадают". - *Прим. перев.*
- (1502) Thomas Hewitt, *The Epistle to the Hebrews: An Introduction and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), p. 110. Эти три взгляда Хьюит называет соответственно теорией о спасенных и погибших, теорией о нехристианах и гипотетической теорией. См. также: Brooke Foss Westcott, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 166.
- (1503) H. E. Dana and Julius H. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament* (New York: Macmillan, 1927), pp. 226-229.
- (1504) Английский перевод Евр. 6:9 звучит так: "О вас, возлюбленные, мы уверены, что вы в лучшей состоянии, сопровождающей спасение". - *Прим. перев.*
- (1505) Westcott, *Hebrews*, pp. 154,166.
- (1506) Маршалл как будто бы не замечает этого различия. Гипотетическую теорию он считает "крайне запутанной, затуманивающей ясный смысл этого отрывка. Нет никаких доказательств тому, что автор описывает воображаемую опасность, реально не угрожающую его питателям" (Marshall, *Power of God*, p. 140).

(1507) G.C.Berkouwer, *Faith and Perseverance* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), pp. 88-124.

(1508) Джон Мюррей ограничивает прославление временем воскресения; по его мнению, все верующие будут прославлены вместе при возвращении Христа (John Murray, *Redemption*, pp. 174-175). Бернард Рамм, со своей стороны, связывает прославление с прямым познанием Христа (Bernard Ramm, *Them He Glorified: A Systematic Study of the Doctrine of Glorification* [Grand Rapids: Eerdmans, 1963], p. 65). Вопрос заключается в том, как мы определяем прославление. Каковы его масштабы, к каким событиям оно относится? Ответ отчасти зависит от понимания природы переходного состояния между смертью и воскресением (см. главу 56).

(1509) Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University, 1955), pp. 458-459.

(1510) Ramm, *Them He Glorified*, p. 18.

(1511) William F. Arndt and P. Wilbur Gingrich, eds., *A Greek English Lexicon of the New Testament*, 4th ed. (Chicago: University of Chicago, 1957), pp. 202-203.

(1512) Ramm, *Them He Glorified*, pp. 67-69.

(1513) Charles M. Home, *Salvation* (Chicago: Moody, 1971), pp. 102-106.

(1514) Ramm, *Them He Glorified*, p. 103.

(1515) Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation History, Politics, and Salvation*, trans. Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1973), p. 4.

(1516) Ibid., p.6.

(1517) Ibid., p.36.

(1518) Ibid.

(1519) Ibid., p.215.

(1520) Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, trans. John Drury (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1976), pp. 7-38.

(1521) Jurgen Moltmann, *Religion, Revolution, and the Future*, trans. M. Douglas Meeks (New York: Seribner, 1969), p. 38.

(1522) Ibid., pp. 38-39.

(1523) Ibid., p.40.

(1524) Ibid., p. 181.

(1525) Ibid., 141.

(1526) Ibid., p. 143.

(1527) Joseph Pohle, *The Sacraments: A Dogmatic Treatise*, ed. Arthur Preuss (St. Louis: B. Herder 1942), vol. 1, p.1.

(1528) Ibid.,p.11.

(1529) Ibid.,p.15.

(1530) Ibid.,p.67.

(1531) Ibid., pp. 122 123.

(1532) Ibid., p. 126.

(1533) Ibid., pp. 126-128.

(1534) Ibid., pp. 129-131.

(1535) Ibid., p.73.

(1536) Ibid.,p.125.

(1537) Ibid.,p.126.

(1538) Ibid.,p.132.

(1539) Ibid., p. 164.

(1540) Ibid.,pp. 166,171.

(1541) Ibid., p. 175.

(1542) Bernard Ramm, *The Pattern of Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pp. 28-37.

(1543) Edward J.Carnell, *The Case for Orthodox Theology* (Philadelphia: Westminster, 1959), p. 70.

(1544) Donald Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology* (New York: Harper and Row, 1978), vol. 2, p. 184.

(1545) Johannes Norval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 234.

(1546) I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 682-683.

- (1547) Alexander Rose, *The Epistles of James and John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), pp. 54-55.
- (1548) Origen, *De principiis* 1.6.2.
- (1549) Loraine Boettner, "Postmillennialism" *II The Meaning of the Millennium*, ed. Robert G. Clouse (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1977), p. 118. Беттнер утверждает, что Библия обещает "конечное обращение подавляющего большинства людей во всех народах".
- (1550) H. Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1958), vol. 2, p. 295.
- (1551) Augustus Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), p.842.
- (1552) Richard Eddy, "A History of Universalism" // *American Church History*, vol. 10 (New York: Christian Literature, 1894), pp. 458-460.
- (1553) Karl Barth, *The Humanity of God* (Richmond: John Knox, 1960), pp. 60-62.
- (1554) C.H.Dodd, *New Testament Studies* (New York: Scribner, 1954), pp. 118-126.
- (1555) Origen, *De principiis* 1.6.2.
- (1556) Nels Ferre. "The Third Conversion Never Fails" // *These Found the Way*, ed. David Wesley Soper (Philadelphia: Westminster, 1951), pp. 132-133.
- (1557) Nels Ferre, *The Christian Understanding of God* (New York: Harper and Brothers, 1961), p. 228.
- (1558) Ibid., pp. 234-237.
- (1559) Ibid., p.237.
- (1560) Ibid., pp. 244-245.
- (1561) Ibid., p. 245.
- (1562) Ibid., pp. 242-243.
- (1563) Ibid., p.246.
- (1564) Ibid., pp. 246-247.
- (1565) Ibid., pp. 248-249.
- (1566) Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T.and T.Clark, 1936), vol. 1, part 1, p.1.

- (1567) Colin W. Williams, *The Church. New Directions in Theology Today*, vol. 4 (Philadelphia: Westminster, 1969), p. 11.
- (1568) Ibid.
- (1569) John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (New York: Scribner, 1966), p. 346.
- (1570) Carl Michalson, *Worldly Theology: The Hermeneutical Focus of an Historical Faith*. (New York: Scribner, 1967), p. 218.
- (1571) Williams, *Church*, p. 20; см. также: Williams, *Faith in a Secular Age* (New York: Harper and Row, 1966).
- (1572) Walter Ong, "The Word in Chains" // *In the Human Grain* (New York: Maomillan, 1967), pp. 52-59.
- (1573) Karl L.Schmidt, *εκκλησια* // *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friednch, trans. Geoffrey W. Bronuley, 10 vole. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964 - 1978), vol. 8, p. 504.
- (1574) Ibid.. p.513.
- (1575) Lothar Coenen, "Church" // *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown (Grand Rapids: ZonderVan, 1975), vol. 1, p. 291.
- (1576) Ibid., pp. 291-292.
- (1577) Ibid.p.294.
- (1578) Ibid.,p.295.
- (1579) В Синодальном переводе в обоих случаях использовано множественное число - *Прим перев*
- (1580) Schnudt, *εκκλησια*. p. 506.
- (1581) Coenen, "Church", p. 303.
- (1582) Ibid
- (1583) Paul S.Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1960). Майннар выделяет свыше сотни таких образов.
- (1584) Arthur W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: S. P. C. H., 1962), pp. 256-260.
- (1585) Например, Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 557.

(1586) Geerhardus Vos, *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church* (New York; American Tract Society, 1903), p. 160.

(1587) George E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (New York: Harper and Row, 1964), pp. 25?-260.

(1588) Ibid., p.260.

(1589) Ibid., pp. 260-273.

(1590) Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 570-571.

(1581) Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology* (Dallas: Dallas Seminary, 1948), vol. 4, pp. 29-35.

(1592) George E. Ladd, "Israel and the Church" // *Evangelical Quarterly* 36, no. 4 (October-December 1964): 207.

(1593) Ibid., p.209.

(1594) Августин, *О христианском учении* 3.31-34.

(1595) Martin Luther, "Preface to Revelation".

(1596) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, book 4, chapter 1, section 7.

(1597) Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, ed. James Canon Bastible (St. Louis: B. Herder, 1960), pp. 271 274.

(1598) Ibid., pp. 274 279.

(1599) Augustus H.Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), pp. 494-497.

(1600) D. Nauta, "Church, Nature and Government of: Quakers, Plymouth Brethren, Darbytes, etc." // *Encyclo pedia of Christianity*, ed. Gary G. Cohen (Marshall town, Del.: National Foundation for Christian Education, 1968), vol. 2, pp. 487-488.

(1601) Chafer, *Systematic Theology*, vol. 4, pp. 27-53.

(1602) Heinrich Schraid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, 3rd ed. rev. (Minneapolis: Augsburg, 1899, p. 591.

(1603) Ibid., pp. 590-591.

(1604) Berkhof, *Systematic Theology*, p. 570.

(1605) J.C.Hoekendijk, *The Church Inside Out* (Philadelphia: Westminster, 1966), part 1.

- (1606) Michael Green, *Evangelism in the Early Church*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), vol. 1, pp. 117ff.
- (1607) James H. Carter, *The Mission of the Church* (Nashville: Broadman, 1974), pp. 65-73.
- (1608) Edmund Clowney, "Toward a Biblical Doctrine of the Church" // *Westminster Theological Journal* 31, no. 1 (November 1968): 71-72.
- (1609) Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, trans. Douglas Horton (New York: Harper and Row, 1956), pp. 97-135.
- (1610) Langdon Gilkey, *How the Church Can Minister to the World Without Losing Itself* (New York: Harper and Row, 1964), pp. 104-117.
- (1611) Sherwood Wirt, *The Social Conscience of the Evangelical* (New York: Harper and Row, 1968), pp. 19-26.
- (1612) David O. Moberg, *Inasmuch: Christian Social Responsibility in the Twentieth Century* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), pp. 81-82.
- (1613) Robert H. Price, "A Fundamentalist Social Gospel?" // *Christian Century* 96, no. 39 (28 November 1979): 1183-1186. См. также письма читателей: vol. 97, no. 3 (23 January 1980): 78-79.
- (1614) Harold Lindsell, "The Missionary Retreat" // *Christianity Today*, 9 November 1971, pp. 26-27 (188-189); William Hordern, *New Directions in Theology Today*, vol. 1, Introduction (Philadelphia: Westminster, 1966), pp. 75-76. См. также: *Yearbook of American Churches*, ed. Herman C. Weber (New York: Round Table), 1933 ed., pp. 300-305; 1939 ed., pp. 6-17; 1941 ed., pp. 129-138.
- (1615) Gerhard Friedrich, εὐαγγελισμοί // *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964 - 1976), vol. 2, p. 707.
- (1616) Ibid., pp. 710-712, 721-725.
- (1617) Ibid., p. 722.
- (1618) Ulrich Becker, "Gospel, Evangelize, Evangelist" // *The International Dictionary of the New Testament Theology*, ed. Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1976), vol. 2, p. 110.
- (1619) Friedrich, εὐαγγελισμοί, p. 728.
- (1620) Ibid., p. 731.
- (1621) F.F. Bruce, *The Defence of the Gospel in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), pp. 37-48.

- (1622) Софокл, *Эдип в Колоне* 1224.
- (1623) Цит. по: Sam Keen, "Death in a Posthuman Era" // *New Theology* No. 5, ed. Martin E. Marty and Dean G. Peerman (New York: Macmillan, 1968), p. 79.
- (1624) Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* (New York: Harper and Brothers, 1945), vol. 7, p. 492.
- (1625) Dean M. Kelly, *Why Conservative Churches Are Growing* (New York: Harper and Row, 1977).
- (1626) Leon Morris, "Church, Nature and Government of (Episcopalian View)" // *Encyclopedia of Christianity*, ed. Gary G. Cohen (Marshalltown, Del.: National Foundation for Christian Education, 1968), vol. 2, p.483.
- (1627) A. G. Hebert, *The Form of the Church* (London: Faber and Faber, 1944), pp. 109-123.
- (1628) Morris, *Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, p. 485.
- (1629) Gerald F. Moede, *The Office of Bishop in Methodism: Its History and Development* (Nashville: Abingdon, 1964).
- (1630) Leon Morris, "Church Government" // *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison (Grand Rapids: Baker, 1960), p. 126.
- (1631) Kenneth H. Kirk, "The Apostolic Ministry" // *The Apostolic Ministry*, ed. Kenneth E. Kirk (London: Hodder and Stoughton, 1946), p. 43
- (1632) Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, ed. James Canon Bastible (St. Louis: B. Herder, 1960), pp. 270-293.
- (1633) Ibid., pp. 286-287.
- (1634) Edward J. Gratsch, "The Development of Ecclesiology" // *Principles of Catholic Theology*, ed. Edward J. Gratsch (New York: Alba House, 1980), pp. 157-160.
- (1635) A. M. Parrer, "The Ministry in the New Testament" // *The Apostolic Ministry*, pp. 113-182.
- (1636) Ibid., p. 181.
- (1637) Ott, *Catholic Dogma*, pp. 282-285.
- (1638) Hebert, *form of the Church*, p. 110.
- (1639) Синод. "священства". - Прим. перев.

- (1640) S.L.Greenslade, "The Ministry in the Early Church" // *The Ministry of the Church* (London: Canterbury, 1947), pp. 56-61.
- (1641) Morris, "Church Government", pp. 126-127.
- (1642) K. Laird Harris, "Church, Nature and Government of (Presbyterian View)" // *Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, pp. 490-492.
- (1643) *The Constitution of the United Presbyterian Church in the United States of America* (Philadelphia: Office of the General Assembly of the United Presbyterian Church in the United States of America, 1967), vol. 2, *Book of Order*, chapter 9.
- (1644) *Ibid.*, chapter 11.
- (1645) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), pp. 588-689.
- (1646) Park Hays Miller, *Why I Am a Presbyterian* (New York: Thomas Nelson, 1956), pp. 77ff.
- (1647) Charles Hodge, *The Church and It's Polity* (London: Thomas Nelson and Sons, 1879), p. 119.
- (1648) Harris, *Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, p. 492.
- (1649) *Ibid.*, p.495; Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 681-584.
- (1650) Franz Pieper, *Christian Dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1953), vol. 3, p. 421.
- (1651) *Ibid.*, p.431.
- (1652) *Ibid.*, p.475.
- (1653) *Ibid.*, p.421.
- (1654) Edward T. Hiscox, *The New Directory for Baptist Churches* (Philadelphia: Judson, 1894), pp. 153-159.
- (1655) William Roy McNutt, *Polity and Practice in Baptist Churches* (Philadelphia: Judson, 1935), pp. 21-26.
- (1656) James M. Bulman, "Church, Nature and Government of (Autonomous View)" // *Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, p. 478.
- (1657) Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), pp. 914-915.
- (1658) *Ibid.*, p.906.

- (1659) Ibid., pp. 905-906.
- (1660) Hiscox, *Neu Directory*, pp. 155ff.
- (1661) Harris, *Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, p. 490.
- (1662) Homs, *Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, p. 484.
- (1663) Rufus M. Jones, *The Faith and Practice of the Quakers*, 3rd ed. (London: Methuen, 1928), pp. 54-69.
- (1664) Clarence B. Bass, *The Doctrine of the Church In the Theology of J.N. Darby with Special Reference to Its Contribution to the Plymouth Brethren Movement* (Ann Arbor, Mich.: University Microfilms, 1952), p. 116.
- (1665) См. главу 6.
- (1666) Cyril Eastwood, *The Priesthood of All Believers* (Minneapolis: Augsburg, 1962), pp. 238-257.
- (1667) Franz Pieper, *Christian Dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1953), vol. 3, p. 264.
- (1668) Ibid., p. 270.
- (1669) Ibid., p. 268.
- (1670) Ibid., p. 275.
- (1671) Ibid., p. 277.
- (1672) Фома Аквинский, *Сумма теологии*, часть 3, дополнение, вопрос 69, статьи 4-7.
- (1673) Pieper, *Christian Dogmatic*", vol. 3, p. 278.
- (1674) Ibid., vol. 2, pp. 448-449.
- (1675) Ibid., vol. 3, p. 285.
- (1676) Ibid., p. 256.
- (1677) Бельгийское исповедание 33.
- (1678) Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), vol. 3, ? 582.
- (1679) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), pp. 631-632.

- (1680) Ibid., pp. 632-633.
- (1681) Ibid., p.634.
- (1682) Hodge, *Systematic Theology*, pp. 552-555.
- (1683) Berkhof, *Systematic Theology*, p. 630.
- (1684) Ibid.
- (1685) Hodge, *Systematic Theology*, pp. 533-534.
- (1686) H. E. Dana, *A Manual of Ecclesiology* (Kansas City, Kans.: Central Seminary, 1944), pp. 281-282.
- (1687) Edward T. Hiscox, *The New Directory for Baptist Churches* (Philadelphia: Judson, 1894), p. 121.
- (1688) Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907), p.945.
- (1689) Ibid.
- (1690) Ibid.,p.951.
- (1691) Geoffrey W. Bromiley, "Baptism, Believers" // *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison (Grand Rapids: Baker, 1960), p. 86.
- (1692) John C. Wenger, *Introduction to Theology* (Scottsdale, Pa.: Herald, 1954), pp. 237-240.
- (1693) Paul King Jewett, "Baptism (Baptist View)" // *Encyclopedia of Christianity*, ed. Edwin H. Palmer (Marshalltown, Del.: National Foundation for Christian Education, 1964), vol. 1, p. 520.
- (1694) Leon Morris, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), pp 215 216
Комментируя точку зрения, что Иисус имеет здесь в виду христианское крещение, Моррис, член англиканской церкви, пишет: "Ее слабое место в том, что Никодим никак не мог понять намек на еще не существующее таинство. Трудное допустить, что Иисус говорил так, что Его слова не могли быть поняты. Он стремился не мистифицировать, а просвещать. В любом случае, общая направленность этого отрывка подчеркивает служение Духа, а не какой-то церковный обряд". См. также: D. W. B. Robinson, "Born of Water and Spirit: Does John 3: 6 Refer to Baptism?" // *Reformed Theological Review* 25, no. 1 (January April 1966) pp. 15-23.
- (1695) Oscar Cullmann, *Baptism in the New Testament* (London: SCM, 1950), pp. 56-70.

- (1696) George R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (London: Macmillan, 1962), p. 315.
- (1697) Karl Barth, *The Teaching of the Church Regarding Baptism*, trans. Ernest A. Payne (London: SCM, IMS), p. 9.
- (1698) *Baptism and Confirmation Today* (London: SCM, 1955), p. 34.
- (1699) Joachim Jeremias, *The Origins of Infant Baptism: A Further Study In Reply to Kurt Aland*, trans. Dorothea M. Barton (London: SCM, 1965), p. 26.
- (1700) Beasley-Murray, *Baptism*, p. 315.
- (1701) The Church of Scotland, "Interim Report of the Special Commission on Baptism", May 1955, p. 23.
- (1702) Ibid., p. 26.
- (1703) Beasley-Murray, *Baptism*, p. 311, n.27.
- (1704) Joachim Jeremias, *Infant Baptism In the First four Centuries*, trans. David Cairns (Philadelphia: Westminster, 1960), p. 51; Cullmann, *Baptism*, pp. 72-78.
- (1705) См. Beasley-Murray, *Baptism*, pp. 322ff.
- (1706) Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek English Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1951), vol. 1, pp. 305-306.
- (1707) *What Luther Says*, corp. Ewald M. Plass (St. Louis Concordia, 1959), vol. 1, pp. 57-58; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, book 4, chapter 16, section 13.
- (1708) Beasley-Murray, *Baptism*, p. 133.
- (1709) Barth, *Teaching*, pp. 9-10.
- (1710) "Lord's Supper" // *The New Schaff Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Samuel Macauley Jackson (New York: Funk and Wagnalls, 1908), vol. 7, p. 24.
- (1711) W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (London: S. P. C. K., 1948), pp. 246-250 (цитата со с. 249).
- (1712) Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (New York: Macmillan, 1955), pp. 68-71.
- (1713) Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1981), p. 758.
- (1714) Jeremias, *Eucharistic Words*, pp. 27-35.

(1715) Ibid..p.llo.

(1716) Joseph Pohle, *The Sacraments A Dogmatic Treatise*, ed. Arthur Preuss (St. Louis: B. Herder, 1942), vol.2, p. 25.

(1717) Franz Pieper, *Christian Dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1953), vol. 3, p. 345.

(1718) Lewis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), pp. 653-654.

(1719) Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.Revell, 1907), pp. 538-543.

(1720) Martin Luther, "The Babylonian Captivity of the Church" // *Three Treatises* (Philadelphia: Muhlenberg, 1943), pp. 127-136.

(1721) Pohle, Sacraments, pp. 103-127.

(1722) Ibid., p.99.

(1723) Ibid., part 3.

(1724) Ibid., pp. 256-260.

(1725) Ibid.,p.252.

(1726) Ibid., pp. 246-254.

(1727) *Great Debates of the Reformation*, ed. Donald J. Ziegler (New York: Random House, 1969), pp. 75, 78, 80. Материалы о продолжении реформатско-лютеранской поленики си. в работе: *Marburg Revisited*, ed. Paul C. Empie and James I. McCord (Minneapolis: Augsburg, 1966).

(1728) Luther, *Babylonian Captivity*, p. 140.

(1729) Ibid., pp. 161-168.

(1730) Ibid., pp. 168-159.

(1731) Ibid., pp. 129-132.

(1732) Ibid.,p.147.

(1733) Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Eerdmans, 1962), vol. 3, pp. 626-631

(1734) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 646.

(1735) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, book 4, chapter 17, section 12.

- (1736) Berkhof, *Systematic Theology*, p. 650.
- (1737) Ibid., p.651.
- (1738) Calvin, *Institutes*, book 4, chapter 17, sections 1, 5.
- (1739) Hodge, *Systematic Theology*, pp. 626-627.
- (1740) Ibid., pp. 627-628.
- (1741) Strong, *Systematic Theology*, pp. 541-543.
- (1742) G.H.Clayton, "Eucharist" // *Dictionary of the Apostolic Church*, ed. James Hastings (New York: Scribner, 1916), vol. 1, p. 374.
- (1743) Robert H.Stein, "Wine-Drinking in New Testament Times" // *Christianity Today*, 20 June 1975, pp. 9-11 (923-925).
- (1744) Stig Hanson, *The Unity of the Church in the New Testament Colossians and Ephesians* (Lexington, Ky.: American Theological Library Association, 1963), pp. 107-108.
- (1746) Ibid.,p.7.
- (1746) Geoffrey W. Bromiley, *The Unity and Disunity of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), pp. 9-10.
- (1747) Ibid., pp. 10-11.
- (1748) Ibid.,p.11.
- (1749) Hanson, *Unity of the Church*, pp. 109-111.
- (1750) Ibid.,p.152.
- (1751) Martin H.Cressy, "Organic Unity and Church Unions" // *The Reformed World* 35, no. 3 (September 1978): 103; Martin Marty, *Church Unity and Church Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), pp. 40-41.
- (1752) J. Marcellus Kik, *Ecumenism and the Evangelical* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1958), pp. 48-53.
- (1753) James DeForest Murch, *Cooperation Without Compromise* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956).
- (1754) *A History of the Ecumenical Movement, 1517 - 1948*, ed. Ruth Rouse and Stephen Charles Neill, 2nd ed. (Philadelphia: Westminster, 1968).

- (1755) Kenneth Scott Latourette, "Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council" // *Ecumenical Movement*, p. 353.
- (1756) Ibid.
- (1757) Maurice Villain, *Unity: A History and Some Reflections*, trans. J. R. Foster from the 3rd rev. ed. (Baltimore: Helicon, 1961).
- (1758) Latourette, "Ecumenical Bearings", p.356.
- (1759) Ibid., pp. 357-368.
- (1760) Villain, *Unity*, p. 29.
- (1761) Ibid., p. 80.
- (1762) Tissington Tatlow, "The World Conference on Faith and Order"//*Ecumenical Movement*, p. 407.
- (1763) Ibid., pp. 407-408.
- (1764) Ibid.. pp. 408-413.
- (1765) Villain, *Unity*, p. 32.
- (1766) Norman Goodall, *The Ecumenical Movement: What It Is and What It Doe*", 2nd ed. (New York: Oxford University, 1964), pp. 63-68.
- (1767) Ibid.,p.68.
- (1768) Ibid.,p.69.
- (1769) Norman Goodall, *Ecumenical Progress: A Decade of Change In the Ecumenical Movement, 1961 - 1971* (New York: Oxford University, 1972), p. 139.
- (1770) Carl McIntire, *Twentieth Century Reformation*, 2nd and rev. ed. (Collingswood, N. J.: Christian Beacon, 1945).
- (1771) Paul Woolley, "American Council of Christian Churches" // *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Lefferts A. Loetscher (Grand Rapids: Baker, 1955), vol. 1, p. 30.
- (1772) Carl Henry, "The Perils of Independency" // *Christianity Today*, 12 November 1956, p. 21.
- (1773) Woolley, "American Council", p.30.
- (1774) Murch, *Cooperation*, pp 48 61.

(1775) Ibid,p.62

(1776) John Warwick Montgomery" *Ecumenicity, Evangelicals and Home* (Grand Rapids: Zondervan, 1969), p. 18.

(1777) William R. Estop, *Baptists and Christian Unity* (Nashville: Broadman, 1966), p. 170.

(1778) Montgomery, *Ecumenicity*, p. 17, Н. ?; Estep, *Baptists*, p. 170.

(1779) Harold Lindsell, "What Are the Results? Ecumenical Merger and Mission" // *Christianity Today*, 30 March 1962, p. 5.

(1780) M.A.Visser't Hooft, "The General Ecumenical Development Since 1948" // *The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement*, vol. 2, 1948 - 1986, ed. Harold B.Pey (Philadelphia: Westminster, 1970), p. 19.

(1781) Estep, *Baptists*, p. 185.

(1782) E. Roberts-Thomson, *With Hands Outstretched* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1962), p. 39.

(1783) Robert Handy, "The Ecumenical Task Today" // *Foundations* 4, no. 2 (April 1961): 105-106.

(1784) James Orr, *The Pragma of Dogma* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962 reprint), pp. 20-30.

(1785) Theodore Haering, *The Christian Faith: A System of Dogmatics* (London: Hodder and Stoughton, 1913), vol. 2, pp. 829-924; Anthony Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), p. 297.

(1786) Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (Princeton, N. J.: Princeton University, 1930), p. 36.

(1787) Августин, *О граде Божьем* 20.6-10, особенно 9.

(1788) Augustus H.Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N.J.: Revell, 1907), pp. 981-1056.

(1789) Joseph Pohle, *Eschatology: or. The Catholic Doctrine of the Last Things: A Dogmatic Treatise* (St. Louis: B.Herder, 1917), p. 1.

(1790) Карл Барт пишет: "Если христианство не представляет собой всеобъемлющую эсхатологию, то в ней вообще не остается никакой связи со Христом" - Karl Barth, *Epistle to the Roman*", 6th ed., trans. Edwyn C.Hoskyne (New York: Oxford University, 1968), p. 314.

(1991) Ernst Bloch, *Da" Prinzip Hoffnung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959).

- (1992) Victor Frankl, *Man's Search for Meaning* (New York: Washington Square, 1963), p. 127.
- (1793) Hal Lindsey, *The Late Great Planet Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1971).
- (1794) Jurgen Moltmann, *The Theology of Hope* (New York: Harper and Row, 1967).
- (1795) Merrill C. Tenney, *The New Testament: An Historical and Analytic Survey* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), pp. 404-406.
- (1796) Adolf von Harnack, *What If Christianity?* (New York: Harper and Brothers, 1957), pp. 62-74.
- (1797) Albrecht Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Edinburgh: T. and T. Clark), pp. 30".
- (1798) Harnack, *What Is Christianity?* pp. 55-56.
- (1799) Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, ed. and trans. Richard H. Hiers and David L. Holland (Philadelphia: Fortress, 1971).
- (1800) Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (New York: Macmillan, 1964), p. 396.
- (1801) Albert Schweitzer, *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messianism and Passion*, trans. Walter Lowrie (London: Black, 1914), p. 87.
- (1802) Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, pp. 368-369.
- (1803) Ibid., p.401.
- (1804) C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development* (Chicago: Willett, Clark, 1937), pp. 142-149.
- (1806) Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York, Scribner, 1958), p. 33.
- (1806) Ibid., p.45.
- (1807) Ibid., p.33.
- (1808) Jurgen Moltmann, "Politics and the Practice of Hope" // *Christian Century*, 11 March 1970, p. 288.
- (1809) Jurgen Moltmann, "Hope and History" // *Theology Today* 25, no. 3 (October 1968): 370.
- (1810) Ibid., ? 371.

- (1811) Ibid., p.384.
- (1812) Charence B. Bass, *Backgrounds to Dispensationalism Its Historical Genesis and Ecclesiastical Implications* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960).
- (1813) John Walvoord, "Dispensational Premillennialism", *Christianity Today*, 15 September 1958, pp. 11-12.
- (1814) Charles C. Ryrie, *Dispensationalism Today* (Chicago: Moody, 1966), pp. 86-90.
- (1815) Ibid., pp. 132-155.
- (1816) *The Scofield Reference Bible*, p. 996, n. 1; p. 1226, n.3. Некоторые более поздние диспенсационалисты считают, что различие между царством небесным и царством Божиим не такое уж существенное. Вопрос для них заключается в том, присутствует ли сейчас на земле теократическое Давидово царство в форме церкви или же оно было просто отложено на будущее. См.: Eyrle, *Dispensationalism Today*, pp. 170-171.
- (1817) Walvoord, "*Dispensational Premillennialism*", p. 13.
- (1818) James Snowden, *The Truth About Christian Science* (Philadelphia: Westminster, 1920). p. 154. n. 1; Ernest S. Bates and John V. Dittmore, *Mary Baker Eddy The Truth and the Tradition* (New York: Alfred A. Knopf, 1932), p. 451.
- (1819) Karl Jaspers, *The Way to Wisdom*, trans. Ralph Manheim (New Haven, Conn.: Yale University, 1951), p. 53.
- (1820) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), p. 668.
- (1821) Augustus H.Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N J.: Revell, 1907), p. 982.
- (1822) Например: Augustine, "Anti-Pelagian Writings" // *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 5, ed. Philip Schaff (New York: Scribner, 1902).
- (1823) Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 670-671.
- (1824) C. Harris, "State of the Dead (Christian)" // *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Scribner, 1955), vol. 10, p. 837.
- (1825) Loraine Boettner, "The Intermediate State" // *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F.Harrison (Grand Rapids: Baker, 1960), p. 291.
- (1826) James Addison, *Life Beyond Death in the Belief" of Mankind* (Boston: Houghton Mifflin, 1931), p. 202.
- (1827) Harry E. Fosdick, *The Modern Use of the Bible* (New York: Macmillan, 1933), pp. 98-104.

- (1828) Emil Brunner, *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consummation* (Philadelphia: Westminster, 1962), pp. 383-385, 408-414.
- (1829) *Seventh day Adventist Answer Questions on Doctrine* (Washington: Review and Herald, 1957), p. 13.
- (1830) Anthony Hoekema, *The Four Major Cults* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), p. 345.
- (1831) В Синодальном переводе слово *почить* используется в указанных местах только один раз - в 1 Кор. 15:6; во всех остальных случаях говорится просто о смерти. В английских переводах обычно используется глагол *sleep* (спать, уснуть) или родственные ему слова. - *Прим, перев.*
- (1832) Joseph Pohle, *Eschatology; or, The Catholic Doctrine of the Last Things: A Dogmatic Treatise* (St. Louis: B. Herder, 1917), p. 18.
- (1833) Ibid., p. 70.
- (1834) Ibid., pp. 52-61.
- (1835) Ibid., p.28.
- (1836) Ibid., p.77.
- (1837) Фома Аквинский, *Сумма против язычников* 4.91.
- (1838) Фома Аквинский, *Сумма теологии*, приложение, вопрос 1, статья 2.
- (1839) Pohle, *Eschatology*, pp. 89-91.
- (1840) Ibid., p.95.
- (1841) Ibid., p.78.
- (1842) Тертуллиан, *О единобрачии* 10.
- (1843) Августин, *Исповедь* 9.13.
- (1844) W.D.Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (London: S.P.C.K., 1955), p.317-318.
- (1845) Ibid., p.318.
- (1846) Joachim Jeremias, *χρηστωα //Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W.Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964 - 1976), vol. 1, pp. 657-658.
- (1847) Paul Helm, "A Theory of Disembodied Survival and Re-embodied Existence" *//Religious Studies* 14, no. 1 (March 1978): 16-26.

- (1848) Richard L. Purtil, "The Intelligibility of Disembodied Survival" // *Christian Scholar's Review* ?, no. 1 (1975): 3-22.
- (1849) L. Harold DeWolf, *A Theology of the Living Church* (New York: Harper and Row, 1960), pp. 306-307.
- (1850) William Newton Clarke, *An Outline of Christian Theology* (New York: Scribner, 1901), p. 444.
- (1851) Например, Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of the Progress from Reimarus to Wrede* (New York: Macmillan, 1964), pp. 368-369; Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Scribner, 1961), vol. 1, pp. 5-6.
- (1852) George E. Ladd, *The Blessed Hope* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), pp. 65-70.
- (1853) *Let God Be True* (Brooklyn: Watchtower Bible and Tract Society, 1952), p. 141.
- (1854) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 706.
- (1855) От лат. *tribulatio* (скорбь). - Прим перев.
- (1856) John F. Walvoord, *The Return of the Lord* (Findlay, Ohio: Dunham, 1966), pp. 62-63.
- (1857) Ladd, *Blessed Hope*, p. 67.
- (1858) Ibid., p. 63.
- (1859) Ibid.
- (1860) J. Barton Payne, *The Imminent Appearing of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 86.
- (1861) Ibid., pp. 96-103.
- (1862) Walvoord, *Return of the Lord*, p. 51.
- (1863) Berkhof, *Systematic Theology*, p. 721.
- (1864) См. вопрос Огастаса Стронга "Кто съел Роджера Уильямса?" в работе: Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N.J.: Revell, 1907), p. 1019.
- (1865) Джордж Лэдд отмечает, что хотя Павел и не пытается описать природу воскресшего тела, он, тем не менее, указывает на некоторые свойства, которыми оно отличается от физического тела. - George H. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 564.

(1866) Такой или сходных точек зрения придерживался целый ряд богословов. Ориген полагал, что оба тела имеют один и тот же "зародышевый принцип или форму". Фома Аквинский утверждал, что у воскресшего тела будет та же субстанция, но иные акциденции. М. Даль говорит о соматическом тождестве без тождества материального. Джон Хик пишет о воскресшем теле как о божественно сотворенной точной копии первоначального тела. Более полное описание этих точек зрения см. в работе: Paul Badham, *Christian Beliefs About Life After Death* (New York: Harper and Row, 1976), pp. 65-94.

(1867) Gottlob Schrenk, δικαιοσυνη // *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964 - 1976), vol. 2, p. 207.

(1868) Berkhof, *Systematic Theology*, p. 732.

(1869) Floyd V. Filson, "The Second Epistle to the Corinthians" // *The Interpreter's Bible*, ed. George A. Buttrick (Nashville: Abingdon, 1978), vol. 10, p. 332.

(1870) Traugott Hahn, *Tyconius Studien, Ein Beitrag zur Kirchen und Dogmengeschichte des 4 Jahrhunderts* (Leipzig: Dietrich, 1900; Aalen: Schilling, 1971 reprint).

(1871) Августин, *Проповедь 259.2*.

(1872) Adolf von Harnack, "Millennium" // *Encyclopedia Britannica*, 9th ed. (New York: Scribner, 1883), vol. 16, pp. 314-318.

(1873) Karl Barth, *How I Changed My Mind* (Richmond: John Knox, 1966), pp. 21, 45; *The Church and The Political Problem of Our Day* (New York: Scribner, 1939).

(1874) Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), vol. 3, pp. 800-812.

(1875) Loraine Boettner, "Postmillennialism" // *The Meaning of the Millennium*, ed. Robert G. Clouse (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1977), pp. 120-121.

(1876) Ibid., pp. 132-133.

(1877) Юстин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем 80.1*.

(1878) A. J. Visser, "A Bird's-Eye View of Ancient Christian Eschatology" // *Numen* 14 (1967): 10-11.

(1879) George R. Beasley-Murray, "The Revelation" // *The New Bible Commentary, Revised*, ed. Donald Guthrie and J. A. Motyer (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 1306.

(1880) Henry Alford, *The New Testament for English Readers* (Chicago: Moody, n.d.), pp. 1928-1929.

- (1881) George E.Ladd, "Revelation 20 and the Millennium" // *Review and Expositor* 57, no. 2 (April 1960): 169.
- (1881) George E.Ladd, "Israel and the Church" // *Evangelical Quarterly* 36, no. 4 (October-December 1964): 206-213.
- (1883) Diedrich Kromminga, *The Millennium in the Church: Studies in the History of Christian Chiliasm* (Grand Rapids: Eerdmans, 1945), p. 40.
- (1884) Floyd Hamilton, *The Basis of Millennial Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1942), pp. 130-131.
- (1885) William Hendriksen, *More than Conquerors* (Grand Rapids: Baker, 1939), pp. 11-64; Anthony Hoekema, "Amillennialism" // *Meaning of the Millennium*, pp. 156-159.
- (1886) Benjamin B.Warfield, "The Millennium and the Apocalypse" // *Biblical Doctrines* (New York: Oxford University, 1929), p. 654.
- (1887) W.J. Grier, "Christian Hope and the Millennium" // *Christianity Today*, 13 October 1858, p. 10.
- (1888) Ray Summers, "Revelation 20: An Interpretation" // *Review and Expositor* 67, no. 2 (April 1860): 176.
- (1889) James A. Hughes, "Revelation 20:4-6 and the Question of the Millennium" // *Westminster Theological Journal* 35 (1973): 300.
- (1890) Ibid., pp 229-300.
- (1891) Joseph H. Thayer, *Greek English Lexicon of the New Testament* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1955), pp. 188, 231, 629.
- (1892) George E. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), p. 178.
- (1893) John F. Walvoord, *The Rapture Question* (Findlay, Ohio: Dunham, 1957), pp. 101,198.
- (1894) Charles L. Feinberg, *Premillennialism or Amillennialism? The Premillennial and Amillennial Systems of Interpretation Analyzed and Compared* (Grand Rapids: Zondervan, 1936), p. 146.
- (1895) H. Schuyler English, *Re-thinking the Rapture: An Examination of What the Scripture! Teach as to the Time of the Translation of the Church in Relation to the Tribulation* (Neptune, N. J.: Loizeaux, 1964), p. 100-101.
- (1896) Walvoord, *Rapture Question*, pp. 75-82.
- (1897) Gordon Lewis, "Biblical Evidence for Pretribulationism" // *Bibliotheca Sacra* 125 (1968): 216-226.

- (1898) John F. Walvoord, *The Return of the Lord* (Findlay, Ohio: Dunham, 1955), p. 51.
- (1899) George E.Ladd, "Historic Premillennialism" // *Meaning of the Millennium*, pp. 18-27.
- (1900) George H. Ladd, *The Blessed Hope* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), p. 122; Robert H. Gundry, *The Church and the Tribulation* (Grand Rapids: Zondervan, 1973), pp. 48-49.
- (1901) Gundry, *Church and the Tribulation*, p. 49.
- (1902) Ibid., p.55.
- (1903) Ibid., pp. 58-59.
- (1904) Ladd, *Blessed Hope*, pp. 58-59.
- (1905) Gundry, *Church and the Tribulation*, pp. 29-43.
- (1906) Ladd, *Blessed Hope*, p. 13.
- (1907) James Oliver Buswell, Jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion* (Grand Rapids: Zondervan, 1962 - 1963); Norman B.Harrison, *The End: Rethinking the Revelation* (Minneapolis: Harrison, 1941), p. 118.
- (1908) Robert Govett, *The Saints' Rapture to the Presence of the Lord Jesus* (London: Nisbet, 1852); George H.Lang, *The Revelation of Jesus Christ: Select Studies* (London: Oliphant, 1945).
- (1909) J. Barton Payne, *The Imminent Appearing of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962).
- (1910) Более полный анализ этих точек зрения читатель может найти в работе: Millard J. Erickson, *Contemporary Options in Eschatology* (Grand Rapids: Baker, 1977), pp. 163-181.
- (1911) См., однако: George Б. Ladd, "The Revelation of Christ's Glory" // *Christianity Today*, 1 September 1958, p. 14.
- (1912) Например, Луи Беркхоф в книге из 738 страниц (Louis Berkhof, *Systematic Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1953]) посвящает лишь одну страницу вебу и две - аду (с. 735-737).
- (1913) Helmut Traub, *ουραπος* // *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans, Geoffrey W.Bromiley, 10 vote. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964 - 1976), vol. 6, pp. 614-620.
- (1914) Ibid., pp. 621-622.

- (1915) Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (New York: Oxford University, 1966), p. 1030.
- (1916) Leon Morris, *The Lord from Heaven* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), pp. 26-29.
- (1917) Joseph Pohle, *Eschatology; or. The Catholic Doctrine of the Last Things: A Dogmatic Treatise* (St. Louis: B. Herder, 1917). pp. 34-37.
- (1918) Bernard Ramm, *Them He Glorified A Systematic Study of the Doctrine of Glorification* (Grand Rapids: Serdmans, 1963), pp. 104-115.
- (1919) Мы предполагаем, что наша жизнь на небе будет личным, сознательным, индивидуальным существованием, что подразумевается во всех касающихся этого вопроса текстах Писания. Относительно той точки зрения, что вате будущее существование будет лишь жизнью в Божьей памяти, см. работу: David L. Edwards, *The Last Thing Now* (London: SCM, 1969), pp. 88-91.
- (1920) Ulrich Simon, *Heaven in the Christian Tradition* (New York: Harper, 1958), p. 236.
- (1921) Morton Kelsey, *Afterlife: The Other Side of Dying* (New York: Paulist, 1979), pp. 182-183.
- (1922) J. A. Motyer, *After Death: A Sure and Certain Hope?* (Philadelphia: Westminster, 1965), pp. 74-76.
- (1923) H. Dyson, "Heaven" // *A Dictionary of Christ and the Gospels*, ed. James Hastings (New York: Scribner, 1924), vol. 1. p. 712.
- (1924) Alan Richardson, *Religion in Contemporary Debate* (London: SCM, 1966), p. 72.
- (1925) Austin Fairer, *Saving Belief* (London: Hodder, Stoughton, 1967), p. 144.
- (1926) Simon. *Heaven*, p. 217.
- (1927) C.S. Lewis, *Miracles* (New York: Macmillan, 1947), pp. 165-166. Льюис использует термин транссексуальный примерно в том же смысле, который мы здесь вкладываем в термин *сверхсексуальный*.
- (1928) Alfred, Lord Tennyson, "Wages".
- (1929) Edmund G. Kaufman, *Baste Christian Convictions* (North Newton, Kane.: Bethel College, 1972), p. 289.
- (1930) John Bailbe, *And the Life Everlasting* (New York: Scribner, 1933), p. 281.
- (1931) Motyer, *After Death*, p. 87.

- (1932) S.O.F.Salmond, "Heaven" // *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings (New York: Scribner, 1919), vol. 2, p. 324.
- (1933) Nels Ferre, *The Christian Understanding of God* (New York: Harper and Brothers. 1961), pp. 233-234.
- (1934) Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), vol. 3, p.868.
- (1935) J.A.Motyer, "The Final State: Heaven and Hell. // *Baste Christian Doctrines*, ed. Carl F.H.Henry (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962), p. 292.
- (1936) Ориген, *De principns* 1.6.2; 3.6.3. Современное выражение универсалистской концепции см. в работе: A.T.Robinson, *In the End, God* (New York: Harper and Row, 1968), pp. 119-133.
- (1937) Leon Morns, *The Biblical Doctrine of Judgment* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), p. 66.
- (1938) Benjamin B Warfield, "Aniuhilatioiusm" // *StucUei in Theology* (New York: Oxford University, 1932), pp. 447-450.
- (1939) Ibid., pp. 447 448.
- (1940) Edward White, *Life in Christ. A Study of the Scripture Doctrine of the Nature of Man. the Object of the Divine Incarnation, and the Conditions of Human Immorality*, 3rd ed. rev. (London: Elliot Stock, 1878).
- (1941) *Seventh day Adventists Answer Questions on Doctrine* (Washington: Review and Herald, 1957), p. 14.
- (1942) Robinson, *In the End, God*, p. 131, n.8.
- (1943) C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (New York: Macmillan, 1962), p. 28.
- (1944) Ibid., pp. 127-128.
- (1945) Helmut Thielicke, *A Little Exercise for Young Theologians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), pp. 13-20.
- (1946) Ibid., pp. 25-26.
- (1947) См. Millard J.Erickson, "Narrative Theology in Translation or Transformation?" // *Festschrift: A Tribute to William Hordern*, ed. Walter Freitag (Saskatoon: University of Saskatchewan, 1985).