

# Слово о Боге:

Евангельское богословие для восточных христиан

Том 4 - План Бога, часть 1:  
Вера

*Обновление 15.01.25*

Автор: Томас Веспетал  
Под редакцией (в оригинальном выпуске) Сергея Поднюка

2016

# Введение

## Предисловие к серии «Слово о Боге»

Постараемся поговорить о Боге настолько, насколько это возможно человеку. Бог велик и никто не способен постигнуть Его славу или полностью описать ее. Однако Бог призывает нас искать Его и познавать Его. Поэтому нам следует ответить на Его призыв. Познавание Бога состоит не только в личных взаимоотношениях с Ним или в духовном общении с Ним, но и в изучении того, что Он открыл о Себе в Священном Писании. На самом деле, поиск Бога в личных взаимоотношениях без сопровождающего изучения Его написанного откровения может приводить к заблуждению. Мы лучше распознаем Божий голос внутри себя тогда, когда познаем Его голос в Священном Писании.

Зачем писать еще одну книгу по систематическому богословию? Ведь их уже много. Но автор этой серии книг убежден, что существует место и для данного труда. Хотя учебников по систематическому богословию, в общем, немало, но их не так уж и много на русском языке, особенно рассматривающих богословие с пятидесятнической или харизматической точки зрения. Мы очень признательны за работы Стенли Хортона, Роберта Мензиса и Гая Даффилда и Натаниэля Ван Клифа, которые, благодаря своим книгам, обеспечили русскоязычный мир рассмотрением библейских доктрин с пятидесятническо-харизматической точки зрения. Однако данная книга имеет некоторые особенности, которые отсутствуют в вышеупомянутых трудах.

Во-первых, в большинстве случаев библейские доктрины здесь рассматриваются с помощью методологии, использованной в библейском богословии. То есть, материал представлен не в виде перечисления отстаиваемых автором доктринальных позиций вместе с местами Писания, подтверждающими эти позиции. Вместо этого, в данной серии книг доктринальные вопросы рассматриваются в хронологическом порядке, начиная с того, что Бог открыл нам о Себе в Ветхом Завете, затем через служение Иисуса Христа и потом – через учение апостолов. Таким образом, мы можем проследить историческое и каноническое развитие каждой темы и выявить каждый нюанс, связанный с ней. В дополнение к этому, иногда рассматривается и то, что было написано по данной теме в межзаветный период, а также на протяжении церковной истории. Хотя доктрины должны быть основаны на Божьем откровении, содержащемся в Священном Писании, исследование межзаветной и церковной литературы может расширять и обогащать наше понимание вопроса.

Во-вторых, книги этой серии также уникальны тем, что излагают взгляды не только западных, но и восточных богословов. Данные книги рассчитаны на аудиторию восточной Европы и стран постсоветского пространства, где людей интересуют взгляды православной веры – насколько они соответствуют библейскому учению. К тому же, в данном произведении особое внимание уделяется и другим доктринальным вопросам, которые особо волнуют евангельских верующих в этой части мира. Автор данной серии живет и работает преподавателем в постсоветском пространстве с 1995 года и знаком с дискуссионными вопросами, актуальными для евангельских верующих Востока. Эти книги полезны и читателям западной традиции, для которых уже существующие учебники по систематическому богословию не предлагают рассмотрения таких вопросов.

В-третьих, книги этой серии отстаивают арминианскую позицию по вопросу предопределения. Практически все учебники по систематическому богословию, имеющиеся на русском языке (Эрикссон, Груден, Райри, Тиссен), отстаивают кальвинистскую позицию. Только в учебнике Даффилда, который придерживается арминианской позиции, имеется хорошее, но краткое обсуждение этого вопроса.

В-четвертых, в данной серии, в частности, в томах по теме «План Бога», используется в качестве организующего центра для описания Божьего плана спасения концепция «союза верующего с Христом». Согласно библейскому откровению, все блага спасения взаимосвязаны с тем, что Бог поставил нас «во Христе». Но почему-то этой истиной пренебрегает подавляющее большинство богословов и комментаторов Библии. Одна из целей этой серии – восстановить библейское учение о союзе верующего с Христом как о всеобъемлющем учении для понимания Божьего плана спасения.

Наконец, в отличие от других учебников по систематическому богословию, здесь используется интегрированный подход. Имеется в виду, что вместо того, чтобы группировать богословские темы по традиционным категориям, таким как «сотериология», «эксхатология» и т.д., все темы взаимосвязаны во всеобъединяющей структуре. В дополнение к этому, в книги этой серии включено существенное рассмотрение других связанных с богословием тем, а именно, апологетики, герменевтики и христианской этики.

Дело в том, что традиционный способ изложения материала обеспечивает читателя тематическим сопоставлением материала, но лишает читателя мировоззренческого обзора Божьего плана. Каждый доктринальный вопрос не стоит отдельно от всех других, а вносит свой вклад в формирование целостного христианского мировоззрения. Цель систематического богословия – не только детализировать отдельные доктрины, но и выяснить, какое место каждая из доктрин занимает в понимании Божьего общего плана. Эта цель лучше достигается путем интегрированного подхода к изложению материала.

Соответственно, каждый том данной серии посвящен той или иной истине, необходимой для формирования христианского мировоззрения. Порядок томов такой, что каждый том создает фундамент для понимания материала следующего тома. Данная серия включает в себя следующие тома:

Том 1 – Существование Бога: Есть ли Бог? Кто Он?

Том 2 – Откровение Бога: Как Бог дает о Себе знать? Что Бог открыл о Себе?

Том 3 – Природа Бога: Какой у Бога характер? Кто Он по природе?

Том 4 - 5 – План Бога: Какую цель Бог преследует для человека?

Материал четвертого и пятого томов разделен по категориям, выделенным в 1 Кор. 13:13: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь». Четвертый том – «Вера» – касается Божьего плана спасения и как его обрести. В пятом томе обсуждается вопрос последнего времени (т.е. «Надежда») и применение Божьего спасения к практической жизни («Любовь»).

Преимущество такого формата заключается и в том, что все эти тома можно использовать по отдельности в качестве учебников, согласно следующей схеме:

Том 1 – Христианская апологетика

Том 2 – Доктрина о Библии и герменевтика

Том 3 – Доктрины о Боге, Его триединстве, Христе, Духе Святом и ангелах

Том 4 – Доктрины о человеке, бесах, грехе, спасении и Церкви (теоретическая сторона)

Том 5 – Доктрины о Церкви (практическая сторона) и последнем времени, христианская этика

Автор книг надеется, что эти учебники исполнят выше представленные задачи и осуществят вышеупомянутые цели: обеспечить читателя рассмотрением апологетики, герменевтики, богословия и этики с пятидесятническо-харизматической точки зрения в интегрированном формате, направленном на аудиторию восточной традиции. Если данная работа приблизится к поставленным целям, то это будет благодаря действию благодати Бога, Которому вся слава и честь.

Наконец, важно уточнить, что автор книг пытается написать не «восточное богословие», а «евангельское богословие для восточных христиан», уделяя особое внимание вопросам, волнующим восточных христиан. Но, в отличие от постмодернистского мировоззрения, которое преобладает в мире философии, и, порой, в мире богословия, автор книги отстаивает позицию, что существует лишь одна Божья истина, и одно истинное богословие. Попытка разделить христианство на «восточное богословие» и «западное богословие» подрывает само основание христианской веры, которая утверждает, что истина одна, и богословие одно.

Признаем, что восточные богословы и западные богословы часто смотрят на библейские данные по-разному в силу их культурных особенностей. С одной стороны, культурные различия между народами действительно обогащают наш общий духовный опыт. А с другой стороны, нельзя позволять им разделить Церковь на отличающиеся друг от друга «партии» с собственными «отечественными

богословиями». Наша цель должна быть следующей: чтобы уникальный вклад, внесенный каждой культурой в поиски Божьей истины, вел к уточнению и усовершенствованию нашей *общей* евангельской веры. Согласимся со словами апостола Павла, что Церковь должна стремиться к «единству веры и познания Сына Божия, к мужу совершенного, к мере полного возраста Христова» (Еф. 4:13).

Выражаем признательность следующим ресурсам, которые были использованы во всей серии книг, а именно:

- Logos Bible Software (<https://www.logos.com>)
- Перекрестные ссылки из New American Standard Bible: 1995 update. – LaHabra, CA: The Lockman Foundation.
- The Greek New Testament / Под ред. Aland B., Aland K., Black M., Martini C. M., Metzger B. M., Wikgren A. – 4<sup>th</sup> ed. – Federal Republic of Germany: United Bible Societies, 1993.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia: With Westminster Hebrew Morphology. – Stuttgart; Glenside PA: German Bible Society; Westminster Seminary, 2001.
- Wikipedia.org
- Google Переводчик

Последние слова благодарности выражаем редактору Сергею Поднюку за его внимательное и обстоятельное рассмотрение и проверку текста, а также за его поддержку в целом, к Станиславу Атанову, Надежде Кузьменко и моей жене Нэнси за работу над текстом.

*Томас Веспетал*  
*[tjwespetal@fastmail.com](mailto:tjwespetal@fastmail.com)*

*Для приобретения других богословских ресурсов данного автора обратитесь, пожалуйста, к сайту:*  
*[www.russiantheologicalresources.com](http://www.russiantheologicalresources.com).*

## **Об авторе и редакторе**

### **Об авторе**

Д-р Томас Веспетал родился в США в штате Висконсоне в 1957 г. Он обратился к Господу в 17 лет и через один год после обращения принял водное крещение. В том же году он испытал особенное духовное переживание под названием Крещения Духом Святым (см. Деян. 1:8), после чего стал ходить в пятидесятнические и харизматические церкви.

Д-р Веспетал учился в университете Орала Робертса в штате Оклахома, получил степень доктор медицины и работал врачом несколько лет, пока не ответил на Божий призыв к служению Слова. Далее он учился в семинарии Ассамблей Божьих и получил степень магистра библейских языков. Затем прошел докторскую программу в семинарии «Троица» в г. Чикаго, США, где ему присвоили степень доктора систематического богословия. Докторская диссертация была написана и защищена на тему: «Какую роль играет мученичество в Божьем плане?».

В 2008 г. в связи с его работой над темой мученичества д-р Веспетал в качестве эксперта участвовал в заседании ученых, открытом комиссией Мирового евангельского альянса по страдающей церкви, которая впоследствии издала публикации по темам преследования и мученичества.

Д-р Веспетал является рукоположенным служителем христианской конфессии Ассамблей Божьих и служил пастором 4 года до начала своей преподавательской деятельности. С 1995 года он живет в странах постсоветского пространства и преподает в разных библейских институтах предметы, связанные с библейскими языками, библейской экзегетикой и систематическим богословием.

Д-р Веспетал женат. Его жена Нэнси является врачом, специализирующаяся в семейной медицине. С 2003 года она возглавляет гуманитарно-евангелизационную организацию под названием «Надежда в действии», которая обеспечивает людей, живущих в селах и поселках, бесплатным медицинским осмотром и консультированием наряду с представлением благовести Евангелия Иисуса Христа. У Томаса и Нэнси есть двое детей, Мелани и Мэтью.

### **О редакторе**

Д-р Сергей Поднюк является рукоположенным служителем Церкви христиан веры евангельской в Республике Беларусь. С 2006 года он является ректором Теологического института в Минске, а также преподает богословие и герменевтику во многих духовных учебных заведениях в странах постсоветского пространства. Имеет докторские степени в богословии и философии.

В предыдущих томах данной серии мы говорили о том, что Бог есть, что Он открыл Себя через Священное Писание, и о том, какова Его природа. Но Бог не является статичным. Он действует и имеет планы как для всего человечества, так и для каждого человека в отдельности. В чем заключается Божий план для нас? Ответу на этот вопрос посвящен данный том.

В своем первом послании к Коринфянам апостол Павел подвел итог содержанию Божьего плана известными всем словами: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь» (1 Кор. 13:13). Как мы увидим в этом и следующем томах данной серии книг по богословию, эти три качества – вера, надежда и любовь – лучше всего объясняют Божий замысел для человека.

В пятом томе этой серии мы коснемся таких тем как «Надежда» и «Любовь», более известных под названиями «Эсхатология» и «Христианская этика». А данный том посвящен теме «Вера». В стандартных учебниках по систематическому богословию содержание этой книги относится к доктринам о человеке, бесах, грехе, спасении и Церкви (в теоретическом плане).

Первая часть данной книги касается темы утраты веры. Другими словами, раскрывается, каким образом человек, созданный Богом «хорошо весьма», впал в грех через неверие. Затем осуществляется переход к теме «Предмет веры», т.е. на Кого должна быть направлена наша вера: на Господа Иисуса Христа. В третьей части обсудим, каким же образом вера приводит человека к приобретению спасения, и кто может его получить.

Согласно Божьему Слову, Бог сотворил человека по Своему образу и подобию, как венец Своего творения. Он создал его физическим, духовным и социальным существом. Соответственно, наша дискуссия о природе человека разделена по данным категориям. Мы обсудим различные спорные вопросы и утвердим позиции: что жизнь человека начинается с зачатия; что в библейском тексте термины «образ» и «подобие» служат синонимами; что душа человека передается через родителей; что Божий план для семьи состоит в жизненном союзе между мужем и женой в главе с мужем; и что аскетизм не соответствует библейским нормам. Мы также обратим внимание на другие аспекты общественной жизни человека, а именно библейские взгляды на семью, дружбу, культуру и общество.

Далее перейдем к учению Библии о падении великого херувима, который, став сатаной, побудил большое количество ангелов к восстанию против Бога. Впоследствии они стали бесами, производя под руководством дьявола разные действия по разрушению и обольщению в нашем мире. Мы обсудим эти бесовские действия.

В результате искушения сатаной, первые люди, Адам и Ева, согрешили перед Богом и, вследствие этого, стали виновными перед Ним и достойными наказания. В дополнение к этому, их природа извратилась и стала греховной, и их тела стали смертными. Адам и Ева передали всем своим потомкам наследие вины, греховности и смерти, которое мы называем «первородным грехом». Две главы посвящены библейской доктрине о грехе.

Однако Бог не оставил человека в таком печальном состоянии, а послал ему Спасителя, Иисуса Христа. Каким-то чудесным образом Бог включил все человечество «во Христа», чтобы преимущество Его спасительного подвига распространялось на всех верующих в Него. Соответственно, в данной части нашей книги мы рассмотрим союз верующего с Христом, благодаря которому предлагаются все выгоды спасения.

В частности, через представительство Иисуса верующему в Него доступны прощение грехов посредством Его голгофской жертвы, оправдание перед Богом, и усыновление в Божью семью. Через участие в смерти Иисуса верующий пользуется освобождением от силы греха (освящением) и телесным исцелением. В добавление к этому, находясь в союзе с Христом, верующий человек будет и страдать за Него в подобию Ему. Воскресение Христа обеспечивает верующего новой жизнью в этом веке, а в грядущем – воскресением из мертвых.

Будучи вознесенным на небо, Иисус Христос предлагает верующим участие как в Своей чудодейственной силе для служения, так и в Своей власти над всеми силами зла. Согласно Божьему Слову и доктрине пятидесятнических и харизматических церквей, участие в силе Христа во всей полноте осуществляется через принятие особого опыта, который называется крещением Духом Святым.

Также, нельзя не говорить об общественном аспекте этого союза – что соединенные с Христом также соединены с теми, кто тоже с Ним соединен, т.е. с Телом Христовым или с Церковью. В этом томе будем рассматривать теоритическую сторону природы Церкви Христа, а в пятом томе этой серий книг вернемся к этой теме, чтобы обсуждать практический вопрос жизни в Теле.

Существует и другой, соперничающий взгляд на осуществление спасения в жизни верующего человека, который известен под названием «обожение». Но в этой книге мы докажем, что система обожения неверно описывает механизм включения верующего человека в союз с Христом и является искаженным пониманием Божьего плана спасения в целом.

Наконец, в данном томе поднимается вопрос и о том, что в центре приобретения спасения находится вера. Хотя покаяние и приготавливает человека верить по-настоящему, спасение дается в момент уверования в Иисуса Христа. Таинства не передают спасающей благодати, а представляют собой лишь символы и выражения уже полученного через веру спасения. Вместе с этим, Вечеря Господня не влечет за собой преобразование хлеба и вина в тело и кровь Спасителя, а лишь символизирует их.

В связи с получением спасения обсуждаются и вопросы об умерших младенцах и тех, кто не смог услышать весть о спасении. В данной книге защищается позиция, что в обоих случаях Бог готов протянуть руку спасающей благодати всем тем, кто правильно отвечает на откровение Бога, которое они имеют. А в случае с умершими младенцами, Бог в одностороннем порядке применяет к ним спасение, приобретенное Христом на кресте.

## Содержание

### Часть 1. Утрата веры: творение и падение человека

- Глава 1: Человек, часть 1
- Глава 2: Человек, часть 2
- Глава 3: Дьявол и бесы
- Глава 4: Грех, часть 1
- Глава 5: Грех, часть 2

### Часть 2. Предмет веры: спасение через Христа

#### Раздел 1. Введение

- Глава 6: Смысл спасения и теории искупления
- Глава 7: Доктрина об обожении
- Глава 8: Союз верующего с Христом

#### Раздел 2. Христос наш Представитель

- Глава 9: Прощение грехов и оправдание
- Глава 10: Усыновление

#### Раздел 3. Участие в смерти, воскресении, и возвеличении Христа

- Глава 11: Участие в смерти Христа - Освящение
- Глава 12: Участие в смерти Христа - Исцеление
- Глава 13: Участие в смерти Христа - Страдание за Иисуса
- Глава 14: Участие в воскресении Христа - Возрождение
- Глава 15: Участие в возвеличении Христа - Получение силы
- Глава 16: Участие в возвеличении Христа - Получение власти

#### Раздел 4. Участие в Теле Христа

- Глава 17: Определение Церкви
- Глава 18: Единство Церкви

### Часть 3. Действие веры: приобретение спасения

- Глава 19: Роль покаяния в получении спасения
- Глава 20: Роль веры в получении спасения
- Глава 21: Роль таинств в получении спасения
- Глава 22: Водное Крещение
- Глава 23: Вечеря Господня
- Глава 24: Вопрос спасения младенцев
- Глава 25: Вопрос неуслышавших

### Приложения

- Приложение А: Лидерство в семье
- Приложение Б: Неоплатонизм



# I. Утрата веры: творение и падение человека

## Глава 1. Человек, часть 1

Изучение человечества является изучением вершины Божьего творения. Нет никакой другой твари, которую можно сравнить с Божьим творением человека. Псалмопевец восклицал: «Я дивно устроен» (Пс. 138:14). Это заявление может касаться всех аспектов человеческого естества. Бог дал нам не только чудесное тело, способное к многочисленным физическим подвигам, но и более замечательные внутренние способности думать, выражать эмоции, принимать решения и общаться с Богом.

Библия свидетельствует о взаимосвязи между внутренним и внешним состоянием человека (Пр. 14:30; 17:22), а также о том, что внутреннее качество жизни во многом определяет общее состояние и благополучие человека (Пр. 15:13,15; 18:15). К тому же, есть еще третий аспект человеческой жизни: взаимоотношения между людьми или общественная жизнь человека.

В данной главе подробно рассмотрим особенности внутренней природы человека, включая обсуждение начала человеческой жизни и образа Бога в человеке. А в следующей главе исследуем особенности внешней природы человека и его взаимоотношения с другими людьми.

### A. Начало человеческой жизни

Одно из самых изумительных чудес природы – это рождение нового человека. Но в наше время многие еще не рожденные не видят этот мир из-за распространенной практики аборта. Ключевым моментом для решения вопроса о его приемлемости является понимание того, когда же на самом деле начинается человеческая жизнь: при зачатии или при рождении.

В данной главе защищается позиция о том, что человеческая жизнь начинается именно с зачатия. Этот тезис подтверждается и медицинскими, и библейскими данными. В этой главе мы не только сосредоточимся на библейских данных, но и коснемся некоторых медицинских доводов.

С точки зрения медицинского подтверждения нашего тезиса о том, что жизнь начинается с зачатия, скажем следующее. Когда яйцеклетка матери и сперматозоид отца соединяются, образуется зигота, которая по своей хромосомной структуре отличается и от матери, и от отца. То есть, это совершенно новый человек. Даже тело матери подтверждает это, производя антитела против зародыша. Также надо принимать во внимание и то, что на самом раннем развитии зародыш приобретает такие присущие человеку черты как человеческий вид и биение сердца: признаки самостоятельной личности<sup>1</sup>.

С точки зрения библейского подтверждения нашего тезиса, что жизнь начинается с зачатия, можно обратить внимание на следующие места Писания, как в Ветхом, так и в Новом Заветах. В Псалме 138:13-14 читаем: «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».

В этом отрывке отметим наличие личных местоимений «мои», «меня», «моей». Приписывание личных местоимений зародышу, находящемуся в матке матери, свидетельствует о личностном характере зародыша. Это уже полноценный человек. Тем, кто возражает, что в данном тексте мы просто имеем дело с древним мировоззрением, выраженным Давидом, отвечаем, что, согласно доктрине о богодухновенности Писания, Псалом 138 является не просто мнением Давида, а богодухновенным Божиим Словом.

В связи с исследуемым нами вопросом интерес для нас представляет и текст в Лк. 1:36, где ангел говорит Марии: «Елисавета, родственница Твоя, называемая неплодною, и она зачала сына в старости своей». Здесь важным является выражение, что Елисавета зачала *сына*. Это значит, что зародыш уже считается членом семьи. Если же опять будут возражения, что данный стих просто отображает древнее мировоззрение времени, когда это было написано, ответим, что это сказал не человек, а ангел Божий с неба.

---

<sup>1</sup>Муньон Т. Сотворение Вселенной и человечества // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 319-320.

В Иер. 1:5 мы вновь наблюдаем, что личные местоимения относятся к зародышу. Читаем: «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя». Здесь снова нельзя говорить, что мы имеем дело с выражением древнего мировоззрения, так как это – пророческое слово от Бога. Также обратим внимание на слова апостола Павла о том, что Бог избрал его в утробе матери (Гал. 1:15). Еще до физического рождения человек может иметь призвание от Господа.

Что касается Лк. 1:41 и 44, то написано, что при голосе приветствия Марии младенец радостно заиграл во чреве Елисаветы. Нам показано, что еще до рождения у человека есть духовная чувствительность. А это еще один признак наличия полноценного человека в матке матери. Также важно отметить, что в отличие от других случаев, рассмотренных нами, наш вывод основывается не на словах человека или ангела, а на историческом факте. Поэтому возражать, что здесь выражается лишь мнение человека, неприемлемо.

С другой стороны, в связи с библейскими данными о начале человеческой жизни, необходимо рассмотреть Исх. 21:22-23:

«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...»

Кажется, что закон не защищает зародыша до той же степени, как он защищает женщину. Значит ли это, что по закону зародыш не считается полноценным человеком? Для разрешения данного вопроса нам следует смотреть на стих в оригинале, в частности, на слово, переведенное как «выкинет». На самом деле, это сочетание еврейских слов *יָצָא יָצָא* (*яцу еладейха*). Данная фраза дословно переводится «ее дети выйдут». Интересно заметить, что в почти всех остальных случаях, где это словосочетание имеется в тексте, дело касается рождения нормального, живого ребенка (Быт. 25:26; 38:28-30; Иов 3:11; 10:18; Иер. 1:5; 20:18).

В дополнение к этому, есть в еврейском языке и специальное слово, означающее выкидыш – это *לֵשֶׁת* (*шейхал*, см. Быт. 31:38; Исх. 23:26; Ос. 9:14; Иов 21:10). Поэтому лучшим переводом этого места будет следующий: «Когда дерутся люди, и ударят беременную женщину, и ее дети выйдут...». Теперь обратим внимание на слово «вред». Важно отметить, что не определятся, кому был причинен вред. Вполне возможно, что дело касается и женщины, и ребенка. Тогда переводим так: «Когда дерутся люди, и ударят беременную женщину, и ее дети выйдут, но не будет [другого] вреда (ни женщине, ни ребенку), то взять с [виновного] пеню». И дальше: «а если будет вред (либо женщине, либо ребенку), то отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу».

Согласно этому истолкованию, и женщина, и зародыш пользуются статусом полноценного человека. Также надо учитывать, что данный отрывок касается акта, совершенного непреднамеренно. А аборт, в том виде, как он совершается в современном обществе, преднамерен. Следовательно, трудно использовать этот стих в пользу позиции позволения совершения аборта.

Последнее что хотелось бы сказать в связи с этим, следующее. В отличие от всех других приведенных нами примеров, есть один случай, где глагол *יָצָא* (*яца*), т.е. «выходить», относится к выкидышу (Числ. 12:12). Но здесь ясно указано в контексте, что дело касается мертворожденного. Поэтому этот стих не повлияет на наш вывод относительно истолкования Исх. 21:22-24.

Определив библейское учение о статусе ребенка до рождения, будет интересно сравнить это с мнениями людей в древности. С одной стороны, в Коде Хаммурапи предписано, что в случае случайного причинения вреда зародышу, виновный платил штраф. А с другой стороны, согласно закону Средней Ассирии, виновного можно было казнить, если ребенок умер.

Еврейский философ первого века Филон Александрийский учил, что если зародыш еще не «образован», т.е. не выглядит как человек, то виновного штрафуют. А если «образован», то его казнят<sup>2</sup>. Любопытно узнать, что Септуагинта соответствует учению Филона. Там написано, что если «выйдет ее

<sup>2</sup>Philo, *The Special Laws III*, 19.108-109.

ребенок не образованный, то взять с [виновного] пеню..., а если образованный, то отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу». Но наш взгляд определяется не мнением человека, а Божьим откровением.

## Б. Внутренний человек

### 1. Термины для описания внутреннего человека

В нашем изучении полезно ознакомиться с разными терминами, описывающими внутреннего человека, такими как душа, сердце, воля, дух, ум, совесть. В греческом тексте Нового Завета встречаются еще два метафорических выражения, относящихся к внутреннему человеку – это «почки» и «кишки»<sup>3</sup>.

Слово נֶפֶשׁ (*нефэш*) очень распространено в Ветхом Завете и обычно переводится словом «душа». Однако часто оно указывает на живое существо в целом. Но оно также относится к таким аспектам человеческого состава как «сердце», «внутренний человек», «суть жизни», «мышление», «чувствительность», «воля» и «хотение».

Еврейское слово לֵב (*лэвав*), которое обычно переводится словом «сердце», на самом деле, имеет большой спектр значений. В это число входят такие значения как «сердце», «ум», «душа» и «дух». Одним словом, это слово относится к сути человека, т.е. к источнику жизни внутреннего человека. Особо подчеркиваются такие аспекты как мышление, чувство и воля. Плюс к этому, לֵב также указывает на совесть.

Слово רוּחַ (*руах*) – это обычное еврейское слово «дух», но оно также может означать «ум» или «сердце». Здесь подчеркивается психологическая способность, которая делает возможным общение с Богом.

Греческое слово ψυχή (*психэ*), которое обычно переводится словом «душа», может указывать на человека целиком с особым акцентом на жизнь или принцип жизни, т.е. на одушевленность. О слове ψυχή (*психэ*) говорится, что это «суть жизни по отношению к мышлению, воле, и чувствительности»<sup>4</sup>.

Слово νοῦς (*нус*) большей частью относится к умственной способности человека и обычно переводится словом «ум». О нем говорится, что это «психологическая способность понимать, рассуждать, думать, решать»<sup>5</sup>.

Слово καρδιά (*кардия*) обычно переводится словом «сердце». Сердце, по библейскому пониманию, – это центр для побуждения и мотивации человека. О слове καρδιά (*кардия*) говорится, что это «источник или “возбудитель” психологической жизни человека в ее различных аспектах. Особое ударение делается на мышление»<sup>6</sup>.

Подобно слову νοῦς (*нус*), греческий термин φρήν (*фрэн*) акцентирует внимание на умственной способности человека. Соответственно, мы читаем о нем, что это «психологическая способность обдумывать, планировать»<sup>7</sup>.

Нам хорошо знакомо слово πνεῦμα (*пнэума*), т.е. греческое слово, обозначающее «дух». Подобно его еврейскому эквиваленту רוּחַ (*руах*), это слово делает особый акцент на духовную сторону жизни. О нем говорится, что πνεῦμα (*пнэума*) описывает «нематериальный психологический аспект человека, который особо чувствителен и отзывчив Богу»<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup>Муньон, с. 238.

<sup>4</sup>Louw J. P., Nida E. A. Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains. – 2nd ed. – New York, NY: United Bible Societies, 1989; Swanson J. Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament). – Logos Research Systems, 2001. – Т. 1. – С. 320.

<sup>5</sup>Там же, т. 1, с. 323-324.

<sup>6</sup>Там же, т. 1, с. 320.

<sup>7</sup>Там же, т. 1, с. 324.

<sup>8</sup>Там же, т. 1, с. 322.

Слово, у которого нет точного эквивалента в русском языке, это *σπλάγχνον* (*сплагхнон*). В буквальном смысле это слово относится к «кишкам», но метафорически оно указывает на «желание, намерение или чувство»<sup>9</sup>.

Еврейское слово *קֶלֶא* (*кэла*) в буквальном смысле относится к почкам, а метафорически указывает на психологическую сторону человека. В Иер. 12:2 оно переводится словом «сердце». Греческое слово для почек – это *νεφρός* (*нефрос*), которое тоже имеет метафорическое значение. В Откр. 2:23 оно переведено словом «внутренность»<sup>10</sup>.

Слово *θέλημα* (*тэлэма*) касается той части человека, которая определяет его желания, намерения и решения. Оно обычно переводится словом «воля».

Русское слово «совесть» является переводом греческого слова *συνείδησις* (*сунэйдэйсис*). В Рим. 2:15 Павел говорит о ней как о «законе, написанном в сердце». Греки употребляли слово *συνείδησις* (*сунэйдэйсис*) сначала в смысле «самосознания» или «осознания о себе». Далее, определение данного слова включало в себя «размышление над своей жизнью». В конечном итоге, римский философ Сенека еще расширил значение слова, пока оно не приобрело знакомое нам значение: «оценка правильности поступков и будущих выборов».

Интересно заметить, что в Ветхом Завете слово «совесть» отсутствует. Концепция «совести», в основном, выражалась словом «сердце». Но в первом веке по Р.Х. еврейский философ Филон Александрийский соединил ветхозаветный смысл «совесть» с греческим словом *συνείδησις* (*сунэйдэйсис*).

## 2. Структура внутреннего человека

Как было указано выше, существуют многообразные термины, как еврейские, так и греческие, для описания внутреннего человека. Но предполагается, что можно упростить описание внутреннего человека, придерживаясь одного из следующих взглядов на его структуру.

Согласно *монизму*, человек состоит лишь из одного элемента, т.е. тела. Помимо тела нет в человеке другого составляющего. *Дихотомия* утверждает, что человек состоит из двух частей – тела и души. Согласно этой теории, слова «дух» и «душа» используются синонимично. Выходит, что все описательные термины для описания внутреннего человека входят в качества души. Третья теория, *трихотомия*, заключается в том, что человек состоит из трех частей – тела, души и духа.

### а. Монизм

В теории «монизма» утверждается, что природу человека составляет лишь один элемент – его тело. Все способности и функции, приписанные внутреннему человеку, в действительности являются проявлением деятельности человеческого мозга. Для поддержки своей теории ее сторонники обращаются к наблюдению, что после инсульта в мозге человек теряет некоторую способность, предположительно свойственную внутреннему человеку. Выходит, что способности «внутреннего человека», на самом деле, являются функциями мозга.

Они также обращаются к философским соображениям. Дело в том, что философская школа «эмпиризма» утверждает, что существует только то, что можно воспринимать органами чувств. Так как душа находится за пределами эмпирической верификации, ее существование не может подтверждаться.

В защиту данной позиции используются следующие библейские доводы. Отмечается, что в Ветхом Завете подчеркивается единство человека. Он не дробится на части. Также подмечается, что еврейское слово для обозначения тела, т.е. *גֶּוֹי* (*гэвэя*), встречается в библейском тексте очень редко. Вместо него употребляется слово *בָּשָׂר* (*басар*), которое имеет более широкий спектр значений. Оно относится к телу, плоти и даже к человеку в целом.

<sup>9</sup>Там же, т. 1, с. 323.

<sup>10</sup>Также см. Муньон, с. 238-239.

Далее, выдвигается довод, что Ветхий Завет говорит не о воскресении тела, а о воскресении человека. Также говорят, что еврейское слово *לֵיִשׁׁ* (*шеол*), которое многими считается означающим место для мертвых душ, может также переводиться как «могила». Выходит, что после смерти душа человека не идет в *לֵיִשׁׁ* (*шеол*) в смысле места для мертвых душ, а просто его тело опускают в могилу (*לֵיִשׁׁ*).

Внимание также обращают на то, что в Библии нередко говорится о несознательном существовании после смерти, как указано в следующих ссылках<sup>11</sup>:

- «Ибо в смерти нет памятования о Тебе: во гробе кто будет славить Тебя?» (Пс. 6:6)
- «Ибо не преисподняя славит Тебя, не смерть восхваляет Тебя, не нисшедшие в могилу уповают на истину Твою» (Ис. 38:18)
- «Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния, потому что и память о них предана забвению» (Екк. 9:5; также см. Пс. 38:14; 87:11-13; 113:25; 146:4; Иов 14:12-14; Екк. 9:6,10).

Что касается Нового Завета, сторонники монизма признают, что в нем конкретно говорится как о составляющих человека частях, так и о потусторонней жизни. Но предполагается, что писатели Нового Завета оказались под влиянием греческой философии и по этой причине выдвигали новый взгляд на человека, отличающийся от ветхозаветного свидетельства.

В опровержение монизма можно, в первую очередь, обратиться к ясному свидетельству Нового Завета, говорящему о существовании у человека души и тела<sup>12</sup>. Павел даже свидетельствовал, что на время вышел из своего тела (2 Кор. 12:2).

Сторонники монизма ошибочно предполагают, что учение Нового Завета искажено влиянием философии. Они также впали в крайность по поводу сравнения, так называемого, «еврейского мышления» и «греческого мышления». Они безосновательно полагают, что еврейское мышление, выраженное в Ветхом Завете, менее искажено и ближе к истине, чем греческое мышление, выраженное в Новом Завете.

Правда в том, что в ходе библейской истории Бог поэтапно и последовательно открывал Свою истину, согласно принципу прогрессирующего откровения (см. том 2, главу 8, раздел II). Поэтому ожидается, что Новый Завет содержит более точное описание Божьего плана и человеческой природы, чем то, что говорится в Ветхом Завете.

Что касается редкого употребления слова «тело» в еврейском языке, надо учитывать определенные лингвистические особенности, присущие каждому языку. Дело в том, что хотя некоторый язык может и не иметь конкретного слова, указывающего только на один предмет, это вовсе не означает, что у этого народа нет концепции этого предмета. Следовательно, хотя еврейское слово «тело» редко встречается в библейском тексте, это не означает, что у евреев не было концепции «тела» в отдельности от души.

Однако как насчет тех мест Писания, которые говорят о несознательном состоянии после смерти? Во-первых, можно предположить, что там описывается не прекращение существования человека, а конец его земного действия. Он уже в духовном мире.

Также нужно принять к сведению, что много из этих спорных мест находится в книге Екклесиаста, к которой применяются особенные правила толкования. Цель данной книги заключается в описании поисков автором смысла жизни. Следовательно, во многих контекстах автор говорит с точки зрения своего опыта жизни и наблюдений за ней. А это значит, что некоторые из его заявлений, записанных в ходе поисков истины, не точны. Но в конце книги он приходит к правильному выводу: «Выслушаем сущность всего: бойся Бога, и заповеди Его соблюдай» (Еккл. 12:13)<sup>13</sup>.

## 6. Трихотомия

<sup>11</sup>Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – С.П.: Логос, 1994. – С. 304; Хортон С. В последние дни // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 607.

<sup>12</sup>См. Лк. 16:19-31; 23:43; Мф. 10:28; Деян. 7:59; Фил. 1:23; 2 Кор. 5:8; Откр. 6:9; 20:4.

<sup>13</sup>Тиссен, с. 381.

Подробнее определим теорию трихотомии. Как было сказано, человек состоит из трех элементов – тела, души и духа. Дух выполняет функцию общения с Богом. Некоторые, но не все, приверженцы трихотомии утверждают, что при возрождении дух верующего становится совершенным. Далее, многими утверждается, что дух неверующего либо не существует до возрождения, либо находится в смертном состоянии.

Что касается истории учения «трихотомии», его придерживались некоторые ранние отцы Церкви, в том числе, Климент Александрийский, Ориген и Григорий Нисский. Трихотомия все еще остается позицией Православной Церкви. А с XIX века она набирает силу и у протестантов<sup>14</sup>.

Для подтверждения трихотомии следующие места Библии являются ключевыми:

- «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится...» (1 Фес. 5:23);
- «Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа...» (Евр. 4:12);
- «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия... Но духовный судит о всем» (1 Кор. 2:14-15);
- «Когда я молюсь на [незнакомом] языке, то хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода» (1 Кор. 14:14);
- «Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное» (1 Кор. 15:44);
- «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин. 3:6).

Значимо, что в своих посланиях Павел часто прощается со своими читателями словами «Господь Иисус Христос с духом твоим» (2 Тим. 4:22; ср. Фил. 4:23; Филим. 25; Гал. 6:18). Кажется, что своим духом человек общается с Богом. Дух человека также есть «светильник Господень» (Пр. 20:27).

Выдвигается и следующий логический довод. Считается, что у растения есть только одна составляющая, т.е. тело, у животных два – тело и душа, а у человека три – тело, душа и дух. В соответствии с этим, отмечается, что в Быт. 1 три раза встречается слово *בָּרָא* (*бара*), т.е. «сотворить»: при творении неодушевленного мира (ст. 1), при творении животных (ст. 21) и при творении человека (ст. 27)<sup>15</sup>. Может ли это указывать на троичную структуру человека?

Далее, в ответ на наблюдение, что в Писании слова «дух» и «душа» часто используются взаимозаменяемо, сторонники трихотомии утверждают, что в этих примерах автор не ставил своей целью учить антропологии. А в 1 Фес. 5:23 и Евр. 4:12, где теория трихотомии поддерживается, речь конкретно идет о составе человеческой природы. Еще один аргумент: если Библия заповедует нам контролировать наши мысли и эмоции, то логически следует, что что-то стоит выше души, и оно способно управлять ее силами<sup>16</sup>.

Пылким сторонником трихотомии, даже до крайности, является Кеннет Хейгин. Его учение о человеке восходит к другому учителю, а именно, к Е. Кеньону<sup>17</sup>. Известная формулировка Хейгина такова: «Человек на самом деле является духом, он имеет душу и живет в теле». Хейгин отождествляет дух человека с его сердцем и считает, что 2 Кор. 5:17 относится к возрождению человеческого духа: «Кто во Христе, [тот] новая тварь; древнее прошло, теперь все новое». Возрожденный человеческий дух имеет в себе Божью природу: «Жизнь Божья была дана нашему духу! Природа Бога находится в нашем

<sup>14</sup>Зубков О. Дихотомия и трихотомия // Студенческий реферат. Евангельская теологическая семинария. – Киев, 2005.

<sup>15</sup>Отмечено в Boyd G. A., Eddy P. R. Across the Spectrum: Understanding Issues in Evangelical Theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – С. 94.

<sup>16</sup>Там же, с. 92-94.

<sup>17</sup>Hagin K. E. Demons and How to Deal with Them. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1987. – С. 4-9; Hejzlar P. Two Paradigms for Divine Healing. – London: Brill, 2010. – С. 187-195.

духе»<sup>18</sup>. А греховность человека касается его тела. Хейгин учит, что освящение человека осуществляется тогда, когда его душа стоит на стороне его духа в борьбе против плоти (т.е., склонности тела к греху).

Как было указано выше, в своем учении о природе человека Хейгин многое заимствовал у Е. Кеньона, который также учил, что суть человека находится в его духе. Вся духовная сила человека находится именно там. Даже Сам Иисус проявлял Свою сверхъестественную силу из Своего человеческого духа<sup>19</sup>.

Однако в теории трихотомии отмечаются следующие несоответствия. Во-первых, помимо терминов дух, душа и тело, в Библии используются и другие термины для обозначения внутреннего человека, такие как сердце, ум, совесть и воля. Приверженцам трихотомии приходится как-то вмещать и эти термины в их систему. Подобно этому, в Мк. 12:30 Иисус упомянул о четырех элементах человека: сердце, душа, разумение и крепость. Также для теории трихотомии представляет проблему и то, что в Библии наблюдается взаимозаменяемость терминов «дух» и «душа», что более соответствует теории дихотомии (см. ниже).

По поводу утверждения, что при возрождении человеческий дух уже достиг совершенства, ему противоречит 2 Кор. 7:1, где написано, что надо очистить дух «от всякой скверны». К тому же, согласно 1 Фес. 5:23, наш дух, наряду с душой и телом, проходит процесс освящения. 2 Кор. 5:17 не учит, что верующие становятся новым творением «во своих духах», а «во Христе». Это «новое творение» является нашим положением во Христе по вере, и эта новая жизнь в Нем прогрессивно осуществляется в нас, как в нашем внешнем человеке, так и в нашем внутреннем человеке.

## **В. Дихотомия**

Переходим к определению и обсуждению теории дихотомии. Как уже было сказано, согласно дихотомии, человек состоит из двух частей – тела и души. Дух же служит синонимом слову «душа». С исторической точки зрения дихотомия представляет собой ведущую теорию с IV века у католиков и протестантов.

В поддержку дихотомии обратимся к библейскому описанию человека. Отмечается много случаев, когда целый человек описан лишь двумя терминами, т.е. «дух и тело». Служат нам примерами этого явления следующие места Писания<sup>20</sup>:

- «Я, отсутствуя телом, но присутствуя [у вас] духом...» (1 Кор. 5:3);
- «...предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен» (1 Кор. 5:5);
- «Тело без духа мертво» (Иак. 2:26);
- «Незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом и духом» (1 Кор. 7:34);
- «Возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу» (Еккл. 12:7).

Помимо описания человека как «духа и тела», некоторые стихи говорят о нем как о «душе и теле», или о «внешнем человеке/внутреннем человеке». Приведем некоторые примеры:

- «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить» (Мф. 10:28);
- «...чтобы ты здравствовал и преуспевал во всем, как преуспевает душа твоя» (3 Ин. 2);
- «Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4:16).

<sup>18</sup>Hagin K. Led by the Spirit, с. 44-45, из Hejzlar, с. 190.

<sup>19</sup>Hejzlar, с. 188-195.

<sup>20</sup>Тиссен, с. 160.

Такие примеры создают впечатление, что человек состоит лишь из двух составляющих, а дух и душа – это синонимы.

Второй довод в поддержку дихотомии следующий. Когда описывается бестелесное состояние человека, употребляется либо слово «дух» (Евр. 12:23; 1 Пет. 3:19; Лк. 23:46; Екк. 12:7; Ин. 19:30; Деян. 7:59), либо слово «душа» (Откр. 6:9; 20:4; Быт. 35:18; 3 Цар. 17:21; Лк. 12:20)<sup>21</sup>. Не встречаются случаи, где бестелесное состояние человека описывается обоими словами, т.е. «дух» и «душа».

В-третьих, в Библии наблюдается взаимозаменяемость слов «дух» и «душа». Следующие стихи служат примерами этого явления:

- «Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел» (Ин. 12:27),
- «Сказав это, Иисус возмутился духом, и засвидетельствовал, и сказал: истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня» (Ин. 13:21);
- «И сказала Мария: величит душа Моя Господа, и возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем» (Лк. 1:46-47);
- «Душою моею я стремился к Тебе ночью, и духом моим я буду искать Тебя во внутренности моей с раннего утра» (Ис. 26:9).

Также в пользу дихотомии отмечается, что Бог вдунул в человека «дыхание жизни» (Быт. 2:7), что означает, что у человека есть только один внутренний элемент. Некоторые могут возразить данному доводу, указав, что в еврейском тексте в Быт. 2:7 слово «жизни» стоит во множественном числе. Может ли это указывать на наличие двух элементов в дыхании жизни, т.е. «духа» и «души»? В ответ надо учитывать, что в еврейском языке слово «жизнь», т.е. חַיִּים (*хаим*), никогда не используется в единственном числе, а всегда стоит во множественном<sup>22</sup>.

Также интересно отметить, что бывают случаи, где черты, обычно свойственные душе, приписываются духу, и наоборот. Например, в отношении греха мы ожидаем употребления слова «душа». Но в 2 Кор. 7:1 написано, что надо очистить от всякой скверны не душу, а дух. Далее, обычно считается, что выражение эмоций является одной из функций души. Но в Ин. 13:21 и Пр. 17:22 эмоции связаны с духом. К тому же, следует ожидать, что человек стремится к Богу своим духом. Но есть немало библейских примеров, когда человек ищет Бога не духом, а душой (Пс. 24:1; 41:2-3; 61:2; 102:1; 145:1; Лк. 1:46). Иисус учил Своих учеников любить Бога не «духом», а «душой» (Мк. 12:30)<sup>23</sup>. Все это может указывать на взаимозаменяемость души и духа в библейском описании человека.

Для прояснения употребления разных терминов для описания внутреннего человека можно обратиться к следующей схеме. Слово «душа» относится ко всему внутреннему человеку во всех его отношениях. Слово «сердце» относится к той части внутреннего человека, из которой человек получает побуждение к действию. Греческие термины «почки» и «кишки» описывают функцию внутреннего человека в выражении сострадания.

Далее, воля – это та функция внутреннего человека, которой человек принимает решения. Слово «дух» описывает внутреннего человека с точки зрения его способности общаться с Богом. Еще одна функция внутреннего человека – это ум, с помощью которого человек выполняет все умственные задачи. А слово «совесть» описывает внутреннего человека в том отношении, как он оценивает свое поведение.

Миллард Эриксон предлагает следующий вариант теории дихотомии, который называется «условным единством». Хотя Эриксон признает наличие в человеке двух элементов, т.е. тела и души, он также подчеркивает как тесную взаимосвязь между этими двумя составляющими, так и единство личности человека. Эриксон описывает свой подход так: «Человек в нормальном состоянии – материализованное единое существо»<sup>24</sup>. Также, единство личности человека подчеркивает Иларион:

<sup>21</sup>Зубков.

<sup>22</sup>Whitaker R., Brown F., Driver S., Briggs C. A. The Abridged Brown-Driver-Briggs Hebrew-English Lexicon of the Old Testament. Oak Harbor WA: Logos Research, 1997. – С. 310-312.

<sup>23</sup>Dickason C. F. Demon Possession and the Christian. – Westchester, IL: Crossway Books, 1987. – С. 136.

<sup>24</sup>Эриксон М. Е. Христианское богословие. – С.П.: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999. – С. 455.



«Только совокупность души и тела является полноценной личностью-ипостасью: ни душа, ни тело сами по себе таковыми не являются»<sup>25</sup>.

Приверженцам дихотомии приходится объяснять те места Писания, которые поддерживают трихотомию. Сторонники дихотомии считают, что в 1 Фес. 5:23 фраза «дух, душа и тело» просто означает «целого человека». По их мнению, цель стиха – не определить состав внутреннего человека, а просто говорить о Божьем желании освятить человека целиком.

По поводу Евр. 4:12, сторонники дихотомии замечают, что написано, что слово Божье проникает: «до разделения души и духа». Значит ли это, что они, на самом деле, неразделимы<sup>26</sup>? Комментируя этот стих, Дикасон пишет: «Идея заключается в том, что Слово Божье проникает в самые глубокие части сущности человека»<sup>27</sup>. Комментируя слова Иисуса о возрождении в Ин. 3:5-6, «рожденное от Духа есть дух», Дикасон приходит к выводу, что здесь Иисус говорит не о том, какая часть человека возрождается, а о «природе этого возрождения», т.е. оно по характеру духовно<sup>28</sup>.

Что касается 1 Кор. 14:14, «молюсь на [незнакомом] языке... ум мой остается без плода», можно ответить, что разные аспекты внутреннего человека могут заниматься разными делами. Например, человек умом может спорить со своей совестью или подавлять свои эмоции. В отношении 1 Кор. 15:44, сторонники дихотомии считают, что данное место описывает не состав внутреннего человека, а состояние прославленного тела. Наконец, по поводу 1 Кор. 2:14-15 сторонники дихотомии считают, что здесь описывается не состав внутреннего человека, а его духовное состояние.

### **3. Происхождение внутреннего человека**

Следующая тема нашего рассмотрения – это вопрос происхождения внутреннего аспекта человека. Получает ли человек дух прямо от Бога или от своих родителей? Выделяется в этом отношении три позиции: предсуществование, креационизм и традучионизм<sup>29</sup>.

#### **а. Предсуществование**

Теория «предсуществование», основателем которой является Ориген, учит, что души людей были созданы до их физического рождения и проживали некоторое время на небесах. Но каким-то образом эти свободные души согрешили и, как следствие их греха, были брошены на землю, чтобы воплотиться в телах и жить в телесном состоянии в наказание от Бога.

В противовес этой теории отметим, что она не пользуется никакой библейской поддержкой. Далее, данная теория содержит презрительный взгляд на человеческое тело, которое Бог сотворил весьма хорошо. Также принимаем во внимание, что, по библейским данным, грехопадение началось не с душ на небе, а с Адама и Евы в Едемском саду.

#### **б. Креационизм**

Термин «креационизм» относится к учению, что душа или дух человека происходит от Бога и сотворен прямо Им. В число приверженцев этого взгляда входят Римско-Католическая Церковь и Жан Кальвин. В поддержку этого учения ссылаются на места Писания, говорящие о небесном происхождении духа человека:

- «Ты устроил внутренности мои» (Пс. 138:13);
- «Так говорит Господь Бог... дающий дыхание народу на ней и дух ходящим по ней» (Ис. 42:5);
- «Господь... образовавший дух человека внутри него, говорит» (Зах. 12:1);

<sup>25</sup>Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихома, 1996. – С. 70.

<sup>26</sup>Тиссен, с. 161.

<sup>27</sup>Dickason, с. 137.

<sup>28</sup>Там же, с. 138.

<sup>29</sup>Дискуссия из Муньон, с. 247-248.

- «...должны покориться Отцу духов» (Евр. 12:9);
- «Боже духов всякой плоти» (Чис. 16:22);
- «...дух возвратился к Богу, Который дал его» (Еккл. 12:7);
- «...иначе изнеможет предо Мною дух и всякое дыхание, Мною сотворенное» (Ис. 57:16).

Также примечательно, что в книге Иова, как Иов, так и Елиуй, скорее всего, опираясь на отчет о творении, утверждают, что дух человека – это дыхание Господа (Иов 27:3; 32:8), который возвращается к Богу после смерти (Иов 34:14-15). Также есть указание на данное учение в Пс. 32:15, что Бог «создал сердца всех».

Однако данная теория сталкивается с немалым богословским осложнением в том, что если Бог дает всем людям дух напрямую, и он, наряду со всеми составляющими человека, находится в падшем состоянии, значит ли это, что Бог посылает новозачатому человеку падший дух и, таким образом, он является источником греховности человека?

## в. Традиционизм

Третья теория, традиционизм, утверждает, что душа или дух человека происходит от его родителей. Так смотрели на данный вопрос Тертуллиан, Августин, Григорий Нисский и Мартин Лютер. Бог не сотворил для человека падшей души или падшего духа. Человек получает свою греховную природу через родителей. С этой позицией согласуется Пс. 50:7, где написано, что Давид был зачат в беззаконии и рожден в грехе. Преимущество этой теории в том, что она лучше объясняет источник греховности в человеке.

Для объяснения тех мест Писания, которые говорят о непосредственном творении духа Богом, предлагается теория «опосредованного творения душ». Дело в том, что в Библии говорится, что создателем тела человека является Бог (Пс. 138:13-14, Иер. 1:5). Но нам известно, что тело человека берет свое начало от родителей. Выходит, что Бог создает тело человека посредством родителей, т.е. осуществляется «опосредованное творение тела». Можем ли мы утверждать на основании этого явления, что, хотя Библия и говорит о создании духа Богом, Он это делает через родителей, подобно тому, как это происходит с созданием тела?

В поддержку традиционизма подмечаются следующие доводы. Во-первых, признаем, что в Быт. 2:7 Бог вдунул в лицо человека дыхание жизни, что может идти в поддержку креационизма. Но также отмечается, что Бог это сделал только по отношению к Адаму, а не к другим. Это значит, что хотя Адам получил своего внутреннего человека прямо от Бога, все остальные, скорее всего, получают его косвенным образом через родителей<sup>30</sup>.

Далее, написано, что Сиф родился «по образу» Адама (Быт. 5:3). Предполагается, что образ Адама включает в себя не только получение от него тела, но и получение от него внутренности. Наконец, написано о Леви, что он как будто существовал до своего рождения «в чреслах Авраама» (Евр. 7:9-10). Это может также означать, что человек получает все свое бытие – и внешность, и внутренность – от родителей.

Однако к теории «традиционизма» предъявляются следующие претензии. Во-первых, согласно традиционизму, душа или дух передается от родителей к потомкам. При этом создается впечатление, что душа имеет какое-то материальное свойство и, тем самым, может передаваться через зачатие. Во-вторых, если при зачатии Иисус получил свою внутренность от Марии, то почему Он не стал греховным?

В защиту традиционизма предлагаются следующие объяснения вышеупомянутых сложных вопросов. Кажется странным, конечно, что душа, которая, по сути, нематериальна, может передаваться через зачатие. Но так как механизм передачи души не объясняется Писанием, следует считать данный процесс тайной. Что касается зачатия безгрешного Иисуса, то написано, что Дух «осенил» Марию, что могло привести, в результате, к очищению переданной от Марии Иисусу человеческой души.

<sup>30</sup>Однако в Иез. 37:8-10 פְּנֵי (руах, т.е. дух или дыхание) от Бога одушевляет мертвые кости. Но здесь мы имеем дело не с учением о происхождении духа, а с символическим представлением восстановления Израиля.

#### 4. Вопрос человеческой свободы

Вопрос человеческой свободы обычно рассматривается в двух видах: совместимая свобода и несовместимая свобода. Согласно теории совместимой свободы, выбор человека всегда определяется его желаниями и мотивами. Человек всегда принимает то решение, к которому побуждают его самые сильные желания. Даже если разные его желания конфликтуют, то самое сильное желание всегда побеждает и определяет его выбор. Но желания и мотивы, в свою очередь, определены характером человека. Желания и мотивы человека возникают изнутри, из сердца, и определяются тем, кто этот человек по характеру.

Последний шаг в этой цепочке причин следующий. Характер человека определяется каким-то внешним влиянием, например, воспитанием родителей, влиянием обстоятельств и культуры и, в конечном итоге, вмешательством Бога, Который способен устраивать все условия рождения и воспитания человека таким образом, чтобы у человека получился тот характер, который Бог намеревался ему дать.

Итак, если поведение зависит от побуждения, побуждение от характера, а характер, в конечном итоге, от Бога, то человек, на самом деле, не свободен. Он обладает лишь совместимой свободой, т.е. свободой, обусловленной внешними факторами. Но можно здесь добавить мысль, что по определению Августина, свобода означает, что человек может делать то, что желает. По этому определению человек свободен, даже обладая совместимой свободой.

Иную концепцию представляет собой несовместимая свобода. Здесь утверждается, что человек, как самосознательное существо, может принимать какие-либо решения, независимо от собственных желаний и даже вопреки им. Получается, что желания не определяют поведения. Поведение человека определяется человеком самим в его независимом от внешних факторов самосознании.

#### В. Божий образ в человеке

По Писанию, Бог создал человека по Своему образу и Своему подобию. В силу Божьего образа в нем, человек занимает высшее положение среди Божьего творения (Пс. 8:5-7; 113:24). Ввиду своего происхождения от Бога, Адам даже считался «сыном Бога» (Лк. 3:38).

В течение долгого времени богословы ищут ответ на вопрос, в чем состоит Божий образ в человеке? В чем мы подобны Богу? Давайте исследуем данный вопрос с целью выявления библейского учения о нем.

Как отправную точку нашего исследования берем Божье Слово относительно творения человека. Быт. 1:26 гласит: «Сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему». В данной главе мы будем защищать позицию о том, что в библейском тексте слова «образ» и «подобие» являются синонимами.

Дело в том, что немало людей, как в истории Церкви, так и сегодня, смотрят на затронутый нами вопрос по-другому. В частности, многие отцы Церкви, Католическая Церковь и Православная Церковь считают, что образ отличается от подобия<sup>31</sup>. Считается, что слово «образ» относится к какому-то естественному свойству человека, а подобие касается морального качества жизни человека<sup>32</sup>.

#### 1. Библейское свидетельство

##### а. Синонимичность терминов

<sup>31</sup>Однако Кленденин утверждает, что не все православные богословы верят в разницу между Божьим образом и подобием. См. Clendenin D. B. Partakers Of Divinity: The Orthodox Doctrine Of Theosis / Journal of the Evangelical Theological Society. 1994. Vol. 37. С. 364.

<sup>32</sup>Иларион А. Таинство веры. – <http://hilarion.ru/works/bookpage/russian/dogmatics>. – С. 33-34; Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature. – С. 45-46

Приступим к защите синонимичности образа и подобия. Первым доводом в связи с этим является часто встречаемое в Писании явление, которое называется «поэтический параллелизм». В еврейской поэзии есть три основных вида поэтического параллелизма. Первый из них называется синонимическим параллелизмом. Термин «синонимический параллелизм» относится к явлению, когда две соседние строки в тексте передают один и тот же смысл, но выражают его разными словами<sup>33</sup>. Рассмотрим следующий пример:

«Он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей; моет в вине одежду свою и в крови гроздов одеяние свое» (Быт. 49:11).

Выражения «виноградной лозе» и «лозе лучшего винограда» идентичны по значению. Подобным образом, «осленка своего» и «сына ослицы своей» относятся к одному и тому же предмету. Также, «вино» и «кровь гроздов» одинаковы по значению, и «одежда» равняется «одеянию». Сходным образом справедливо предположить, что в Быт. 1:26, где наблюдается некоторая поэтическая окраска, тоже имеется прием «синонимического параллелизма». Следовательно, слова «образ» и «подобие» указывают на одно и то же.

Второй довод заключается в следующем. Бывают случаи, когда говорится только об образе Бога, и опускается сопутствующий термин «подобие»<sup>34</sup>. Рассмотрим Быт. 1:26-27:

26. И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему...

27. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их.

В 26-м стихе встречаются оба слова, а в 27-м – только слово «образ». Согласно данной теории, можно пропускать слово «подобие», так как «образ» и «подобие» идентичны по значению. Смысл все же сохраняется.

Также, встречаются случаи, где цитируется Быт. 1:26, пропуская слово «образ»:

- «Им благословляем Бога и Отца, и им проклинаем человеков, сотворенных по подобию Божию» (Иак. 3:9);
- «Вот родословие Адама: когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его» (Быт. 5:1).

Опять же, это объясняется тем, что оба синонима не нужны. Любой из них содержит весь смысл.

Особый интерес представляют следующие стихи, где в отношении нравственного поведения человека вместо употребления слова «подобие», что соответствует учению католиков и православных, употребляется слово «образ».

- «Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего» (Рим. 8:29);
- «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» (2 Кор. 3:18);
- «...и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол. 3:10).

И такое употребление вовсе не противоречит теории, что «образ» и «подобие» – синонимы.

В обратном случае слово «подобие» встречается в контекстах, где вообще не говорится о нравственности, что противоречит позиции католиков и православных.

---

<sup>33</sup>Fairbairn, с. 45-46

<sup>34</sup>Там же.

«Им благословляем Бога и Отца, и им проклинаем человеков, сотворенных по подобию Божию» (Иак. 3:9).

В Иак. 3:9 под словом «подобие» подразумеваются все люди, а не только праведные. Выходит, что имеется в виду не моральное поведение человека, а какие-либо естественные свойства.

Наконец, учтем, что в Быт. 5:3 написано, что Сиф родился по образу и подобию Адама.

«Адам жил сто тридцать лет и родил [сына] по подобию своему по образу своему, и нарек ему имя: Сиф» (Быт. 5:3).

Вряд ли в этом тексте слово «подобие» относится к нравственной жизни или поведению Сифа. Оно служит синонимом слову «образ» и указывает на естественные свойства, полученные им от Адама.

Определив, что «образ» и «подобие» употребляются синонимично, рассмотрим библейское употребление этих слов в поисках их значения. Ради удобства в этом исследовании будем сочетать оба термина во фразе «образ-подобие».

В Ветхом Завете говорится о Божьем «образе-подобии» как о каком-то естественном свойстве человека (см. Быт. 1:26-27; 5:1-3; 9:6). В Новом Завете встречается значение «образа-подобия» в смысле «естественного свойства» в 1 Кор. 11:7 и Иак. 3:9. Но, вдобавок к этому, слова «образ» и «подобие» находятся и в контекстах, говорящих о моральных качествах человека (см. Рим. 8:29; 2 Кор. 3:18; Кол. 3:10). Как было сказано выше, в отличие от католического и православного взглядов, Библия учит, что «образ» не всегда указывает на естественные свойства, а «подобие» – на нравственное поведение. Любое из этих слов, образ или подобие, может относиться как к естественному, так и к нравственному состоянию человека.

В 1 Кор. 15:49 говорится еще и о третьем значении слова «образ». Оно ассоциируется с характером нового, прославленного тела верующего. Наконец, термин «образ Божий» описывает Самого Христа, который является Божьим совершенным образом, поскольку Он – Сам Бог (см. 2 Кор. 4:4; Кол. 1:15).

Что касается Божьего образа и подобия в человеке, сосредоточимся на первых двух аспектах, используя следующую терминологию: естественное Божье образ-подобие в человеке и нравственное Божье образ-подобие в человеке. Ради удобства в последующем материале иногда будем использовать только «образ», а иногда – «подобие». Но, на самом деле, имеется в виду «образ-подобие».

## **б. Нравственное образ-подобие**

Подробнее рассмотрим библейское учение о Божьем нравственном образе-подобии в человеке. Как было сказано, в Библии встречаются случаи, когда слова «образ» или «подобие» имеют значение морального качества жизни верующего человека. Рассмотрим следующие примеры<sup>35</sup>:

- «Преображаемся в тот же образ от славы во славу» (2 Кор. 3:18);
- «Обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол. 3:10);
- «Быть подобными образу Сына Своего» (Рим. 8:29).

## **в. Естественное образ-подобие**

По поводу правильного понимания естественного Божьего образа-подобия в человеке выдвигаются три взгляда: субстанциальный, реляционный и функциональный взгляды. Рассмотрим каждый в отдельности.

Субстанциальный взгляд заключается в том, что Божье образ-подобие состоит в каком-то элементе или каких-то элементах человеческого состава. Предполагаются следующие черты в качестве Божьего

---

<sup>35</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 242-248.

образа-подобия в человеке: разум, духовность, воля, язык, самосознание и творчество. Грудем считает, что не надо выбирать между вышеупомянутыми вариантами. Он пишет, что выражение «Божье образ-подобие» «указывает на всё, в котором человек подобен Богу», т.е. включает в себя все вышеперечисленные<sup>36</sup>.

Точнее, Грудем классифицирует составляющие Божий образ по следующим категориям: моральные аспекты, как совесть и святость; духовные аспекты, как дух, духовная жизнь и бессмертие; умственные аспекты, как разум, язык, эмоции и творчество; относительные аспекты, как взаимоотношения, владение творением; и физические аспекты, как сообщение, восприятие и производительность<sup>37</sup>.

Второй взгляд на характер естественного Божьего образа-подобия в человеке называется реляционным взглядом<sup>38</sup>. Русский эквивалент слову «реляция» – это «отношения». Согласно этой теории, Божье естественное образ-подобие в человеке состоит во взаимоотношениях между людьми или с Богом. Подмечается, что в Быт. 1:27 и 5:1-3 сразу после упоминания о Божьем образе, речь идет о том, что Бог сотворил их – мужчину и женщину.

Предполагается, что упоминание об отношениях между мужем и женой, следующее за упоминанием о Божьем образе, указывает на его определение. Другими словами, Божье образ-подобие выражается именно взаимоотношениями между людьми. Основателями и главными сторонниками этого взгляда были Эмиль Бруннер и Карл Барт.

В поддержку своей позиции Барт ссылался на пример Иисуса Христа, Который является Божьим образом в наивысшей степени. Барт отмечает, что Иисус был человеком отношений. Он провел свою жизнь с людьми, общаясь с ними. Поэтому Барт пришел к выводу, что Божий образ в человеке состоит в его взаимоотношениях с Богом и людьми.

Бруннер разделяет концепцию «Божий образ» на две части. Есть у человека, так называемые, формальный образ и предметный образ. Формальный образ состоит из разума и воли, которые сохраняются у человека после грехопадения. А предметный образ вследствие грехопадения потерян. Он состоит в общении и взаимоотношениях с Богом.

Есть и другие доводы, которые выдвигаются в пользу этой системы. В свете того, что Бог есть любовь, следует ожидать, что Его образ будет выражен во взаимоотношениях. Считается, что когда в Ин. 17 Иисус молился о единстве между учениками, Он молился именно о восстановлении Божьего образа в человеке<sup>39</sup>.

Однако реляционный взгляд сталкивается с несколькими трудностями. Во-первых, если человек полностью лишен взаимоотношений с другими, то значит ли это, что он потерял Божье образ-подобие? Это сомнительно, так как, по Быт. 9:6 и Иак. 3:9, все люди обладают Божьим образом.

Также в данном взгляде замечается влияние философского течения экзистенциализма. Дело в том, что реляционный взгляд более сходится с данной философией, чем с библейским представлением Божьего образа в человеке. Лучше заключить, что Божье образ-подобие не выражается взаимоотношениями, а способствует человеку наслаждаться ими<sup>40</sup>.

Третий взгляд называется функциональным. Здесь считается, что Божье образ-подобие состоит в правлении творением. Иными словами, Божье образ-подобие выражается тогда, когда человек владеет и управляет Божьим творением. Подобно предыдущей теории, отмечается, что в Быт. 1:26 сразу после упоминания о Божьем образе, речь идет о владычестве человека над творением. Считается, что упоминание о владычестве человека над творением, следующее за упоминанием о Божьем образе в человеке, служит определением этой концепции. В Пс. 8:6-9 подтверждается, что Бог дал человеку владычество над природой. Далее говорится, что наше подобие Христу включает в себя участие в Его царствовании<sup>41</sup>.

<sup>36</sup>Грудем У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – С.Пб.: Мирт, 2004. – С. 501.

<sup>37</sup>Там же.

<sup>38</sup>Эриксон, с. 423 и далее.

<sup>39</sup>Отмечено в Boyd, с. 82-83.

<sup>40</sup>Там же.

<sup>41</sup>Boyd, с. 81.

В опровержение данной позиции скажем, что хотя в Пс. 8 говорится о владычестве человека, слова «образ» или «подобие» там не упоминаются. Поэтому нельзя использовать этот псалом в поддержку данной теории. Далее, структура Быт. 1:26 не обязательно состоит в параллелизме, где вторая часть определяет первую. Там может выражаться последовательность, т.е. Божье образ-подобие не состоит во владычестве, а способствует человеку владычествовать<sup>42</sup>.

Подытожим сказанное. Субстанциальный взгляд утверждает, что Божье естественное образ-подобие в человеке заключается в определенных свойствах человека, реляционный взгляд – что во взаимоотношениях, а функциональный взгляд – что во владычестве. Наилучшее решение вопроса, которое включает в себя все элементы, следующее. Естественное Божье образ-подобие в человеке заключается в определенных свойствах человека, т.е. субстанциальный взгляд верен. При этом данные черты помогают человеку в общении с другими и в управлении Божьим творением.

С этим соглашаются Эриксон и Мюллер. Эриксон, например, написал: «Образ относится к элементам, составляющим природу человека, которые позволяют ему исполнить его предназначение»<sup>43</sup>, а Мюллер: «Владычество человека над тварями... было прямым следствием того, что он обладал Божественным образом»<sup>44</sup>. Вдобавок к этому, из всех вышеописанных взглядов субстанциальный взгляд более распространен в церковной истории. Также, преимущество этой теории состоит и в том, что ценится не то, что человек делает (строить отношения или править миром), а кто он есть<sup>45</sup>.

В заключение рассмотрения этого вопроса, важно упомянуть, что, согласно и Ветхому, и Новому Заветам, обладают естественным Божьим образом-подобием все люди. Это означает, что и мужчины, и женщины, люди всех возрастов, люди всех рас и национальностей, и бизнесмены, и рабочие, и сильные, и слабые, и привлекательные, и не настолько привлекательные – все созданы по Божьему образу и подобию, и поэтому достойны уважения. Сравнивая себя с бедным человеком, Иов сказал: «Не Он ли, Который создал меня во чреве, создал и его и равно образовал нас в утробе?» (Иов 31:15).

Об этом моменте прекрасно пишет Муньон: «Все люди обоих полов, любых народностей, вне зависимости от экономического положения и возраста, все в равной степени отображают образ Бога, и поэтому перед Его лицом все равны»<sup>46</sup>.

## г. Влияние грехопадения

До сих пор мы обсуждали Божье образ-подобие в человеке с точки зрения его состояния до грехопадения. Но бесспорно, что грех Адама имел конкретные последствия по отношению к состоянию человека, в том числе, в отношении Божьего образа в нем. Как было написано мудрецом Израиля: «Бог сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы» (Еккл. 7:29).

Что касается естественного образа-подобия, признаем, что такие свойства как разум, творчество и т.д. остаются в человеке и продолжают действовать. Но они испорчены, т.е. они не функционируют на том уровне или в том же качестве, которое Бог предназначил для человека. Нравственное же образ-подобие потеряно. Человек в падшем состоянии уже не поступает сообразно Божьему закону, а нарушает его. Но нравственное образ-подобие может восстанавливаться во Христе.

## 2. Исторический обзор

Сделаем краткий обзор мнений некоторых ранних христианских писателей о Божьем образе в человеке<sup>47</sup>. Ириней выдвинул мысль, которую вслед за ним приняли католики и православные, что

---

<sup>42</sup>Там же.

<sup>43</sup>Эриксон, с. 436.

<sup>44</sup>Мюллер, с. 246.

<sup>45</sup>Boyd, с. 77-78.

<sup>46</sup>Муньон, с. 323.

<sup>47</sup>Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 16-22; Gross J. The Divination of the Christian According to the Greek Fathers / trans. Onica P. A. – Anaheim, CA: A & C Press, 2002. – С. 121-133, 178-182, 220-221.

Божий образ отличается от Его подобия. Божий образ присущ каждому человеку, а «подобие Божье» указывает на его духовный потенциал. Иринеи также говорил о Христе как о Божьем образе<sup>48</sup>, но в том смысле, что никто не может полностью уподобиться образу Христа, а только приближаться к нему.

Климент Александрийский видел в разуме (*нусе*) главное выражение Божьего образа в человеке<sup>49</sup>, но также говорил о физическом размножении в этом качестве<sup>50</sup>. Вместе с Иринеем он считал подобие Божье прогрессивным приобретением растущего в благодати человека. Также сделал упор на разум как на главное составляющее Божьего образа и Григорий Палама, который написал: «То, что составляет образ (Божий), находится не в теле, но в интеллекте, который является наивысшим аспектом человеческой природы. Если бы было что-то другое еще выше, тогда то, что составляет образ (Божий), находилось бы в этом»<sup>51</sup>.

Григорий Нисский придерживался мнения, что в Божий образ входит много факторов<sup>52</sup>, но главные среди них – это разум и воля<sup>53</sup>. О воле как о главном составляющем думали и Василий Великий, и Иоанн Дамаскин. В отличие от многих других, Кирилл Александрийский отождествил Божий образ и подобие, и связал его с даром Духа, под влиянием которого разум человека «был полностью и постоянно в Божественном видении»<sup>54</sup>. Божий образ также имеет отношение к нетленности и бессмертию. Но Кирилл Александрийский считал, что эти качества, вместе с даром Духа, были потеряны при грехопадении.

### 3. Другие конфессиональные взгляды

#### а. Совпадающие с евангельской верой

С евангельским взглядом, представленным в предыдущих разделах, имеет много общего лютеранское учение о Божьем образе. Считается, например, что образ и подобие – это синонимы, описывающие одно и то же качество человека. Далее, представляется, что естественное образ-подобие испорчено, а нравственное образ-подобие потеряно.

Однако добавляется еще одна мысль. Предполагается, что естественное образ-подобие состоит не только в разуме и воле, но и в «правильном складе ума и воли». Имеется в виду, что когда Бог вложил в человека Свой образ, Он дал ему естественное побуждение поступать правильно, т.е. до грехопадения человеку была присуща склонность к добру. Это означает, что у лютеран отвергается мнение, принятое у некоторых евангельских богословов, что Бог создал человека морально нейтральным, т.е. без склонности либо к добру, либо к злу. Другими словами, лютеране отвергают доктрину о «состоянии нравственного безразличия»<sup>55</sup>.

Методистская позиция о Божьем образе такова. Джон Уэсли, основатель Методистской Церкви, учил о существовании в человеке трех образов: естественного, политического и нравственного. В естественный Божий образ входят свободная воля, эмоции и бессмертие. «Политический» Божий образ включает в себя способность и власть управлять миром. Божий нравственный образ заключается в святости, праведности и умственной способности человека. Грехопадение оказало влияние на все сферы, но остаток естественного и политического образов остался. Божий образ полностью восстановится только в следующей жизни<sup>56</sup>.

#### б. Отличающие от евангельской веры

---

<sup>48</sup>Об этом говорил и Ориген (см. Mantzaridis, с. 17).

<sup>49</sup>См. *Увещание к язычникам*, 10

<sup>50</sup>См. *Педагог*, 2, 10

<sup>51</sup>Из Mantzaridis, с. 17.

<sup>52</sup>См. *Об устройении человека*, 5, 16.

<sup>53</sup>См. *О девстве*, 12.

<sup>54</sup>Gross, с. 220.

<sup>55</sup>Мюллер, с. 242 и далее.

<sup>56</sup>Dieter M. E. *The Wesleyan View // Five Views on Sanctification*. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987. – С. 22-23.



Остальные взгляды, описанные далее в этой главе, не соответствуют библейскому откровению, и, следовательно, не приемлемы для евангельской веры.

Как было сказано выше, приверженцы католицизма верят, что есть разница между Божьим образом и Божьим подобием. Первое – это естественные свойства человека, а второе относится к его моральному характеру. По поводу влияния грехопадения на человека считается, что образ лишь частично испорчен, а подобие не полностью потеряно. Получается, что в силу того, что остается в человеке «остаток» Божьего образа и подобия, грешнику возможно узнать кое-что о Боге посредством своего разума или наблюдения за природой. Также, грешник может творить некоторые добрые дела даже в невозрожденном состоянии. Итак, согласно католическому учению, грехопадение не влияет на Божий образ и Божье подобие настолько, насколько это происходит, согласно учению евангельской веры.

Во что верят православные относительно Божьего образа и подобия? По их пониманию образ Божий – это не просто ряд человеческих способностей, а божественные свойства, вложенные в человека Богом<sup>57</sup>. В православной литературе встречаются такие описания Божьего образа, как «божественное начало» или «божественная искра». Эти вложенные в человека божественные качества позволяют человеку познавать Бога, созерцая Божий образ в себе<sup>58</sup>.

В защиту вышеописанного понимания православные богословы ссылаются на Быт. 2:7, где написано, что Бог «вдунул в человека дыхание жизни». Считается, что в этот момент Бог внул человеку божественные свойства. По мнению Мейендорфа, в число вышеупомянутых божественных свойств входят такие черты как бытие и приснобытие (вечность)<sup>59</sup>. Архимандрит Никон же перечисляет следующие элементы: «духовность человека, разумность, свобода воли, творческие дарования, бессмертность»<sup>60</sup>.

Получается, что в силу вложенного в человека Божьего образа, он (до грехопадения) был естественно склонен к доброте. Следовательно, быть человеком, в первоначальном смысле этого слова – это быть нравственным. Первоначальная склонность у человека к добру известна в православном богословии под названием «естественная воля». После грехопадения человек приобрел другую волю, гномическую, которая происходит не от природы человека, а от его личности<sup>61</sup>. Поэтому когда своей гномической волей человек противится своей естественной воле, он отчужден от самого себя<sup>62</sup>.

Лосский называет то, что Бог вдунул человеку, «частицей Божества»<sup>63</sup>. Поскольку Бог непостижим, Лосский считает, то Божий образ тоже не может быть полностью понятным. Допуская это, он все же относит Божий образ к «личности» человека, т.е. к его индивидуальности: «То, что соответствует в нас образу Божию, не есть часть нашей природы, а наша личность, которая включает в себе природу»<sup>64</sup>. Наконец, согласно учению Лосского, Адам содержал в себе всю человечность. По этой причине его имя по-еврейски, т.е. אָדָם (*адам*), часто используется по отношению к человечеству в целом. Выходит, что существует «общая человеческая природа»<sup>65</sup>.

Никон добавляет мысль, что существуют не только общность между людьми, но и онтологическая связь между человеком и всем творением: «Человек сосредоточивает в себе... все бытие мира»<sup>66</sup>. Эта онтологическая связь играет важную роль в православном богословии, так как она делает возможным

<sup>57</sup>Жан Кальвин тоже говорил о том, что до грехопадения человек был соединен с Богом. Он также говорил о Божьем образе, как об «участии в Боге» (см. *Наставление во христианской вере*, 1.2.1, 1.13.14; из Billings J. T. John Calvin: United to God through Christ // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Dickson University Press, 2007. – С. 204).

<sup>58</sup>Слово об обожении // под ред. Архимандрит Никона (Иванова) и Протоиерея Николая Лихоманова. - Москва: Сибирская Благовонница, 2004. – С. 22.

<sup>59</sup>Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Минск: Лучи Софии, 2007. – С. 323.

<sup>60</sup>Слово об обожении, с. 28.

<sup>61</sup>Мейендорф, Введение в святоотеческое богословие, с. 324.

<sup>62</sup>Hart D. B. Providence and Causality: The Divine Innocence // Murphy F. A., Ziegler P. G. The Providence of God. – London; New York: T.T. Clark, 2009. – С. 47.

<sup>63</sup>Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и Догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991. – С. 89-90.

<sup>64</sup>Там же, с. 95.

<sup>65</sup>Там же, с. 92.

<sup>66</sup>Слово об обожении, с. 18.

восхождение к Богу всей твари и соединение всего с Ним. К этому мнению присоединяется Максим Исповедник, который учил, что «человек должен в себе объединить всё и через себя соединить с Богом... Человек есть образ Божий, и в нем таинственно сосредоточены все Божественные силы и энергии, открывающиеся в мире»<sup>67</sup>.

Также принимается, что божественные свойства, составляющие Божий образ в человеке, дают ему потенциал входить в общение с Богом и достигнуть совершенства. Мейендорф говорит о Божьем образе, как об «открытости человека Богу»<sup>68</sup>. Григорий Палама учил, что «с момента его создания человек стремится к приближению к своему архетипу, Богу, и, таким образом, обожиться»<sup>69</sup>.

Поскольку Божий образ и элементы, входящие в него, дают человеку потенциал входить в общение с Богом и достигать совершенства, то ему приходится развивать эти черты. Божий образ в человеке так приближает его природу к Божьей природе, что стало возможным воплощение Бога в личности Христа<sup>70</sup>.

Следующий фактор, раскрывающий православное понимание вопроса – это учение о Божьем подобии. Подобие Божье заключается в осуществлении потенциала Божьего образа. Это значит, что когда человек развивает божественные свойства, данные ему в Божьем образе, он, тем самым, достигает Божьего подобия. Но, с учетом влияния грехопадения на человеческую природу, человек не способен к достижению Божьего подобия без Божьего сверхъестественного вмешательства, т.е. ему нужна Божья благодать<sup>71</sup>.

Мейендорф говорит, что главные качества, которые входят в Божье подобие – это мудрость и доброта: «...будучи создана доброю Тем, кто добр, и мудрою Тем, кто мудр, тем самым уподобляясь по благодати Тому, кто добр и мудр по природе. Следовательно, всякая разумная тварь является *образом* Божиим, но Его *подобием* являются лишь те, кто добр и мудр»<sup>72</sup>.

Другое слово для описания достижения Божьего подобия – это обожение, которое детально будет обсуждаться позже в этой книге. По этому поводу Иларион пишет: «Создавая человека по образу и подобию Своему, Бог творит существо, призванное стать богом. Человек есть богочеловек по своему потенциалу»<sup>73</sup>. Подобно этому, Лосский утверждает, что Божий образ, т.е. «частица Божества», находящаяся в человеке, дает ему «способность воспринимать и усваивать эту обожающую ее энергию»<sup>74</sup>.

Православные используют следующий аргумент в пользу их позиции. Они усматривают в Быт. 1:26-27 указание на то, что Божье намерение было в том, чтобы человек отобразил и Его образ, и Его подобие. Поэтому Бог сказал: «Сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему». Но по 27-ому стиху Он создал Его только по Своему образу. Подобие же – это реализация потенциала образа, которая в то время еще не была достигнута<sup>75</sup>.

Однако проблема в этой интерпретации заключается в том, что в тексте не сказано «сотворим человека по образу Нашему и пусть он достигнет Нашего подобия», а «сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему». Выходит, что со дня творения человек обладал и Божьим образом, и Божьим подобием. Также надо учитывать, что в свете библейских данных, представленных выше, следует признать, что образ и подобие – это синонимы. Также, православное понимание Божьего образа в человеке является неотъемлемой частью его общего учения об обожении, которое опровергается в соответствующей главе данной книги.

Включим в рассмотрение природы человека и краткий обзор мнений некоторых русских философов о человеческой природе<sup>76</sup>. Алексей Хомяков (1804–1860 гг.) предполагал существование двух начал в человеке: необходимости и свободы. Первое начало, необходимость, состоит в привязанности человека к

<sup>67</sup>Флоровский Г. Византийские отцы VI-VIII вв. – Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – С. 263.

<sup>68</sup>Иларион, с. 67; Мейендорф, Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – С. 247 и далее.

<sup>69</sup>Mantzaridis, с. 21.

<sup>70</sup>Там же, с. 52, 62.

<sup>71</sup>Там же, с. 63, 71.

<sup>72</sup>Мейендорф, Введение в святоотеческое богословие, с. 323.

<sup>73</sup>Иларион, с. 67.

<sup>74</sup>Лосский, с. 97.

<sup>75</sup>Иларион, с. 67-68.

<sup>76</sup>Зеньковский В. В. История русской философии.

общественным обычаям и природным силам. А свобода развивается в контексте Церкви. Необходимость берет свое начало от страстей человека, а свобода – от разума. Разумом человек должен взять верх над своими страстями.

Более развитую систему предлагал Иван Киреевский (1806-1856 гг.). Цель человека заключается в том, чтобы найти свое «сосредоточие души, или глубинного “я”». Другими словами, идеальное состояние человека – это внутренняя гармония. Киреевский написал: «Главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее сосредоточие бытия, где разум и воля и чувства и совесть, прекрасная и истинная, удивительная и желаемая, справедливая и милосердная, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и, таким образом, восстанавливается существенная личность в ее первоизданной неделимости».

Увеличенного взгляда на статус человека придерживались и следующие современные писатели, о которых мы упомянули ранее: Е. Кеньон и, вслед за ним, Кеннет Хейгин<sup>77</sup>. Кеньон учил, что Бог создал человека по необходимости, потому что нуждался в общении с ним: «Человек... обладал интеллектом такого качества, что он мог быть спутником Божества... Была в его руках радость или печаль Бога»<sup>78</sup>. Однако, в нашей дискуссии Божьей самостоятельности во главе 2 третьего тома, мы показали, что Бог нуждается не в чем (см. Деян. 17:25; Рим. 11:35; Ис. 40:13; Иов 22:2; 35:7; 41:11; Пс. 49:12).

Кеньон также учил, что Бог дал человеку всю власть над землей и, следовательно, Он не может действовать на земле без разрешения человека: «Бог не может касаться человека сегодня кроме, как через Церковь. Это – Его единственный посредник. Если Церкви не удастся выполнить свои обязанности, то рука Божья бессильна»<sup>79</sup>. В опровержение этой точки зрения, мы опять обратимся к написанному в Пс. 134:6: «Господь творит все, что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах». Также принимаем во внимание, что Бог допустил, чтобы сатана вошел в Едемский сад и искушил Еву. Сатана не имел права войти туда сам, и человек не приглашал его. Также, Бог появился в Едемском саду и после грехопадения, когда человек не хотел с Ним встречаться. Но человек не смог запретить Богу приходить, потому что Бог – Владыка всего.

Наконец, согласно учению Кеньона, на земле человек пользуется всемогуществом и может своим духом через веру управлять ею: «Человек принадлежит сфере Бога, сфере Всемогущества. Это – сфера веры. Эта сфера Того, Кто “называет несуществующее как существующее”. В этой сфере слова держат странную власть, ибо они заполнены Всемогуществом»<sup>80</sup>. Получается, что «человек принадлежит классу Бога»<sup>81</sup>. Подобного взгляда на повышенный статус человека придерживался и Хейгин. Он написал следующее: «[Человек] был создан на условиях равенства Богу и мог стоять в Божьем присутствии без какого-либо осознания неполноценности»<sup>82</sup>. Кажется, что здесь Кеньон и Хейгин делятся с православием повышенным взглядом о состоянии и судьбе человека, который православные называют «обожением». Мы опровергнем эту теорию во главе 7.

## Библиография

Груден У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2004.

Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

Зеньковский В. В. История русской философии.

<sup>77</sup>Hejzlar P. Two Paradigms for Divine Healing. – London: Brill, 2010. – С. 171-195.

<sup>78</sup>Kenyon E. Redemption, с. 25, в Hejzlar, с. 171.

<sup>79</sup>Kenyon E. The Father and His Family, с. 37, в Hejzlar, с. 189.

<sup>80</sup>Kenyon E. Redemption, с. 300, в Hejzlar, с. 198.

<sup>81</sup>Kenyon E. Father, с. 39, в Hejzlar, с. 198.

<sup>82</sup>Hagin K. Zoe: The God Kind of Life. – Broken Arrow, OK: Faith Library Publications, 2001. – С. 35.

Зубков О. Дихотомия и трихотомия // Студенческий реферат. Евангельская теологическая семинария. – Киев, 2005.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и Догматическое богословие. – М.: Центр СЭИ, 1991.

Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. – 384 с.

Муньон Т. Сотворение Вселенной и человечества // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Слово об обожении // под ред. Архимандрита Никона (Иванова) и Протоиерея Николая Лихоманова. – М.: Сибирская Благовонница, 2004. – 173 с.

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994.

Флоровский Г. Византийские отцы VI-VIII вв. – Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – 333 с.

Хортон С. В последние дни // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999.

~~~~~

Boyd G. A., Eddy P. R. Across the Spectrum: Understanding Issues in Evangelical Theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – 264 с.

Clendenin D. B. Partakers of Divinity: The Orthodox Doctrine of Theosis // Journal of the Evangelical Theological Society. 1994. № 37. С. 365-379.

Dickason C. F. Demon Possession and the Christian. – Westchester, IL: Crossway Books, 1987. – 348 с.

Dieter M. E. The Wesleyan View // Five Views on Sanctification. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987

Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature.

Gross J. The Divination of the Christian According to the Greek Fathers / trans. Onica P. A. – Anaheim, CA: A & C Press, 2002.

Hagin K. E. Demons and How to Deal with Them – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1987. – 30 с.

\_\_\_\_\_. Zoe: The God Kind of Life. – Broken Arrow, OK: Faith Library Publications, 2001. – 63 с.

Hejzlar P. Two Paradigms for Divine Healing. – London: Brill, 2010. – 267 с.

Louw J. P., Nida E. A. Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains. – 2nd ed. – New York, NY: United Bible Societies, 1989

Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – 129 c.

Swanson J. Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament). – Logos Research Systems, 2001.

Whitaker R., Brown F., Driver S., Briggs C. A. The Abridged Brown-Driver-Briggs Hebrew-English Lexicon of the Old Testament. Oak Harbor WA: Logos Research, 1997.

## Глава 2. Человек, часть 2

### А. Человеческое тело

Рассмотрев свойства внутреннего человека, перейдем к изучению и других аспектов составляющих человека, начиная с рассмотрения телесности человека. Во всем физическом мире нет ничего прекраснее, чем устройство и функционирование человеческого тела. Изучим библейское отношение к телесности человека.

#### 1. Правильное отношение к телу

Человеческое тело – это шедевр Божьей премудрости и творческой силы, которое должно постоянно заставлять обладающих им изумляться и прославлять своего Творца. Вкратце опишем несколько удивительных свойств человеческого тела.

У человека есть дыхательная система для приобретения кислорода – необходимого элемента для всех телесных процессов. Желудочно-кишечная система переваривает пищу, используя пищевую часть материала и извергая ненужную. Тело покрыто чудесным образом кожей, которая вместе с ее составными частями составляет покровную систему. Тело и его процессы регулируется с помощью эндокринной системы, управляющей органами тела.

Далее, выводящая система избавляет тело от ненужных и потенциально вредных веществ. Скелетно-мышечная система способствует движению тела и грузоподъемной работе. В сердечно-сосудистой системе сердце постоянно и верно бьется, чтобы обеспечивать тело нужными для жизни веществами. Нервная система делает возможным человеку восприятие окружающего мира. Наконец, при помощи системы размножения продолжается человеческий род.

В Библии не запрещается забота о теле, это считается нормальным явлением (Еф. 5:29). Через творение материального мира Бог обеспечивает людей всем необходимым для выживания и наслаждения. В подтверждение этого тезиса обратимся к следующим стихам:

- «Итак не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться?... Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом» (Мф. 6:31-32);
- «...запрещающих вступать в брак [и] употреблять в пищу то, что Бог сотворил, дабы верные и познавшие истину вкушали с благодарением. Ибо всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением» (1 Тим. 4:3-4);
- «...уповали...на Бога живого, дающего нам все обильно для наслаждения» (1 Тим. 6:17).

Далее, Библия дает нам ряд постановлений о заботе о теле и уходе за ним. Во-первых, тело нуждается в отдыхе. Ведь Бог назначил субботний день для восстановления человеческой силы (Исх. 31:15-17). Даже юноши и молодые люди утомляются (Ис. 40:30). Принцип отдыха провозглашается и в Пс. 126:2: «Напрасно вы рано встаете, поздно просиживаете, едите хлеб печали, тогда как возлюбленному Своему Он дает сон». Время от времени Иисус давал Своим ученикам отдых от служения (Мк. 6:31).

Во-вторых, в законе много говорится о телесной чистоте, которая имеет не только церемониальное применение, но и здравоохранительное. В частности, сыны Израиля должны были зарывать свои испражнения вне стана (Втор. 23:13); изолировать людей, зараженных заразными инфекциями (Лев. 13) и омыться после истечения из тела (Лев. 15). В-третьих, в Своем земном служении Иисус обращал много внимания на телесные нужды людей, исцеляя больных.

Далее, хотя в данном контексте Павел говорит о превосходстве духовной дисциплины по сравнению с физической, тем не менее, он признает, что в телесном упражнении есть польза (хоть и мало)(1 Тим. 4:8). Наконец, верующий человек должен посвятить свое тело Господу, удерживаясь от греха. Сошлемся на несколько ключевых стихов в этом отношении:

- «Не предавайте членов ваших греху в орудия неправды, но представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности» (Рим. 6:13);
- «Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу» (Рим. 12:1);
- «Прославляйте Бога и в телах ваших и в духах ваших, которые суть Божии» (1 Кор. 6:20).

## 2. Неуместность презрения к телу

В данном разделе будем отстаивать позицию, что человек нуждается в нормальном телесном состоянии. Данная позиция противопоставляется взглядам, согласно которым телу оказывается презрение. В частности, встречается долголетняя практика в некоторых христианских традициях «аскетизма», когда люди с целью достижения высшей степени духовности отказывали себе в том, что нужно для тела. В дополнение к этому, бытует мнение, что воскресения мертвых не будет. Праведники будут вечно жить на небесах в бестелесном состоянии.

Презрение к телу восходит не к библейскому учению, а к учению греческой философии, в частности, к учению Платона<sup>83</sup>. Согласно учению Платона, и, вслед за ним, Плотина, суть человека – это его душа. Платон сказал: «Ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек... именно душа – это человек» (*Алкивиад I, 130 с 1*). Далее, Платон учил, что тело – это тюрьма для души. Это значит, что для того, чтобы достигнуть настоящей духовной жизни, надо избавиться от тела. Оно мешает душе и препятствует духовному развитию. Платон провел параллель между греческим словом *σῶμα* (*сома*), т.е. тело, и подобным по звучанию словом *σῆμα* (*сэма*), т.е. гроб (*Кратил, 400 с 2*).

Выходит, что тело ограничивает способность человеческой души. Платон считал, что тело «мешает душе в познании истины» и назвал его «небытием». Плотин думал, что для того, чтобы душа стала «бессмертной, вечной, она должна быть субстанцией, независимой от другого бытия, главным образом – тела»<sup>84</sup>. Такое убеждение может привести к пренебрежению телом, что было у Плотина, который «жил так, что, казалось, стыдился своего тела: не мылся, не лечился и т.п.» (см. Порфирий, *Жизнь Плотина*)<sup>85</sup>.

Историк Лейн подытоживает греческий взгляд на природу человека следующими словами:

«Греческие философы, по сути, смотрели на человеческую природу двояко: есть тело и душа. Тело принадлежит этому миру становления и изменения. Душа же – это “божественная искра” из мира бытия и является рациональной..., *Реальный человек представляет собой душу. Тело похоже на дом или одежду, в которых живет человек. На самом деле, тело часто рассматривается как могила или тюрьма для души. Конечная судьба души, которая суть бессмертна, заключается в освобождении от тела. Наша судьба – это обожение, т.е. стать как Бог. Это включает в себя цель бесстрастия, т.е. полного отсутствия чувств и эмоций*»<sup>86</sup>.

В связи с негативным взглядом на тело, вспомним об учении одного из отцов Церкви, который оказался под сильным влиянием греческой философии, а именно, Оригена. Согласно его учению, Бог создал людей духовными существами, но из-за какого-то их греховного поступка Он создал материальный мир, чтобы поместить эти согрешившие души в тела в качестве наказания. Но Бог намечается, в конечном итоге, освободить человека от телесного состояния.

В отличие от вышеописанных позиций, Библия утверждает, что всё, что Бог создал, «хорошо весьма» (Быт. 1:31), в том числе, и человеческое тело. Этот вывод подтверждается и в Новом Завете. В 1 Тим. 4:4 Павел написал: «Ибо всякое творение Божие хорошо», в том числе, и человеческое тело. Также несовместимо с практикой аскетизма учение Павла в Кол. 2:23. Более дословный перевод звучит так: «Это (т.е. аскетизм) имеет только вид мудрости в самовольном служении, смиренномудрии и изнурении тела, но не приносит никакой пользы в борьбе против удовлетворения плоти».

<sup>83</sup>См. Лега В. П. Тело и плоть: платоновское и христианское понимание // Евангельский Интернет; Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 70.

<sup>84</sup>Из Леги.

<sup>85</sup>Там же.

<sup>86</sup>Lane T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. – С. 7.

Отвергнув практику аскетизма, нельзя при этом недооценивать практику поста, которую Библия одобряет. Пост отличается от аскетизма. Во-первых, учитывается вопрос времени. Пост длится дни, а аскетизм продолжается всю жизнь. Во-вторых, учитывается цель. Цель аскетизма – достигнуть духовности как образа жизни, а цель поста – приближаться к Богу во время особой нужды с целью усиления молитвы.

Следующими словами православный богослов Иларион дает мудрый совет об отношении к телу: «Христианский идеал не в том, чтобы унижить плоть, а в том, чтобы очистить ее и освободить от последствий грехопадения...»<sup>87</sup>.

Библия открывает, что чтобы быть полноценным человеком, нужно находиться в телесном состоянии. Уделим внимание тому, как это учение излагается во 2 Кор. 5. Там читаем: «Ибо знаем, что, когда земной наш дом (οἰκία), эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом (οἰκία) нерукотворенный, вечный» (ст. 1). В этом стихе дважды встречается слово «дом», за которым стоит греческое слово οἰκία (οἰκία). Повторение одного и того же слова, скорее всего, указывает на то, что в обоих случаях имеется в виду одна и та же вещь. Очевидно, что в начале стиха слово «дом» относится к человеческому телу. Выходит, что в последней части стиха слово «дом» также указывает на тело, но в этот раз на новое, прославленное воскресшее тело.

Далее читаем: «Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище; только бы нам и одетым не оказаться нагими» (ст. 2-3). Здесь открывается значимый момент. Павел говорит о том, что умирающий человек желает сразу «облечься в небесное жилище», т.е. приобрести новое тело. Затем открывается причина этого: «чтобы нам и одетым не оказаться нагими». Получается, что бестелесное состояние приравнивается к наготы. Жить без тела – это неполное, не являющееся нормой состояние для человека.

Дальше Павел утверждает, что человеку неудобно и неприятно расставаться с телом. Поэтому дается слово утешения, что Бог обещал нам будущее воскресение тела:

«Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью. На сие самое и создал нас Бог и дал нам залог Духа» (ст. 4).

Тем не менее, придется когда-то разлучиться с телом, и для этого надо «благодушествовать», т.е. набраться смелости:

«Итак мы всегда благодушествуем; и как знаем, что, водворяясь в теле, мы устранены от Господа, ибо мы ходим верою, а не видением, - то мы благодушествуем и желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа» (ст. 6-8).

Подводя итоги, скажем, что умирающий человек желает сразу облечься в новое тело, чтобы не оказаться в бестелесном состоянии. Но до дня воскресения это недоступно. Поэтому ему надо набраться сил и мужества, чтобы выйти из тела и войти в неполное, не являющееся нормой бестелесное состояние.

Существует мнение, что чтобы удовлетворить нужду человека в телесном состоянии, сразу после смерти Бог обеспечивает умершего временным телом. В поддержку этого учения ссылаются на случай появления Моисея и Илии во время преображения Христа. Считается, что Моисей, равно как и Илия, были в теле. Также представляется, что «белая одежда», в которую одеты мученики (Откр. 6:11), символически представляет временное физическое тело<sup>88</sup>. Данная позиция встречается в учении немецкого богословия Шлейермахера<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup>Иларион, с. 71

<sup>88</sup>Отмечено в Хортоне С. В последние дни // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 611.

<sup>89</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 618.



Однако это учение имеет незначительную библейскую поддержку. Не один раз в Библии написано, что на небе люди пребывают не в телесном, а в духовном состоянии (Откр. 6:9; 7:9; 20:4; Евр. 12:23). Также, сошлемся на молитву Стефана, когда он попросил у Бога принять его дух. Кажется, что он не ожидал получения временного тела (Деян. 7:59). Наконец, внимательное чтение 2 Кор. 5 открывает, что после смерти верующий человек расстается со своим телом. Вот почему ему надо «благодарствовать», ожидая пришествия Христа и сопутствующего воскресения из мертвых. Павел готов «выйти из тела и водвориться у Господа» (2 Кор. 5:8)

С этим толкованием соглашается Эриксон, который пишет: «Писание показывает, что между смертью и воскресением есть промежуточное состояние... переходное (т.е. нематериальное или бестелесное) состояние – неполное и не являющееся нормой»<sup>90</sup>. По этому поводу Иларион говорит: «Только совокупность души и тела является полноценной личностью-ипостасью: ни душа, ни тело сами по себе таковой не являются»<sup>91</sup>.

### **3. Телесное состояние и достижение «софийности»**

Своеобразное понимание телесности человека выдвигал православный философ-богослов Сергей Булгаков<sup>92</sup>. Он учил, что при сотворении Богом человеческое тело находилось в несовершенном состоянии: «Главное свойство человеческой телесности состоит в ее тварности и присущей ей немощи полубытия.... Оно нуждалось в пище, тем свидетельствуя о своей неполноте и незавершенности, и оно было, если не прямо смертным, то и не бессмертным». Нынешнее человеческое тело «жизнь пленяет и сковывает дух».

Воля Божья заключалась в том, чтобы, избежав грехопадения, «материальная» телесность человека превратилась в «духовную» телесность, которая «вполне послушна и прозрачна для духа». Это новое телесное состояние называется «софийностью». А вследствие грехопадения достижение софийности предлагается всего лишь через воплощенного Божьего Сына, Который совершил этот подвиг в собственном теле через воскресение.

В оценку учения Булгакова скажем следующее. Позитивно то, что он учил о необходимости телесного состояния, что отличает его учение от платоновского. Также, он ожидает преображения нынешнего тела в славное тело при воскресении мертвых, что соответствует библейскому учению.

С другой стороны, несколько аспектов его понимания не совпадает с библейским откровением. Во-первых, согласно Быт. 1 Бог не создал человеческое тело с какими-либо недостатками: все было «хорошо весьма» (Быт. 1:31). Дело в том, что учение Булгакова приводит к некому презрительному отношению к нынешнему телу. Во-вторых, надо уточнить, что имеется в виду под выражением «духовное тело». Если это означает отрицание материального составляющего будущего воскресшего тела, то это не согласуется с христианским вероучением, что воскресшее тело имеет физический характер (Лк. 24:39; Фил. 3:21).

### **Б. Человек в общении**

В этом разделе мы узнаем, каким именно образом Бог обеспечивает человека средством для общения и развития социального аспекта его личности. Для удовлетворения как физических, так и социальных потребностей многие вступают в брачные отношения. К тому же, общение обеспечивается членством и участием в семейной жизни.

Помимо этого, люди ищут и развивают дружеские отношения с единомышленниками. Далее, все люди растут и воспитываются в той или иной культуре и, тем самым, делятся с другими людьми общим языком, историей, обычаями и т.п. Наконец, все люди находятся в определенной государственной структуре и взаимодействуют с другими на этом уровне. Рассмотрим каждый из этих аспектов «человека в общении» в отдельности.

<sup>90</sup>Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999. – С. 454.

<sup>91</sup>Иларион, с. 70.

<sup>92</sup>См. Булгаков С. Евхаристический догмат, часть 2-я // Журнал "Путь", 1930. №21. С. 25-28.

<http://www.odinblago.ru/path/21/1>.

## 1. Брак

Бог устроил особенные взаимоотношения между человеческими полами, а именно, между мужчинами и женщинами. Поскольку эти отношения занимают очень важную роль в земной жизни человека, нам стоит обратить особое внимание на это.

### а. Добрачные отношения

Начнем наше исследование данной темы с того, как Библия советует людям поступать до вступления в брак. Дело в том, что о романтических отношениях Библия говорит положительно. Романтика представляет собой Божий дар человечеству. Даже в Библии встречается несколько трогательных романов, таких как Иаков и Рахиль, Давид и Мелхола, Вооз и Руфь.

В книге Притч Соломоновых писатель выражает удивление, как сильно романтика оказывает влияние на влюбленных. Читаем в Пр. 30:18-19: «Три вещи непостижимы для меня, и четырех я не понимаю: пути орла на небе, пути змея на скале, пути корабля среди моря и пути мужчины к девице». К тому же, целая книга, а именно, Песнь Песней, посвящена романтической любви. Есть и другие слова Соломона о преимуществе брачных отношений:

«Двоим лучше, нежели одному; потому что у них есть доброе вознаграждение в труде их: ибо если упадет один, то другой поднимет товарища своего. Но горе одному, когда упадет, а другого нет, который поднял бы его. Также, если лежат двое, то тепло им; а одному как согреться?» (Еккл. 4:9-11).

Будет нам интересно узнать, каким именно образом люди, жившие в новозаветное время, обращались к добрачным отношениям. Рассмотрим данную практику в греко-римской культуре, древнееврейской культуре, традиционной русской церкви и в современной церкви.

Какой порядок был в греко-римской культуре библейского времени? В то время считалось, что семья, по сравнению с государством, имеет второстепенную важность. Брак и семья существуют, чтобы производить сильных и способных детей для служения государству. Мужчине важно было жениться на той, кто может родить прекрасных детей. Внебрачные связи для мужчин считались нормальным явлением, но, как правило, такое поведение для женщин считалось позорным. Не только в отношении внебрачных связей, но и в целом жена занимала низкое положение в обществе, не лучшее, чем положение раба.

Очевидно, что данный порядок не соответствует библейским нормам. Во-первых, такое неуважение к жене неприемлемо. Далее, по Библии семейные отношения важнее служения государству. Наконец, Писание категорически запрещает секс до брака. Поэтому в греко-римской системе нет ничего хорошего или достойного подражания.

Как насчет древнееврейской культуры? Какие у нее были особенности? Во-первых, нам известно, что родители устраивали брак для своих детей. Иногда они выбирали конкретного человека для сына или дочери (Быт. 24:1-4), а иногда они ограничивали выбор сына (Быт. 28:1-2). Иногда родители просто одобряли выбор сына (Суд. 14:1-3).

В устройстве договора брака представителем жениха был его друг, который и вел переговоры с представителем отца невесты. В случае с Ревеккой, отец спросил ее согласия. Жених должен был работать некоторое время на тестя. Дочь также получила брачный подарок от отца: слуг или землю. Обычно нельзя было вступать в брак с человеком из другого народа (Езд. 9:2) или с близким родственником (Лев. 18:6-8).

После брачного договора жених делал предложение невесте, представляя ей подарок и говоря: «Ты выделена мне по закону Моисея и Израиля». С тех пор отношения между женихом и невестой носили юридический характер. Можно было порвать отношения только через юридический акт по причине

прелюбодеяния. Помолвка длилась 12 месяцев, в течение которых жених готовил дом, невеста готовила брачную одежду, а семья невесты готовила брачный пир.

В брачный день жених заходил за невестой, чтобы вести ее к брачному пиру в новом доме. Люди стояли возле дороги, держа светильники. Свадьба состояла из: (1) благословения пары, (2) заключения брачного договора, (3) надевания брачной одежды и (4) проведения брачного пира по семь дней или дольше, где люди ели, пили и танцевали.

В этой системе имеются определенные плюсы и минусы. Положительная сторона в том, что система использует мудрость родителей, которые часто знают своего ребенка лучше, чем он или она знают себя. Также отметим, что в Израиле эта практика длилась много лет, но Бог никогда не исправлял и не запрещал ее. Но, с другой стороны, такой порядок: (1) не позволял молодой паре хорошо познакомиться друг с другом до свадьбы, (2) брак не всегда был по любви, (3) родители могли использовать это для того, чтобы лично обогащаться через брачную сделку.

У более традиционных славянских церквей есть определенный порядок для молодых людей, желающих вступить в брак. Молодежь знакомится между собой и общается неформально в группах, но свидание наедине не допускается. Если молодой парень интересуется кем-нибудь, то он, в первую очередь, подходит к пастору, чтобы получить разрешение сделать ей предложение. Родители девушки также вовлечены в решение. Если дело одобрено и девушка соглашается, то объявляется помолвка. Но все же пара не может встречаться наедине до свадьбы.

Преимущества этой системы в том, что она пользуется мудростью пастора в решении вопроса и сохраняет между молодыми людьми сексуальную чистоту. Негативная сторона в том, что пара не может так хорошо познакомиться до помолвки.

В современной церкви практика ухаживания за девушкой мало отличается от мирской практики, кроме того, что пара должна, конечно, воздерживаться от блуда (1 Кор. 6:18). Молодые люди знакомятся и в группах, и отдельно на свиданиях. Для помолвки разрешение родителей и пастора желательно, но не считается обязательным.

Положительные стороны данной системы в том, что она позволяет развитие отношений и хорошее знакомство до брака. Также хорошо, что уважается свобода выбора будущей супружеской пары. Но есть и отрицательные моменты. Молодые люди еще не совсем стали взрослыми и нуждаются в совете пастора и родителей. Также, когда молодая пара встречается наедине, существует большая возможность впасть в сексуальное искушение.

Давайте предложим несколько советов для тех, кто стремится к браку. Во-первых, в отличие от мнения многих, Бог не выбирает для человека одного особого партнера, которого ему или ей надо как-то искать и встретить. Есть особые случаи, где Бог берет инициативу, чтобы устроить встречу и развитие отношений. Но Библия свидетельствует лишь об одном таком примере – это пример Исаака и Ревекки. В подавляющем большинстве случаев выбор остается за человеком относительно того, на ком он будет жениться или за кого она выйдет замуж. Ключевым стихом в этом отношении является 1 Кор. 7:39, где читаем: «Если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе» (ср. Числ. 36:6). Здесь приводится руководящий принцип для ищущих партнера для жизни – можно вступить в брак с кем угодно, но только в Господе.

Хотя Бог дает каждому ищущему будущим супруге или супругу свободу выбора, тем не менее, следует соблюдать несколько правил для того, чтобы принять мудрое решение. Как уже было сказано, Библия настаивает, чтобы это был верующий человек (2 Кор. 6:14). Желательно, чтобы: (1) они ходили вместе в церковь, (2) они легко между собой общались, (3) они разделяли между собой общее направление в жизни, (4) они нашли друг друга привлекательными<sup>93</sup> и (5) имелись хорошие отношения с родителями с обеих сторон.

Единственная Божья заповедь, которая касается неженатых и незамужних – это воздержание от блуда (1 Фес. 4:3). Любопытно подметить, что люди физически уже готовы вступить в брак задолго до

---

<sup>93</sup>Однако при этом учитываем, что привлекательность не должна быть первичным критерием: «Милотность обманчива и красота суетна; но жена, боящаяся Господа, достойна хвалы» (Пр. 31:30). Также вспомним историю Самсона, который был обольщен красотой языческих девушек (Суд. 14:3). Также принимаем к сведению, что Библия подчеркивает не внешнюю, а внутреннюю красоту женщины (Пр. 11:16, 22; 1 Тим. 2:9-10; 1 Пет. 3:3-5)

того, как они готовы с финансовой или эмоциональной стороны. Почему существует такое отсутствие равновесия относительно времени вступления в брак?

Можно предположить следующее решение этого вопроса. В браке, даже самом счастливом, бывают искушения изменить своей супруге или супругу. Поэтому в брачных отношениях, чтобы оставаться верным, нужна сдержанность. Как человек может развить такое качество?

Может быть, Божий план состоит в том, чтобы с того времени, когда человек физически готов вступить в брак, до того времени, когда он действительно полностью готов, человек развивал в себе сдержанность и учился обуздывать свои сексуальные желания. Скорее всего, человеку, которому удалось остаться чистым до брака, будет легче оставаться верным в браке. Поэтому совет Павла юному Тимофею имеет смысл: «Юношеский похотей убегай...» (2 Тим. 2:22). Выходит, что в период до брака человеку следует осторожно обращаться со сферами сексуальности, чтобы не разжигать огонь своих сексуальных желаний.

## **б. Брачные отношения**

О брачных отношениях Библия говорит положительно: «Кто нашел жену, тот нашел благо и получил благодать от Господа» (Пр. 18:23)<sup>94</sup>. Один богослов проницательно провел сравнение взаимоотношений в браке со взаимоотношениями, имеющимися в Троице<sup>95</sup>. В дальнейшем нашем исследовании данного вопроса будем руководствоваться этим подходом.

В Троице наблюдаются следующие особенности. Есть три Лица в Боге: Отец, Сын и Святой Дух, но существует лишь один Бог. Выходит, что есть единство во множестве. Согласно правильному пониманию Троицы, все Лица равны по природе и достоинству. Одно Лицо не выше и не лучше других. Наконец, Лица Троицы отличаются друг от друга по функции. Каждое играет определенную роль в выполнении Божьего плана.

Интересно заметить, что все эти особенности, присущие Троице, соответствуют Божьему плану для супружеской пары. Они обязаны хранить единство во множестве. Перед Богом одни стали одной плотью. Далее, перед Богом они равны по достоинству. Один не лучше и не выше другого по качеству. Оба равнозначно достойны уважения. Наконец, они отличаются друг от друга по функции. Несколько обязанностей в семейной жизни Библия отводит мужу, а другие – жене. Итак, Троица служит прекрасным образцом для проведения успешных брачных отношений. Раскроем каждый из этих аспектов в отдельности.

Как в Ветхом, так и в Новом Завете встречается упоминание о единстве в браке (Быт. 2:24; Еф. 5:31-32; Мф. 19:5-6). Муж и жена становятся одной плотью. По этой причине запрещается прелюбодеяние (Втор. 5:18; Евр. 13:4). Но, к сожалению, такое единство не всегда реализуется в жизни. Очень распространенное явление в наши дни – это развод.

Начнем наш разбор вопроса развода с ветхозаветного учения. Дело в том, что в Ветхом Завете Бог разрешал развод и повторный брак при определенных условиях (Втор. 24:1). Но, тем не менее, Божье основное отношение к разводу было отрицательным (Мал. 2:16). Для того чтобы правильно перевести Мал. 2:16, нам приходится смотреть на еврейский оригинал, который во многом отличается от Синодального перевода, где читается «Если ты ненавидишь ее, отпусти, говорит Господь Бог Израилев».

כִּי־שָׂנְאָה שְׁלַח אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל

Во-первых, первое слово в еврейском тексте, כִּי (*ки*), чаще переводится не «если», а «потому что». Далее, слова «ты» в тексте нет. Тоже отсутствует местоимение «ее». После глагола «ненавидеть» идет инфинитив «послать». Дословный перевод получается так: «Ибо ненавидит послать (или отпустить), говорит Господь Бог Израилев».

<sup>94</sup>Внесение слова «добрую» перед словом «жену», имеющееся в Синодальном переводе, не поддерживается еврейским текстом.

<sup>95</sup>Груден У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2004. – С. 512 и далее.

Вопрос в том, к кому относится подлежащее глагола «ненавидит». Судя по контексту, в котором вероломное отношение к жене запрещается, маловероятно, что тот, кто ненавидит жену – это муж. Более правдоподобно предположить, что тот, кто «ненавидит» – это Бог, который ненавидит «отпустить», т.е. развод. Следовательно, в современных переводах Ветхого Завета Мал. 2:16 переводится по смыслу: «Ибо Я ненавижу развод, говорит Господь Бог Израилев».

Подробно рассмотрим стих Писания Втор. 24:1. Там написано: «Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего». Ключевое для нас слово – это «противное», поскольку оно определяет условие для разрешения развода. Слово «противное» в действительности является переводом двух еврейских слов, *עֲרֻת* (*эрават*) и *דָּבָר* (*давар*). Поищем значения этого словосочетания.

Раввины, исследовав этот вопрос, пришли к отличающимся друг от друга мнениям<sup>96</sup>. Шаммай думал, что дело касается аморального полового поступка со стороны жены. А Хилел считал, что *עֲרֻת דָּבָר* (*эрават давар*) относится к любому недовольству у мужа. Это значит, что он может с ней развестись по любой причине.

В поддержку школы Шаммая ссылаются на исходное значение самого выражения, которое дословно переводится как «нагое дело»<sup>97</sup>. Также ссылаются на Втор. 23:15, где данная фраза связана с нечистотой. Интересно сравнить учение Шаммая с учением Иисуса. Иисус тоже учил, что развод и повторный брак позволены только по причине прелюбодеяния, что может служить подтверждением взгляду Шаммая.

С другой стороны, учение Хилела тоже пользуется некоей поддержкой. Во Втор. 22:22 за измену мужу не разрешается развод, а предписывается казнь. Также, во Втор. 24:2 развод разрешается, если муж просто ненавидит жену.

Переходя к Новому Завету, выделим четыре места Писания, где Иисус конкретно говорит о разводе и повторном браке. В Евангелии от Марка 10:11-12 написано, что «если муж разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее; и если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует». Далее, согласно Мф. 5:32, «если муж разводится с женою своею, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует».

Подразумевается, что и в обратном случае имеются подобные последствия, т.е. если жена разводится с мужем, она подает ему повод прелюбодействовать; и кто выходит замуж за разведенного, тот прелюбодействует. Те же самые условия повторяются в Лк. 16:18 и Мф. 19:9. Подводя итоги, скажем, что Иисус не столько запретил развод, сколько запретил повторный брак разведенного человека.

Однако из этого правила есть исключения. Справедливо предположить, что в Мф. 19:9 и 5:32 Иисус учил, что повторный брак разрешается, если развод случается по причине прелюбодеяния. Этот взгляд зиждется на предположении, что если следующее правило действует: «Кто разведется с женою своею *не за* прелюбодеяние и женится на другой, [тот] прелюбодействует», то обратный случай также имеет силу: «Кто разведется с женою своею *за* прелюбодеяние и женится на другой, [тот] *не* прелюбодействует».

Стоит посмотреть поближе на слово, переведенное как «прелюбодеяние». Это – *πορνεία* (*порнэ́йя*). Словарные определения данного слово – «проституция, блуд, неправильные половые отношения всякого вида»<sup>98</sup>. Вопрос в том, относится ли *πορνεία* (*порнэ́йя*) к блуду до брака, о котором супруг или супруга раньше не знали, или к прелюбодеянию в браке? Существует и третий вариант. Может быть, Иисус разрешает повторный брак и по одной, и по другой причине.

В поддержку позиции, что *πορνεία* (*порнэ́йя*) означает блуд до брака, обратимся к Мф. 15:19, где в списке пороков слово *πορνεία* (*порнэ́йя*) упоминается в отдельности от прелюбодеяния. То же самое явление наблюдается в Мк. 7:21. В пользу теории, что имеется в виду прелюбодеяние в браке, есть

<sup>96</sup>См. Strack H. L., Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud and Midrasch 1922–1961; и Wolff, Robert J. Hillel // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2001. – С. 1979-1988.

<sup>97</sup>Слово *עֲרֻת* (*эрават*) означает «наготу» или «половые органы», а *דָּבָר* (*давар*) – «дело» или «слово». Итак, выходит дословный перевод «нагое дело». Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. – Electronic Edition, Logos Bible Software. – С. 789, 182 (Данный ресурс обозначается BDB).

<sup>98</sup>Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. – С. 854 (Данный ресурс имеет обозначение BDAG).

ссылки на небиблейские книги, где *πορνεία* (*порнэ́йя*) указывает на прелюбодеяние (Сирах 23.23; Пастор Гермы, Заповеди 4.1). Хотя Сирах и Пастор Гермы – неканонические книги, тем не менее, это доказательство ценно, поскольку эти книги датируются примерно временем написания Нового Завета. Поэтому они отображают употребление этого слова в новозаветное время.

Также, может служить в качестве довода в пользу этой позиции и Мф. 5:32. Там написано, что «кто разводится с женою своею, кроме вины прелюбодеяния, т.е. *πορνεία* (*порнэ́йя*), тот подает ей повод прелюбодействовать». Скорее всего, обратный смысл также имеет место, т.е. «кто разводится с женою своею по причине прелюбодеяния, т.е. *πορνεία* (*порнэ́йя*), тот *не* подает ей повода прелюбодействовать». Почему в этом случае он не дает ей повода прелюбодействовать? Дело в том, что она уже совершила прелюбодеяние, когда совершила *πορνεία* (*порнэ́йя*). Вывод таков: *πορνεία* (*порнэ́йя*) – это прелюбодеяние.

Наконец, в защиту позиции, что *πορνεία* (*порнэ́йя*) относится и к блуду до брака, и к прелюбодеянию, скажем, что если Евангелисты хотели точно указать на прелюбодеяние, они могли бы использовать более специфическое слово с этим значением, т.е. *μοιχεία* (*мойхэ́йя*). Выбор *πορνεία* (*порнэ́йя*) вместо *μοιχεία* (*мойхэ́йя*) может указывать на то, что Иисус имел в виду больше, чем просто прелюбодеяние. Также интересно сравнить данное учение Иисуса с тем, что написано во Втор. 22:20-22, где речь идет в одном контексте как о блуде до брака, так и о прелюбодеянии.

Судя по всему, самые убедительные аргументы выдвинуты в пользу третьего варианта: что имеется в виду либо блуд до брака, о котором супруг или супруга раньше не знали, либо прелюбодеяние в браке.

Данное решение также соответствует принципу «одной плоти», о котором Иисус говорил в Мф. 19:6. Принцип состоит в том, что когда люди, женатые или неженатые, имеют половые отношения, они считаются одной плотью. Даже половые отношения с блудницею приводят к союзу «одной плоти» с ней (1 Кор. 6:16). Согласно этому принципу, предполагается, что повторный брак разрешается в тех случаях, когда супруга или супруг нарушают этот принцип, либо совершая блуд до брака, либо прелюбодействуя. Нарушение же этого принципа одним или другим образом освобождает невинную сторону и дает право снова вступить в брак.

Еще одно исключение для разрешения повторного брака после развода допускается Писанием. Оно находится в учении Павла, которое записано в 1 Кор. 7:15. Там сказано: «Если же неверующий [хочет] развестись, пусть разводится; брат или сестра в таких [случаях] не связаны, к миру призвал нас Господь».

Не все согласны с тем, что Павел здесь разрешает повторный брак. Вопрос зависит от значения слов «мир» и «связаны». Подобное выражение встречается в 1 Кор. 7:39 и Рим. 7:2-6, где речь конкретно идет о разрешении повторного брака после смерти мужа, хотя используется другой греческий глагол «связывать». Также, можно сравнить слово «мир» с наставлением Павла в 1 Кор. 7:9, что лучше жениться, чем разжигаться. Соответственно, фраза «Господь призвал нас к миру» может указывать на разрешение повторного брака.

Также в пользу этого вывода можно сравнить данный случай с тем, что сказано в том же контексте о разводе верующих.

1 Кор. 7:10-16:

*«А вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, – если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем своим, - и мужу не оставлять жены [своей]».*

*«Если же неверующий [хочет] развестись, пусть разводится; брат или сестра в таких [случаях] не связаны; к миру призвал нас Господь».*

В случае развода верующих повторный брак после развода не разрешается. Но сразу же после этого противопоставляется данному примеру развод с неверующим. В случае развода с неверующим не написано, что надо оставаться в безбрачии или примириться, что ожидается, если эти стихи идут

параллельно. А говорится, что «брат или сестра в таких [случаях] не связаны; к миру призвал нас Господь». Скорее всего, Павел здесь разрешает повторный брак после развода, если неверующий человек разводится с верующим человеком.

С исторической точки зрения можно выделить два примера, где христианские конфессии придерживаются одной или другой крайней позиции. С одной стороны, католическое вероучение предполагает, что брак не может быть разорван (кроме как через смерть). Те, кто разводится и вступает в повторный брак, лишены права принимать участие в евхаристии<sup>99</sup>.

С другой стороны, с X века православная вера разрешает развод и повторный брак (до четвертого брака)<sup>100</sup>. Мейендорф описывает православную позицию:

«Вступление в брак вдовца или вдовы лишь терпелось в Византии, как и брак после развода. Но эта «толерантность» не равнозначна одобрению. Она подразумевала покаяние, включая формальные епитимьи, и повторный брак дозволялся лишь тем мужчинам и женщинам, чьи прежние супружества могли быть рассматриваемы в качестве практически несуществующих»<sup>101</sup>.

Оправдание данной позиции следующее:

«Как и во всех таинствах, и здесь требуется свободный, по своей воле из себя исторгаемый отклик, хотя и не исключается та возможность, что человек может ошибиться или отвергнуть верный выбор, причем и после такой ошибки все же остается - всегда - возможность покаяться и начать с начала. Таковы были теологические основания терпимости, выражаемой в отношении разводов, в раннехристианской Церкви, и такими они оставались и в Византии»<sup>102</sup>.

Второй аспект в сравнении брачных отношений с отношениями в Троице заключается в том, что муж и жена равны по достоинству. Они оба имеют свободный доступ к Богу через Христа. Павел об этом пишет в Гал. 3:28: «Нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе». Любопытно здесь подметить, что в Ветхом Завете обрезание, которое служило признаком включения в Божий народ, касалось лишь мужчин. А в Новом Завете женщины принимают водное крещение так же, как и мужчины.

Наконец, в подобие Троице, Библия повествует о разных функциях мужа и жены в браке. Библейское наставление мужьям в Еф. 5:25-33 гласит, что они должны любить своих жен. Далее в отрывке поясняется, в чем состоит эта любовь. Они должны любить их, как Христос любит церковь, как они любят свое тело, как они любят самого себя. В этом отрывке подчеркивается забота мужа по отношению к жене. Она нуждается в его защите, обеспечении и внимании.

Другое наставление, адресованное мужьям в Кол. 3:19, также побуждает их любить своих жен. Но добавляется еще одно повеление: «Не будьте к ним суровы». Слово «суровы» – перевод греческого термина *πικραίνωμαι* (*пикрайномай*), означающее «озлобляться». Лучший перевод будет таков: «Мужья, любите своих жен и не озлобляйтесь к ним». Выходит, что здесь говорится об отношении терпения к жене. Мужу нельзя сосредотачиваться на недостатках своей жены. Петр поощряет мужей подобным образом: «Мужья, обращайтесь благоразумно с женами, как с немощнейшим сосудом, оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни» (1 Пет. 3:7).

Слова, суммирующие правильное отношение мужа к жене – это забота, терпение и уважение. Хороший муж относится к своей жене, как к драгоценному сосуду, за которым нужно ухаживать с великой нежностью и заботой.

<sup>99</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1640, 1649, 1650. – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM). Однако, они могут быть восстановлены через таинство исповеди (см. <https://www.catholic.com/magazine/print-edition/divorce-annulment-remarriage-and-communion-a-catholic-primer>).

<sup>100</sup>Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – С. 345.

<sup>101</sup>Там же.

<sup>102</sup>Там же, с. 346.

Любопытно отметить, что чаще всего жены предъявляют своим мужьям претензию, что они пренебрегают ими, не обращая достаточного внимания. Эта жалоба точно соответствует тому, что следует ожидать, если муж не выполняет обязанностей, которые предписывает ему Священное Писание. Справедливо отметить, что если бы мужья поступали сообразно вышеуказанному библейскому наставлению, то жены были бы более довольны своими брачными отношениями.

Что касается жен, мы встречаем библейское наставление в их адрес в Еф. 5:22 и Кол. 3:18, где повторяется повеление: «Жены, повинуйтесь своим мужьям». О повиновении жены пишет и Петр (1 Пет. 3:1). Получается, что в адрес жен Писание подчеркивает только одно – повиновение мужу. Поэтому нас не удивит, что главной жалобой мужей о поведении жен будет обвинение их в неуважении и неповиновении. Трудно мужу вести ту, которая отказывается следовать за ним.

Так как в современном мире (и в современной церкви) тема подчинения жены мужу является спорной, посвятим больше времени обсуждению этой темы. Обратитесь к Приложению А для более подробного разбора данного вопроса.

В заключение этой темы вкратце коснемся некоторых действий, которые были общепринятыми и распространенными в ветхозаветное время, но не являются приемлемыми для новозаветного верующего. Мы имеем в виду многоженство и левират. Система левирата относится к случаю, когда у человека не рождался сын до самой его смерти. В этом случае его брат обязан был жениться на его жене, чтобы через этот союз родился сын для умершего (Втор. 25:5-10; Руфь 4:5, 10). Цель этой практики в том, чтобы «имя его не изгладилось в Израиле». Но поскольку в Новом Завете получение спасения и участие в Божьем народе не зависит от физического происхождения, такая практика в Церкви не нужна.

Что касается многоженства, признаем, что в Ветхом Завете Бог допускал это. Но такое семейное устройство приводило ко многим осложнениям, например, к зависти между женами (см. Быт. 16 и 29-30; 1 Цар. 1:1-6). Множество жен отвратило сердце Соломона от Господа (3 Цар. 11:1).

Новозаветный верующий руководствуется принципом «одной плоти», в который Иисус обратился в Своем учении о разводе: «Посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью» (Мф. 19:5). В том же контексте Иисус прояснил, что дозволение развода (и, подразумевается, многоженства) было «по жестокосердию вашему» (Мф. 19:8). Учение апостолов подтверждает этот принцип: епископы и диаконы должны быть «одной жены мужем» (1 Тим. 3:2, 12).

## **в. Безбрачное состояние**

При обсуждении брачных отношений нельзя упускать из вида важность вопроса безбрачного состояния. Дело в том, что не все люди вступают в брак или желают так сделать. В связи с этим важно упомянуть, что в отличие от разных течений в истории мира и Церкви, Писание на брачные отношения никогда не смотрит отрицательно (Пр. 18:23). Запрет брачных отношений даже считается «учением бесовским» (1 Тим. 4:1-3).

Тем не менее, с практической точки зрения имеются у безбрачия и некоторые преимущества, о которых Павел говорит в 1 Кор. 7:32-35. В основном, преимущество безбрачия заключается в том, что неженатый или незамужняя может посвящать больше времени и сил служению Господу без отвлечения на семейные дела. Как пример можем упомянуть дочерей Филиппа – девиц, которые пророчествовали (Деян. 21:9).

Библия говорит нам, что безбрачие – дар от Бога (1 Кор. 7:7; Мф. 19:11). Иметь интимные отношения с противоположным полом – это естественное желание человека. Поэтому для того, чтобы спокойно оставаться в безбрачном состоянии, нужен от Бога сверхъестественный дар, противостоящий естественному половому влечению человека.

В этом отношении в Катехизисе Католической Церкви правильно говорится как о браке, так и о безбрачии: «Это – Он, Который дает им смысл и предоставляет им благодать, которая является необходимым условием для их осуществления в соответствии с Его волей»<sup>103</sup>. Но католики ошибаются в

---

<sup>103</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1620.



том, что считают благодать для безбрачия «проявлением благодати, полученной через крещение»<sup>104</sup> и требуют безбрачия своих служителей.

Человек может узнать, есть ли у него дар безбрачия или нет тем, насколько хорошо он или она может справляться с сексуальными искушениями в безбрачном состоянии. Если у человека не получается, то вот совет Павла: «Если не [могут] воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться» (1 Кор. 7:9). По той же причине Павел советует молодым вдовицам повторно вступить в брак (1 Тим. 5:11-15). С другой стороны, Иисус, говоря о даре безбрачия, посоветовал имеющим такой дар им пользоваться (Мф. 19:12).

Интересного взгляда на безбрачие придерживались некоторые отцы Церкви и, вслед за ними, некоторые православные писатели. Согласно этому мнению, Божий первоначальный план состоял в том, чтобы не было разделения человечества по полам. Дело в том, что сохранение единства в творении представляет собой важный аспект святоотеческого богословия, в связи с его согласованностью с философией неоплатонизма (см. Приложение Б).

Получается, что размножение, по их версии, должно было бы происходить не половым, а другим способом. По этому поводу Максим Исповедник учил:

«Широко было принято, что деторождение через союз мужчины и женщины не было исходной волей Божьей. Бог разработал бы другой метод деторождения, если бы человек не упал до уровня животных, и Он отменил бы разницу между мужчиной и женщиной»<sup>105</sup>.

«Изначально человек был создан для “метода размножения, который был обоживающий, т.е. божественный и нематериальный”»<sup>106</sup>.

Однако, согласно этому учению, Бог допустил разделение по полам, предваряя грехопадение человека. Но это было не Божьей совершенной волей, а уступкой с Его стороны. Комментируя это, Булгаков сказал: «Оно (тело) было несовершенно и в неполноте своей, ибо допускало плотское размножение... Эта раздельность, а вместе с теми сближение земли и тела свидетельствует о незавершенности тела»<sup>107</sup>. По этому поводу Лосский, ссылаясь на учение Максима Исповедника, написал:

«Первый человек был призван воссоединить в себе всю совокупность тварного бытия; он должен был одновременно достигнуть совершенного единения с Богом и таким образом сообщить состояние обожения всей твари. Ему нужно было, прежде всего, в своей собственной природе преодолеть разделение на два пола путем бесстрастной жизни по Первообразу Божественному»<sup>108</sup>.

Иоанн Дамаскин тоже учил, что грехопадение привело к тяготению человека к земному, что сделало необходимым размножение половым путем. Он написал:

«Так как предвидящий Бог знал, что человек совершит преступление и подвергнется тлению, то Он создал из него жену, помощницу ему и подобную ему... Когда он вследствие преступления стал более тяготеть в сторону вещества и когда его ум отвратился от своего Виновника, т. е. Бога,

---

<sup>104</sup>Там же, № 1619.

<sup>105</sup>Взято из Pelikan J. The Christian Tradition, Vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom. – Chicago, IL: U. of Chicago: 1974. – С. 87; См. Максим Исповедника, *Амбигвы*, 31, Симеона Нового Богослова, *Катехизические слова*, 15; Максим Исповедника, *Вопросы и затруднения*, 3.

<sup>106</sup>Взято из Pelikan, с. 11; См. Максима Исповедника, *Комментария на «О Божественных именах»*, 2.9.

<sup>107</sup>Булгаков С. Евхаристический догмат, часть 2-я // Журнал "Путь". 1930. №21. С. 26.

<http://www.odinblago.ru/path/21/1>.

<sup>108</sup>Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви и Догматическое богословие. – М.: Центр СЭИ, 1991. – С. 83.

то ему стало свойственно тление, он сделался из бесстрастного подверженным страстям, из бессмертного смертным, возымел нужду в супружестве и плотском рождении»<sup>109</sup>.

В том же русле думал Климент Александрийский. С одной стороны, он защищал институт брака, считая его Божиим даром. Но с другой стороны, он полагал, что супружеской паре лучше воздерживаться от половых отношений, кроме как для размножения<sup>110</sup>.

Комментируя учение Григория Паламы, Мандзаридис оправдывает безбрачие тем, что оно отображает эсхатологическую жизнь.

«Человек подражает Царствию Божьему и участвует в грядущей жизни... Брак, установленный на земле из-за непослушания наших предков, прощен Богом и имеет Его благословение. Но это не идеальный путь к достижению совершенства, потому что он привязывает человека к жизни забот и затрудняет приобретение добродетели»<sup>111</sup>.

Предпочтение безбрачию было характерно не только Восточной, но и Западной Церкви. Иероним, например, написал о нем:

«Безбрачие нормально, а брак следует за виной (т.е. грехопадением)... Я хвалю брак, потому что он дает безбрачных. Я собираю розы из терний»<sup>112</sup>.

Однако в опровержение этой позиции просто нужно указать, что она не пользуется никакой библейской поддержкой. О брачных отношениях Библия однозначно говорит положительно. Данная теория просто является попыткой приспособить христианство к неоплатоническому мировоззрению, и приводит к презрению телесного состояния, что свойственно не христианству, а греческой философии и аскетизму.

## **г. Гомосексуальные отношения**

Последние отношения, которые нужно обсудить – это гомосексуальные отношения, число которых ежегодно растет. В библейской позиции по данному вопросу нет ни доли сомнений. Библия считает эту практику мерзостью (Лев. 18:2; 20:13) и заблуждением (Рим. 1:26-27). Тот, кто поступает так, лишается Божьего царства (1 Кор. 6:9).

## **2. Семья**

Хорошие семейные отношения являются одним из главных составляющих счастливой жизни человека. Сама идея семьи имеет свои корни в Боге, «от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле» (Еф. 3:15). Счастливый дом лучше всякого богатства (Пр. 17:1). Разрушающий его вредит себе (Пр. 11:29).

О семейных отношениях Библия говорит положительно: «Вот наследие от Господа: дети; награда от Него – плод чрева. Что стрелы в руке сильного, то сыновья молодые. Блажен человек, который наполнил ими колчан свой!» (Пс. 126:3-5). Иногда кажется, что дети занимают незначительное положение в Божьем плане. Руководствуясь этой мыслью, ученики Иисуса запретили детям приходить к Господу. Но, упрекнув их, Иисус ответил: «Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф. 19:14).

<sup>109</sup>Точное изложение православной веры, 2:30.

<sup>110</sup>Lane T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. – С. 19.

<sup>111</sup>Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 73-74.

<sup>112</sup>Письмо 22, 19-20. Взято из Lane, с. 46.

## а. Роль родителей

Родители, послушные Богу, могут ожидать Его благословения для своей семьи. Это обещание впервые встречается в законе Моисея, как награда за верность завету: «Благословен плод чрева твоего» (Втор. 28:4). Оно многократно повторяется в Псалтири: «Блажен муж, боящийся Господа и крепко любящий заповеди Его. Сильно будет на земле семя его; род правых благословится» (Пс. 111:1-2), «Сыны рабов Твоих будут жить, и семя их утвердится пред лицом Твоим» (Пс. 101:29), «Потомство (праведника) в благословение будет» (Пс. 36:26). Оно также встречается в книге Притч Соломоновых: «Жилище праведных процветет» (Пр. 14:11) «Семя же праведных спасется» (Пр. 11:21). Но с другой стороны: «Потомство нечестивых истребится» (Пс. 36:28).

Хотя в Библии и упоминаются бездетные семьи, также показано Божье сверхъестественное вмешательство, чтобы дать детей: Сарре (Быт. 17:15-16), Ревекке (Быт. 25:21), Рахили (Быт. 30:22), Анне (1 Цар. 1:20), жене Маноя (Суд. 13:3), Елисавете (Лк. 1:13) и другим.

Библия делает акцент на том, что отец должен наставлять своих детей и учить их Божьим путям. Такой порядок наблюдается и в Ветхом, и в Новом Завете:

- «Внушай (слова сии) детям твоим и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась и вставая» (Втор. 6:7; ср. Втор. 6:20-23; 11:19; Иоиль 1:3);
- «Отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» (Еф. 6:4).

Мать также вовлечена в духовное воспитание детей, особенно, когда отец – неверующий. О Тимофее, соратнике апостола Павла, написано, что он подражал вере своей матери Евники и бабушки Лоидии (2 Тим. 1:5). В 1 Кор. 7:14 Павел написал, что верующая жена оказывает освящающее влияние на своих детей. В Ветхом Завете Анна посвятила своего ребенка Господу (1 Цар. 1:24-28), который впоследствии стал великим пророком Самуилом.

Божье Слово обещает, что духовное воспитание, полученное в семье, будет оставаться с ребенком: «Наставь юношу при начале пути его: он не уклонится от него, когда и состарится» (Пр. 22:6)<sup>113</sup>.

Далее, во время Ветхого Завета, отец заботился о духовной жизни своей семьи и в других отношениях. Иов, например, приносил жертвоприношения за своих детей на случай того, если они как-то согрешили (Иов 1:4-5). По закону Моисея отец мог отменить неуместный обет, данный его дочерью (Числ. 30:3-5).

Наряду с наставлением в Слове, родителям приходится наказывать своих детей. Книга Притч изобилует такими наставлениями: «Кто жалеет розги своей, тот ненавидит сына; а кто любит, тот с детства наказывает его» (Пр. 13:25) и «Наказывай сына своего, доколе есть надежда, и не возмущайся криком его» (Пр. 19:18; ср. 19:19; 22:15; 23:13-14; 29:15). Печальный пример отсутствия родительской дисциплины приводится на примере жизни Давида, когда вседозволенность по отношению к детям с его стороны привела к трагическим последствиям (3 Цар. 1:5-6).

В то же время в Еф. 6:4 и Кол. 3:21 Новый Завет предупреждает отцов не раздражать своих детей. Если отец слишком требователен или проявляет нечувствительность по отношению к детям, то они, в конечном итоге, озлобятся и отвергнут его власть. Поэтому отцу нужно поступать мудро, наставляя, а не раздражая.

В Библии также приводятся примеры обеспечения отцом его семьи средствами для выживания. Выделим пример человека Елимелеха, который покинул свою родину во время голода, чтобы зарабатывать для своей семьи в земле Моава (Руфь 1:1-2). Вместе с этим, отец защищает свою семью. Отметим, что Иаков пошел впереди своей семьи навстречу Исаву, которого он боялся (Быт. 33).

---

<sup>113</sup>Однако в то же время признаем, что и другие факторы могут влиять на обещанный результат. Ведь сыновья Божьих мужей не всегда ходили во след своих предков: сыны Самуила (1 Цар. 8:3), сын Езекии (4 Цар. 21:1-3), внук Моисея (Суд. 18:30, по еврейскому тексту).

Библия отводит матерям особую роль в семье в том, чтобы они заботились о физических нуждах своих детей. Матерям отведена роль хозяйки дома и управляющей его делами (1 Тим. 5:14; Тит. 2:4-5). Хотя в нынешнее время жены занимают в обществе разные должности, работая вне дома, важно и то, чтобы они не пренебрегали своей ответственностью за дом и семью.

Мать имеет особую чувствительность по отношению к своим детям, как показано в случае спора между женщинами перед Соломоном (3 Цар. 3:26-27). Также, хотя она и не была ей родной по плоти, тем не менее, Ноеминь проявила особую заботу о будущем благе своей невестки Руфи (Руфь 3:1).

В Писании приводится несколько случаев, когда родители неправильно и даже жестоко относились к своим детям. Закон Моисея, например, запретил приношение детей в жертву (Лев. 20:1-5). Упоминается случай, когда матери даже съели своих детей (4 Цар. 6:28-29). В другом случае, Еффрафянин, приняв в гости Левита, предложил распущенной толпе, просящей изнасиловать его, своих дочерей вместо гостя (Суд. 19:22-24). Далее, хотя и не было конкретного запрета так поступать, можно считать злоупотреблением распространенную тогда практику давать кому-либо свою дочь в награду за службу (Суд. 1:12-14; И.Нав. 15:16; 1 Цар. 18:17 и далее).

Проблема возникает и тогда, когда родители оказывают фаворитизм одному из своих детей<sup>114</sup>. Так было в случае Исава и Иакова (Быт. 25:28; ср. гл. 27) и в случае сыновей Иакова (Быт. 37:3 и далее). Вполне возможно, что слишком трепетное отношение Иакова к Вениамину (Быт. 42) привело к вседозволенности в поведении его потомков (Суд. 19-21).

Несмотря на ошибки и упущения, сделанные родителями в воспитании своих детей, Божья воля в том, чтобы обратить «сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их» (Мал. 4:6).

Если выйти за пределы отношений между ближайшими родственниками, то в семейном устройстве важное место занимают и старшие члены семьи, а именно, дедушки и бабушки. Со старостью бывает мудрость (Иов. 12:12), которой вся семья может пользоваться для своего блага. И в обратном направлении, внуки являются «венцом стариков» (Пр. 17:6).

## 6. Роль детей

Основополагающее наставление детям по отношению к их родителям содержится в заповеди, находящейся в обоих заветах: «Почитай отца твоего и мать твою» (Втор. 5:16; Еф. 6:2), которая сопровождается как обещанием благополучия: «да будет тебе благо, и будешь долголетен на земле» (Еф. 6:3), так и проклятием тем, кто не соблюдает ее (Втор. 27:16).

Почтение родителей состоит, во-первых, в послушании (Еф. 6:1; Кол. 3:20). Детям приходится обуздывать свое желание иметь свободу и независимость до тех пор, пока они не пройдут весь курс домашнего воспитания (см. Лк. 15:12 и далее). В Ветхом Завете выделяется несколько интересных примеров послушания детей. Бог сам привел в пример сыновей Ионадава, противопоставляя их послушание отцу непокорности Израиля (Иер. 35). За их подчинение отцу Бог дал им особую награду: «За то, так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: не отнимется у Ионадава, сына Рехавова, муж, предстоящий пред лицом Моим во все дни» (Иер. 35:19).

Почтение и послушание родителям требуют, чтобы дети были готовы слушать наставления своих родителей: «Мудрый сын [слушает] наставление отца, а буйный не слушает обличения» (Пр. 13:1). Соответственно, мудрец Соломон многократно побуждает детей слушать своих родителей (Пр. 1:8-9; 4:1-4; 6:20-23).

Почтение к родителям включает в себя и то, чтобы дети не причиняли им никакого вреда. В книге Притч предписано, чтобы дети не «злословили отца своего и свою мать» (Пр. 20:20; 30:11, 17), «не обкрадывали отца своего и мать свою» (Пр. 28:24), или не «разорили» или «выгнали» их (Пр. 19:26).

Вместо причинения вреда, дети обязаны заботиться о своих родителях в их старости. Соломон учил: «Не пренебрегай матери твоей, когда она и состарится» (Пр. 23:22). Иисус истолковал заповедь «почитай

---

<sup>114</sup>Сказав это, также принимаем во внимание и то, что в Ветхом Завете первенец получал большую часть наследства от своего отца. Но были и исключения, когда другой сын получил наследство (1 Пар. 26:10) или же при отсутствии сына его получила дочь (Числ. 27:1-14; И.Нав. 17:3-4).

отца твоего и мать твою» в терминах финансовой поддержки (Мф. 15:3-6). Более того, Христос показал пример, поручая Свою мать Своему ученику Иоанну (Ин. 19:26-27). К этому мнению присоединяется и апостол Павел, который написал:

«Если же какая вдовица имеет детей или внучат, то они прежде пусть учатся почитать свою семью и воздавать должное родителям, ибо сие угодно Богу... Если же кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1 Тим. 5:4, 8).

Счастье и благополучие родителей во многом зависит от поведения их детей. В книге Притч многократно повторяется изречение, что «Сын мудрый радуется отцу», а «сын глупый – огорчение для его матери» или подобные: Пр. 10:1; 15:20; 17:21, 25; 19:13; 23:15-16, 24-25; 27:11; 29:3. Успех детей влияет на их родителей (1 Цар. 17:55-58). К тому же, не только родители славятся в детях своих, но и сын славится в своем отце (Пр. 17:6).

## **в. Общие соображения**

Между членами семьи имеются особые узы, которые особенно проявляются во время беды, как написано в Пр. 17:17: «Брат рожден для (времени) беды». (Это является лучшим переводом с еврейского, чем тот, который предложен в Синодальном переводе). Когда возникает кризис, в большинстве случаев семья сходится вместе, чтобы оказывать друг другу нужную поддержку. В этом отношении даже братья Иосифа, которые его ненавидели, оказали ему милость, продавая его Измаильтянам (Быт. 37:27). Иосиф представляет собой прекрасный пример терпения и прощения, которые должны иметь место в семье. Даже после того, как его братья продали его в рабство, он их простил и о них заботился в Египте (Быт. 45).

Даже за пределами ближайших родственников наблюдаются примеры поддержки в семье. Например, Вооз оказал помощь семье умершего родственника Елимелеха, а впоследствии он женился на Руфи. По закону Моисея человек должен выкупить землю бедного родственника (Лев. 25:25). Далее, Мардохей принял Есфирь, дочь своего дяди, потому что у нее не было родителей (Есф. 2:7). В Новом Завете Павла предупредил сын его сестры о засаде, которую враги приготовили для апостола (Деян. 23:16-22).

Однако, к нашему сожалению, в Библии записано много случаев отвержения одних членов семьи другими или злых поступков по отношению друг к другу. Наряду с тем, что было уже сказано о братьях Иосифа, приводится случай враждебного отношения к Иеффая его братьев (Суд. 11:1-3). Далее, семья Иова оставила его во время нужды (Иов 19:13-19). Лаван неправильно воспользовался Иаковом (Быт. 29-31). Даже Спаситель мира был отвержен в своем родном городе (Мф. 13:53-57; Ин. 4:44). Поэтому иногда приходится применять предупреждение Михея:

«Не верьте другу, не полагайтесь на приятеля; от лежащей на лоне твоём стереги двери уст твоих. Ибо сын позорит отца, дочь восстает против матери, невестка – против свекрови своей; враги человеку – домашние его» (Мих. 7:5-6).

Несмотря на то, насколько могут быть прекрасными семейные отношения, высший приоритет отводится верности Богу (Лк. 14:26). По словам Иисуса, ученичество занимает высшее положение (Лк. 9:59-62; 10:40-42; Мф. 12:46-50). Далее, Иисус учил Своих учеников: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10:37). Бывают случаи, когда послушание Богу приводит к конфликту с семьей. В таких случаях должно отдавать приоритет тому, что угодно Богу.

Даже в Ветхом Завете было предписано, что если какой-либо член семьи отводит людей от истинного Бога, то семья сама должна была первой участвовать в его казни (Втор. 13:6-11). Вспомним

другой пример, когда нескольким мужам пришлось расстаться со своими языческими женами, на которых им нельзя было жениться (Езд. 10:3 и далее)<sup>115</sup>.

### 3. Дружба

Развитие дружеских взаимоотношений свойственно человеку, и оно согласовывается с Божьим замыслом для него. Рассмотрим подробнее это явление и изучим то, что говорит об этом Библия.

Вильямс предлагает следующее определение концепции дружбы: «отношения взаимного доверия и взаимной близости»<sup>116</sup>. Важно отметить, что в отличие от семейных отношений, которые устроены по рождению, дружба влечет за собой добровольные взаимоотношения. Семья определяется рождением, а дружба – выбором человека.

Перед тем, как рассмотреть библейские данные относительно дружбы, взглянем на исторический фон, на котором строилось новозаветное учение, в частности, отношение к дружбе у греков и евреев<sup>117</sup>.

Греки очень дорожили дружбой. Она занимала важное место в их культуре. Хотя люди общались в группах, чаще всего они общались по двое. Любопытно узнать об одном принципе дружбы, существовавшем в Древней Греции. Считалось, что высочайшее выражение дружбы – положить свою душу за друзей. В Ин. 15:13 Иисус учил Своих учеников подобному принципу. Греки не только наслаждались дружбой, но и много написали на эту тему. Аристотель описывает дружеские отношения как отношения «одной души».

В Ветхом Завете наблюдается интересный феномен дружбы. Когда два человека становились друзьями, они часто заключили между собой завет (см. 1 Цар. 23:18). Завет обязывал их поддерживать друг друга и выводил дружеские отношения за пределы чувств и эмоций, поднимая их на уровень обещания и посвящения. В силу своей дружбы с Ионафаном, Давид был готов оказывать милость и его потомкам (2 Цар. 9:1,7; 21:7).

В апокрифической книге Сираха имеется конкретное учение о дружбе (см. Сирах 6.5-17; 11.29-12.18; 22.19-26; 37.1-6). Прочтем один маленький отрывок: «Верный друг – крепкая защита: кто нашел его, нашел сокровище. Верному другу нет цены, и нет меры доброте его. Верный друг – врачество для жизни, и боящиеся Господа найдут его» (Сирах 6.14-16)<sup>118</sup>.

Проведем анализ еврейского слова, обозначающего дружбу. Это רֵעַ (*реа*). У этого слова есть немалый спектр значений, таких как друг, ближний, сосед или соотечественник, товарищ, друг жениха, любовник. Оно также встречается в выражении «друг другу», которое по-еврейски дословно читается: «человек своему другу»<sup>119</sup>. Другие слова, тоже передающие смысл дружбы, которые переведены словом «друг», как, например, רֵעִי (*аллуп*), означающее «прирученный»; מֵיָדָד (*миудда*), означающее «знакомый» и אָהָב (*охэв*), означающее «любящий»<sup>120</sup>. Последний термин, используемый у евреев для обозначения дружбы – словосочетание מִן הָעוֹלָם (*ми шалом*), т.е. «человек мира»<sup>121</sup>.

Греческие слова, относящиеся к понятию «дружба», следующие. Главные слова – это φίλος (*филос*) или в глагольной форме φίλέω (*филэо*), которые указывают на братскую или дружескую любовь. В библейском тексте слово φίλος (*филос*) переводится по-разному: друг (много случаев), товарищ (Мф. 20:13), братья во Христе (3 Ин. 15), друг жениха (Ин. 3:29), союзник (Ин. 19:12). Прилагательное ἰδιός (*идиос*), когда относится к дружбе, означает «собственный»<sup>122</sup>.

<sup>115</sup>Однако такие требования не относятся к верующим, находящимся в «смешанном браке» сегодня (см. 1 Кор. 7:12-13).

<sup>116</sup>Williams S. K. Friendship // Achtemeier P. J. Harper's Bible Dictionary. – San Francisco: Harper & Row, 1985. – С. 322-323.

<sup>117</sup>Williams, c. 322-323; Stählin G. φίλος // Kittel G., Gerhard F., Geoffrey W. B. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1985. – С. 1267.

<sup>118</sup>Williams, c. 322-323.

<sup>119</sup>Harris R. L. רֵעַ // Harris R. L., Archer G. L., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament. – Chicago, IL: Moody Press, 1980. – С. 853; Swanson J. Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament). – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997. – Эл. ресурс.

<sup>120</sup>Scott J. B. רֵעִי // Harris R. L., Archer G. L., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament. – Chicago, IL: Moody Press, 1980. – С. 47-48; Harris R. L. אָהָב // Harris, Archer, Waltke, c. 367; BDB, c. 12-13

<sup>121</sup>Williams, c. 322-323.

<sup>122</sup>BDAG, c. 466.

Перейдем к обсуждению библейских свидетельств о дружбе. Дружеская любовь постоянна и последовательна (Пр. 17:17). Даже в трудные времена друг поддерживает (Пр. 27:10; Екк. 4:9-12; 1 Цар. 19-20; 2 Цар. 15:13). Он умеет дать честный и открытый совет (Пр. 27:6, 9, 17). Он способен хранить секрет (Пр. 17:9; 11:13). Высочайшее проявление дружеской любви, по словам Иисуса – это положить свою душу ради друзей (Ин. 15:13). Наконец, Библия говорит о друге, «более привязанном, нежели брат» (Пр. 18:25)<sup>123</sup>.

Библия приводит несколько примеров дружбы между персонажами. Можно упомянуть о Руфи и Ноемини, Давиде и Ионафане, Данииле и его друзьях. Иисус Христос, будучи настоящим человеком, тоже наслаждался дружбой. Хотя он любил всех людей, была у Спасителя особая дружеская любовь к Иоанну (Ин. 21:7). Также имелись особые отношения между Иисусом и Лазарем, включая его сестры (Ин. 11:36). Справедливо считать, что они были друзьями Господа<sup>124</sup>.

Однако в то же время, Библия предупреждает о следующих крайностях в дружеских отношениях. Если друг, например, отходит от Бога, нельзя к нему присоединяться в его заблуждении (Втор. 13:6-8). Дело и в том, что друг может дать злой совет (2 Цар. 13:1-5). Если конфликт возникает между верностью Богу и лояльностью к другу, верующий всегда стоит на Божьей стороне (Исх. 32:27). Библия предупреждает нас, что плохое поведение одного друга оказывает вредное влияние на другого (Пр. 22:24-25; 1 Кор. 15:33). Надо остерегаться этого и, если нужно, разорвать отношения.

Интересно отметить, что Библия предупреждает, что не хорошо иметь слишком много друзей (Пр. 18:25)<sup>125</sup>. Далее, возможно самое разрушительное действие на дружбу оказывают сплетни (Пр. 16:28; 17:9). Чтобы хранить дружбу, надо их избегать<sup>126</sup>. Несмотря на близость и фамильярность, существующие в дружеских отношениях, нельзя относиться к своему другу легкомысленно, но всегда с уважением (Пр. 27:14; 25:17). Дело в том, что «озлобившийся брат [неприступнее] крепкого города, и ссоры подобны запорам замка» (Пр. 18:20).

Особенно болезненными являются случаи, когда друг предает друга (Лк. 21:16; Мих. 7:5) или покидает его во время трудности (Пр. 19:4-7). Наше окончательное упование не на друзей, а на Бога, Который никогда не оставит и не покинет нас. Наконец, хотя друг и может оказать помощь в нужде, Библия запрещает поручаться за его долги (Пр. 22:26-27). Лучше найти другой выход из сложившегося финансового кризиса<sup>127</sup>.

В Древнем Израиле существовало особое положение, называемое «друг царя». Выясним ответ на вопрос: «Какую роль он выполнял в королевском дворе?» Начнем с того, что приведем библейские примеры этого явления. В Библии упоминаются Ахузаф, друг Авимелеха (Быт. 26:26); Хусий, друг Давида (2 Цар. 15:37); Завуф, друг Соломона (3 Цар. 4:5). Библия также неопределенно упоминает о друзьях Саула (2 Цар. 3:8) и о друзьях Вассы (3 Цар. 16:11). Также записано о друзьях Амана (Есф. 6:3) и о Темистослесе, друге Ксеркса<sup>128</sup>.

Скорее всего, выражение «друг царя» относится к человеку, который служил не столько личным другом царя, сколько чиновником или советником. Следующие доводы подтверждают этот тезис: (1) такие люди часто бывали у царя, (2) они перечислены вместе с другими чиновниками (3 Цар. 4:5), (3) друзья Амана также названы «мудрецами» (Есф. 6:13), (4) Хусий, который был другом Давида, был готов служить Авессалому в этом качестве (2 Цар. 15:34; 16:18).

С другой стороны, занятие такой государственной должности не исключает одновременное установление дружеских взаимоотношений между царем и данным человеком. Например, когда все убежали от Давида, Хусий продемонстрировал свою верность и остался с ним<sup>129</sup>.

<sup>123</sup>Swanson J. T. New Nave's Topical Textbook.

<sup>124</sup>Там же.

<sup>125</sup>Данный стих дословно переводится: «Человек, имеющий слишком много друзей, погибнет».

<sup>126</sup>Там же.

<sup>127</sup>Там же.

<sup>128</sup>Mitchell T. C. Friend of the King // Wood D. R. W. Marshall I. H. New Bible Dictionary. – 3rd ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1996. – С. 386.

<sup>129</sup>Mitchell, с. 386; Anderson A. A. 2 Samuel // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – С. 205; Пэйн D. F. 2 Царств // Карсон, D. A., Гутри D. Новый Библейский Комментарий. – СПб: Мирт, 2000. – С. 443.

Божье Слово дает несколько полезных советов людям, ищущим создать успешные дружеские отношения. Взглянем на них. В выборе близких друзей важно учитывать характер. Книга Притч советует нам не быть с «упивающимися вином» и «пресыщающимися мясом» (Пр. 23:20), с «человеком завистливым» (Пр. 23:6-8), с переносчиком (Пр. 20:19) и с мятежниками (Пр. 24:21).

Важно заботиться друг о друге (Деян. 19:31; Пс. 34:14). Надо узнавать нужды друга и стараться их восполнять. Надо помогать друг другу, когда один друг находится в нужде (Лк. 7:6; 11:5-8; Быт. 38:20). Важно поддерживать друг друга, особенно во время трудностей (Деян. 27:3). Необходимо проводить время вместе, чтобы развивать и укреплять отношения (Мф. 9:11; Лк. 14:12; 15:29; Быт. 38:12; Зах. 3:8)<sup>130</sup>.

Друзья делятся между собой особыми переживаниями в жизни (Деян. 10:24; Лк. 15:6, 9). Желательно, чтобы они имели общие интересы (Лк. 23:12), чтобы можно было больше делиться друг с другом. Друзья ищут блага и успеха друг друга (Дан. 2:49; Пс. 121:8). Они радуются, когда у друга все хорошо получается. Бесспорно, хорошие друзья, если они верующие, молятся друг за друга (Иов 42:10).

И еще несколько советов в заключение. Друзья открыты друг к другу и готовы делиться не только жизненным опытом, но и внутренними чувствами и переживаниями (Исх. 33:11; Ин. 15:14-15; Суд. 7:13-14; Лк. 12:4; 16:9). Они советуют друг другу (2 Цар. 13:3), делают друг другу подарки (1 Цар. 30:26) и готовы вместе страдать (3 Цар. 16:11)<sup>131</sup>.

Хотя в дружбе все надеются на близость и верность своего друга, Библия предупреждает, что эти ожидания не всегда оправдываются. Бывает, что друг не оказывает нам нужной поддержки (Иов 6:14), может высмеять (Иов 12:4; 16:20), забыть о нас, покинуть (Иов 19:14) и даже предать (Пс. 54:13-15; Иов 6:27; 17:5; Зах. 13:6; Пс. 40:10). Дело может дойти до того, что друг даже желает нашего падения (Иер. 20:10; 38:22; Плач 1:2, 19).

Хотя дружба нужна и приятна, в падшем мире нет совершенных людей и, следовательно, отсутствуют совершенные взаимоотношения. Наша надежда, в первую очередь, на Бога живого<sup>132</sup>.

#### 4. Культура

В истории мира развилось такое явление как «культура», которое включает в себя ряд соединяющих людей факторов, создающих общность между людьми некоторого народа. Здесь будет рассматриваться концепция «культуры» в качестве дарованного Богом способа развития взаимоотношений между людьми и развития социального аспекта человека.

Хорошее определение концепции «культуры» дает Карл Генри, который написал: «Культура – это сочетание общих убеждений и обычаев, законов и морали»<sup>133</sup>. Далее: «Под словом “культура” мы имеем в виду те убеждения, нормы и действия, которыми отличаются мировоззрение и образ жизни некоторого общества»<sup>134</sup>. Иными словами, можно определить культуру как совокупность факторов, которые соединяют людей определенной народности и отличают их от других. В число этих факторов входят такие явления как общая история, общий язык, общие обычаи и общее мировоззрение. Рассмотрим другие предложенные определения концепции «культуры». Хиберт считает, что это – «интегрированная система выученного поведения и идей, характерных данному обществу»<sup>135</sup>. Нида смотрит на культуру, как на «все поведение, которому мы учимся в обществе... Это – образ поведения, мышления и реакций... Проявления культуры видны в предметах, действиях и ситуациях»<sup>136</sup>.

<sup>130</sup>Swanson J. T. New Nave's Topical Textbook.

<sup>131</sup>Там же.

<sup>132</sup>Там же.

<sup>133</sup>Henry C. F. H. God, Revelation, and Authority. – Waco, TX: Word Books, 1976-1983. Wheaton, IL: Crossway Books, 1999. – Т. 5. – С. 395, 406.

<sup>134</sup>Там же, т. 5, с. 395.

<sup>135</sup>Hiebert P. G. Cultural Anthropology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker, 1983. – С. 25.

<sup>136</sup>Nida E. – процитировано в Sookhdeo P. Cultural Issues in Partnership in Mission // Taylor W. D. Kingdom Partnerships for Synergy in Missions / World Evangelical Fellowship Missions Commission. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1994. – С. 52.



Проследим за формированием и развитием мировых культур. Первое появление этничности, скорее всего, относится к тому времени, когда после грехопадения человечество пошло по двум направлениям: по линии Каина, которая описана в Быт. 4, и по линии Сифа, которая описана в Быт. 5. Можно предположить, что внутри этих линий люди уже стали развивать между собой свои уникальности и своеобразные обычаи.

После потопа этничность исчезла, и люди начали жить в единстве. Но единство человечества в его падшем состоянии представляло собой угрозу Божьему плану. В итоге Бог разделил людей по языкам, и они были «рассеяны по всей земле». Поэтому основополагающим фактором в формировании культуры является язык. Из-за непонимания языка других народов, люди одной языковой группы уединяются и отстраняются от других. В течение времени они развивают внутри своего народа собственное мировоззрение, обычаи и традиции, которые еще больше удаляют их от других<sup>137</sup>. В Быт. 10:5 описывается родословие Иафета и то, как люди были рассеяны повсюду: «От сих населились острова народов в землях их, каждый по языку своему, по племенам своим, в народах своих».

Все люди, в том числе, верующие в Иисуса Христа, принадлежат той или иной культуре. Но Церковь представляет собой субкультуру, в которой принимаются определенные догмы, принципы и правила, определяющие веру и образ жизни ее членов. Поэтому существуют определенные взаимодействия и взаимоотношения между Церковью и культурой.

С одной стороны, культура оказывает большое влияние на жизнь верующего человека, особенно в свете того, что он, скорее всего, был участником в родной культуре до того, как стал участником в церковной культуре, т.е. в Божьем царстве. Следовательно, культура во многом определяет для верующего его ценности, приоритеты, точку зрения, образ жизни и т.п.

Однако важно верующим узнавать и определять, что из его культуры конфликтует с христианскими стандартами, а что – нет. Библия не осуждает и не запрещает участие в негреховных аспектах культурной жизни. Но когда культурные ценности расходятся с библейскими, верующие, в первую очередь, подчиняются Богу.

Влияние культуры также бросает вызов верующему человеку относительно его понимания и толкования Священного Писания. Часто мы читаем Библию через призму наших предубеждений, установленных влиянием нашей культуры. Верующему необходимо проявлять особую внимательность в изучении и истолковании Библии, чтобы убедиться, что он как можно более объективно читает и истолковывает текст<sup>138</sup>.

С другой стороны, Библия учит, что, в свою очередь, и Церковь оказывает влияние на культуру. Иисус сказал Своим ученикам, что они «соль земли» и «свет мира» (Мф. 5:13-14). Как нам известно, соль предохраняет, а свет указывает правильный путь. Поэтому через Церковь Бог просвещает мир Своей истиной и хранит его от полного разрушения. В связи с этим, интересно взглянуть на случай, связанный с Содомом, когда Бог обещал Аврааму пощадить развратный город ради 10 праведных, живущих в нем (Быт. 18:32).

Следует утверждать, что присутствие Божьего народа в мире сегодня производит подобный эффект, и Бог откладывает Свой суд над миром ради нас, верующих. Наконец, существует мнение, что «удерживающий», упомянутый в 2 Фес. 2:6-7 – это Церковь, присутствие которой, в данное время, удерживает появление антихриста.

Закончим наш обзор данной темы беглым взглядом на известную книгу, посвященную вопросу отношений христианства и культуры. Книга называется «Христос и общество», автором ее является Х. Р. Нибур<sup>139</sup>. Он перечисляет пять возможных подходов к решению вопроса отношений христианства и культуры. Они выражаются в следующем: Христос против культуры, Христос – часть культуры, Христос и культура в противоречии, Христос над культурой и Христос преобразователь культуры. Для

<sup>137</sup>Henry, т. 5, с. 396; Abate E. The Church, Culture and Ethnicity: A Theological View // Evangelical Review of Theology. 2000. № 24. – С. 144.

<sup>138</sup>Sookhdeo, с. 53; Henry, т. 5, с. 397.

<sup>139</sup>Niebuhr H. R. Christ and Culture. – New York: Harper and Brothers, 1951.

упрощения этих подходов можно свести их к трем: отвержение культуры, одобрение культуры и освящение культуры.

Подробнее рассмотрим позицию, что верующие люди, отвергая культуру, должны отделиться от мира. Следующие заявления характеризуют эту позицию. Считается, что существующие человеческие культуры полностью греховны. Следовательно, верующие не имеют ничего общего с извращенной человеческой культурой. Поэтому верующие вообще должны воздерживаться от участия в светской культуре.

В поддержку отвержения культуры выдвигается аргумент, что Библия наставляет нас отделиться от мира. В частности, дружба с миром запрещена (2 Кор. 6:14; Иак. 4:4). Ведь мир находится под властью дьявола (1 Ин. 5:19; 2 Кор. 4:4). Наше же гражданство на небе (Фил. 3:20). В этой жизни мы являемся лишь пришельцами и странниками (1 Пет. 2:11). История данного взгляда восходит к древности. Его придерживались некоторые ранние отцы Церкви, особенно Тертуллиан. И причиной возникновения монашества стало желание отделиться от греховного мира и посвятить себя Господу<sup>140</sup>.

Однако данный взгляд проблематичен. Во-первых, в этой главе будут представлены доводы, указывающие на, порой, позитивное отношение к культуре со стороны Священного Писания. Далее, при разборе мест Писания об отделении от мира, надо уточнить, что имеется в виду под словом «мир». Библейское слово «мир» – это перевод греческого слова *κόσμος* (*космос*), которое имеет много значений, в том числе: (1) планета Земля, (2) человечество, (3) система мышления, отношений и поведения, которая является противной Богу. Другими словами, слово *κόσμος* (*космос*) указывает на то, (1) где люди живут, (2) самих людей и (3) как люди живут.

Интересно сравнить эти три значения с порядком событий, рассказанных в первых трех главах книги Бытие. В первой главе Бог сотворил материальный мир и всё, что в нем. Бытие 2 фокусируется на творении людей. В Бытие 3 описывается грехопадение человека и его падшее состояние. Как мы скоро увидим, очень важно различить эти значения друг от друга, чтобы правильно понять отношения Церкви с миром.

Апостол Иоанн обращает много внимания на концепцию «мир». Например, в Ин. 1:9 он говорит о мире как о планете: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир». В Ин. 3:16 он говорит о мире как о человечестве: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного». Наконец, в 1 Ин. 2:15-16 говорится о мире как о противящейся Богу системе мышления и поведения: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего». Все три значения слова *κόσμος* (*космос*) находятся в Ин. 17:15-18.

Поэтому более внимательное исследование вопроса показывает, что речь идет не об изоляции от жизни в мире, а о воздержании от участия в греховных поступках и от принятия небиблейских ценностей, свойственных людям, живущим в этом веке. Мир, от которого надо отделяться – это не человеческая культура целиком, а противящаяся Богу система мышления и поведения.

Лучше всего оценить место культуры в Божьем плане для нас по следующей схеме. Есть у Божьего царства определенные ценности и обычаи. Есть и у любой культуры определенные ценности и обычаи. Они бывают и у греховной мировой системы. Ценности Божьего царства всегда похвальны, а мировые ценности – извращены. Но культурные традиции и действия иногда совпадают с библейскими, а иногда – с мирскими ценностями. Бывают и элементы в культурном строе, которые можно считать морально нейтральными. Нужна мудрость, чтобы узнать и определить моральную ценность всех обычаев и действий, свойственных той или иной культуре<sup>141</sup>.

Второй вариант – это примирить и объединить христианство с культурой, так как между ними есть много общего. Но в возражение данному тезису можно сказать, что все культуры этого мира – в падшем состоянии и, поэтому, (хоть частично) непримиримы с христианством. Значимо и то, что Павел

---

<sup>140</sup>Niebuhr, с. 56.

<sup>141</sup>Там же.

призывает все народы из всех культур покаяться (Деян. 17:26-30). Петр говорил о секулярном обществе, как о роде развращенном (Деян. 2:40)<sup>142</sup>.

Следующий подход, «освящение культуры», предполагает, что есть в человеческой культуре и положительные, и отрицательные аспекты, и что Бог может очистить и восстановить культурную жизнь. О положительных аспектах этого подхода можно говорить следующее. В Библии отмечается, что люди соблюдали некоторые культурные обычаи без упрека или осуждения со стороны Бога<sup>143</sup>. Павел, даже как христианин, соблюдал некоторые иудейские традиции, в которых необходимости не было. Например, он дал обет назорейства (Деян. 18:18; 21:21-26) и спешил, чтобы посетить Иерусалим в день Пятидесятницы (Деян. 20:16)<sup>144</sup>.

Плюс к этому, Павел считал адаптацию к культуре хорошим подходом к евангелизации. Он «сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9:22). Также нам известно, что воплощение Иисуса служит нам примером адаптации к культуре. Иисус покинул Свою небесную славу, чтобы стать человеком и частью иудейской культуры.

Еще одно преимущество культуры заключается в том, что люди из разных культур иногда смотрят на Библию с разных точек зрения. Следовательно, человек из той или иной культуры может видеть в Божьем Слове то, что другие люди пропускают, что, в итоге, приводит к духовному обогащению всех. Далее, в 1 Кор. 12 показано, что Божий план для Церкви состоит в том, чтобы было единство в разнообразии. Подобным образом, существование разнообразия в мировых культурах обогащает жизнь<sup>145</sup>.

Также любопытно отметить, что в Откр. 7:9 написано, что перед Божьим троном стоят все народы. Национальность не отменяется, а всё еще признается даже после восхождения Церкви. Наконец, согласно принципу, содержащемуся в 1 Тим. 6:17, верующему человеку позволено наслаждаться земными удовольствиями, в том числе, и культурной жизнью, если они не идут в противовес Божьей воле<sup>146</sup>.

Однако если предположить, что наилучшее разрешение вопроса об отношении христианства к культуре состоит в ее освящении, то надо все же принимать во внимание следующие предупреждения. Библия указывает на то, что в каждой культуре имеются пороки, от которых верующие должны воздерживаться (см. Лев. 18:30; Мк. 7:8; Деян. 15:20). Также учитываем, что верующим приходится обновиться в своем уме, чтобы избавиться от ложных предубеждений, вложенных в него той культурой, которой он принадлежит (Рим. 12:2; Еф. 4:23)<sup>147</sup>.

Наконец, нельзя упускать из вида, что то, что «высоко у людей, то мерзость пред Богом» (Лк. 16:15). То есть, бывают случаи, когда то, что ценится в культурной жизни того или иного народа не похвально перед Богом. Петр написал относительно человеческой славы: «Всякая плоть – как трава, и всякая слава человеческая – как цвет на траве: засохла трава, и цвет ее опал; но слово Господне пребывает вовек» (1 Пет. 1:24-25).

## 5. Общество

Еще одна возможность, предоставленная Богом для развития взаимоотношений между людьми – это участие в общественной жизни. Определим понятие «общество». Общество – это когда люди живут в одном государстве и в соответствии с определенным порядком. Понятие «общество» отличается от понятия «культуры» тем, что общество более касается (1) совместного географического расположения людей, (2) государственной системы, в которой они живут и (3) порядка, в соответствии с которым они

---

<sup>142</sup>Там же.

<sup>143</sup>См. Суд. 14:10; Руфь 4:7; 4 Цар. 11:14; Есфирь 1:13; 9:27-30; Ин. 19:40; Деян. 25:16

<sup>144</sup>Kaiser W. C. Hard Sayings of the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – С. 537-539. Но также учитываем, что эти «культурные действия» имели свои корни в Божьем ветхозаветном откровении.

<sup>145</sup>Sookhdeo, с. 61.

<sup>146</sup>Gangel K. O. Christian Higher Education and Contemporary Culture: Isolation or Penetration? // Bibliotheca Sacra. 1978. № 135:540. С. 298.

<sup>147</sup>Abate, с. 145-146.

себя ведут. Культура же более касается происхождения, истории, обычаев и языка определенного народа. В одном обществе обычно присутствуют разные виды культур.

Хотя правительства этого мира далеко не совершенны, они все же выполняют важную роль в Божьем плане. Они установлены Богом «для наказания преступников и для поощрения делающих добро» (1 Пет. 2:13-14; ср. Рим. 13:1-6). В книге Притч часто говорится положительно о государственном правлении (Пр. 28:16; 29:2-4, 14), в том числе, об уплате налогов (Рим. 13:6-7; Лк. 20:25). Написано, что «Сердце царя – в руке Господа, как потоки вод: куда захочет, Он направляет его» (Пр. 21:1). Поэтому, они достойны уважения и подчинения. Без государственной структуры на земле существовали бы только хаос и анархия.

Однако при этом царь должен заботиться о своей стране: «Превосходство же страны в целом есть царь, заботящийся о стране» (Еккл. 5:8) и правильно поступать: «Удали несправедного от царя, и престол его утвердится правдою» (Пр. 25:5; ср. Пр. 29:12; 16:10-12; 31:4-7).

Библия также открывает нам, что судьба правителей этого мира лежит в руках Бога. Хотя Бог на время терпит злых правителей, их деятельность не долговременна. Бог имеет власть в любое время любого правителя убрать и заменить другим (Дан. 2:21).

Власть любого правительства ограничена. Если его законы и постановления идут в противовес Божьему закону, то приходится гражданам данной страны не покоряться таким законам, даже если это будет иметь своим результатом преследование со стороны государства. В этом отношении Петр и Иоанн являются хорошим примером противления лидерам Израиля, запрещающим им проповедовать об Иисусе (Деян. 4:18).

Последнее, чего хотелось бы коснуться в нашем рассуждении, это вопрос мирового единства. С одной стороны, кажется, что единство между странами очень желательно. К преимуществу такого положения относится большее сотрудничество в решении мировых проблем, свободные поездки между странами, уменьшение политических и военных конфликтов и т.д.

Однако надо также принять к сведению, что мир уже был однажды единым и в этом состоянии он начал противиться Богу (Быт. 11). Вследствие этого Бог разделил мир по языкам. Псалмопевец тоже обращается к этому принципу в своей полемике против его врагов: «Расстрой, Господи, и раздели языки их, ибо я вижу насилие и распри в городе» (Пс. 54:10). Библия также говорит о будущем соединении мира под правительством антихриста, которое тоже будет настроено против Бога (Откр. гл. 13). Поэтому надо заключить, что, несмотря на кажущиеся положительные стороны этого положения, в этом падшем веке мировое единство не соответствует Божьему плану.

## Библиография

Булгаков С. Евхаристический догмат, часть 2-я // Журнал "Путь" №21, 1930. С. 1-33.  
<http://www.odinblago.ru/path/21/1>

Груден У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2004. – 1452 с.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры.

Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

Лега В.П. Тело и плоть: платоновское и христианское понимание // Евангельский Интернет.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и Догматическое богословие. – М.: Центр СЭИ, 1991.

Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – 431 с.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Пэйн Д. Ф. 2 Царств // Карсон, Д. А., Гутри Д. Новый библейский комментарий. – СПб: Мирт, 2000.

Хортон С. В последние дни // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортона. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999.

~~~~~

Abate E. The Church, Culture and Ethnicity: A Theological View // Evangelical Review of Theology. 2000. № 24.

Anderson A. A. 2 Samuel // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002;

Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. – Electronic Edition, Logos Bible Software.

Catechism of the Catholic Church. – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM)

Gangel K. O. Christian Higher Education and Contemporary Culture: Isolation or Penetration? // Bibliotheca Sacra. 1978. № 135:540.

Harris R. L. ידע // Harris R. L., Archer G. L., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament. – Chicago, IL: Moody Press, 1980.

Harris R. L. רעה // Harris R. L., Archer G. L., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament. – Chicago, IL: Moody Press, 1980.

Hiebert P. G. Cultural Anthropology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker, 1983. – 476 с.

Henry C. F. H. God, Revelation, and Authority. – In 5 Vols. – Waco, TX: Word Books, 1976-1983; Wheaton, IL: Crossway Books, 1999.

Kaiser W. C. Hard Sayings of the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996.

Lane T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.

Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.

Mitchell T. C. Friend of the King // Wood D. R. W. Marshall I. H. New Bible Dictionary. – 3rd ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1996.

Niebuhr, H. R. Christ and Culture. – New York, NY: Harper and Brothers, 1951. – 256 с.

Pelikan J. The Christian Tradition, Vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom. – Chicago, IL: U. of Chicago, 1974. – 289 c.

Scott J. B. מִלֵּךְ // Harris R. L., Archer G. L., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament. – Chicago, IL: Moody Press, 1980

Sookhdeo P. Cultural Issues in Partnership in Mission // Taylor W. D. Kingdom Partnerships for Synergy in Missions / World Evangelical Fellowship Missions Commission. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1994. – C. 49-66.

Stählin G. φίλος // Kittel G., Gerhard F., Geoffrey W. B. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1985.

Swanson J. Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament). – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997.

Williams S. K. Friendship // Achtemeier P. J. Harper's Bible Dictionary. – San Francisco: Harper & Row, 1985.

Wolff, Robert J. Hillel // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2001. – C. 1979-1988.

~~~~~

<https://www.catholic.com/magazine/print-edition/divorce-annulment-remarriage-and-communion-a-catholic-primer>

### Глава 3. Дьявол и бесы

Согласно библейскому свидетельству, существуют не только добрые ангелы, служащие Богу, но и злые ангелы, сотворенные Богом, но отвернувшиеся от Него. Но как часто бывает с любой истиной, люди либо преувеличивают, либо преуменьшают ее важность. Что касается доктрины о падших ангелах, слишком много внимания анимизм отводит этой теме, считая, что почти каждое событие считается результатом действия какого-либо духа. Но с другой стороны, либеральное богословие уменьшает важность доктрины о злых духах и даже отрицает ее<sup>148</sup>.

В данной главе мы углубимся в библейское учение о сатане и бесах. Помимо общего библейского обзора данной темы, обратим внимание на такие вопросы как происхождение сатаны и бесов, существование бесовской иерархии, толкование Быт. 6:1-4, отношения между действиями бесов и Божьим провидением, а также другие подобные темы. Обсуждение одержимости бесами и пути к победе над ними будет отдельно рассмотрено в главе 18 данной книги.

#### А. Вера в демонов у древних народов

Перед тем, как будут рассматриваться библейские данные о бесах, будет полезно взглянуть на предысторию этой доктрины. Поразительным является сходство между концепцией о демонах, существующей у многих народов в древности, с тем, что написано в Библии об этом.

В своей книге, посвященной теме библейской демонологии, Унгер отмечает, что вера в существование злых духов является универсальным феноменом<sup>149</sup>. Унгер отвергает предположение, что исходное понимание демонов восходит к анимистическому одушевлению природных сил, а считает, что примитивные люди (хоть и частично) сохраняли Божье откровение относительно злых духов, восходящее к времени грехопадения<sup>150</sup>.

Карус также исследовал и другие народы<sup>151</sup>. Египтяне боялись и поклонялись Сету, который обычно отображался в форме змеи. Он являлся «ужасным богом непреодолимой силы, грубой силы, войны и уничтожения»<sup>152</sup>. Он был одним из богов Египта, но стал «демоном смерти и зла»<sup>153</sup>. Порой он считался египтянами единственным истинным богом.

В религии Древнего Аккада наблюдается несколько интересных сходств с библейским повествованием. Там говорится о Тиамате, который представлен, как змея, и ассоциируется с повествованием о творении. В Вавилоне на цилиндре было найдено изображение змеи вместе с двумя людьми, сидящими около дерева.

В персидской религии рассказывается о Ангре-Майнью, сопернике Ахуры Мазды, который тоже представлен в виде змеи. Ангра-Майнью не сотворен, но, тем не менее, занимает низшее положение по отношению к Ахуре Мазде. Он приносит вред творению<sup>154</sup>.

В разрез с вышеописанным, древнегреческое понимание демонов во многом отличается от библейского<sup>155</sup>. Комментируя суеверия древних народов, Унгер пишет: «Суеверные народы так умножают количество демонов, что никакая часть дня или ночи не бывает свободна от их посещений... Они прибегают к бесчисленным защитным приемам, таким, как амулеты и магические заклинания,

---

<sup>148</sup>Макция, Ф. Злые ангелы // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 196.

<sup>149</sup>Unger M. F. Biblical Demonology. – Wheaton, IL: Scripture Press, 1952. – С. 38.

<sup>150</sup>Там же, с. 12-14.

<sup>151</sup>Carus P. The History of the Devil and the Idea of Evil. – LaSalle, IL: Open Court Publishing, 1974. – С. 15-53.

<sup>152</sup>Там же, с. 18.

<sup>153</sup>Там же, с. 15.

<sup>154</sup>Unger, с. 4-5.

<sup>155</sup>Мак-Клелланд С. Е. Бес, одержимость // Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 119.

чтобы отпугивать их»<sup>156</sup>. Гомер относил к слову *даймон* значение «действие богов», а к слову *теос* – их личность. Позже считалось, что демоны – это духи покойных, которые служили посредниками между богами и людьми, управляя космосом. Выходит, что демоны не были, по сути, злы. Различение добрых и злых демонов появилось позже при Ксенократе из Халкидона.

## Б. Библейское откровение доктрины о бесах и межзаветный период

### 1. Ветхий Завет

Интересно проследить за развитием учения о сатане и бесах и тем, как оно раскрывалось в ходе библейского канона. В итоге мы увидим, что Бог постепенно открывал существование и действие сатаны и бесов.

#### а. Терминология

В Божьем Слове встречаются различные названия, описывающие сатану, которые помогают расширить наше понимание его природы и действий. Слово «сатана» происходит от еврейского слова שָׂטָן (*сатан*), которое в Ветхом Завете не всегда употребляется как имя собственное. Когда оно стоит без артикля, то имеет значение «противник»<sup>157</sup>. Мы также встречаем значение «обвинитель» (Пс. 108:6, 20, 29). Но по поводу Пс. 108:6 Синодальный перевод дает имя «диавол». Имя «сатана» связано с данным словом שָׂטָן (*сатан*), потому что он всегда и во всех случаях сопротивляется Богу и Его планам. Плюс к этому, как мы увидим, сатана постоянно клеветает или обвиняет святых пред Богом.

Однако когда еврейское слово שָׂטָן (*сатан*) стоит с артиклем, оно относится к личности, в частности, к дьяволу. Это слово так употребляется в Иова гл. 1-2 и Зах. 3:1-2. В этих примерах артикль встречается перед словом и в Септуагинте, что подтверждает перевод слова именем собственным. А в 1 Пар. 21:1, где Синодальный перевод переводит еврейское слово שָׂטָן (*сатан*) словом «сатана», оно стоит без артикля. В Септуагинте артикль тоже отсутствует. Там читаем: «И восстал сатана на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление Израильтян».

Можно подвергать Синодальный перевод 1 Пар. 21:1 сомнению не только на основании того, что еврейское слово שָׂטָן (*сатан*) стоит без артикля, но и в силу сравнения с параллельным местом Писания в 2 Цар. 24:1. Там речь не идет о сатане, а написано: «Гнев Господень опять возгорелся на Израильтян, и возбудил он в них Давида сказать: пойд, исчисли Израиля и Иуду». Соединяя эти отрывки, есть основание предположить, что Господь в Своем гневе за какое-то согрешение в Израиле возбудил противника (שָׂטָן), то есть врага Израиля, наступить на него, что побудило Давида провести перепись населения, подготавливаясь к войне.

Пейдж защищает позицию, что в 1 Пар. 21:1 речь идет о личности, т.е. о сатане, и что артикль выпал, подобно тому, как со временем он часто пропускается перед другими собственными именами. Он также отмечает, что слово שָׂטָן (*сатан*) используется как для описания побуждения Давида сделать счисление Израильтян (1 Пар. 21:1), так и для описания побуждения Бога сатаной испытать Иова (Иов 2:3)<sup>158</sup>. Но с другой стороны, выпадение артикля обычно наблюдается перед уже известными именами, которые часто упоминаются в тексте. А имя «сатана» – это редкое явление.

Далее, внимание обращается на следующие ключевые термины, которые могли бы указывать на демонов. В Ветхом Завете существовал термин שָׂטָן (*шэд*), который переводится как «бес» во Втор. 32:17 и Пс. 105:37. Предполагается, что слово שָׂטָן (*шэд*) связано с ассирийским словом *шэду*, т.е. «защищающий дух»<sup>159</sup>. Однако люди того времени, скорее всего, понимали שָׂטָן (*шэд*) не как падшего ангела, следующего

<sup>156</sup>Unger, с. 31.

<sup>157</sup>Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000. – С. 996 (Данный ресурс обозначается BDB). См. Числ. 22:22, 32; 1 Цар. 29:4; 2 Цар. 19:22; 3 Цар. 5:4; 11:14, 23, 25; Пс. 70:13; 108:4.

<sup>158</sup>Page S. H. T. Powers of Evil: A Biblical Study on Satan and Demons. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995. – С. 24, 34-35

<sup>159</sup>BDB, с. 993-994. Page S. H. T. Powers of Evil: A Biblical Study on Satan and Demons. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995. – С. 66.



за сатаной, а в смысле богов языческих народов, как указано во Втор. 32:17: «Приносили жертвы бесам (תִּשְׁ), а не Богу, *богам*, которых они не знали, новым, [которые] пришли от соседей, и о которых не помышляли отцы ваши».

Также обсуждается значение слова תִּשְׁ (*saip*), которое во многих текстах означает козлов и производно от слова שִׁשׁ (*saip*), т.е. «волосатый»<sup>160</sup>. В некоторых текстах תִּשְׁ (*saip*) является объектом поклонения (Лев. 17:7; 2 Пар. 11:15), что создает впечатление, что некоторые идолы были представлены в виде козла. Но привлекает особый интерес значение этого слова в Ис. 13:21 и 34:14. Некоторые усматривают в этих стихах указание на демонов. Ведь в Септуагинте и Сирийском переводе именно так было переведено слово תִּשְׁ (*saip*). По этому поводу Пейдж пишет: «Может быть, они думали, что демоны принимали вид козлов или что они были волосатыми существами»<sup>161</sup>. Но контекст этих стихов поддерживает вариант, что речь идет в буквальном смысле о козлах, как животных.

Опять обращаясь к Ис. 34:14, Пейдж видит в слове לִילִית (*лилит*) указание на беса<sup>162</sup>. В Синодальном переводе это слово переводится как «ночное привидение». В современных переводах это слово переводится по-разному: «ночное чудовище», «ночное животное», «ночная птица» (т.е. «сова»). Значимо, что לִילִית (*лилит*) – это название демона, признанного в Древнем Ближнем Востоке. Также, в Ис. 34:14 усматривается параллель с Откр. 18:2, где также описываются условия после Божьего суда: «Вавилон, великая [блудница]... жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу, пристанищем всякой нечистой и отвратительной птице». Но опять надо принять к сведению, что даже если это слово и относилось к духовному существу, то древние люди, скорее всего, не понимали его в значении павшего ангела, следующего за сатаной.

Другой спорный момент касается значения слова אַזַּזְל (*азазэл*) в Лев. 16:8, 10, 26. В своем контексте данное слово относится к козлу, который был отпущен в пустыню «для отпущения» в день очищения. Некоторые думают, что здесь речь идет о «демоне пустыни»<sup>163</sup>. Это убеждение подтверждается тем, что фраза אַזַּזְל (*азазэл*), т.е. «для опущения», идет в параллели с фразой לַיהוָה, т.е. «для Господа». Считается, что в силу этого параллелизма можно считать «Азазела» личностью, равно как и «Господа»<sup>164</sup>. К тому же, в книге 1 Еноха упоминается о демоне с этим именем (1 Еноха 8.1).

Однако Пейдж отмечает следующие слабые стороны данной теории<sup>165</sup>. Во-первых, почему бы Бог повелел, чтобы Его народ отдавал жертву бесу? Во-вторых, переводчики Септуагинты поняли это слово в другом смысле, переведя его словом ἀποπομπή (*апопомпэ*), означающим «отправку прочь»<sup>166</sup>. В-третьих, раввины приняли это слово за определенное местонахождение в пустыне<sup>167</sup>.

Еще один случай, где предположительно содержится упоминание о бесах, касается слова מַיִחִיט (*майихит*), т.е. «губитель» во время Пасхи (Исх. 12:23)<sup>168</sup>. Но дело в том, что то же самое слово описывает ангела Господнего в 2 Цар. 24:16. Ведь Божьи ангелы порой осуществляют Его суд. О тех же ангелах, скорее всего, речь идет и в Пс. 77:49: «(Он) послал на них пламень гнева Своего, и негодование, и ярость и бедствие, посольство злых ангелов». Здесь слово «злых» является переводом слова רָ (ра), которое часто означает «зло» не в моральном смысле, а в смысле «причиняющего вред», что может соответствовать Божьим ангелам суда.

Наконец, Д. Ауне обращает внимание на то, что в Пс. 95:5 в Септуагинте написано: «Все боги народов – демоны (δαίμονια)». А в еврейском тексте (и вслед за ним в Синодальном переводе) написано:

<sup>160</sup>BDB, с. 972.

<sup>161</sup>Page, с. 69.

<sup>162</sup>Там же, с. 70-72.

<sup>163</sup>Aune D. E. Demonology // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – Т. 1. – С. 920.

<sup>164</sup>Отмечено в Page, с. 83.

<sup>165</sup>Там же, с. 83-84.

<sup>166</sup>Lust J., Eynikel E., Hauspie K. A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Revised Edition. – Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2003. – С. 73.

<sup>167</sup>Д. Ауне усматривает во многих других терминах указание на бесов в Ветхом Завете, таких, как «язва» (Авв. 3:5), «смерть» (Ис. 28:15), «обитатели пустынь» (Ис. 23:13) и другие (см. Aune, т. 1, с. 919). Но не трудно видеть в этих предложенных примерах некое преувеличение.

<sup>168</sup>Там же, с. 919.

«Все боги народов – идолы (אֱלֹהִים)». Дело в том, что свидетельства одной Септуагинты недостаточно, чтобы установить оригинальную версию этого стиха<sup>169</sup>.

Судя по всему, приходим к выводу, что все вышесказанные доводы недостаточны, чтобы подтвердить мнение, что в раннем Израиле существовало конкретное понимание существования бесов. Ауэне справедливо считает: «Древние понятие суверенитета Яхве, существующее в Израиле, не побуждало или не требовало развития религиозной мысли в этой области»<sup>170</sup>.

## б. Обзор ветхозаветного повествования

Начнем с библейского повествования о грехопадении. Хотя библейский текст описывает змея как животное (Быт. 3:1), другие факторы открывают нам, что, на самом деле, сатана либо говорил через змея, либо сам проявился в этом виде. Во-первых, он искушил Еву. Ведь искушение – одно из главных действий сатаны. Во-вторых, он продемонстрировал великую хитрость, выходящую за пределы того, что следует ожидать от простых животных. В-третьих, Бог наказал его за его поведение. Ведь животные не несут моральной ответственности<sup>171</sup>. Наконец, Новый Завет говорит о змее как о сатане (Откр. 12:9).

Однако вряд ли первые читатели книги Бытия разобрались в этой истине. Скорее всего, все, что они могли понять – это существование какого-то злого змея в Едемском саду. Пейдж подтверждает такой вывод: «Похоже, что концепция сатаны не была хорошо развита в ветхозаветный период, и она не оказывала на веру древнего Израиля столько влияния, сколько оказывала на поздний иудаизм и раннее христианство»<sup>172</sup>.

Дальше в Пятикнижии колдовство и спиритизм были запрещены законом Моисея (Исх. 22:18; Лев. 19:26, 31; 20:6, 27; Втор. 18:9-14), но не прояснялось, что занимающиеся этими практиками имеют дело с дьяволом. Колдовство было связано с поклонением богам языческих народов и вызыванием духов умерших<sup>173</sup>.

Несмотря на Божий запрет участвовать в колдовстве, история Израиля содержит немало примеров проявления этого. Хотя Саул «изгнал волшебников и гадателей из страны», он сам обратился к волшебнице в Аэндоре во время кризиса (1 Цар. 28). Временами в королевском дворе служили лжепророки (3 Цар. 18, 22). Среди грехов, за которые Бог изгнал Серверное Царство в плен, перечислены следующие: «Поклонялись всему воинству небесному, и служили Ваалу, и проводили сыновей своих и дочерей своих чрез огонь, и гадали, и волшебствовали» (4 Цар. 17:16-17). О Манассии говорится, что он «провел сына своего чрез огонь, и гадал, и ворожил, и завел вызывателей мертвецов и волшебников» (4 Цар. 21:6).

Получается, что, хотя в Израиле мало было известно относительно доктрины о сатане и бесах на теоретическом уровне, на практике они порой глубоко проникали в мир бесовских сил<sup>174</sup>. По этому поводу Маклелланд пишет: «Хотя ветхозаветные авторы не вдаются в рассуждения по этому поводу, идолопоклонство, волшебство и чародейство связывались с бесовскими силами (Втор. 32:17; Пс. 95:5)»<sup>175</sup>.

В отличие от вышеописанных предложенных терминов для бесов, более конкретное упоминание о них встречается во фразе «злой дух от Господа» (Суд. 9:23; 1 Цар. 16:14-16; 3 Цар. 22:23). Выражение «злой дух» – это перевод еврейских слов רָעָה רָחָק (*ruah raah*). Особо значимым является то, что в 3 Цар. 22 «злой дух» явился среди Божьих ангелов, создавая впечатление, что он – тоже ангел (хоть и падший). Теперь мы видим намек на то, что откровение о природе бесов расширяется.

<sup>169</sup>Там же.

<sup>170</sup>Там же, с. 919-920.

<sup>171</sup>Page, с. 14.

<sup>172</sup>Там же, с. 11.

<sup>173</sup>Любопытный пример встречается по отношению к Валааму. Был ли он истинным Божиим пророком или просто гадателем? Подробно его деятельность обсуждается в том 2 этой серии, в главе 2.

<sup>174</sup>Что касается упоминания о «сатане» в 1 Пар. 21:1, то смотрите обсуждение этого вопроса в разделе «Терминология».

<sup>175</sup>Мак-Клелланд, с. 119.

Интересно отметить, что в вышеупомянутых примерах послал злой дух людям Бог. Значит ли это, что Бог является источником греха? Лучше понять этот феномен в свете учения Павла в Рим. 1. Там он объясняет, что когда люди упорствуют в грехе, Бог «предает» их собственным греховным желаниям и последствиям их греха.

Важно учитывать, что во всех вышеприведенных случаях те, кому Бог послал злой дух, были в непокаянном состоянии. До того, как Бог послал Саулу злой дух, он отверг Бога (1 Цар. 15:23). До того, как Бог послал Ахаву злой дух, тот отверг Божье слово (3 Цар. 22:8). До того, как Бог послал злой дух между Авимелехом и жителями Сихема, Авимелех насильственно взял себе царство (Суд. 9:1-6). Итак, злой дух стал Божиим способом «предать» людей их греховным желаниям и последствиям их греха.

Также важно отметить, что, хотя существование злых духов признается, они не равны Богу, и находятся под Его властью. Они «от Господа» не в плане сотрудничества, а в том смысле, что они занимают подчиненное положение по отношению к Богу. Как отметил Пейдж, в Ветхом Завете не всегда различаются первичная и вторичная причинность. Приписывание этих духов Богу «было крайне необходимым в той политеистической среде, в которой жили писатели»<sup>176</sup>.

В пророческих книгах Ветхого Завета опять встречаем запрет об участии в волшебстве: Ис. 8:19; 19:3; 47:9-14; 65:4, 11. Помимо этого в вопросе учения о дьяволе пророческие книги, в частности, Исаии (Ис. 14:4-16) и Иезекииля (Иез. 28:12-19), известны своими описаниями падения сатаны. Подробно рассмотрим эти отрывки. Хотя о нем прямо не упоминается, вполне возможно, что под образом царя тирского и царя вавилонского кроется тайная история о падении дьявола. Читаем Иез. 28:11-19:

«Сын человеческий! Плачь о царе Тирском и скажи ему: так говорит Господь Бог: ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты. Ты находился в Едеме, в саду Божием; твои одежды были украшены всякими драгоценными камнями... все, искусно усаженное у тебя в гнездышках и нанизанное на тебе, приготовлено было в день сотворения твоего. Ты был помазанным херувимом, чтобы осенять, и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней. Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, *доколе не нашлось в тебе беззакония. От обширности торговли твоей внутреннее твое исполнилось неправды, и ты согрешил*, и Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы Божией, изгнал тебя, херувим осеняющий, из среды огнистых камней. *От красоты твоей возгордилось сердце твое, от тицеславия твоего ты погубил мудрость твою*; за то Я повергну тебя на землю, перед царями отдам тебя на позор. Множеством беззаконий твоих в несправедливой торговле твоей ты осквернил святилища твои...».

Данный отрывок имеет различные толкования. Начнем с более распространенного и правдоподобного мнения, что царь тирский символизирует сатану. В поддержку этого варианта говорится, что стихи 1-10 адресованы «лидеру» тирскому или, по-еврейски, תִּירָא (назид), а стихи 11-19 адресованы «царю» тирскому, т.е. מֶלֶךְ (мэлэх). Изменение названия может намекать на изменение личности.

Далее написано, что царь тирский был херувимом, был в Едемском саду, был на Божьей горе и был безгрешным. Такое описание лучше соответствует ангелу, чем человеку. Затем речь идет о том, что царь тирский упал из-за своей гордости, что согласуется с описанием сатаны в 1 Тим. 3:6. Также заметим, что царь тирский был «сотворен». Но среди людей был непосредственно сотворен Богом лишь Адам. Наконец, описание наказания царя тирского точно соответствует падению сатаны: он потерял свое положение перед Богом, был сброшен с неба (Откр. 12:9) и будет наказан огнем (Откр. 20:10).

Другое предположение заключается в том, что царя тирского надо отождествить с Ефваалом II, который действительно был царем Тира. Здесь предполагается, что описание его величия преувеличено<sup>177</sup>. Но, в опровержение этого мнения, отмечается, что в Иез. 28 описание данной личности и ее история слишком особенна и сверхъестественна, чтобы приписывать ее простому человеку.

<sup>176</sup>Page, с. 76, 80.

<sup>177</sup>Allen L. C. Ezekiel 28-40 // Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated, 2002. – С. 94 и далее.

Третья теория утверждает, что царь тирский – это Ефваал II, но он описан в образе Адама. Такой взгляд поддерживается разночтением в Септуагинте, где вместо «ты был помазанным херувимом» написано «ты был с помазанным херувимом». Здесь вопрос касается перевода еврейской частицы לך (эт), предшествующей слову «херувим», которую (в его первоначальной, консонантной форме) можно перевести либо «вместе с», либо как указатель на винительный падеж. Но хотя Адам был в Едемском саду с херувимом, другие описания данной личности не подходят к Адаму. Поэтому сомнительно, что здесь Ефваал II описан в образе Адама.

Другие полагают, что описание Ефваал II является языческим мифом. Приверженцы этого мнения считают, что подобный миф лежит в основе других библейских рассказов, в частности, описания царя Вавилонского в Ис. 14 и описания первых людей в Быт. 2-3<sup>178</sup>. Но дело в том, что в известной нам древней литературе такой миф никогда не был найден. Его существование является в чистом виде предположением. Также неправдоподобен вариант, что описывается здесь Ефваал II в образе грешных священников. Детали в этом тексте не соответствуют такому толкованию.

Шестая теория гласит, что здесь кроется предсказание об антихристе. Но, в противовес этому убеждению, надо учесть, что Иезекииль пишет здесь о небесном существе. Наконец, существует взгляд, что Иезекииль проклинает языческого бога, поддерживающего царя Тира. Но, с другой стороны, Иезекииль говорит о прежней безгрешной личности, которая служила херувимом и бывала на Божьей горе. Такое описание вовсе не относится к языческому богу. Надо также задаться вопросом: почему Иезекииль обращался бы к языческому богу, тем самым признавая его существование?

Выборочно читаем Ис. 14:4-16, которое тоже может относиться к падению сатаны:

«Ты произнесешь победную песнь на царя Вавилонского... Как упал ты с неба, денница, сын зари! Разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: "взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему". Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней».

Среди теорий для толкований Ис. 14:4-16 наиболее популярной и правдоподобной является то, что здесь образно описывается сатана. Описанная в этом отрывке личность лучше всего соответствует ему.

Другое мнение состоит в том, что здесь имеется в виду Сеннахирим, царь Ассирии. Библия свидетельствует о его надменности и высокомерии (4 Цар. 18:19-25), и как Бог сокрушил его (4 Цар. 19:35), что соответствует данным в этом отрывке. Также считается, что его претензия стать богом объясняется тем, что в древности обоготворяли языческих царей, а Сеннахирим искал этого положения среди народов. Однако проблема в том, что в этом отрывке речь идет не о царе Ассирии, а о царе Вавилонского.

Другое мнение гласит, что Исаия здесь пишет не об одном вавилонском царе, а о всей вавилонской династии. Как нам известно, царей вавилонских трудно характеризовать словом «скромность». Сторонники этого мнения тоже обращаются к тому, что в древности обоготворяли языческих царей. Но в тексте речь не идет о целой династии, а об одной личности.

Также предполагается, что данный отрывок относится к антихристу в образе царя Вавилонского. Действительно, он будет считать себя богом, но также отметим, что до его падения Бог говорит о нем как о деннице, сыне зари. Вряд ли такое славное описание принадлежит антихристу.

Более развернутая теория следующая. Считается, что речь идет о царе Вавилонского в образе некоего мифологического персонажа по имени Хелел, сыне Шахара, который стремился к Божеству. Думается, что слова, переведенные словами «деница», т.е. הֵלֵל (хэлэл), и «зари» т.е. שָׁחַר (шахар), на самом деле, являются именами собственными. Примечательно, что שָׁחַר (шахар) – имя одного из богов Ханаана.

Также подмечается, что выражение «на горе в сонме богов» похоже на греческую концепцию о том, как боги живут вместе на горе Олимп. Подобное понимание существовало и у народов в Месопотамии. К тому же, фраза «гора в сонме богов» является переводом הַר-מִזְעָד (хар-моэд), которое можно также перевести как «гора собрания». Концепция «горы собрания» для богов существовала в угаритской

---

<sup>178</sup>Там же.

мифологии. В этом отрывке также встречается еврейское слово צַפּוֹן (*цафон*), переведенное словом «север». Ведь гора Цафон в северной Палестине считалась местом обитания богов Ханаана<sup>179</sup>.

Подробнее исследуем слово חֵלֶל (*хэлэл*). В противовес мнению, что חֵלֶל (*хэлэл*) является именем собственным, выдвигаются следующие доводы. Данное слово похоже по форме на глагол חָלַל (*талал*), который означает «светить». Соответственно, в Септуагинте фраза חֵלֶל בֶּן־שַׁחַרָּה (*хэлэл бэн-шахара*) переводится как εωσφορος ο πρωι ανατελλων (*эосфорос хо прой анатэллон*), т.е. «утренняя звезда, которая предвещает восход солнца». Вслед за ней в Вульгате встречается перевод: *Lucifer, qui mane oriebaris* – «Люцифер, ты, который предвещает восход солнца».

По поводу значения слова שַׁחַרָּה (*шахар*): хотя оно относится к одному из богов Ханаана, оно также имеет обычное значение «рассвет». Соответственно, мы вправе переводить חֵלֶל בֶּן־שַׁחַרָּה (*бэн-шахара*) как «сын зари».

Сторонники этого взгляда считают, что концепция горы как места обитания богов более свойственно языческой религии. Но правда в том, что «гора Бога» (т.е. Иерусалим) – это также ветхозаветная концепция. К тому же, много раз в Ветхом Завете слово «гора» несет в себе смысл «Божье присутствие» (см. Пс. 3:5; 14:1; 23:3; 47:2). Получается, что упоминание в этом отрывке о «горе» необязательно означает, что вся история была заимствованной у языческой религии. Концепция «гора Бога» вполне естественна и в библейской вере.

Что касается отношения слова צַפּוֹן (*цафон*) к месту обитания богов Ханаана, надо также учитывать, что данное слово обычно означает «север», и то же самое выражение употребляется для описания Иерусалима, т.е. места обитания Бога Израиля (Пс. 47:3).

В пользу этой теории выдвигается и версия, что есть подобные мифы в древней греческой и угаритской литературе. Но проблема в том, что в известной нам древней литературе конкретный миф о חֵלֶל (*хэлэл*), сыне שַׁחַרָּה (*шахара*), никогда не был найден. Его существование является только предположением.

Приходим к выводу, что в Иез. 28 и Ис. 14 мы встречаем некие скрытые знания о предыстории и падении сатаны. Толкователи Писания сегодня, конечно, пользуясь всем библейским откровением, могут в этих отрывках получить подобное прозрение и понимание. Насколько всё это было понятно людям того времени – нам неизвестно. Можно предполагать, что они получили только намеки на существование падшего херувима.

Именно по причине того, что оригинальные читатели не могли понять смысл сказанного, Пейдж приходит к выводу, что здесь речь не идет о сатане<sup>180</sup>. Но, с другой стороны, надо учитывать присутствие в Писании прообразов. Прообразы вложены в текст не ради оригинальных, а ради более поздних читателей.

В последней части еврейского канона, называемой «Писанием», еще больше открывается о природе и действии бесовских сил. В 10-ой главе книги Даниила повествуется о борьбе между ангелами Божьими и «князьями Персии и Греции», которые имеют силу бороться с ангелами и, хоть и на время, препятствовать им (Дан. 10:13, 20-21). Тот факт, что эти «князья» были представлены вместе с другими ангелами, и что архангел Михаил тоже назван «князем» (10:13), наводит на мысль, что «князья Персии и Греции» не приравниваются к богам других народов, как люди раньше понимали «бесов». Они принадлежат к классу «ангелов».

Наконец, в книге Захарии и в книге Иова (которая вошла в канон Ветхого Завета ближе к концу) впервые встречается имя «сатана», и более детально описывается его деятельность. Прочтем соответствующий отрывок из Зах. 3:1-2:

«И показал он мне Иисуса, великого иерея, стоящего перед Ангелом Господним, и сатану, стоящего по правую руку его, чтобы противодействовать ему. И сказал Господь сатане: Господь

<sup>179</sup>Coppes L. J. חֵלֶל // Harris R. L., Archer G. L. Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament (electronic ed.). Chicago, IL: Moody Press, 1999. – С. 217.

<sup>180</sup>Page, с. 39.

да запретит тебе, сатана, да запретит тебе Господь, избравший Иерусалим! Не головня ли он, исторгнутая из огня?»

Здесь не только упоминается имя «сатана», но и описывается его действие – он обвинитель. Но в ответ на его обвинение Ангел Господень запрещает ему во имя Господа.

В книге Иова сатана опять выступает обвинителем, но на этот раз Иова. Любопытно отметить, что Иов не знал, что сатана бросил Богу вызов, и что по этой причине он страдал. Скорее всего, Иов, живший до появления закона, даже не знал о существовании сатаны. Но Бог открыл этот факт писателю данной книги, который известил Божий народ не только о существовании, но и о характере и действиях дьявола. И вновь в этом повествовании показано, что сатана не пользуется полной свободой, а ограничен Богом в своем действии.

В свете вышепоказанного обзора, предельно ясно, что Бог неспроста постепенно открывал истину о злых духах. Помните, что первоначально Израиль получил Божье откровение в атмосфере многобожия и идолопоклонства. Если бы Бог сразу открыл истину о силе и распространении зла в мире, Его народ начал бы думать, что зло равносильно Богу и попал бы в ересь дуализма. Чтобы предотвратить эти последствия, Бог постепенно давал людям знания о силах тьмы.

## 2. Межзаветный период

Противопоставление примитивного взгляда на бесов, имеющегося в Ветхом Завете, более развитому пониманию вопроса, предлагаемому уже в Евангелиях, наводит на мысль, что в межзаветный период произошло значительное развитие этой темы. МакКлелланд придерживается мнения, что развитие употребления в Септуагинте греческих обозначений для бесов сильно повлияло на конкретизацию мышления у евреев по данному вопросу<sup>181</sup>. И на самом деле, в Септуагинте мы наблюдаем конкретное указание на бесов в Пс. 95:5 (δαίμόνια) и в Пс. 90:6 (δαίμονιον), которое отсутствует в еврейском тексте.

Любопытно отметить то количество терминов в Новом Завете для описания бесов, которое уже употреблялось в межзаветной литературе<sup>182</sup>, как, например, «бесы»<sup>183</sup>, «духи»<sup>184</sup>, «нечистые/злые духи»<sup>185</sup>, «начальства и власти»,<sup>186</sup> «мироправители»<sup>187</sup>. Эти последователи сатаны также носят такие названия как «духи Велиара»<sup>188</sup>, «ангелы сатаны»<sup>189</sup>, «сатана и его духи»<sup>190</sup> и «ангелы царства Велиара»<sup>191</sup>.

Согласно межзаветному учению, до творения мира некий ангел привел других к восстанию против Бога<sup>192</sup>. Его звали Мастема<sup>193</sup>, Сатан<sup>194</sup>, Самаел<sup>195</sup>, Велиар<sup>196</sup> или Дьявол<sup>197</sup>. В книге Адама и Евы написано о дьяволе, что он впал в грех вследствие того, что отказался поклониться Адаму – образу Бога<sup>198</sup>.

---

<sup>181</sup>Мак-Клелланд, с. 119.

<sup>182</sup>Aune, т. 1, с. 921; Arnold C. E. Three Crucial Questions about Spiritual Warfare. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997. – С. 38.

<sup>183</sup>См. 1 Еноха 19.1; 69.12; 99.7; Юбилеи 10.1; Товит 3.8, 17; 6.7, 13–15, 17; 8.3; Барух 4.7, 35.

<sup>184</sup>Юбилеи 10.5, 8; 11.5; 19.28; 1 Еноха 15.10–12; 16.1; 19.1; 69.12; Завет Дана 6.1.

<sup>185</sup>1 Еноха 99.7; 15.8–9; Товит 6.7.

<sup>186</sup>1 Еноха 61.10; 2 Еноха 20.1; Завет Левия 3.8

<sup>187</sup>Завет Соломона 18.2

<sup>188</sup>Завет Дана 1.7; Завет Иосифа 7.4; Завет Вениамина 3.3; Завет Иссахара 7.7

<sup>189</sup>Завет Асира 6.4

<sup>190</sup>Завет Дана 6.1

<sup>191</sup>1QM 1.15

<sup>192</sup>Aune, т. 1, с. 920–921.

<sup>193</sup>Юбилеи 10.8–10; 11.5, 11; 49.2; 17.16; 18.9, 12; 48.1–15

<sup>194</sup>Юбилеи 10.11; Адам и Ева 9.1; Апокалипсис Моисея 17.1; 1 Еноха 40.7; 54.6

<sup>195</sup>CD 16.5

<sup>196</sup>Завет Дана 5.1; Мученичество Исаии 1.8–9; 2.4; 3.11; Sib. Or. iii.63; CD 5.18; 1QS 2.5

<sup>197</sup>Адам и Ева 10.2; 11.1; 12.1; 13.1; Апокалипсис Моисея 15.3; 16.1, 5

<sup>198</sup>Адам и Ева 12.1–16.4

Деятельность бесов, описанная в межзаветной литературе, во многих отношениях также уподобляется новозаветному учению. Они причиняют болезнь (Юбилеи 10.10-13), обвиняют людей (1 Еноха 40.7), осуществляют Божий суд (1 Еноха 53.3; 56.1; 62.11; 63.1) и искушают людей (1 Еноха 69.6)<sup>199</sup>. Также интересно отметить сходство между новозаветным учением о том, что идолы, на самом деле, суть бесы (1 Кор. 10:20), и написанным в нескольких межзаветных книгах, где указано, что за идолами стоят духовные силы (см. Юбилеи 11.4-5; 10.7-11; Завет Иова 1-4; 1 Еноха 19.1: 99.6-9; Барух 4.7)<sup>200</sup>.

Комментируя понимание действия бесов в тот период времени, Ауне пишет: «Всё более и более зло приписывалось не самому Яхве, а скорее сверхъестественным существам, которые восстали против Бога в первобытном прошлом»<sup>201</sup>. Согласно пониманию этого периода, сатана находится в подчинении Богу, но он со своими ангелами пользовался некоторой свободой. В Юбилеях 10:4-13 повествуется, что, в ответ на молитву Ноя, Бог заключил в тюрьму 90% бесов, а остальным 10% позволил продолжать свои злодеяния<sup>202</sup>.

В межзаветной литературе много внимания обращается на толкование Быт. 6:1-4. Много книг этого периода содержит учение, что «сыны Божьи» – это ангелы, которые вошли к дочерям человеческим<sup>203</sup>. Писатели расходятся между собой относительно состояния «сынов Божьих» до этого акта. Книга Юбилеев повествует, что они были хорошими ангелами до этого согрешения. А в книге Еноха рассказывается об их падении на небе до этого (1 Еноха 69)<sup>204</sup>. Филон Александрийский назвал этих «сынов Божьих» демонами, но также, вместе с греками, считал, что термин «демон» может указывать либо на хорошего, либо на злого духа<sup>205</sup>.

Далее, от потомков союза между сынами Божьими и дочерьми человеческими, т.е. «исполинов», исходят злые духи, т.е. бесы (1 Еноха 15.8-10; 16.1). А за свое дерзкое согрешение «сыны Божьи», которые «оставили небо» (1 Еноха 12.4; 15.3, 7), были заключены в узы (1 Еноха 10.4-12; 13.2; 14.5) до дня суда<sup>206</sup>. Извращение земли, вызванное влиянием этих «бесов», привело к уничтожению мира потопом при Ное<sup>207</sup>.

### 3. Новый Завет

#### а. Терминология

Русское слово «дьявол» происходит от греческого слова διάβολος (*диаволос*). В Септуагинте оно является переводом еврейского слова שָׂטָן (*сатан*). Его основное значение – «клеветник». Так данное слово употребляется в 1 Тим. 3:11, 2 Тим. 3:3 и Тит. 2:3. Мы видим подтверждение этого смысла в Откр. 12:10, где сатана назван «клеветником братьев наших, клеветавшим на них пред Богом нашим день и ночь».

Для описания сатаны слово δράκων (*дракон*) встречается только в книге Откровения, но там оно употребляется в этом значении 12 раз. Название такого типа может указывать на опасность и угрозу, исходящие от этого существа. Верующим людям приходится воспринимать его всерьез. Также употребляется для описания сатаны греческое слово ὄφις (*офис*), которое переводится как «змея» (2 Кор. 11:3; Откр. 12:14-15). Такое название восходит к Быт. 3, где сатана явился в виде змея. По крайней мере,

<sup>199</sup>Aune, т. 1. с. 921.

<sup>200</sup>Nickelsburg W.E. Ancient Judaism and Christian Origins. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003. – С. 78; Page, с. 225.

<sup>201</sup>Там же, т. 1, с. 920.

<sup>202</sup>Там же, т. 1, с. 921.

<sup>203</sup>Можно перечислить следующие: 1 Енох, Юбилеи, Филон, Иосиф Флавий, Завет Рувима, 2 Барух, Премудрость Соломона, Кумранские документы, Завет Неффалима (см. Sullivan K. P. Wrestling with Angels: A Study on the Relationship between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament. – Leiden; Boston: Brill, 2004. – С. 215-220; Moeller H. R. The Legacy of Zion. – Grand Rapids, MI: Baker, 1977. – С. 52).

<sup>204</sup>Aune, т. 1, с. 920-921.

<sup>205</sup>Sullivan, с. 215.

<sup>206</sup>Aune, т. 1, с. 920-921; Page, с. 236-237.

<sup>207</sup>Sullivan, с. 201-203, 224-225; Moeller, с. 50.

один раз данный термин относится к бесам (Лк. 10:19; Лк. 11:11). Змея обычно характеризуется хитростью и отвратительностью. Эти характеристики хорошо подходят к описанию сатаны.

В Откр. 9:11 встречается единственный случай названия «ангел бездны» в адрес сатаны. В книге Откровения наблюдается некоторая неясность в употреблении слова «бездна». С одной стороны, бездна является местом, откуда будут отправлены зверь и саранча, над которыми господствует сатана (Откр. 9:1-11; 11:7; 17:8). А с другой стороны, это место, куда будет брошен дьявол во время тысячелетнего правления Христа (Откр. 20:1-3).

Название Аваддон или, по-гречески, ἁβaddon (абаддон), находится только в Откр. 9:11. Слово ἁβaddon (абаддон) является транслитерацией еврейского слова אַבְדֹּן (аваддон), которое означает «разрушение». В Ветхом Завете оно употребляется в отношении как смерти (Пс. 87:12; Иов 28:22; 31:12), так и шеола (Иов 26:6; Пр. 15:11). Это название напоминает слова Иисуса, что дьявол приходит, чтобы «украсть, убить и погубить» (Ин. 10:10).

Наряду с названиями «ангел бездны» и «Аваддон» встречается в Откр. 9:11 и имя ἀπολλύων (аполлуон), т.е. «Аполлион», имеющее то же самое значение «разрушать». В этом стихе получается повторение смысла «разрушать», во-первых, через транслитерацию еврейского слова אַבְדֹּן (аваддон), а во-вторых, через его перевод греческим словом ἀπολλύων (аполлуон).

В Откр. 12:10 сатана назван κατήγωρ (катэгур), что в Синодальном переводе переводится как «клеветник», но точнее означает «обвинитель». Можно видеть примеры такого действия сатаны в первых главах Иова и в Зах. 3:1. Сатану интересует осуждение человека, а Бога – его оправдание.

В притче о пшенице и плевелах сатана образно назван «врагом». Можно усмотреть это название и в Лк. 10:19: «Даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью». Последнюю фразу можно также переводить как «на всю силу врага». Сатана – это враг человека. Он намеревается наносить человеку только вред. Подобно названию «враг», в 1 Тим. 5:14 встречается для сатаны название «противник», которое в греческом тексте является причастием от глагола ἀντίκειμαι (антикеймай), означающим «противостоять», «противиться».

Однажды фарисеи обвинили Иисуса в том, что Он изгонял бесов силой Веельзевула, князя бесовского (Мф. 12:24). Что именно имеется в виду? Слово «Веельзевул» использовалось филистимлянами. Так назывался один из их богов. В Синодальном переводе слово Веельзевул встречается и в 4 Цар. 1:2, где речь идет о «божестве Аккаронском». Ведь Аккарон являлся одним из главных городов филистимлян.

Необходимо уточнить, что еврейский текст содержит не слово בעל זבול (веельзевул), а слово בעל זבוב (веельзевув), которое является сочетанием двух слов: בעל (ваал), т.е. «владыка», и זבוב (завув), т.е. «мухи». Дословный перевод получается «владыка мух». Но по греческому тексту Мф. 12:24 почему-то читается βεελζεβούλ (беельзебул), т.е. «Веельзевул», которое, скорее всего, произошло от בעל זבול (веельзевув) и имеет другое значение – «владыка грязи».

И то, и другое название намекают на «загрязненную» природу сатаны. Он «владыка мух», «владыка грязи». Также здесь примечательно, что сатана отождествляется с языческим богом, с богом филистимлян. Как нам известно, язычники, поклоняясь своим идолам, на самом деле, поклонялись сатане и бесам.

В число злодеяний сатаны входит искушение. Следовательно, дважды в Новом Завете он носит название «искуситель» (Мф. 4:3; 1 Фес. 3:5). Термин «искуситель» является переводом греческого слова πειράζω (пэйрадзо), которое может означать и испытание (Иак. 1:2, 12; 1 Пет. 1:6; 4:12; Евр. 11:17; Откр. 2:10), и искушение (Мф. 4:1; 1 Кор. 7:5; 1 Кор. 10:13; и др.). Правда в том, что каждый раз, когда дьявол искушает к греху, это искушение служит и испытанием веры христианина. Тот, кто проходит искушение, не поддаваясь ему, проходит и испытание своей веры.

Часто встречаемое название сатаны – «лукавый» (Мф. 6:13). Слово «лукавый» является переводом греческого прилагательного πονηρός (понэрос), которое означает «злой». Обсуждается вопрос, имел ли в виду Иисус в примере молитвы избавление от «лукавства» или же от «лукавого», т.е. дьявола. Дело в том, что в данной форме (ἀπὸ τοῦ πονηροῦ) это слово может соответствовать как среднему, так и мужскому роду.



Мужской род (т.е. «лукавый») предпочитается по следующим причинам<sup>208</sup>. Во-первых, в других стихах, написанных Матфеем, данное прилагательное относится к сатане (Мф. 13:19, 38). Далее, употребление предлога *ἀπό* (*apo*) с глаголом *ῥύομαι* (*ruomai*), т.е. «избавить», обычно указывает на избавление от личности. Наконец, такое выражение используется по отношению к сатане и другими новозаветными писателями (Ин. 17:15; Еф. 6:16; 2 Фес. 3:3; 1 Ин. 2:13-14; 3:12; 5:18-19).

Загадочное название, скорее всего относящееся к сатане, встречается в 2 Кор. 6:15 в выражении: «Какое согласие между Христом и Велиаром?». Велиар, по-гречески *βελιάρ* (*бэлиар*), происходит от еврейского *בְּלִיַּאל* (*бэлияцал*), означающего «негодный». Оно впервые стало употребляться как название для дьявола в межзаветной литературе, например, в книге Завет Ривума и Юбилеях (Завет Ривума 2, 4, 6; Юбилеи 15.33). В межзаветной литературе термин Велиар также использовался по отношению к антихристу, слуге сатаны (Завет Дана 5; Оракулы Сивилл 2.167; 3.63; 73; Вознесение Исаии 4.2). Само собой разумеется, что как сатана, так и антихрист людям «негодны». Они приносят человечеству только вред.

В 2 Кор. 4:4 сатана описан как бог века сего. Это не означает, конечно, что дьявол является божественным существом или равносильным Богу. Но имеется в виду, что он занимает место Бога в жизни людей, живущих в нынешнем веке. Другими словами, неверующий мир находится под его господством.

В Еф. 2:2 дьявол – это князь, господствующий в воздухе, что указывает на местонахождение врага Церкви. Он в воздухе, в атмосфере нашей планеты. То есть, он действует на планете Земля. В том же стихе дьявол назван духом, действующим в сынах противления, что указывает на его влияние на неверующий мир. Люди этого мира думают, что они сами направляют свою жизнь. Но правда в том, что неосознанно они выполняют волю дьявола.

В Библии встречаются различные названия и для бесов. Как было сказано выше, в Ветхом Завете встречается несколько терминов, предположительно указывающих на бесов, главным из которых является *שֵׁט* (*шэд*). Но, согласно нашему обсуждению данного вопроса, эти термины относились к другим объектам: либо к языческим богам, либо к животным.

В Новом Завете обычное греческое слово для беса, *δαίμων* (*даймон*), встречается только один раз: в Мф. 8:3<sup>209</sup>. Мы чаще видим слово *δαίμονιον* (*даймонион*). Греки употребляли это слово для описания какого-либо божества. Пример такого употребления находится в Деян. 17:18. В Септуагинте слово *δαίμονιον* относилось как к ложным богам, так и к понятию «разрушение». А в Новом Завете слово *δαίμονιον* указывает на бесов.

Наряду с самим словом «бес», употребляются названия «нечистые духи» и другие. В стихе Писания Лк. 9:42 уравниваются названия «бес» и «нечистый дух», тем самым отождествляя этих существ. Есть еще названия для бесов: силы, мироправители тьмы века, господства, духи злобы поднебесной, власти, начальства. Часто эти названия перечислены вместе. Некоторые предполагают, что они указывают на ранги в какой-то бесовской иерархии. Обсудим этот вопрос позже в данной главе.

В связи с обольщающей деятельностью бесов встречаются следующие названия<sup>210</sup>: *πνεῦμα πονηρόν* (*пнюма понэрон*), т.е. «злой дух», (Лк. 7:21; 8:2; Деян. 19:12-13; 15-16), *πνεῦμα πλάνον* (*пнюма планон*), т.е. «обольстительный дух», (1 Тим. 4:1) и *πνεῦμα τῆς πλάνης* (*пнюма тэс планэс*), т.е. «дух заблуждения» (1 Ин. 4:6).

Выражение *πνεῦμα δαιμονίου* (*пнюма даймониу*), «бесовский дух», находится в Лк. 4:33 и Откр. 16:14, и состоит из двух существительных – *πνεῦμα* (*пнюма*), «дух», и *δαίμονιον* (*даймонион*), «бес». Дословно получается «дух беса». Но по правилам греческого языка родительный падеж, в котором стоит слово «бес», можно переводить прилагательным. Следовательно, перевод «бесовский дух» верен.

Выражение *πνεῦμα ἀσθενείας* (*пнюма астенэйас*), «дух немощи», находится в Лк. 13:11, и состоит из двух существительных – *πνεῦμα* (*пнюма*), «дух», и *ἀσθενεία* (*астенэя*), «немощь». В этом случае родительный падеж лучше переводится как, так называемый, производимый генитив. Согласно этому

<sup>208</sup>Page, с. 112-113.

<sup>209</sup>Aune, т. 1, с. 919.

<sup>210</sup>Там же

употреблению, слово в родительном падеже описывает то, что производится прилагательным существительным. Поучается, что дух производит или причиняет немощ или болезнь. Как нам известно, в определенных случаях причиной возникновения болезни является действие беса (Мф. 12:22; Мк. 9:25; Лк. 13:11).

В учении Иисуса, предположительно, слово «скорпион» служит метафорой для бесов. В Лк. 10:19 Иисус обещал: «Даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью». В Откр. 9 гл. описывается саранча из бездны, которая причиняет на земле вред, подобно скорпионам. Если допустить, что саранча – это бесы, то мы имеем еще один пример сравнения бесов и скорпионов.

Наконец, в 1 Пет. 3:22 мы встречаем слово «ангелы». Вероятнее всего, имеются в виду не Божьи ангелы, а падшие ангелы (т.е. бесы), поскольку вместе с силами и властями они покорились Христу при Его вознесении.

## 6. Обзор новозаветного учения

Писатели Евангелий охотно признают существование и личностный характер и бесов, и самого сатаны. При изучении страниц Нового Завета сразу бросается в глаза то, что, как Унгер написал, «Ни Иисус, ни любой из новозаветных писателей не имели ни малейшего сомнения относительно реального существования сатаны или демонов»<sup>211</sup>.

В Евангелиях рисуется картина полной противоположности Божьего царства и царства тьмы. Одним из главных аспектов земного служения Иисуса Христа было изгнание бесов, которое служило и признаком приближения Царствия Божьего (Лк. 11:20). Несовместимость Божьего царства и царства сатаны выражена в известных словах Христа, которые Он сказал в ответ на обвинение в соотрудничестве с сатаной: «Как может сатана изгонять сатану? Если царство разделится само в себе, не может устоять царство то» (Мк. 3:23-24; ср. Лк. 11:17-23; Мф. 12:25-26). Даже предположение, что Иисус пользуется силой сатаны, приравнивалось к хуле на Святого Духа (Мк. 3:28-30).

Сатана впервые упоминается в новозаветном повествовании, когда он искушал Спасителя в пустыне (Мф. 4; Лк. 4). Интересно отметить, что при искушении Христа сатана ссылаясь на Божье Слово, тем самым показывая, что искушение может «одеваться» в религиозную обложку, даже «библейскую»<sup>212</sup>. Но, в ответ на искушение, Иисус тоже обращался к Писанию, только в его правильном смысле.

Также примечательно, что во время искушения сатана претендовал на власть над землей (Лк. 4:6), которая была дана ему, предположительно, через согрешение Адама. Интересно и то, что Иисус не оспорил его претензии. Но, с другой стороны, Пейдж отмечает, что в Быт. 3 о получении власти речь не идет. Наоборот, змей был проклят<sup>213</sup>.

В Евангелиях открываются другие аспекты природы бесов<sup>214</sup>. Они – безнравственные существа. Это особенно заметно в случае одержимого человека, жившего в гробах, который ходил нагим (Лк. 8:27). В этой истории также описана великая сила бесов: «Его связывали цепями и узами, сберегая его; но он разрывал узы» (Лк. 8:29). Обращаясь к Мф. 12:45, обнаружим, что бесы обладают разной степенью зла. Говорится об изгнанном бese так, что он «берет с собою семь других духов, злейших себя».

Хотя в Евангелиях Божье царство и царство тьмы противопоставляются друг другу, это вовсе не означает, что они – равносильные соперники. Бесы признают власть Христа и подчиняются Его слову (Мк. 5:1-13; Лк. 4:33-34 и т.п.). Подчиненное положение сатаны показано и тем, что ему *была дана* свобода Богом «сеять (учеников) как пшеницу» (Лк. 22:31) и распять Христа (Лк. 22:53). Также, когда Иисус встречал бесов, они боялись Его и признавали Его власть (Мф. 8:29; Мк. 1:24; 5:7; Лк. 4:34; 8:28)<sup>215</sup>. Власть над бесами была дана и ученикам Иисуса (Лк. 10:17-19)<sup>216</sup>.

---

<sup>211</sup>Unger, с. 36.

<sup>212</sup>В этом отношении Пейдж отмечает сильное влияние сатаны на религиозных лидеров Израиля (Page, с. 126).

<sup>213</sup>Там же, с. 22.

<sup>214</sup>Unger, с. 67

<sup>215</sup>Мак-Клелланд, с. 120.

<sup>216</sup>Пейдж отмечает, что выражение «наступать на змей и скорпионов» восходит к Ветхому Завету (Пс. 90:13) и межзаветной литературе (Завет Симеона 6.6; Завет Левия 18.12) (Page, с. 198).

Помимо одержимости, которая будем обсуждать во главе 16, действия бесов и сатаны, описанные в Евангелиях, включают в себя препятствие принятию Слова (Мф. 13:19), причинение болезни (Мк. 9:20-27; Лк. 11:14; 13:16, и т.п.), сверхъестественную поддержку лжепророков (Мф. 24:24)<sup>217</sup>. Сатана может порой использовать учеников Иисуса (Лк. 22:3), даже самого близкого (Мф. 16:22-23).

То же самое наблюдается в книге Деяний, где сатана «вложил в сердце (Анании и Сапфиры) солгать Духу Святому» (Деян. 5:3). В ранней истории Церкви продолжается практика изгнания бесов (Деян. 16:16-18; 19:12-13), и соблюдается ветхозаветный запрет участия в оккультных практиках (Деян. 19:19). В случае одержимой женщины в Деян. 16, примечательно, что она умела предсказывать будущее<sup>218</sup>.

В отличие от прежде сказанного о силе тьмы, в книге Деяний говорится и о всемирном масштабе ее деятельности. Апостолу Павлу было поручено «...открыть глаза (язычникам), чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу» (Деян. 26:18).

Ключевое место Писания относительно действия сил тьмы представляет собой Деян. 10:38, где написано, что Иисус «ходил, благотворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом». Здесь открывается, что источником страдания людей, в основном, являются сатана и бесы.

В Соборных Посланиях встречается несколько загадочных сведений о темных силах. Согласно учению Иуды и Петра, несколько падших ангелов уже лишены свободы и находятся в заключении до последнего дня (Иуды 6; 2 Пет. 2:4). Об этом поговорим позже. Также говорится, что Михаил спорил с дьяволом о Моисеевом теле, но при этом оказал ему некоторое уважение (Иуды 9; ср. 2 Пет. 2:11)<sup>219</sup>.

В послании к Евреям открывается, что сатана имеет силу смерти (Евр. 2:14). Пейдж понимает это высказывание так, что у сатаны нет власти убивать, но он является тем, кто ввел грех и смерть в мир<sup>220</sup>. Но какой бы властью сатана ни обладал, смерть Иисуса «лишила» его этой силы. Теперь Иисус имеет «ключи ада и смерти» (Откр. 1:18).

Данные послания содержат и практические советы касательно того, как можно справляться с бесами. Петр советует «трезвиться бодрствовать, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить. Противостойте ему твердою верою» (1 Пет. 5:8-9). Здесь Петр рисует для нас интересную картину, показывая агрессивность и злое намерение сатаны.

Иаков пишет подобное наставление: «Противостаньте диаволу, и убежит от вас» (Иак. 4:7). В обоих текстах употребляется глагол *ἀντίστημι* (*антистэми*), т.е. «противостоять»<sup>221</sup>. Но, в то же время, Петр учит, что противостояние дьяволу не полностью зависит от человеческой силы и устойчивости, а «знает Господь, как избавлять благочестивых от искушения» (2 Пет. 2:9).

Наконец, Петр намекает на различные «классы» бесов. В 1 Пет. 3:22 он говорил про «Ангелов и Власти и Силы», что более характерно апостолу Павлу. Позже мы обсудим теорию о существовании бесовской иерархии.

Апостол Павел, которому Иисус поручил «открыть глаза (язычникам), чтобы они обратились... от власти сатаны», еще больше учил о всемирном масштабе деятельности дьявола. Он рассказывает о «начальствах, властях, мироправителях тьмы века сего, духах злобы поднебесной» (Еф. 1:21; 6:12) во главе с сатаной, «богом века сего» (2 Кор. 4:4). По учению Павла, сатана управляет миром в качестве «князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления» (Еф. 2:2). Соответственно, он «ловит» людей «в свою волю» (2 Тим. 2:26). Но эти силы зла не могут остановить осуществление Божьего плана для Церкви (Еф. 3:10).

<sup>217</sup>Интересно отметить, что в Новом Завете используются те же самые слова, т.е. «знамения и чудеса», для описания чудес, сотворенных апостолами: Рим. 15:19; 2 Кор. 12:12 (Page, с. 220).

<sup>218</sup>Там же, с. 175. По поводу способности бесов пророчествовать, Иоанн Дамаскин предположил, что «Предсказывают же и демоны - иногда прозревая в отдаленные события, а иногда только догадываясь, почему они часто и лгут» (*Точное изложение христианской веры*, 2.4).

<sup>219</sup>Это событие описано в неканонической Книге Завета Моисея (Page, с. 209).

<sup>220</sup>Там же, с. 205.

<sup>221</sup>Там же, с. 207.

В 1 Кор. 10:20-21 Павел указывает на истинную природу идолопоклонства, о чем уже Ветхий Завет делал намеки. Идолопоклонство – это не просто религиозные обряды, а поклонение бесам (ср. Откр. 9:20)<sup>222</sup>.

Помимо изложения теоретических знаний о силе зла, Павел сосредотачивается и на раскрытии стратегии сатаны для оболыщения Церкви. Для того чтобы не попасть в его руки, Церкви надо воздерживаться от гордости (1 Тим. 3:6), непощения (2 Кор. 2:10-11; Еф. 4:26-27), сплетен (1 Тим. 5:13-15), долгого воздержания от брачных отношений (1 Кор. 7:5), плохого свидетельства от внешних (1 Тим. 3:7)<sup>223</sup>.

К тому же, Павел усматривает в распространении лжеучения работу дьявола (2 Кор. 11:3-4; 2 Тим. 4:1). Ведь сатана представляет себя «ангелом света» и пытается проникать в Церковь (2 Кор. 11:14-15). Он испытывает веру Церкви не только изнутри, но и извне, через преследование (1 Фес. 3:3-5). В борьбе против бесовских сил верующим необходимо «облекаться во всеоружие Божие», чтобы им «противостоять» (Еф. 6:11)<sup>224</sup>.

Для Павла борьба с сатаной происходила не только на всеобщем, но и на личном уровне. Он рассказал святым в Фессалонике, что сатана воспрепятствовал ему прийти к ним (1 Фес. 2:18). Он также долго страдал от «жала в плоти», посланного дьяволом (2 Кор. 12:7).

Далее, Павел говорит об отлучении от Церкви в терминах «предать сатане» (1 Кор. 5:5; 1 Тим. 1:20). Пейдж правильно полагает, что «предать сатане» обозначает отправление в мир, т.е. «в сферу, где сатана господствует»<sup>225</sup>. Этот вопрос детальнее рассматривается в 5-м томе этой серии в обсуждении, посвященном церковной дисциплине.

Несмотря на силу и активность сатаны, Павел смело провозглашает победу над ним во Христе: «Ни Ангелы, ни Начала, ни Силы... не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе» (Рим. 8:38-39). Полная победа является будущим явлением: «Бог же мира сокрушит сатану под ногами вашими вскоре» (Рим. 16:20). Но между тем, «верен Господь, Который утвердит вас и сохранит от лукавого» (2 Фес. 3:3)<sup>226</sup>. Он «не попустит вам быть искушаемыми сверх сил» (1 Кор. 10:13). Павел лично был уверен, что «избавит меня Господь от всякого злого дела и сохранит для Своего Небесного Царства» (2 Тим. 4:18).

Согласно учению Павла, сила сатаны в том, что он обвиняет людей на основании закона (Кол. 2:14). Но когда Иисус совершил наше искупление, Он «отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору» (Кол. 2:15)<sup>227</sup>. Следовательно, верующие в Иисуса торжествуют (Кол. 2:15; 2 Кор. 2:14)!

Наконец, рассмотрим учение о демонах, содержащееся в писаниях Иоанна. Иоанн много открывает о характере дьявола – что он убийца и лжец (Ин. 8:44). Он грешник (1 Ин. 3:8) и отец всех грешников (Ин. 8:44; 1 Ин. 3:8-10). Например, Каин был «от лукавого» (1 Ин. 3:12)<sup>228</sup>. Иоанн записывает известные слова Господа Иисуса, раскрывающие цель сатаны: «Вор приходит только для того, чтобы украсть, убить и погубить» (Ин. 10:10). Он распространяет лжеучение (1 Ин. 4:1)<sup>229</sup>. Но главное действие сатаны, подчеркнутое в писаниях Иоанна – это распятие Христа (Ин. 14:30), для которого его ключевым инструментом был Иуда Искариот (Ин. 13:2, 9; 6:70). Но распятие Спасителя обернулось в поражение сатаны (Ин. 12:31; 16:11)<sup>230</sup>.

Иоанн также говорит о всемирном масштабе господства дьявола над греховным миром: «Весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5:19). Сатана выступает в роли «князя мира сего» (Ин. 16:11). Книга Откровения посвящена космическому конфликту между Богом и сатаной. Но Иоанн уже предвещает Его победу, провозглашая, что Сын Божий пришел «разрушить дела дьявола» (1 Ин. 3:8)<sup>231</sup>. В других стихах Иоанн

---

<sup>222</sup>Мак-Клелланд, с. 119.

<sup>223</sup>Page, с. 188-195.

<sup>224</sup>Опять встречается употребление глагола *ἀντίστημι* (антистэми). Ср. 1 Пет. 5:9 и Иак. 4:7 (Page, с. 208).

<sup>225</sup>Там же, с. 202.

<sup>226</sup>Там же, с. 197.

<sup>227</sup>Там же, с. 252-253.

<sup>228</sup>Там же, с. 205.

<sup>229</sup>Там же, с. 238-239.

<sup>230</sup>Там же, с. 128, 131.

<sup>231</sup>Там же, с. 207.

также провозглашает победу Христа над дьяволом: «Пишу вам, юноши, потому что вы победили лукавого» (1 Ин. 2:13), «Дети! Вы от Бога, и победили их; ибо Тот, Кто в вас, больше того, кто в мире» (1 Ин. 4:4), «лукавый не прикасается к нему» (1 Ин. 5:18; ср. Ин. 17:15)<sup>232</sup>.

Вероятно, самое большое количество ссылок на сатану находится в последней книге Иоанна, а именно, в книге Откровения. Дело в том, что в последние времена увеличится активность темных сил (2 Фес. 2:10-11; 1 Тим. 4:1-3; 1 Ин. 2:18)<sup>233</sup>.

Соответственно, в книге Откровения показано, что сатана очень активен и пользуется немалой свободой. Он распространяет лжеучение в Церкви (Откр. 2:24), преследует Божий народ (Откр. 3:9; 12:17), поддерживает мировое правление зверя (Откр. 13:2, ср. 2 Фес. 2:9)<sup>234</sup>. Но, в то же время, он не может переступить границы, установленные Богом. Употребление страдательного залога в Откр. 13:7 и 15 наводит на мысль, что дьяволу дана власть только по дозволению Бога. Также кажется, что бесовским силам дозволено Богом поражать людей во время великой скорби (Откр. 9:1-11).

Однако свобода сатаны на земле в последние времена не только ограничена (и порой используется) Богом, но и прекратится Им. Падение сатаны начинается с событий в Откр. 12:7-9, где описано, что после поражения на битве с Михаилом и его ангелами сатана низвержен на землю со своими ангелами<sup>235</sup>. В 20-ой главе он скован на тысячу лет (Откр. 20:1-7). В конечном итоге, сатана и его ангелы брошены в огненное озеро (Откр. 20:18).

Загадочным местом Писания является то, что написано о Пергаме – что там стоит «престол сатаны» и там «сатана живет» (Откр. 2:13). Существует несколько теорий по этому поводу<sup>236</sup>. В Пергаме люди поклонялись Зевсу перед жертвенником, образованным в форме престола. Также, там поклонялись Асклепию, который был представлен в форме змеи. Наконец, Пергам был центром поклонения римскому императору.

## В. Обзорное рассмотрение деятельности сатаны и бесов

Что касается деятельности сатаны и бесов, можно подытожить ее одним словом: злодеяния. Они утверждены во зле и не могут поступать по-другому. Они активно ищут разрушения человека и извращения Божьего плана. Почему именно дьявол так агрессивно настроен против человечества, Библия конкретно не открывает. Предполагается, что он имеет к человеку зависть, так выражает его ненависть к Богу, или что угрожает ему то, что он потеряет свое царство<sup>237</sup>.

С самого начала его действий на земле сатана искушал людей и продолжает их искушать. Чаще всего используется в отношении искушения слово *πειράζω* (*пейрадзо*). Примеры его употребления находятся в Мф. 4:1 и 1 Кор. 7:5. Характерно слову *πειράζω* (*пейрадзо*) интересное свойство. Оно означает и искушать, и испытывать. Как было сказано выше, когда сатана искушает верующих, Бог пользуется данным моментом для испытания их веры. Но их цели различны. Сатана искушает с целью падения человека в грех. Бог же испытает человека с целью проверки, надеясь на его устойчивость и победу.

Также используются в отношении искушения и другие термины. Слово *ἐξαπατάω* (*эксапатао*) встречается во 2 Кор. 11:3 и 1 Тим. 2:14, и означает «обольщать». Корень этого слова – «наживка». Искушение делает греховные поступки привлекательными. Слово *πλανάω* (*планао*) находится в 1 Ин. 2:26 и 2 Тим. 2:13, и означает «заблуждать». Искушение отводит человека от правильного пути и ведет его по дороге к греху и смерти.

Рассмотрим, как все эти элементы искушения, раскрытые вышеупомянутыми терминами, изложены в истории о первом случае искушения в Едемском саду. Там сатана начал свой подход с элемента *πειράζω* (*пейрадзо*), т.е. «испытания». Он бросил вызов Божьему повелению в отношении дерева

<sup>232</sup>Там же, с. 207.

<sup>233</sup>Unger, с. 198-201.

<sup>234</sup>Page, с. 199, 211-212.

<sup>235</sup>Унгер полагает, что при вознесении Иисуса сатана был низвержен с третьего неба, но остается на первом и втором небесах до битвы, описанной в Откр. 12 (Unger, с. 53). Пейдж приравнивает Откр. 12:9 к Лк. 10:18 (Page, с. 109-110).

<sup>236</sup>Там же, с. 211.

<sup>237</sup>Unger, с. 217.

познания добра и зла. Перед Евой стоял выбор: верить Божьему Слову или совету дьявола. Сатана продолжал свою атаку путем ἐξαπατάω (эксапатао), т.е. обольщения. Он делает запретное поведение привлекательным, преувеличивая преимущество этого поступка и приуменьшая его последствия.

Последний шаг в стратегии сатаны был πλανᾶω (планао), т.е. «заблуждение». Вследствие его искушения, Ева начала заблуждаться в своем мышлении, думая о запретном дереве как об источнике благословений для нее. В этом состоянии она съела запретный плод и согрешила.

Однако к нашему счастью и утешению, Бог обещает, что не допустит нам быть искушаемыми сверх сил (1 Кор. 10:13). Это значит, что в деле искушения Он ограничивает свободу дьявола. Это видно на практике в случае Иова. Поскольку Бог не позволяет сатане пересиливать искушаемого, сохраняется свободный выбор человека. Люди грешат не под принуждением, а посредством свободного выбора.

Многих беспокоит вопрос одержимости верующих. Могут ли верующие люди иметь бесов? Этот вопрос рассматривается особо в главе, посвященной власти верующего над сатаной (Глава 18).

Сатана и его помощники активно занимаются созданием и распространением лжеучения (1 Тим. 4:1). По 2 Тим. 2:26, лжеучителя выполняют волю сатаны. Также говорится о лжеучении как о «глубинах сатанинских» (Откр. 2:24). Не всё, что кажется хорошим, действительно так. Сатана может принимать «вид ангела света» (2 Кор. 11:14). Унгер пронизательно пишет: «Демонический обман не оставлял ни одной кардинальной христианской доктрины в покое, от божественности Христа до воскресения из мертвых»<sup>238</sup>.

Одной из причин возникновения болезни является действие бесов (Деян. 10:38). Существуют библейские примеры, где бесы вызывают немоту (Мф. 9:32; 12:22; Мк. 9:17; Лк. 11:14), слепоту (Мф. 12:22), припадки (Мк. 9:18; 1:26), глухоту (Мк. 9:25), боли в спине (Лк. 13:16). В то же время, ошибочно считать, что все болезни от бесов. Новый Завет приводит много примеров, когда упоминается об изгнании бесов и об исцелении больных отдельно друг от друга (Мф. 4:24; 10:8; Мк. 1:34; 6:13; Лк. 4:40-41; 9:1; 13:32).

Согласно тому, что написано о сатане в Ис. 14, его амбиция состоит в своем обожествлении. Он даже пытался искушать Иисуса, чтобы Тот поклонялся ему. Естественно, он ищет поклонения людей (Лк. 4:6–8; Откр. 13:4). Говорится, что сатана, на самом деле, получит поклонение при правлении антихриста. Бесы также участвуют в этом деле. Поклонение языческим идолам, на самом деле, является поклонением бесам (1 Кор. 10:20-21; Откр. 9:20).

Еще одно действие сатаны и бесов – обвинение. Даже одно из значений имени «сатана» – это обвинитель. В Писании выделяются три случая, где сатана этим делом занимался: обвинение священника Иисуса (Зах. 3:1), обвинение Иова перед Богом (Иов гл. 1-2) и обвинение святых перед Богом (Откр. 12:10). По поводу первого примера, примечательно, что при обвинении священника Иисуса сатана стоял по правую руку его. Соответственно Пс. 108:6 «по правую руку» – это место для обвинителя. С одной стороны, у сатаны есть основание обвинять Божий народ, потому что все согрешили. Но верующий отвечает на обвинение сатаны кровью Иисуса, пролитой за его искупление.

У бесов есть сила приносить на землю разрушительные действия. Примерами этого феномена являются разрушение имущества и семьи Иова (гл. 1-2), и, предполагается, возбуждение бури на море, когда Иисус и Его ученики отправились в путь к одержимому человеку (Мф. 8:23-27).

Нам известно, что основной источник преследования святых и даже Израиля – это сатана. Библия выделяет следующие примеры, где в преследовании святых обвиняется именно он: Лк. 22:31; 2 Кор. 12:7; Откр. 2:10; 12:4, 12-17. Хотя иногда кажется, что святые преследуемы по политическим или экономическим причинам, правда в том, что за всеми гонителями Божьего народа стоят силы тьмы.

Главным противником проповеди и распространения Евангелия является сатана. Он всячески пытается замедлить или вообще остановить прогресс Евангелия в мире. Он препятствует обращению неверующих путем ослепления умов людей (2 Кор. 4:4) и похищения слова из их сердец (Мк. 4:15). Далее, сатана нападает и на проповедующих Евангелие. Он пытается портить их репутацию, чтобы люди их не слушали (1 Тим. 3:7) и он действует через обстоятельства, чтобы помешать осуществлению планов Церкви (1 Фес. 2:18).

---

<sup>238</sup>Там же, с. 178.

Сатана активен не только вне церкви, но и внутри нее. Он сеет плевелы среди пшеницы (Мф. 13:38-39), т.е. вводит лжеучеников в общение святых, и те своим учением и примером приводят искренних верующих к заблуждению. Они также вызывают расколы и разделения между верующими (2 Кор. 2:10-11; Еф. 4:26-27), акцентируя в их глазах недостатки других. Сатана является врагом единства между верующими.

Библия говорит о неверующем мире, что он лежит под господством и контролем дьявола. Уточним это. В отношении отдельных людей Библия говорит, что дьявол управляет последователями других религий (Откр. 2:9; 3:9; Деян. 13:10) и неверующими в общем (Кол. 1:13; Еф. 2:2; 1 Ин. 5:19). Его контроль также распространяется на отступников (Ин. 13:2; 1 Тим. 5:15), т.е. бывших верующих людей. Пример Петра в Мф. 16:23 учит нас, что сатана может оказывать сильное влияние и на верующих.

Библия нам открывает, что в последние времена все народы земли будут управляемы сатаной в лице антихриста (Откр. 13:2-8). Но даже в нынешнее время «обольщающий всю вселенную» оказывает сильное влияние на всех людей, в том числе (Откр. 12:9). Выдвигается предположение, что существует целая бесовская иерархия, соответствующая мировому политическому строю и управляющая им. Об этом будет больше сказано позже.

## Г. Судьба сатаны и бесов

Последняя тема в нашем рассмотрении библейских данных касается судьбы сатаны и его ангелов. Их будущая судьба непременно определена. Можно суммировать их участь словами сокрушение и поражение. Даже с начала его деятельности на земле, в Едемском саду, приговор сатаны уже был вынесен: «Оно будет поражать тебя в голову» (Быт. 3:15). Сатана претерпел поражение во время земного странствования Спасителя, когда ему не удалось вести Иисуса в грех (Мф. 4:1-11). Далее, во время чудесного служения Иисуса сатана опять был вынужден отступить и освободить своих пленников (Мф. 12:27-28). Самое решительное поражение сатана испытал в результате распятия Иисуса, когда Христос «отнял силы у начальств и властей, и властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол. 2:15)<sup>239</sup>.

Дальше, поражение дьявола продолжается и в Церкви. Постепенно Божий народ учится, как преодолеть его и пользуется Божьим обещанием, что «Бог же мира сокрушит сатану под ногами вашими вскоре» (Рим. 16:20). Придет время, когда влияние сатаны в мире будет остановлено на тысячу лет во время земного правления Христа (Откр. 20:2). Наконец, сатану и его ангелов ждет вечное осуждение в озере огненном (Мф. 8:29; Откр. 20:10; Мф. 25:41)<sup>240</sup>.

## Д. Доктрина о бесах в истории Церкви

Вкратце взглянем на учение нескольких христианских писателей относительно природы и действия демонов. В II и III веках много писали о том, что языческое поклонение идолам, в действительности, влечет за собой поклонение бесам<sup>241</sup>. Иустин Философ (Мученик) также верил, что языческие боги, представляющие бесов, однажды были ангелами, которым было поручено опекунство над людьми<sup>242</sup>.

Также примечательно, что отцы Церкви приняли межзаветное истолкование Быт. 6:1-4, что «сыны Божьи» были бесами, которые вошли к дочерям человеческим<sup>243</sup>. Позже, Фома Аквинский даже предполагал, что бесы все еще продолжают эту практику<sup>244</sup>.

<sup>239</sup>Макция, с. 198-199.

<sup>240</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 200, 204. На основании 1 Кор. 6:3 Пейдж придерживается мнения, что святые будут участвовать в осуждении падших ангелов. Но данный стих может указывать на «правление» ангелами во время тысячелетнего царства Христа (Page, с. 226).

<sup>241</sup>Иустин Философ (Мученик), *Апология* 1.5; Марк Минуций Феликс, *Октавий*, 27; Афинагор Афинский, *Прошения*, 26:1-5; Тертуллиан, *Апология*, 20; Ориген, *Против Цельса*, 7.69 (Aune, т. 1, с. 922).

<sup>242</sup>Мак-Клелланд, с. 119.

<sup>243</sup>Sullivan, с. 201-202.

<sup>244</sup>*Сумма теологии*, 1.51.3, 6; *De Potentia* 6.8, 57 (Мак-Клелланд, с. 120)

Некоторые комментаторы соотносят учение о сожительстве бесов с женщинами с учением об обожении. Предполагалось, что смешивание ангельских и человеческих природ поставило под угрозу продолжение существования чистой человеческой природы, которая была необходима для воплощения Божьего Сына и обожения человека через Него. Считается, что по этой причине Бог послал великий потоп, чтобы «очистить» человеческую природу через уничтожение всех «гибридов».

Однако данная теория не пользуется никакой библейской поддержкой. Конкретно написано, что Бог наказал древний мир потопом за беззаконие в общем (Быт. 6:5). Далее, согласно Писанию, «сынов Божьих» привлекала красота женщин<sup>245</sup>. В тексте не говорится об их намерении извратить человеческую природу. Данная теория более соответствует древнему мировоззрению неоплатонизма, под влиянием которого находились многие ранние отцы Церкви (см. Приложение Б). Также, можно относить к влиянию неоплатонизма убеждение Оригена и Григория Нисского, что бесы, в конце концов, примирятся с Богом<sup>246</sup>.

Поговорим больше о понимании Оригена. Согласно его учению, над каждым человеком находится как добрый, так и злой ангел, каждый из которых подсказывает человеку, как ему поступать. Плюс к этому, он верил в существование «демонов пороков», т.е. определенные бесы побуждают людей к совершению определенных грехов<sup>247</sup>.

В свое время Иоанн Дамаскин комментировал природу и деятельность бесов следующими словами:

«Ибо зло не есть что-либо иное, как лишение добра, подобно тому, как и тьма есть лишение света, ибо благо есть духовный свет; равным образом и зло есть духовная тьма. Итак, будучи создан от Творца светом и быв благим, – ибо виде Бог вся, елика сотвори, и се добра зело (Быт. 1, 31), – он по свободной воле сделался тьмою. Поэтому они не имеют ни власти, ни силы против кого-нибудь, если не получают позволения от Бога в целях домостроительства, как случилось с Иовом и как написано в Евангелии о свиньях [гадаринских]. При Божиим попущением они сильны, принимают и перемещают, какой хотят, образ, сообразно со своим воображением»<sup>248</sup>.

Дэвид Кек обсуждает другие взгляды на демонов, которых придерживались ранние писатели<sup>249</sup>. По общему согласию отцы Церкви определили, что сатана упал из-за гордости, желая быть равным Богу, что также согласовывается с библейским учением (1 Тим. 3:6).

Расхождения существовали по поводу того, почему бесы не могут быть спасены. Одни говорили, что после своего первого злого выбора они уже необратимо утвердились в грехе. Другие же считали, что они лежат за пределами Божьей милости, потому что, в отличие от человека, они согрешили без провоцирующего искушения. Ансельм учил, что, в отличие от человека, у ангелов нет, так называемой, «общей природы», которую Спаситель мог бы взять на Себя для их искупления.

Далее, Аквинский полагал, что в отличие от серафимов, которые «горят» любовью к Господу, херувимы (как Люцифер) могли грешить, поскольку их отличительная черта – это не любовь, а знание. Наконец, многие верили, что Божий план состоит в том, чтобы он посадил на небесные престолы, оставленные падшими ангелами, Своих искупленных. По мнению Бонавентуры, именно по этой причине ангелы радуются, когда грешник кается (Лк. 15:10).

Одним из наиболее влиятельных либералов XX века был Рудольф Бультманн, который учил, что сатана и бесы – это религиозный миф, заимствованный иудаизмом и христианством у Персии. В Древней Персии люди придерживались мировоззрения «дуализма», согласно которому во вселенной существуют две великие силы, равносильные и воюющие друг с другом. Бультманн предполагал, что в иудаизме и христианстве эта темная сила была выражена личностью сатаны.

---

<sup>245</sup>Page, с. 53.

<sup>246</sup>Gross J. The Divination of the Christian According to the Greek Fathers / trans. Onica P. A. – Anaheim, CA: A & C Press, 2002. – С. 188.

<sup>247</sup>О началах, 3.2.2-4; Мак-Клелланд, с. 120.

<sup>248</sup>Точное изложение православной веры, 2.4.

<sup>249</sup>Keck D. Angels and Angelology in the Middle Ages. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1998. – С. 24-27.



Либеральное богословие ошибочно предполагает, что Иисус Сам не верил в бесов, а всего лишь снисходил к уже общепринятому мнению на этот счет. Унгер правильно утверждает, что такой взгляд «обвиняет Господа Иисуса, который осуждал суеверие в вопросах гораздо меньшей важности»<sup>250</sup>. К тому же, к кому именно Иисус снисходил? Ведь саддукеи не верили в существование бесов (Деян. 23:8)<sup>251</sup>.

Другой известный, но заблудившийся либеральный богослов XX века, Пауль Тиллих, учил, что сатана и бесы служат символами злых социальных структур, существующих в мире и причиняющих людям много вреда. Но сатана и бесы – это реальные существа, т.е. падшие ангелы.

В опровержение его мнения отметим, что по Писанию эти силы находятся не на земле, а «на небесах» (Еф. 1:20; 3:10; 6:12). Далее, апостол Павел учил, что «наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (Еф. 6:12)<sup>252</sup>.

## Е. Особые вопросы

В изучении темы о бесах мы сталкиваемся с особо трудными вопросами, которые нелегко разрешить. Каким образом сатана и бесы стали злыми? Каковы отношения действия дьявола и Божьего провидения? Существует ли бесовская иерархия, управляющая странами и правителями этого мира? Как насчет Быт. 6:1-4, где написано, что «сыны Божии стали входить к дочерям человеческим»? Что имеется в виду, когда говорится, что некоторые бесы уже в заключении? И как нам положено трактовать 4 Цар. 3:27, где приношение в жертву сына царя Моава «произвело большое негодование в Израильянах»?

### 1. Происхождение сатаны и бесов

В отличие от древнего мировоззрения под названием «дуализм», согласно которому силы добра и зла вместе сосуществуют вечно, Библия открывает, что Бог создал сатану и бесов (Кол. 1:16; Ин. 1:3)<sup>253</sup>. Он является Творцом всего, в том числе и злых духов до их падения.

Что касается падения сатаны, если в Иез. 28 и Ис. 14 речь идет именно о нем, то выходит, что Бог создал сатану хорошим. Это значит, что Бог не несет ответственности за его согрешение. Это умозаключение подтверждается стихом Писания Иез. 28:15, где в образе царя тирского описано падение сатаны. Так написано: «Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония».

Заметьте во фразе «нашлось в тебе беззаконие» употребление страдательного залога, который выражается в еврейском языке употреблением глагольной формы *нифал*. Скорее всего, страдательный залог употребляется здесь для указания на то, что побуждение к греху у сатаны не возникло извне него, т.е. от Бога, но изнутри, из самого сатаны. Также стоит уточнить в Иез. 28:15 значение еврейского слова לִלְוִי (ул), переведенного как «беззаконие». Более правильно перевести его словом «отклонение». Подразумевается, что сатана добровольно отклонился от пути, который Бог приготовил для него.

Параллельное место Писания, Ис. 14:13 углубляет наше понимание падения сатаны. Согласно этому месту, причиной падения сатаны являлась гордость, т.е. его желание вознестись на уровень Бога. Скорее всего, то, что «нашлось» в сатане, было гордостью. В 1 Тим. 3:6 Павел подтверждает, что дьявол попал в осуждение из-за гордости.

Что касается происхождения бесов, то существуют разногласия. По мнению большинства, они отождествляются с теми ангелами, которые последовали за сатаной и вместе с ним отпали от Бога. Ведь Новый Завет говорит о «дьяволе и ангелах его» (Мф. 25:41), а также об ангелах, которые согрешили (2 Пет. 2:4; Иуды 6). К тому же, в Откр. 12:9 речь идет об ангелах, которые были «низвержены» с сатаной.

---

<sup>250</sup>Unger, с. 24

<sup>251</sup>Пиггин Ф. С. Начала и власти // Пер. с англ. Д. Эйсер // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – С. 725.

<sup>252</sup>Там же, с. 956.

<sup>253</sup>Следует отметить, что Бог не создавал именно злого сатану и непосредственно сразу нечистых духов.

Они обычно отождествляются со звездами, которых дракон хвостом «увлек с неба» и которые составляют «третью часть» всех звезд, т.е. ангелов (Откр. 12:4).

Далее, бесы часто ассоциируются с сатаной. В частности: (1) изгнание бесов значит падение сатаны (Лк. 10:17-18), (2) некий недуг, вызванный бесом, приписан сатане (Лк. 13:11, Деян. 10:38), и (3) сатана назван «князем бесов» (Мф. 12:24). Судя по тому, что ангелы упали с сатаной, и что бесы часто ассоциируются с сатаной, справедливо прийти к выводу, что бесы – это падшие ангелы.

Однако некоторые считают, что бесы являются духами мертвых людей. Среди греческих приверженцев этого мнения, живших в новозаветное время, выделяются такие как Гесиод и Плутарх, а у евреев – Филон и Иосиф Флавий. У отцов Церкви выделяются Юстин Философ (Мученик), Ориген и Иринеи<sup>254</sup>. Но вопрос возникает об авторитетности этих авторов, особенно если их взгляд не подтверждается Священным Писанием.

В поддержку этого взгляда часто прибегают к «теории разрыва», согласно которой существовала доадамовая цивилизация, которая погибла из-за ее восстания против Бога. В Быт 1:1 описывается творение неба и земли, а в Быт. 1:2 описан суд над доадамовой цивилизацией. Бесы же – это души погибшей доадамовой цивилизации. Но теория разрыва обсуждается и опровергается в томе 3 данной серии книг в 12-й главе «Бог, Творец и Вседержитель».

Также в поддержку данного учения подмечается, что в Писании описано, что бесы привлечены к человеческому телу. Ведь одержимость – это обитание беса в теле человека. Бесы могут даже жить в животных (Мф. 8:31). Когда бесы вне тела, они «ищут покоя» (Мф. 12:43). Всё это соответствует утверждению, что бестелесные духи мертвых людей естественно будут искать себе тела, в которых можно пребывать.

С другой стороны, можно сказать, что такое поведение объясняется тем, что бесы просто ищут способ оказывать больше влияния на мир. Тело же обеспечивает их такой возможностью. Также учитываем, что написано об Иуде, когда сказано, что сатана вошел в него. Если принимать это в буквальном смысле, получается, что ангелам возможно пребывать в человеке.

Другая теория, как было сказано выше, гласит, что происхождение бесов восходит к случившемуся в Быт. 6:1-4, т.е. бесы исходят от «исполинов», рожденных от союза «сынов Божьих» и дочерей человеческих. Позже в этой главе коснемся толкования Быт. 6:1-4.

Вкратце опишем еще несколько неверных теорий. Ориген учил, что однажды все люди и бесы существовали как духи на небесах и там восстали против Бога. Те, кто более дерзко согрешил, стали бесами. А другие воплотились и стали людьми<sup>255</sup>. Некоторые раввины полагали, что бесы – это духи, для которых Бог не успел сотворить тела до того, как Он отдыхал в субботу. Другие раввины сказали, что в наказание за строение вавилонской башни Бог превратил ее строителей в демонов<sup>256</sup>.

## 2. Действие сатаны и Божье провидение

Многих волнует вопрос взаимоотношений Бога и злых духов. Как святой Бог и злые духи могут сосуществовать? Какие между ними взаимоотношения? В связи с этим следует выделить две крайности. С одной стороны, для выяснения этого вопроса нельзя прибегать к дуализму, предполагающему, что Бог и сатана – равносильные соперники, воюющие друг с другом за контроль вселенной. Сатана и бесы – это часть Божьего творения.

С другой стороны, нельзя говорить, что Бог напрямую контролирует сатану и бесов, и что все их действия направляемы Им. В Мф. 12:25-29 Иисус ясно учил, что Божье царство и власти тьмы – это противоположенные силы, в постоянном конфликте друг с другом. Лучше всего предполагать, что Бог в своем суверенитете дает злым духам некоторую свободу в их действиях, но не определяет эти действия. Об этом свидетельствуют и Ветхий, и Новый Завет. В Ветхом Завете Бог разрешил сатане наступать на

---

<sup>254</sup>Beam J. Seeing the Unseen. – West Monroe, Louisiana: Howard, 1994. – С. 91-94. Взять из Alexander Campbell, *Popular Lectures and Addresses*, С. 379-402.

<sup>255</sup>О началах, 2.9.6; Мак-Клелланд, с. 119.

<sup>256</sup>Мак-Клелланд, с. 119.

Иова, но, в то же время, ограничил его злодеяния (Иов 1-2). В Новом Завете «сатана просил, чтобы сеять вас (апостолов) как пшеницу» (Лк. 22:31) и получил разрешение<sup>257</sup>.

Вопрос возникает, почему Бог дает силам зла свободу действия или позволяет им существовать вообще? Какую цель Бог преследует? На этот вопрос Библия проливает некоторый свет. По Писанию, когда сатана искушает и наступает на верующих, Бог пользуется этим моментом для испытания веры Его народа (Иов 1-2; 2 Кор. 12:7). Он хочет узнать, как Его люди будут реагировать на трудности и страдания. Останутся ли они верными при испытании или нет?

Однако не противоречит ли идее, что Бог позволяет искушение с целью испытания то, чему Иисус учил в молитве «Отче наш», т.е. «не введи нас в искушение?» (Мф. 6:13). Если искушение входит в Божий план для верующих, то почему Иисус учил нас молиться, чтобы избежать его?

Здесь надо уделить внимание греческой фразе εἰς πειρασμόν (*эйс пейрасмон*), т.е. «в искушение». Помимо молитвы «Отче Наш», данное греческое выражение встречается только в Мк. 14:38 (и его параллелях: Мф. 26:41; Лк. 22:40) и в 1 Тим. 6:9. В этих текстах речь идет не о самом искушении, а об уступке искушению с результатом согрешения. Если это значение относится и к молитве «Отче Наш», то получается, что Иисус молился не о том, чтобы мы никогда не подвергались искушению, а о том, чтобы мы не поддавались ему.

Также полезно сравнить фразу εἰς πειρασμόν (*эйс пейрасмон*) с другими подобными выражениями. В следующих примерах фраза εἰς πειρασμόν (*эйс пейрасмон*) не употребляется. Примечательно, что в этих других примерах речь идет не об уступке искушению, а о самом искушении. Иисус был водимым в пустыне «для искушения», что выражено инфинитивом πειρασθῆναι (*пейрастэнай*). В 1 Кор. 10:13, Иак. 1:2 и Иак. 1:12 встречается существительное πειρασμός (*пейрасмос*), но без сопровождающего предлога εἰς (*эйс*). Существительное πειρασμός (*пейрасмос*) также встречается в 1 Пет. 1:6 и 4:12, но с другими предлогами: ἐν (*эн*) и πρὸς (*прос*).

Подводя итоги, в текстах об уступке искушению с результатом согрешения, встречается только фраза εἰς πειρασμόν (*эйс пейрасмон*). А во всех других случаях, где имеется в виду само искушение, используется другая конструкция. Выходит, что Иисус учил нас молиться, чтобы мы не *поддавались* (εἰς πειρασμόν) искушению.

Далее, рассмотрим и другие стороны отношений действия дьявола и Божьего провидения. Искушение и испытание людей со стороны сатаны предоставляет Богу возможность проявлять Свою силу и могущество в избавлении притесняемых дьяволом (Деян. 10:38; 2 Пет. 2:9). Искушение и испытание приносят верующим пользу в том, что через них Бог закаляет их веру и решительность. Они учатся тем самым духовной войне и вследствие этого становятся твердыми в вере (Еф. 6:10-11; Суд. 3:1-2).

Библия также открывает, что разрушительные и обольстительные действия дьявола могут служить способом, которым Бог может наказать неверующих. Павел повествует, что в последние времена Бог будет использовать «действие заблуждения», чтобы люди верили лжи и были осуждены (2 Фес. 2:11-12). В Суд. 9:23 говорится, что Бог «послал злого духа между Авимелехом и между жителями Сихема», чтобы наказать и того, и другого. По отношению к верующим отлучение от Церкви может влечь за собой предание сатане, что может оказаться полезным для побуждения отступника к покаянию (1 Кор. 5:5; 1 Тим. 1:20).

Далее, Божье провидение проявлено в том, что через действие сатаны и бесов Бог осуществляет и другие ключевые элементы Своего плана. Например, дьявол возбудил братьев Иосифа продать его в руки Измаильтян, но Бог воспользовался моментом, чтобы приготовить убежище для семьи Иакова (Быт. 45:5-8). По Божьему предвидению и промыслу сатана привел иудеев и римлян казнить Иисуса (1 Кор. 2:8). Сатана мучил Павла жалом в плоти, что создавало условия, выгодные для сохранения Павла от надменности (2 Кор. 12:7-10).

---

<sup>257</sup>Макция, с. 202.

Наконец, Иоанном Дамаскином выдвигалась интересная теория об отношении падения сатаны к духовному развитию верующего. Как Дамаскин, так и Аквинский учили, что главным среди ангелов был Люцифер<sup>258</sup>. В таком прославленном положении он гордился и претендовал на равенство Богу.

Дамаскин предполагал, что падение сатаны и, вслед за этим, искушение человека было необходимым шагом в развитии Божьего плана спасения. Выходит, что при своем будущем прославлении искупленный человек, уже испытанный искушениями, не попадет в то же самое заблуждение, в которое попал сатана, т.е. это не побудит в нем гордость. Дамаскин написал:

«В самом деле, для человека не было полезно, чтобы он неискушенным и неиспытанным получил нетление, дабы он не впал в гордость и не подвергся осуждению, одинаковому с дьяволом»<sup>259</sup>.

Правдоподобность этой теории подтверждается и многократным повторением и сильным ударением на смирение как на один из основополагающих элементов в духовном развитии верующего человека (1 Пет. 5:6; Лк. 14:11; 18:14; Иак. 4:10). Ведь Бог предлагает спасение только через одну веру именно для того, чтобы «никто не хвалился» (Еф. 2:9, ср. 1 Кор. 1:29; Рим. 3:27).

### 3. Бесовская иерархия

Выдвигается тезис, что существует бесовская иерархия, управляющая правителями этого мира, и вызывающая все злодеяния мировых государств. В поддержку этого отмечается обилие случаев, где говорится о власти и правлении сатаны (например, Мф. 12:26; Откр. 2:13; Деян. 26:18; Кол. 1:13). Также, следующие названия бесов, предполагается, указывают на какое-то властное положение, например «силы», «престолы», «господства», «мироправители тьмы века», «духи злобы поднебесной». Если эти названия относятся к разным видам бесов, то можно из этого списка создать целую иерархию злых духов.

В посланиях Павла часто употребляется по отношению к бесам термин «начальства» или, по-гречески, ἀρχή (архэ)<sup>260</sup>. Что открывает нам Библия о них? Во-первых, они, как всё остальное, созданы Христом (Кол. 1:16). Во-вторых, они ведут со святыми духовную войну (Еф. 6:12). Но по Писанию они уже поражены крестом Христа (Кол. 2:15) и при Его вознесении они были покорены Его власти (Еф. 1:21). Хотя в настоящее время они пользуются некоторой свободой в своей деятельности, после Своего Второго пришествия Иисус упразднит их (1 Кор. 15:24). Но даже до этого их сила ограничена. Они не могут отделить верующего от Божьей любви (Рим. 8:38).

Немного труднее понять значение Еф. 3:10. Когда там говорится о «начальствах и властях на небесах», создается впечатление, что имеются в виду Божьи ангелы. Но в свете того, что все остальные ссылки на «начальства» негативны, справедливо считать, что и в Еф. 3:10 речь идет о бесах. Когда сравниваем данный стих с Еф. 2:2, где говорится о сатане как о князе, господствующем в воздухе, лучше относить слово «небо» к атмосфере, окружающей нашу планету. Этим начальствам, т.е. бесам, Бог демонстрирует мудрость Своего плана спасения через победу Церкви над ними.

Во всех его употреблении (кроме Рим. 8:38) слово «начальства» сопровождается словом «власти» (ἐξουσία), тоже указывающим на бесов. А в 1 Пет. 3:22 о «властях» говорится без упоминания о начальствах. Далее, согласно Еф. 1:21, при вознесении Христа власти были покорены Ему.

Единственный пример выражения «мироправители тьмы века» находится в Еф. 6:12, в связи с терминами «начальства», «власти», и «духи злобы поднебесной». Эта фраза напоминает описание сатаны как «бога века сего», и указывает на то, что бесы вместе с сатаной управляют курсом этого падшего мира. Название «духи злобы поднебесной» (Еф. 6:12) говорит как о характере бесов, т.е. они злые, так и об их местонахождении. Они обитают и действуют в небесах, то есть, в земной атмосфере. Название

<sup>258</sup>См. *Точное изложение православной веры*, 2.4; Кеск, с. 25. Но Кек комментирует, что, согласно порядка ангельской иерархии, принятого в средневековье, не херувимы, а серафимы занимали наивысшее положение.

<sup>259</sup>*Точное изложение православной веры*, 2.30.

<sup>260</sup>Пиггин ссылается на межзаветную литературу, как на источник выражения «начальства и власти» для Павла (Пиггин, с. 724).

«престолы», по-гречески *θρόνος* (*тронос*), напоминает другие термины, указывающие на власть сил тьмы над падшим миром. Но, тем не менее, они твари, созданные Христом (Кол. 1:16).

Наряду с другими терминами, относящимися к власти и влиянию бесов, встречается и название «господства» – *κυριότης* (*куриотэс*). В следующих отрывках они связаны с описательными словами «престолы», «начальства», «власти», «силы»: Кол. 1:16; Еф. 1:21. Последний термин – это «силы», или *δυνάμεις* (*дунамайс* – см. Рим. 8:38; Еф. 1:21).

Сторонники мнения о бесовской иерархии также ссылаются на Дан. 10, где упоминается о «князе Персидском», «царях Персидских» и «князе Греции». Это – духовные существа, которые, предполагается, стоят за человеческими правителями и действуют в мире через них<sup>261</sup>. Получается, что страны этого мира имеют, так называемых, «духовных спонсоров», против которых воюют Божьи ангелы (Дан. 10:21; 12:1). По этому поводу Пейдж пишет следующий комментарий:

«Представление князей народов в книге Даниила показывает, что раскрытие истории человечества не определяется исключительно решениями, которые принимают люди. Потому что существует невидимое измерение реальности, которое также должно учитываться. В частности, есть злонамеренные силы во вселенной, которые оказывают губительное влияние на общественно-политическую сферу, особенно, по отношению к Божьему народу»<sup>262</sup>.

Наряду с более существенными аргументами, приведенными выше, ссылаются и на следующие менее убедительные доводы. Например, во Втор. 32:8 написано: «Когда Всевышний давал уделы народам и расселял сынов человеческих, тогда поставил пределы народов по числу сынов Израилевых». В Септуагинте и в одной кумранской рукописи написано «по числу ангелов Божьих», что, якобы, указывает на связь между народами и ангелами<sup>263</sup>. Но поскольку Септуагинта часто является ненадежным источником, этот аргумент не очень веский.

Также предполагается, что в Пс. 81 Бог обращается к ангелам (названные *элохимом*), которых Он назначал над народами, но они покинули свое положение и стали злыми<sup>264</sup>. Но здесь речь идет не об ангелах, а о судьях Израиля. Это доказано тем, что в Исх. 21:6 и 22:8 слово *элохим* относится к судьям. Также, прямое обращение Бога к бесам в Псалтыри было бы вообще беспрецедентным явлением.

Далее, ссылаются на следующие стихи, как на указания на высокопоставленных бесов в бесовской иерархии: Пс. 96:9; 95:4; 105:37<sup>265</sup>. Но в исследовании этих мест, приведенном выше, мы пришли к выводу, что речь здесь идет об идолах, которым другие народы поклонялись.

Среди комментаторов на эту тему существуют разные мнения о том, в каком именно порядке составляется бесовская иерархия. Хейгин, например, опираясь на личное видение Иисуса, которое, как он утверждал, было им получено, говорит, что самый низкий ранг – это начальства, а потом власти, затем мироправители тьмы века сего и, наконец, духи злобы поднебесной<sup>266</sup>.

Судя по всему, кажется правдоподобным, что существует у бесов какая-то властная структура во главе с сатаной. Но Библия подробно не раскрывает этой тайны. Согласимся с Пиггином, который пишет: «Свидетельства НЗ не позволяют разобраться в иерархии этих духовных сил или приписать каждому из их наименований определенное значение»<sup>267</sup>.

Также надо учитывать, что, хотя правители этого мира находятся под бесовским влиянием, согласно учению Павла, они также являются «Божьими слугами», достойными уважения и подчинения (Рим. 13:4). Также принимаем во внимание, что все бесы, назависимо от ранга или положения в бесовской

<sup>261</sup> В Септуагинте для указания на князя Персидского используется слово *ἄρχων* (*архон*), которое Павел использует в термине «начальства».

<sup>262</sup> Page, с. 64.

<sup>263</sup> Отмечено Тиссенем, с. 140 и Arnold, с. 152.

<sup>264</sup> Arnold, с. 150-152.

<sup>265</sup> Там же.

<sup>266</sup> Hagin K. E. *Ministering To the Oppressed*. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1987. – С. 6.

<sup>267</sup> Пиггин, с. 724; Вопреки этому мнению Унгер детально (и необоснованно) описывает эту бесовскую иерархию.

«Начальства» занимают самое высокое положение, а «власти» подчиняются им. «Мироправители тьмы века сего» действуют через человеческие правительства, а «духи злобы поднебесной» – это бесы (Unger, с. 193).

иерархии, всё-таки находятся под ногами Господа Иисуса Христа (Еф. 1: 21-22) и, следовательно, под ногами и Церкви Его (Еф. 1:23).

#### 4. Сыны Божьи в Быт. 6:2-4

Как насчет написанного в Быт. 6:2-4 о союзе между сынами Божьими и дочерьми человеческими? Текст звучит так:

«Тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали [их] себе в жены, какую кто избрал... В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им: это сильные, издревле славные люди».

Для прояснения данного места предлагаются разные теории. Одни считают, что ангелы, на самом деле, могут жениться, и что в этом отрывке повествуется, что злые ангелы вошли к женщинам, которые рождали нафилитов, которые либо являются демонами, либо их производят. Вторая теория такова: сынами Божьими являются языческие правители, которые женились на простых женщинах. Третья теория заключается в том, что сыны Божьи – это генеалогическая линия, начинающаяся с праведника Сифа, а дочери человеческие произошли от линии грешников, начинающейся с Каина. Рассмотрим эти взгляды отдельно.

В пользу позиции, что злые ангелы женились на женщинах, выдвигаются следующие доводы. Во-первых, нам уже известно, что в книге Иова ангелы названы «сынами Божьими» (Иов гл. 1-2). Во-вторых, написано в Быт. 6:4, что у этих женщин родились «славные люди», что значит, что соединение ангелов и людей в результате привело к рождению сверхъестественных людей.

В-третьих, в Иуды 6 написано, что некоторые ангелы «не сохранили своего достоинства» (ср. 1 Еноха 12.4; 15.3, 7) и были заключены в узы (ср. 1 Еноха 10.4-12; 13.2; 14.5), что трактуется так, что, когда они вошли к женщинам, они не сохранили своего ангельского достоинства. Также значимо, что в 7-м стихе поведение этих ангелов сравнивается с Содомом и Гоморрой, «подобно им блудодействовавшим и ходившим за иною плотью»<sup>268</sup>.

Также, слово, переведенное как «исполины» – это נָפְלִים (*нафилит*), которое происходит от глагола נָפַל (*нафал*), означающего «падать». Выходит, что нафилит – это «падшие». Далее, выражение «дочери человеческие» указывает не на отдельную группу женщин (например, потомков Кана), а на женщин в общем<sup>269</sup>. Наконец, этот взгляд был общепринятым в межзаветный период, а также и у многих известных иудейских и христианских писателей<sup>270</sup>.

Однако есть немало проблем, связанных с данной теорией. Иисус конкретно учил, что ангелы не женятся (Мф. 22:30)<sup>271</sup>. Далее, ангелы – духовные существа, не имеющие тел или половых органов. В Ветхом Завете есть две ссылки на людей как на Божьих сыновей, хоть и в эсхатологическом контексте (Ис. 43:6 и Иер. 3:19). Также, более дословный перевод Быт. 6:4 может пролить свет на значение данного стиха.

הַנְּפִלִים הָיוּ בְּאֶרֶץ בְּיָמֵינוּ  
וְגַם אֲחֵרֵינוּ אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בָּנוֹת הָאָדָם וַיָּלְדוּ לָהֶם  
הָמָּה הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מְעֹלָם אָנָּשִׁי הָשָׁם

<sup>268</sup>Unger, с. 50.

<sup>269</sup>Там же, с. 47-48.

<sup>270</sup>Унгер перечисляет Филона Александрийского, Иосифа Флавия, Иустина Философа (Мученика), Тертуллиана, Киприана, Амвросия, Лютера, но уточняет, что не все из них верили, что бесы происходят из этого союза (Unger, с. 46).

<sup>271</sup>В ответ на этот довод Унгер утверждает, что Иисус имел в виду добрых ангелов. А злым духам это может как-то удаваться. Он также отмечает, что об ангелах всегда говорится в мужском роде (Unger, с. 52).

Первая строка переводится как «Исполины был на земле в эти дни». Вторая так: «и даже после того, как сыны Божие стали входить к дочерям человеческим и они стали рождать им». Третья: «это сильные, издревле славные люди».

Ключевой вопрос в том, к какому слову относится местоимение «это» в третьей строке?

Приверженцы теории женившихся ангелов считают, что местоимение «это», т.е. сильные, славные люди – это те, кто родился у этих женщин. Но в еврейском тексте мы замечаем, что после глагола «рождать» прямого дополнения нет. Другими словами, конкретного слова, к которому местоимение «это» может относиться в предыдущем предложении, нет.

Вполне возможно, что местоимение «это» относится к слову «исполины». Если так, то второе предложение служит лишь указанием на то, когда жили эти исполины, т.е. служит в качестве обстоятельства времени. Выходит, что можно перефразировать данное место так: «Исполины были на земле в эти дни, и они всё же были на земле, и в то время когда произошло особенное событие, о котором говорится в Быт. 6:2, т.е. когда сыны Божие стали входить к дочерям человеческим. Эти исполины, о которых мы говорим – это сильные, издревле славные люди». Согласно этому толкованию, дочери человеческие не рождали этих сильных, славных людей. Это просто описание исполинов.

Хотя Пейдж верит, что «сыны Божьи» были бесами, тем не менее, он признает: «Текст может пониматься так, что он предполагает, что нефилим и славные люди уже были до того, как сыны Божьи вошли к дочерям человеческим»<sup>272</sup>.

Мы можем оспорить утверждение, что «как Содом и Гоморра и окрестные города, подобно им (падшим ангелам) блудодействовавшие и ходившие за иною плотию...» (Иуды 7). Местоимение «им» может относиться не к падшим ангелам (ст. 6), а к «нечестивым, обращающим благодать Бога нашего в [повод к] распутству» (ст. 4).

Некоторые выдвигают теорию, что сыны Божьи в Быт. 6 – это языческие правители. Их грех состоял в том, что они брали много жен и создали гаремы<sup>273</sup>. В поддержку этого взгляда отмечается, что язычники считали своих правителей «сынами Божьими», что может объяснить происхождение этой фразы в Быт. 6<sup>274</sup>. Далее, согласно Дан. 10:13, языческих правителей «спонсируют» бесы, которые поддерживают их правление. Возможно, что люди считали их сынами Божьими, в силу того, что бесы давали им особенную, сверхъестественную силу. Подобный взгляд имелся в иудейской традиции: что «сыны Божьи» были князьями, которые женились на простых женщинах<sup>275</sup>. Но с другой стороны, сам текст не подтверждает данной теории. Там нет намеков на то, что речь идет об языческих правителях или князьях.

Скорее всего, самая правдоподобная теория, которой и придерживаются многие, заключается в том, что сыны Божьи – это генеалогическая линия, начинающаяся с праведника Сифа, а дочери человеческие произошли от линии грешников, начинающейся с Каина. В пользу этого взгляда можно сказать, что он подходит к контексту книги. В предыдущих главах говорится об этих линиях в отдельности. Линия Сифа знаменита тем, что в ней родились праведники Енох и Ной, а линия Каина известна тем, что в ней родился грешник Ламех. Так смотрели на этот вопрос Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Феодорит и Августин<sup>276</sup>.

Однако в данной теории есть и минусы. Надо учитывать, что все люди грешники, в том числе, и те, которые произошли от Сифа. Также сомнительно, что не было браков между линиями до этого времени. Но, тем не менее, по сравнению с другими теориями, третья теория кажется более убедительной. Также признаем, что есть существенные аргументы в пользу теории о падших ангелах, но это умозаключение необязательно приводит к тому, что из этого союза произошли бесы, или что целью этого события было извращение человеческой природы.

## 5. Бесы в заключении

---

<sup>272</sup>Page, с. 52.

<sup>273</sup>Там же, с. 51.

<sup>274</sup>Wenham, G. J. Genesis 1-15 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – С. 139.

<sup>275</sup>Page, с. 50.

<sup>276</sup>Unger, с. 46.

Находятся ли уже в заключении некоторые бесы? Согласно учению Петра и Иуды, некоторых бесов Бог «соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня» (Иуды 6), и «связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (2 Пет. 2:4). Бог сделал это по той причине, что ангелы «согрешили», «не сохранили своего достоинства» и «оставили свое жилище» (Иуды 6). Подразумевается, что они согрешили таким дерзким образом, что подверглись немедленному наказанию.

Предлагаются и следующие объяснения данного вопроса. Некоторые полагают, что здесь имеются в виду ангелы, женившиеся на женщинах в Быт. 6:1-4 (см. выше). Другое объяснение состоит в том, что здесь мы имеем дело с образной речью, символизирующей падшее и извращенное состояние бесов. Соответственно этому, в 2 Пет. 2:9 говорится о беззаконных, что Бог их соблюдает ко дню суда для наказания. Судя по 10-му стиху, кажется, что эти беззаконники еще живы и действуют. Их «заключение» просто символизирует их падшее и извращенное состояние. В свете этого наблюдения некоторые приходят к выводу, что все падшие ангелы еще на свободе. Ни один из них не находится в заключении<sup>277</sup>.

Третья теория гласит, что речь идет об особой группе ангелов, грех которых нам неизвестен. За это преступление они уже брошены в заключение. Вряд ли речь идет о первоначальном восстании падших ангелов, так как сатана более виноват в этом, а он все еще на свободе<sup>278</sup>.

Однако интересный момент таков: похоже, что первые читатели посланий Петра и Иуды знали, что сделали эти ангелы, так как ни Петр, ни Иуда не предлагают никакого прояснения этого случая. Эта тайна была им уже известна.

Еще один вариант, что некоторые ангелы оставили свою сферу правления и вторгались в сферу правления другого<sup>279</sup>. Кажется, что этот вариант согласовывается с обвинением «не сохранили своего достоинства» и «оставили свое жилище» (Иуды 6). Тем не менее, тот факт, что они «не сохранили своего достоинства» не обязательно означает, что они вторгались в сферу другого.

Подводя итоги, скажем, что, скорее всего, есть ряд падших ангелов, которые сейчас в заключении, но, в отличие от первых читателей посланий Петра и Иуды, мы не в курсе дела о природе их греха. Цель упоминания об этом событии состоит не в том, каким образом они согрешили, а в том, что Бог на самом деле наказывает грех, даже среди ангелов.

## 6. Сила Хамоса, бога Моава (4 Цар. 3:27)

Рассмотрим место Писания 4 Цар. 3:27 с целью его толкования: «И взял он (царь Моава) сына своего первенца, которому следовало царствовать вместо него, и вознес его во всеожжение на стене. Это произвело большое негодование в Израильтянах, и они отступили от него и возвратились в свою землю». Слово חֲרָפָה (*хэцэф*), которое переводится «негодование», означает «гнев» и обычно употребляется в отношении Божьего гнева на Его врагов.

Предполагаются следующие трактовки<sup>280</sup>. Во-первых, действительно ли проявилась в этом случае сила Хамоса, бога Моава? Интересно знать, что в древней рукописи Моава эта история повествуется именно так, и этот вариант там предлагается. Но такое понимание вопроса может привести к выводу, что бог Моава сильнее Бога Израиля. Это невозможно.

Во-вторых, писал ли библейский писатель, говоря о проявлении силы Хамоса, с точки зрения суеверий, оставшихся в Израиле? Ответ снова проблематичен, в свете доктрины о богодухновенности Писания, согласно которой библейские писатели написали не со своей, а с Божьей точки зрения. Третье объяснение заключается в том, что не проявилась никакая сила, а израильтяне просто боялись гнева Хамоса, и по этой причине отступили. Синодальный перевод поддерживает этот вариант: «Это

<sup>277</sup>Эриксон М. Е. Христианское богословие. – С.П.: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999. – с. 447.

<sup>278</sup>Unger, с. 54-55.

<sup>279</sup>Отмечено Тиссенном, с. 140.

<sup>280</sup>House, P. R. 1, 2 Kings // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2001, electronic ed. Logos Library System. – С. 264.



произвело большое негодование в Израильтянах». Но в этом переводе не учитывается правильный смысл слова *קָצַף* (*кэцэф*), т.е. «гнев».

Более творческое решение вопроса заключается в том, что жертва царя Моава пробудила воинства Моава сильнее сопротивляться, что в результате привело к отступлению Израиля. Такой вариант возможен, но в тексте конкретно об этом не говорится.

Пятый вариант: Бог гневался, потому что нападение Израиля привело царя Моава к такому поведению. Такая трактовка менее всего вероятна. Царь Моава принял свободное решение так поступить. Нападение Израиля не заставило его так сделать. Наконец, возможно, что данное событие так отвратило Израиля, что он отошел. Но снова недооценивается правильное понимание слова *קָצַף* (*кэцэф*), т.е. «гнев». Получается, что трудно найти полностью удовлетворительное разрешение этого события.

## Библиография

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры.

Мак-Клелланд С. Е. Бес, одержимость // Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 118-121.

Макция, Ф. Злые ангелы // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

Муньон Т. Сотворение Вселенной и человечества // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Пиггин Ф. С. Начала и власти // Пер. с англ. Д. Эйсер // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 724-725.

Райри Ч. Основы богословия / Пер. с англ. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2000.

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994.

Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999.

~~~~~

Allen L. C. Ezekiel 28-40 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 2002.

Arnold C. E. Three Crucial Questions about Spiritual Warfare. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997.

Aune D. E. Demonology // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. –Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.

Beam J. Seeing the Unseen. – West Monroe, Louisiana: Howard, 1994.

Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000

Carus P. The History of the Devil and the Idea of Evil. – LaSalle, IL: Open Court Publishing, 1974. – 488 с.

Charles R. H. Pseudepigrapha of the Old Testament. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2004.

Coppes L. J. תִּלְלָהּ // Harris R. L., Archer G. L. Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament (electronic ed.). – Chicago, IL: Moody Press, 1999.

Hagin K. E. Ministering To the Oppressed. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1987.

House, P. R. 1, 2 Kings // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2001, electronic ed. Logos Library System.

Houston J. Reported Miracles: A Critique of Hume. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – 257 c.

Keck D. Angels and Angelology in the Middle Ages. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1998. – 212 c.

Lust J., Eynikel E., Hauspie K. A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Revised Edition. – Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2003.

Nickelsburg W.E. Ancient Judaism and Christian Origins. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003.

Page S. H. T. Powers of Evil: A Biblical Study on Satan and Demons. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995. – 270 c.

Sullivan K. P. Wrestling with Angels: A Study on the Relationship between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament. – Leiden; Boston: Brill, 2004. – 236 c.

Unger M. F. Biblical Demonology. – Wheaton, IL: Scripture Press, 1952. – 227 c.

Wenham, G. J. Genesis 1-15 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

## Глава 4. Грех, часть 1

Неотъемлемой частью изучения богословия является рассмотрение доктрины о грехе. Именно здесь открывается источник проблем человечества, и вкладывается основание для понимания Божьего плана спасения. Давайте исследуем библейское учение о грехе. В этой и следующей главах рассмотрим доктрину о грехе с четырех точек зрения: что такое грех, откуда он появился, как он действует и куда приводит человека.

### А. Определение греха

#### 1. Описательные термины

Начнем с первого момента: что такое грех, т.е. будем искать определение греха. Сначала познакомимся с некоторыми терминами, употребляемыми в Библии для описания греха<sup>281</sup>. Таким образом, мы сможем получить более широкое представление этого понятия. В Писании часто одно понятие может выражаться разными терминами. Это видно в отношении понятия греха. В Библии встречаются разные синонимы для этой концепции.

Когда иудеи и греки слышали слова, которые мы собираемся изучать, они уже были с ними знакомы из своей светской жизни. Но мы с вами обычно думаем о терминах, описывающих грех, только в их религиозном смысле. В результате этого часто мы не оцениваем их полного значения. Поэтому мы рассмотрим, как эти слова употреблялись в светской жизни древнего мира, чтобы расширить наше понимание концепции греха.

Первые слова для нашего рассмотрения – это חָטָא (*хата*) и ἁμαρτία (*хамартия*). Обычно они переведены словом «грех». В его разных формах слово חָטָא (*хата*) встречается 580 раз в Ветхом Завете, и ἁμαρτία (*хамартия*), в его разных формах, 255 раз в Новом Завете. Основное значение обоих этих слов – «не попасть в цель». В книге Судей 20:16 мы находим пример основного значения слова חָטָא (*хата*): «Из всего народа сего было семьсот человек отборных, которые были левши, и все сии, бросая из пращей камни в волос, не бросали мимо». Здесь слово חָטָא переведено фразой «не бросали мимо». Оно описывает человека, которому не удалось достигнуть какой-то цели. Греческое слово ἁμαρτία (*хамартия*) имеет подобное значение. Соответственно, можно понять грех в том смысле, что согрешивший человек не исполняет Божьего закона, т.е. не попадает в цель.

Снова изучим слово חָטָא (*хата*), но на этот раз в связи с греческим словом πλανή (*планэй*). В Притчах 19:2 находится пример употребления слова חָטָא (*хата*) в смысле «свернуть с пути»: «Нехорошо душе без знания, и торопливый ногами оступится». Итак, חָטָא (*хата*) может также описывать человека, который отклонился от своего пути. Разделяет со словом חָטָא (*хата*) значение «свернуть с пути» и греческое слово πλανή (*планэй*). В его разных формах оно встречается в Новом Завете 53 раза. Обычно оно переводится словом «заблуждение». Пример употребления этого слова в его основном значении находится в Мф. 22:29. Здесь саддукеи ошибались в понимании природы воскресения, и, следовательно, Иисус сказал им: «Заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией». Взгляд саддукеев на воскресение ушел в другом направлении, т.е. они заблудились, «свернули с пути». Соответственно, можно понять грех в том смысле, что согрешивший человек свернул с Божьего пути. Он заблудился в своей моральной жизни.

Другие термины, описывающие грех, несут в себе исходное значение «не полезно». Это – רָע (*ра*), κακός (*какос*) и πονηρία (*понирия*). Слово רָע (*ра*) обычно переводится словом «зло». В его разных формах оно встречается в Ветхом Завете 1682 раза. Основное значение этого слова – «не полезно». Чтобы видеть пример исходного значения данного слова, обратим внимание на Иер 39:12. В этом контексте Навуходоносор приказал телохранителю не делать ничего вредного Иеремии, не причинять ему никаких неудобств. Читаем: «Возьми его и имей его во внимании, и не делай ему ничего худого, но поступай с ним так, как он скажет тебе». Слово «худого» – это רָע (*ра*). Поэтому רָע (*ра*) это то, что неприятно или не полезно. Есть другой пример в Амос 6:3: «Вы, которые день бедствия считаете далеким и приближаете

<sup>281</sup>См. Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский университет, 1999. – С. 478 и далее.

торжество насилия». Здесь слово  $\pi\alpha$  (*pa*) переведено словом «бедствие». Когда что-то неприятное происходит с человеком – это  $\pi\alpha$  (*pa*). Подобным образом, грех тоже не полезен ни Богу, ни человеку. Он всем приносит вред. Случаи употребления основного значения слов  $\kappa\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$  (*какос*) и  $\pi\omega\eta\rho\acute{\iota}\alpha$  (*понирия*), т.е. «не полезно», находятся в Лк. 16:25 и Мф. 7:17.

Давайте рассмотрим слово  $\rho\epsilon\iota\sigma\alpha$  (*рэша*). Это слово в его разных формах встречается в Ветхом Завете 497 раз. Оно часто переведено словами «нечестие» или «беззаконие». Его основное значение – «беспокойство». Мы можем видеть такой смысл в книге пророка Исаии 57:20: «Нечестивые – как море взволнованное, которое не может успокоиться и которого воды выбрасывают ил и грязь». Здесь слово «нечестивые» – это слово  $\rho\epsilon\iota\sigma\alpha$  (*рэша*). Выходит, что это слово описывает грех как «беспокойство». Грех не доволен Божьим порядком для человека, выраженным в законе, но ищет своего пути к удовлетворению.

Следующее слово для исследования – это  $\alpha\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha$  (*адикия*). В его разных формах это слово встречается в Новом Завете 85 раз, и обычно переведено словом «неправда». Но его основное значение – «преступление». Мы можем видеть юридическое употребление этого слова в Деяниях 18:14: «Когда же Павел хотел открыть уста, Галлион сказал Иудеям: Иудеи! Если бы какая-нибудь была обида или злой умысел, то я имел бы причину выслушать вас». Здесь слово  $\alpha\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha$  (*адикия*) переведено словом «обида». Галлион не наказал Павла, потому что он не был виновен ни в каком преступлении. Но грех – это преступление или нарушение Божьего закона.

Рассмотрим термин  $\alpha\omicron\nu$  (*аон*). Он встречается в Ветхом Завете 316 раз и переводится разными словами: беззаконие, грех, неправда, вина. Его основное значение – «искривить». Такое употребление встречается в Пс. 37:7, где Давид сказал: «Я согбен и совсем поник, весь день сетуя хожу». Здесь  $\alpha\omicron\nu$  (*аон*) переводится «согбён». У Давида было какое-то искривление тела из-за душевного состояния, в котором он был. Подобным образом грех «искривляет» или «извращает» путь и природу человека.

Последнее слово для нашего рассмотрения –  $\pi\alpha\iota\sigma\alpha$  (*паша*). Данное еврейское слово встречается в Ветхом Завете 175 раз. Оно переводится разными словами, такими как беззаконие, преступление, проступок, вина и т. д. Его основное значение – «восстание», т.е. отвержение власти. Так оно употреблено в 3 Цар. 12:19, где указывает на политическую революцию: «И отложился Израиль от дома Давидова до сего дня». Здесь слово  $\pi\alpha\iota\sigma\alpha$  (*паша*) переводится как «отложился». Грех описывается таким термином, так как представляет собой выражение восстания против Божьего авторитета.

## 2. Суть греха

### а. Грех как беззаконие

Взглянув на разные термины, описывающие концепцию греха, стоит сузить наше обсуждение и искать точное определение греха, т.е. искать ответ на вопрос, в чем заключается его суть. К нашему счастью, Божье Слово дает нам прямое определение концепции греха. В 1 Ин 3:4 говорится, что «грех есть беззаконие». Грех – это нарушение Божьего закона. У Бога есть определенный стандарт правильного поведения, которого Он требует от нас. Когда мы нарушаем этот стандарт, мы грешим. Другие места Писания подтверждают это определение для греха<sup>282</sup>. В Рим. 4:15. говорится: «Где нет закона, нет и преступления». Поскольку грех определяется законом – где нет закона, нет и преступления. Подобно тому, Рим. 5:13 гласит: «Грех не вменяется, когда нет закона», и в Рим. 7:7 говорится: «Я не иначе узнал грех, как посредством закона».

Однако здесь стоит остановиться, чтобы уточнить следующий момент. Когда говорим об определении греха, важно различить грех как неправильные поступки, от греха как наличия греховной природы в человеке. Когда человек нарушает Божий закон, он совершает грехи. Но другой аспект греха, который надо также учитывать, заключается в том, что от рождения все люди наследуют греховную природу, т.е. склонность или тенденцию к греху.

<sup>282</sup>Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 171.

Рассмотрим, как оба аспекта греха упоминаются в том же библейском контексте. В 1 Ин. 1:10 читаем: «Если говорим, что мы не согрешили, то представляем Его лживым». Здесь речь идет о конкретных поступках, т.е. о грехах. А в восьмом стихе встречаем указание на греховную природу человека, которая побуждает его грешить: «Если говорим, что не имеем греха, – обманываем самих себя» (1:8). Подобный случай находится в Пс. 50. Относительно греха как конкретных поступков, Давид написал: «Тебе, Тебе единому согрешил я» (ст. 6). А касательно Своей греховности он сказал: «Я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя» (ст. 7). В последующих параграфах будем сосредотачиваться на грехе в смысле греховных поступков. А дальше затронем вопрос греховной природы человека.

## **б. Грех и искушение**

Когда мы говорим, что грех – это беззаконие или нарушение закона, мы подразумеваем участие нашей воли в этом процессе. В этом кроется ключ к пониманию различия между грехом и искушением. Для выяснения этой идеи обратимся к Иак. 1:14-15: «Каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью; похоть же, зачав, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть». Заметьте, что есть различие между похотью и грехом. У человека может возникать злое желание. Если он принимает решение не исполнить это желание, то он не согрешил. Аналогично, у него может возникать злая мысль. Если он принимает решение отвергнуть эту мысль, то он не согрешил. Это просто искушение.

Мы не несем ответственность за то, что входит в наш ум или сердце. Мы несем ответственность за то, что мы делаем с этими желаниями или мыслями. Мы не можем контролировать того, кто стучится в дверь, но можем контролировать того, кто входит в дом. Итак, мы не можем всегда контролировать то, что входит в наш ум, но, с Божьей помощью, можем контролировать то, что делаем.

Согласно Иак. 1:14-15, когда похоть зачала, родился грех. Похоть zaczynaет тогда, когда воля принимает ее. Поэтому искушение существует до участия воли, а грех – после. Итак, грех совершается волей или сердцем человека.

При искушении мы можем полагаться на Божье обещание, данное через Павла: «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)<sup>283</sup>. Иисус также советовал Своим ученикам, что постоянство в молитве может защищать от падения в искушении (Лк. 22:40).

## **в. Роль закона и совести**

Однако если грех определяется законом, как мы узнаем, чего Божий закон требует? Возможно ли грешить, не зная, что это – грех? Библия свидетельствует, что все люди знают Божий стандарт правильного поведения. Это знание доступно людям либо через изучение Священного Писания, либо посредством человеческой совести.

Божий стандарт правильного поведения ясно указан на страницах Священного Писания. Из учения Иисуса и апостолов мы получаем истинное наставление христианской морали. При помощи этого наставления мы можем оценивать нашу духовную жизнь. Что касается закона Моисея, согласно учению Павла, находящемуся в Рим. 1-3, закон был дан, чтобы показать Божий стандарт, но никто не соблюдал его. Следовательно, закон стал Божьим инструментом для обличения мира в грехе и его обращения к Христу, чтобы люди получили спасение через благодать.

Тем не менее, ветхозаветный закон может все же служить хорошим руководством для моральной жизни верующего, когда он правильно применен. Чтобы подробнее исследовать применение закона к

---

<sup>283</sup>Слово ἑκβάσις (*экбасис*), которое в Синодальном переводе переводится как «облечение», вернее переводится как «выход» (см. Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. – С. 299. Данный ресурс имеет обозначение BDAG).

новозаветному верующему, обратитесь к тому 2 этой серии, главе 10 «Применимость закона Моисея к Церкви».

Мы осознаем Божий стандарт не только через Писание, но и посредством совести. Совесть может обличать человека, ничего не знающего о Библии или ее учении. Русское слово «совесть» является переводом греческого слова *συνείδησις* (*сунэйдэйсис*). В Рим. 2:12-16 Павел говорит о ней как о «законе, написанном в сердце».

Интересен вопрос происхождения совести. Для рассмотрения этого вопроса можно говорить о двух вариантах. Является ли она результатом вкушения запретного плода или составляет одну из частей изначального состояния человека? Первая теория зиждется на том, что через вкушение запретного плода Адам и Ева получили «знание добра и зла». Тиссен, придерживаясь мнения, что способность различать добро и зло восходит к самому творению человека, объясняет, что до грехопадения человек обладал теоретическим знанием добра и зла. А после грехопадения произошло следующее изменение: знание добра и зла стало практическим, основанным на личном опыте<sup>284</sup>.

Греки употребляли слово *συνείδησις* (*сунэйдэйсис*) сначала в смысле «самосознания» или «осознания себя». Далее определение слова включало в себя «размышление над своей жизнью». В конце концов, греческий философ Сенека дальше расширил значение слова, пока оно не приобрело знакомое нам значение «оценка правильности поступков и будущего выбора». Интересно отметить, что в Ветхом Завете слово «совесть» отсутствует. Концепция «совесть», в основном, выражается словом «сердце». Но в первом веке по Р.Х. еврейский философ Филон Александрийский соединил ветхозаветный смысл слова «совесть» с греческим словом *συνείδησις* (*сунэйдэйсис*).

Хотя греческое слово для совести одно, в библейском тексте оно определяется разными прилагательными. Здесь показаны греческие прилагательные с их соответствующим русским переводом.

1. Добрая (*ἀγαθός* – *агатос*) совесть
2. Добрая (*καλός* – *калос*) совесть
3. Чистая (*καθαρός* – *катарос*) совесть
4. Непорочная (*ἀπρόσκοπος* – *апроскопос*) совесть
5. Порочная (*πονηρός* – *понэрос*) совесть
6. Оскверненная (*μιαρός* – *миарос*) совесть
7. Сожженная (*κεκαυστηριασμένον* – *кекаустэриаменон*) совесть
8. Немошная (*ἀσθενής* – *астенэс*) совесть

Получается, что в Библии существуют восемь греческих прилагательных для описания человеческой совести. Ради удобства давайте сгруппируем подобные прилагательные, чтобы составить три главные категории или вида совести. Будем называть первую группу (первые четыре пункта) «доброй совестью», вторую (пункты пятый по седьмой) «порочной совестью» и третью (восьмой пункт) «немошной совестью». Далее рассмотрим, как Библия характеризует каждый вид совести.

Первая характеристика доброй совести заключается в том, что она обличает человека после неправильного поступка с его стороны. Обличение доброй совестью иногда выражается в том, что сердце человека становится «больным» (1 Цар. 24:6; 2 Цар. 24:10), или он испытывает чувство стыда (Быт. 3:8; Ин. 8:7-9), или неприятности (Рим. 13:5). Когда мы читаем в Деяниях Апостолов, что люди «умилились сердцем» (Деян. 2:37) и «рвались сердцами» (Деян. 7:54), это указывает на действие доброй совести, которая возбуждает реакцию у слушателей Слова. К нашему удивлению, один раз греческое прилагательное *πονηρός* (*понэрос*), которое обычно переводится как «злое», указывает не на порочную, а на обличение из доброй совести (Евр. 10:22).

Другая характерная черта доброй совести заключается в том, что она не обличает невинного. Такое употребление соответствует стихам, говорящим об отсутствии обличительного обвинения в сердце людей, поступающих правильно (1 Пет. 3:16, 21; Деян. 23:1; 2 Тим. 1:3; 1 Тим. 3:9; Деян. 24:16).

---

<sup>284</sup>Тиссен, с. 180.

По поводу еще несделанных поступков добрая совесть дает человеку знать, как он должен поступать в определенной ситуации (1 Тим. 1:5, 19; Евр. 13:18).

Второй вид совести назовем «порочной совестью». В отличие от доброй совести она не обличает того, кто согрешил. Можно говорить об этом, как об ожесточенной совести (1 Тим. 4:2). Такой человек уже потерял чувствительность к обличающей силе доброй совести. Он стал твердым в сердце и неотзывчивым. По поводу будущих поступков порочная совесть позволяет неправильное поведение (Тит. 1:15). Другими словами, она позволяет то, что Бог запрещает. Синонимом порочной совести в этом отношении является фраза «развращение ума», о котором в Священном Писании много говорится (2 Тим. 3:8; 1 Тим. 6:5; Рим. 1:28; Ионы 4:11).

Третий вид совести, о котором Библия говорит – это немощная совесть. Она противоположна порочной совести. Порочная совесть позволяет неправильное поведение, немощная же совесть запрещает дозволенное поведение. Порочная совесть позволяет то, что Бог запрещает, немощная же совесть запрещает то, что Бог позволяет (1 Кор. 8:7-12; 10:25-29). Для описания немощной совести Библия использует прилагательное ἀσθενής (*астенэс*) (1 Кор. 8:7).

В отличие от доброй совести, которая не обличает невиновного, немощная совесть обличает человека, когда он не согрешил или уже получил прощение своих грехов. Основание для этого утверждения находится в первом послании Иоанна 3:19-20. Здесь цитируется перевод Касиана, поскольку в этом случае он намного лучше соответствует греческому тексту, чем Синодальный перевод. Читаем: «По этому мы узнаем, что мы – от истины и успокоим пред Ним сердце наше, в чем бы ни осуждало нас сердце наше, ибо Бог больше сердца нашего и знает всё». Здесь слово «сердце» отождествляется с понятием «немощная совесть». Она может осуждать нас за прежде совершенные грехи даже после того, как мы уже были прощены.

Подводя итоги, сравним разные виды совести, и как они действуют. Добрая совесть предупреждает нас прежде совершения неправильного поступка, чтоб мы так не поступали. Порочная совесть позволяет нам так поступать. После неправильного поступка добрая совесть обличает и осуждает это поведение. Порочная же совесть не беспокоит человека. Сравним добрую совесть с немощной. Прежде совершения не греховного поступка добрая совесть позволяет так поступить, а немощная может его запрещать. После же такого поступка добрая совесть не обличает, а немощная может.

В свете того, что совесть человека может находиться в разных состояниях, т.е. добром, порочном или немощном, как надо поступать, когда наша совесть либо предупреждает, либо запрещает определенное поведение? Писание советует нам не поступать против декретов совести и не делать то, что она запрещает (Рим. 13:5; 1 Тим. 1:19; 3:9; 1 Пет. 2:19; 3:16). Даже если данный поступок, на самом деле, не греховен, Библия учит, что поступок против совести считается греховным (1 Кор. 8:10-12; Рим. 14:20-23). Павел служит нам прекрасным примером человека, который жил по своей совести. Он об этом часто говорит (Деян. 23:1; 24:15-16; Рим. 9:1; 2 Кор. 1:12; 2 Тим. 1:3; Евр. 13:18).

Однако как насчет влияния немощной совести в вопросе дозволенного поведения? Здесь надо учитывать, что верующий человек находится в процессе под названием «обновление ума» (Рим. 12:2; Еф. 4:23). Следовательно, по мере того, как ум верующего обновляется Духом и Словом Божиим, он освобождается от немощной совести и приобретает больше свободы в некоторых вопросах. Но до этого момента лучше человеку ограничивать свою свободу и воздерживаться от сомнительного поведения до тех пор, пока он не будет убежден, что Бог разрешает такое поведение.

Как же надо отвечать на осуждение совести, возникшее после некоторого поступка? Если это действительно действие доброй совести, то необходимо признаться, покаяться перед Богом и примириться, если нужно, с другими людьми (1 Ин. 1:9; Лк. 19:8-9). А если это действие немощной совести, то можно успокаивать ее верой в кровь Иисуса, пролитую за наше искупление (Евр. 9:14; 10:22; 1 Ин. 3:20; Деян. 15:9). Если нам неизвестно, обличает нас добрая или немощная совесть, то можно обратиться к Библии и к Духу Святому, чтобы узнать, подтверждают они эти обличения или нет.

### 3. Классификации греха

Установив, что суть греха – беззаконие, можно говорить о том, каким образом человек может нарушить Божий закон. Тем самым мы делаем определенную классификацию греха. Во-первых, есть различие между внешними и внутренними грехами. Внешние грехи проявляются во внешнем поведении человека. Человек что-то неправильно делает телом, языком и т.п. Классификация «внутренние грехи» относится к тому, что происходит в сердце или уме человека. В эту категорию входят плохие мысли, желания, чувства, мотивы и т.п. Внешние грехи могут быть видны людям, а внутренние грехи видит только Бог. Интересно отметить, что ветхозаветный закон касается более внешних проступков, чем внутренних. А Новый Завет, предлагая высший моральный стандарт, чаще осуждает внутренние грехи. Это особенно видно в начале нагорной проповеди Иисуса, когда Он открыл, что перед Богом внутреннее состояние человека настолько же важно, насколько и внешнее поведение.

Следует упомянуть и следующую классификацию греха. Можно говорить о грехе совершения и грехе упущения. Грех совершения – это когда мы делаем то, что запрещено. Грех упущения – это когда мы не делаем то, что нам следует. В Иак. 4:17 ведется речь о том, что если кто-то разумеет делать добро и не делает, тому грех. Библия также говорит о «социальном зле», т.е. об участии в грехах других или в грехах в обществе. Например, если на суде человеку не свидетельствует против виновных (Пр. 29:24). Следовательно, Павел наставляет церковь в Ефесе: «Не участвуйте в бесплодных делах тьмы, но и обличайте» (Еф. 5:11).

Получается, что есть много путей к греху. Мы можем грешить в том, что мы делаем, и в том, что не делаем; в том, что мы говорим, и в том, что не говорим; в том, что мы думаем, и в том, что не думаем; в том, что мы намерены сделать, и в том, что не намерены сделать. Задаемся вопросом, почему Божий закон так строг? Ответ заключается в том, что закон является выражением самой жизни и природы Бога. Закон описывает моральный характер Самого Бога. Следовательно, Иисус учил в Мф. 5:48: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный». Соблюдение закона – это не только отрицательное действие, т.е. воздержание от греха, но и положительное, т.е. стремление к подобию Богу. Бог не может изменить закон или снизить Свой стандарт, потому что Он не может изменить Свою природу.

#### 4. Степени греха

Хотя все грехи серьезны, тем не менее, Библия говорит о степенях греха, т.е. некоторые проступки более серьезны, чем другие. Указывают на это учение следующие места Писания (Ин. 19:11; Иез. 8:6; Мф. 11:22; Мф. 23:14). Также подтверждает этот тезис термин «мерзость», который в Библии не редко встречается (Пр. 29:27; Лев. 18:22; Втор. 22:5)<sup>285</sup>. «Мерзость», по определению, означает очень серьезный проступок, который особенно отвратителен и оскорбителен Богу. Но, тем не менее, важно признать, что любой грех, мерзость ли он или нет, приводит к осуждению человека. По Писанию, для осуждения грешника достаточен лишь один неправильный поступок (Иак. 2:10-11; Гал. 3:10)<sup>286</sup>.

Что касается степени греха, то принято выделять следующие три вида греха: грех неведения, грех-привычка, произвольный грех. Грехом неведения является то, когда человек согрешил, не зная, что это – грех. В свете того, что закон требовал принесения жертвы за грех неведения, можно прийти к выводу, что грех неведения все же считается грехом (ср. Числ. 6:11; 15:22-29; Лев. 4-5).

Это, скорее всего, объясняется тем, что человек мог узнать греховность данного поступка, так как познание Бога и Его морального стандарта доступно всем через творение, через совесть или через закон. Ведь в первых трех главах послания к Римлянам Павел использует именно такой подход, чтобы продемонстрировать греховность и виновность всех людей перед Богом. Библия призывает согрешивших грехом неведения к покаянию (Деян. 17:30). Библия также открывает, что за грех неведения проявляется больше милости (1 Тим. 1:13) и меньше наказания (Лк. 12:47-48). Уместно молиться вместе с псалмопевцем: «От тайных [моих] очисти меня» (Пс. 18:13).

---

<sup>285</sup>Тиссен, с. 172; Марино Б. Источник, природа и последствия греха // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 277.

<sup>286</sup>Там же.



Грехом-привычкой называется явление, когда человек из-за слабости своего характера повторяет одно и то же греховное поведение снова и снова. В Евр. 4:15 говорится о слабости человеческого характера как о «наших немощах». Лютеранский богослов Мюллер так описывает этот вид греха. Грех-привычка – это «внутренняя предрасположенность к злumu, которая производится и поддерживается неоднократно повторяющимися порочными деяниями»<sup>287</sup>. Человеку, согрешившему грехом-привычкой, приходится исповедовать свой грех Богу и стремиться к победе в этой области своей жизни, упоая на Божью силу и благодать, которые способны привести к победе.

В отличие от греха неведения и греха-привычки, произвольный грех совершается сознательно, т.е. человек знает, что грешит и это не по привычке, т.е. в данной области своей жизни человек не привязан к данному греховному поведению. В этой части его характера он раньше не проявлял особенной слабости. В Ветхом Завете описывается это явление словами «грешить дерзкою рукою» (Числ. 15:30-31). В Новом Завете это называется произвольным грехом (Евр. 10:26)<sup>288</sup>.

Существуют еще два вида греха, упомянутые Писанием: грех к смерти и хула Духа Святого, хотя последний из них часто называется «непростительным грехом»<sup>289</sup>. В ответ на вопрос, каково значение фразы «грех к смерти», возможны два логичных варианта. Имеется в виду либо грех, приводящий к физической смерти, либо грех, приводящий к духовной смерти. В поддержку первого варианта нам известно, что 1 Кор. 11:30-32 говорит, что из-за неуважения к Вечере Господней «немало умирает» и Деян. 5:1-11 свидетельствуют о смерти Анании и Сапфиры из-за совершенного ими греха.

С другой стороны, имел ли в виду Иоанн духовную смерть? Такое толкование соответствует учению других мест Писания о непростительном грехе (напр. Евр. 6:4-6; 10:26-31). В частности, говорится о грехе к смерти, что молиться о совершившем его бесполезно. Это напоминает Евр. 6:4-6, где написано, что обновлять такого человека к покаянию невозможно.

Многие задаются вопросом, в чем заключается хула на Святой Дух? Об этом явлении Иисус говорит в Мф. 12:31-32: «Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам; 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». В контексте, где Иисус обвинил некоторых фарисеев в хуле Святого Духа, они только что приписали действие Духа Святого дьяволу, говоря, что Иисус изгоняет бесов веельзевулом, князем бесовским (Мф. 12:24).

Определение Мюллера хулы Духа Святого следующее: «Грех против Святого Духа совершается только тогда, когда Святой Дух явственно открыл грешнику Божественную истину, но грешник, тем не менее, хулит ее»<sup>290</sup>. Сходным образом Хортон определяет хулу на Дух Святой, как «полное отвержение работы Духа в приближении нас к Иисусу. Таким образом, закрывается дверь к спасению»<sup>291</sup>.

## Б. Первородный грех

Ответив на вопрос, что такое грех, переходим к обсуждению источника греха, т.е. будем искать ответ на вопрос, откуда грех появился? Здесь мы сталкиваемся с понятием «первородного греха». Термин «первородный грех» указывает на понятие, согласно которому все зло на планете Земля восходит к согрешению Адама в Едемском саду. Вследствие первородного греха, люди, которые были созданы безгрешными, наследуют от Адама греховную природу и участвуют в его вине. В дополнение к этому, естественный мир, который согласно Божьему замыслу в творении всегда служил во благо

<sup>287</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 266.

<sup>288</sup>В Евреям 10:26-29 слово «грешим» - это греческое причастие настоящего времени, которое указывает на продолжающееся или повторяющееся действие.

<sup>289</sup>Martin R. P. Blasphemy // Wood D. R. W., Marshall I. Howard. New Bible Dictionary. – 3rd ed. - Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996. – С. 142; Rees T. Blaspheme, Blasphemy // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. - Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2001. – T. 1. – С. 522.

<sup>290</sup>Мюллер, с. 266.

<sup>291</sup>Horton S. What the Bible Says about the Holy Spirit. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1976. – С. 100-101.

человеку, стал ему враждебным. Следовательно, человеческое тело тоже подвергается смерти и разложению.

## 1. Корпоративная личность

Библейское учение о первородном грехе легче понять в свете концепции «корпоративной личности». Эта фраза описывает явление, часто находящееся в Библии, где Бог обращается к целой группе (например, к семье или нации), как к одному человеку. Сообразно этой системе, судьба представителя некой группы становится судьбой всей группы. Известный сторонник этой точки зрения, Х. Робинсон, определил эту концепцию так: «Вся группа, включая ее прошлых, настоящих и будущих членов, может функционировать в качестве отдельного человека через любого из этих членов, воспринятых как ее представителей»<sup>292</sup>.

Принцип «корпоративной личности» стоит за высказыванием в Исх. 20:5-6 (ср. Втор. 5:9-10; Числ. 14:18): «...наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого [рода], ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои». Этот принцип также лежит в основе Божьих заветных отношений. Он заключает завет не с одним человеком, а с ним и с его потомками.

Библия изобилует примерами этого явления. В Числ. 16:27-33 рассказывается о восстании Дафана и Авирона, вследствие которого погибли не только они, но и их семьи. В случае перестройки Иерихона Ахиллом согрешивший вообще не погиб, а погибли только его дети (И.Нав. 6:25; 3 Цар. 16:34). Когда Давид провел перепись населения Своего царства, пострадали не Давид, а жители Иерусалима (2 Цар. 24:15-17; 1 Пар. 21:3). Далее, из-за греха Ахана, отца семьи, вся его семья погибла с ним (И.Нав. 7:1-5).

Приведем и другие примеры. Библия рассказывает, что из-за того, что во время Моисея Амалик «противостал Израилю на пути, когда он шел из Египта», Саулу было поручено «порази Амалика, и истреби» (1 Цар. 15:2-3). Народы Маова и Аммона пережили подобное (Неем. 13:1-3). Также, в 2 Цар. 21 описано, что в дни Давида Бог наказал Израиль трехгодичным голодом за грехи, прежде совершенные Саулом<sup>293</sup>. Далее, Ханаан был проклят за грех Хама (Быт. 9:25). Ровоам потерял большую часть царства в результате греха своего отца Соломона (3 Цар. 11:11-12). Все сыновья Иеровоама погибли из-за него (3 Цар. 14:10-11)<sup>294</sup>.

Также надо учитывать, что люди, находящиеся под корпоративным проклятием, могут избавиться от него через личное посвящение Богу. Так было в случае Раав, которая вместе с другими жителями города Иерихона была в числе назначенных для истребления (И.Нав. 2:8-14; 6:22-24). Также, Моавитяне, к которым принадлежала Руфь, были исключены из собрания Израиля. Но благодаря ее верности, ей удалось присоединиться к Божьему народу. Поэтому нельзя говорить, что корпоративное проклятие неминуемо.

Самый важный пример принципа корпоративной личности, который влияет на все человечество, это передача греха и его последствий от Адама ко всем его потомкам. В Рим. 5:12 написано: «...одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть...». Дальше, в 17-м стихе сказано: «...преступлением одного смерть царствовала посредством одного...». Тема продолжается в стихах 18-19:

«Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие».

<sup>292</sup>Robinson H. W. Corporate Personality in Ancient Israel. – Philadelphia, PA: Fortress, 1964. – С. 1. Важно подметить, что представление корпоративной личности, представленное в этой главе, немного отличается от концепции у Робинсона. Он сосредоточивал больше внимания на еврейский менталитет, когда люди смотрели на себя, как на одно целое. В этом отношении он написал: «Группа обладает сознанием, которое распространяется среди своих отдельных членов и не существует как просто образная речь или как идеал» (Robinson, с. 6; также см. стр. 21-22, 33). Но мы с вами сосредоточимся на корпоративной личности, как на юридическом положении человека перед Богом.

<sup>293</sup>Там же, с. 2.

<sup>294</sup>Смотрите еще другие примеры в Плач. 5:7; Иов 27:14-15; Пс. 108:10, 14; 3 Цар. 9:6-7; 4 Цар. 5:27.

Адамов грех имеет последствия для всех его потомков во всех поколениях рода человеческого. Поэтому Робинсон вправе видеть в этом еще один пример корпоративной личности:

«Наиболее известные примеры этого представительства рассматриваются в противопоставлении Адама Христу, сделанное апостолом Павлом, которое полностью отображает это древнееврейское понятие. Это противопоставление привлекает всех своей убедительностью концепции корпоративной личности»<sup>295</sup>.

Также обсуждается и вопрос, каким именно образом или по какому механизму грех Адама передается всем людям. Выдвигаются две теории: реализм и федерализм. Теория «реализма» утверждает, что, в каком-то смысле, все люди были «в Адаме», когда тот согрешил. Таким образом, люди стали грешниками. Они сами участвовали в грехе Адама, будучи «в нем»<sup>296</sup>.

В защиту этого мнения ссылаются на Евр. гл. 7, где автор послания к Евреям доказывает, что Мелхиседек больше Левия. Он выдвигает тезис, что Авраам, дающий десятину, меньше Мелхиседека, принимающего ее. Левий также был меньше Мелхиседека, потому что он был в чреслах Авраама, когда тот дал десятину Мелхиседеку. Каким-то образом Левий участвовал в этом событии. Следовательно, Левий меньше Мелхиседека, и священство по чину Левия меньше священства по чину Мелхиседека, к которому принадлежит Иисус.

Теория «реализма» утверждает, что подобно тому, как Левий дал десятину, пока еще находился в чреслах Авраама, так и все люди согрешили с Адамом, находясь в его чреслах в Едемском саду. Также принимаем во внимание и то, что этого взгляда придерживались и учили ему выдающиеся отцы Церкви Тертуллиан и Августин. Августин утверждал, что у Адама была «общая, родовая человеческая природа»<sup>297</sup>.

Однако теории реализма можно предъявить следующие претензии. Если люди стали грешниками в силу того, что при согрешении Адама они были «в нем», то почему влияет на человечество только первый грех Адама? По идее должны иметь последствия для человечества все его грехи. Но об этом Библия не говорит. Далее, если грех передается по принципу реализма, то почему последствия грехов других предков не передаются их потомкам? Не находились ли люди не только в Адаме, когда тот согрешил, но и во всех других своих предках, когда те согрешали? Еще отмечается, что по плоти был в Адаме и Иисус Христос. Почему Тот не унаследовал греха Адама? Наконец, в Рим. 5:14 написано, что люди, жившие после Адама и до Моисея, не согрешили «подобно преступлению Адама». Значит, они в его грехе не участвовали<sup>298</sup>.

Теория «федерализма» утверждает, что Адам был представителем всего человечества в Едемском саду. Следовательно, то, что Адам сделал в Едемском саду, также действует на всех, потому что Адам был представителем всех. Адам нарушил свой завет с Богом и, тем самым, привлек на себя и на всё человечество, находящееся в том же завете, проклятие от Бога. Согласно этой системе, греховность передается потомкам Адама не путем наследства, но как наказание от Бога за нарушение завета<sup>299</sup>.

В пользу данной теории выделяются следующие моменты. Во-первых, так учили великие реформаторы Церкви. Во-вторых, в Ос. 6:7 об Адаме говорится, что он был в завете с Богом. Далее, в Быт. 3:17 открывается, что Бог проклял землю в наказание. Можно предполагать, что Он проклял и человечество в наказание. Наконец, некоторые приверженцы этого мнения выдвигают тезис, что Иисус избежал унаследования греха Адама в силу того, что Он принадлежит другому завету с Богом<sup>300</sup>.

---

<sup>295</sup>Robinson, с. 12.

<sup>296</sup>Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 140-147 (номер страниц из английской версии); Тиссен, с. 188.

<sup>297</sup>Там же.

<sup>298</sup>Беркхов, с. 140-147 (номер страниц из английской версии); Тиссен, с. 188. Марино Б. Источник, природа и последствия греха // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 267.

<sup>299</sup>Беркхов, с. 147 (номер страниц из английской версии); Тиссен, с. 188; Маринос, с. 268-269.

<sup>300</sup>Там же.

Также может служить доводом в поддержку теории федерализма употребление слова אָדָם (*адам*). Нам уже известно, что это слово служит именем собственным для Адама, первого человека. Но надо также учитывать, что сотни раз в Ветхом Завете слово אָדָם (*адам*) относится к человечеству в целом. Посмотрим на один пример в Быт 6:6-7: «Раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил». В этом контексте слово «человек» – это перевод еврейского слова אָדָם (*адам*). Такое употребление данного слова указывает на близкую связь между Адамом и всем человечеством, приводя к выводу, что Бог назначил Адама представителем всего человечества<sup>301</sup>.

Наконец, важно упомянуть о явлении, отмеченном впервые в Пятикнижии, а затем в книгах пророков Иеремии и Иезекииля, которое идет в противовес принципу корпоративной личности. Моисей написал: «Отцы не должны быть наказываемы смертью за детей, и дети не должны быть наказываемы смертью за отцов; каждый должен быть наказываем смертью за свое преступление» (Втор. 24:16). В послушании этому Амасия не казнил детей тех, кто убил его отца (2 Пар. 25:3-4).

Далее, у пророков Иеремии и Иезекииля подчеркивается личная ответственность человека и его личные отношения с Богом. Например, Иеремия написал следующее:

«В те дни уже не будут говорить: "отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина", но каждый будет умирать за свое собственное беззаконие; кто будет есть кислый виноград, у того на зубах и оскомина будет» (Иер. 31:29-30).

Подобно этому, Иезекииль говорит:

«Зачем вы употребляете в земле Израилевой эту пословицу, говоря: "отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина"? Живу Я! говорит Господь Бог, – не будут вперед говорить пословицу эту в Израиле. Ибо вот, все души – Мои: как душа отца, так и душа сына – Мои: душа согрешающая, та умрет» (Иез. 18:2-4)

Однако Робинсон отмечает, что в этих книгах всё же сохраняется смысл корпоративности. Иеремия говорит о заключении нового завета не с людьми в отдельности, а «с домом Израиля и с домом Иуды» (Иер. 31:31). В другом месте Иеремия молится Богу так: «Ты являешь милость тысячам и за беззаконие отцов воздаешь в недро детям их после них» (Иер. 32:18). Иезекииль, в свою очередь, в 37-ой главе своего пророчества говорит о восстановлении всего дома Израиля (ст. 1-14), о воссоединении Северного и Южного царств (ст. 15-23) и о назначении над ними одного царя – Мессии (ст. 24-28).

Далее, можно сослаться и на другие места Писания, которые тоже указывают на продолжение системы корпоративной личности. Например, принцип передачи вины родителей всё еще упомянут в Иер. 16:11-13. Даже после возвращения из Вавилона данный принцип все еще соблюдался (см. Неем. 13:1-3; Есф. 9:6-10)<sup>302</sup>. По поводу заповеди Божьей во Втор. 24:16, можно предположить, что она лишала человека права применять этот принцип по своей инициативе. Но, тем не менее, и в ветхозаветной истории Бог Сам часто так действовал.

В заключение Робинсон утверждает:

«Это совершенно неправильно – поставить индивидуализм Иеремии и Иезекииля в прямую противоположность групповой концепции, который преобладала до тех пор. Групповая концепция по-прежнему осталась доминирующей»<sup>303</sup>.

<sup>301</sup>Так же.

<sup>302</sup>Kaminsky J. S. Corporate Responsibility in the Hebrew Bible // Clines D., Davies P. R., eds Supplemental Series of the Journal for the Study of the Old Testament, no. 196. – Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995. – С. 138, 142-3. Но в примерах Неем. 13:1-3; Есф. 9:6-10 важно отметить, что этот принцип применили *люди*.

<sup>303</sup>Robinson, с. 32.

Дело можно объяснить тем, что стихи, якобы отрицающие принцип наследственной вины, были написаны с целью исправления неверного понимания у Божьего народа личной ответственности. Возможно, что некоторые евреи начали думать, что все страдание было обусловлено грехами их отцов, что они не были виноваты ни в чем. Такое понимание выражалось в притче «отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина» (см. Иер. 31:29; Иез. 18:2).

В опровержение этого преувеличения и злоупотребления принципом наследственной вины, Бог сделал упор в рассматриваемых нами стихах на личную ответственность<sup>304</sup>. Выдающийся богослов Ветхого Завета Айхродт комментирует эту идею: упор на личной ответственности, находящийся в Ветхом Завете, «не исключают, а скорее балансируют концепцию “общая личность” с целью побуждения человека лично к правильному поведению»<sup>305</sup>.

Можно заключить, что в свое время Иеремия и Иезекииль начали вводить в концепцию корпоративной личности мысль, что эта система, в конечном итоге, уйдет. Но она действовала до появления Христа, с Которым верующие люди составляют новую корпоративную личность «во Христе». В дополнение к этому, можно предположить ее продолжение по отношению к Израилю, который до сих пор находится в завете с Богом через Авраама.

## **2. Наследственная греховность**

### **а. Общее понятие**

Давайте более детально рассмотрим, какие элементы входят в понятие первородного греха. Первый элемент называется наследственной греховностью. Итак, разберемся в выражении «наследственная греховность». В чем она заключается?

Начнем с понятия «греховности» или «греховной природы» человека. Одним словом, греховность касается извращения природы человека, т.е. введения в нее склонности к греху. Когда мы говорим о «природе» чего-либо, мы имеем в виду следующее. Природа проявляется, когда что-то действует без приложения особенного усилия, или когда ничто или никто не влияет на него. Дерево, например, по природе растет прямо вверх. Если дерево изогнуто, это означает, что что-то повлияло на него.

Что касается падшего человека – он по природе грешит. Павел свидетельствует, что «мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева» (Еф. 2:3) и «нет делающего добро, нет ни одного» (Рим. 3:12). Иеремия открывает, что человек сам не может избавиться от своего падшего состояния: «Может ли Ефиоплянин переменить кожу свою и барс – пятна свои? Так и вы, можете ли делать доброе, привыкнув делать злое?» (Иер. 13:23). Подобно этому, в книге Притч говорится: «Кто может сказать: "я очистил мое сердце, я чист от греха моего?"» (Пр. 20:9). Давид свидетельствует, что «я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс. 50:7). Иаков говорит о «вождехлений ваших, воюющих в членах ваших» (Иак. 4:1).

Библия открывает, что проблема человека находится внутри него, в его сердце. Иисус знал состояние человеческого сердца (Ин. 2:25), что оно ожесточено (Мф. 19:8). Худое дерево не может приносить плоды добрые (Мф. 7:18). Иисус конкретно учил: «Ибо извнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства... все это зло извнутри исходит и оскверняет человека» (Мк. 7:21-23). К этому присоединяется и Иеремия: «Лукаво сердце [человеческое] более всего и крайне испорчено; кто узнает его?» (Иер. 17:9). Екклесиаст свидетельствует: «Сердце сынов человеческих исполнено зла, и безумие в сердце их, в жизни их» (Еккл. 9:3).

В соответствии с тем, что Библия открывает об извращенной природе человека, неудивительно, что она описывает падшего человека, как мертвого для Бога (Кол. 2:13; Мф. 8:22). Он раб греха (Ин. 8:34) и любит «более тьму, нежели свет» (Ин. 3:19). Поскольку все люди «заражены» грехом, можно охарактеризовать весь мир словами «строптивый и развращенный род» (Фил. 2:15), который восстал против Бога (Деян. 4:25-26). К тому же, Иисус свидетельствовал о мире, что «дела его злы» (Ин. 7:7).

<sup>304</sup> Allen L. C. Ezekiel 1-19 // Hubbard D. A., Barker G. W. Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1998. – С. 270 и далее.

<sup>305</sup> Eichrodt W. Theology of the Old Testament / Baker J. A. trans. – Philadelphia, PA: Westminster Press, 1967. – Т. 2. – С. 232.

Особое внимание на характеристику «нечестивых» обращает книга Притч. В свете вышесказанного можно все следующие свойства отнести ко всему человечеству, и даже, хоть и частично, к любому человеку. «Нечестивые» обманывают (Пр. 12:5), развращены (10:32; 21:8), гордые (21:29), ненавидят Бога (14:2) и человека (21:10), особенно праведников (29:10, 27), не заботятся о бедных (29:7), любят насилие (13:2), поступают глупо (19:1). Они злословят (15:28; 11:9-11; 19:28), ходят во тьме (4:19), не понимают правосудия (28:5), сеют раздоры (Пр. 6:14; 17:19), срамят и бесчестят (Пр. 13:5), даже злоупотребляют животными (12:10).

Вы можете воспитывать грешника, лечить его или даже поместить в тюрьму, но он все равно останется грешником. Люди рождаются с грешной природой, и для того, чтобы решить проблему греха, человеку необходимо новое рождение (возрождение).

Давайте рассмотрим наиболее часто встречающийся в Библии термин для описания греховной природы человека. Это – «плоть». Слово «плоть» является переводом греческого слова *σάρξ* (*саркс*). Слово *σάρξ* (*саркс*) имеет много значений, которые стоит рассмотреть. Во-первых, это то, что покрывает кости, т.е. «мясо». В Лк. 24:39 Иисус сказал: «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».

Во-вторых, этот термин может указывать на тело в целом. Такое употребление находится в Еф. 5:29: «Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь». Здесь, Павел использует слово *σάρξ* (*саркс*), чтобы говорить о целом теле.

В-третьих, *σάρξ* (*саркс*) может означать человека целиком, т.е. тело и душу. В этой связи читаем Ин. 1:14: «Слово стало плотью». Сын Божий стал человеком. У него были человеческое тело и человеческая душа.

В-четвертых, это слово может указывать на семью, род или происхождение. Дословный перевод Рим. 4:1 гласит: «Что же, скажем, Авраам, отец наш по плоти, приобрел». Фраза «по плоти» ссылается на Авраама как на патриарха израильского народа. В-пятых, оно может указывать на человеческое суждение. В Ин. 8:15 Иисус упрекнул фарисеев за то, что они судили «по плоти». Другими словами, они оценивали дело лишь на основе внешних признаков, не зная его сути.

В-шестых, *σάρξ* (*саркс*) может означать человеческую слабость или ограничения. В 2 Кор. 10:3-4 говорится: «Ибо мы, ходя во плоти, не по плоти воинствуем. Оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом». Павел сравнивает то, что человек может делать своими собственными силами с тем, что он может делать с Божией силой. Другой пример находится в Мк 14:38, где Иисус молится, в то время, как ученики спят. Иисус им говорит: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна». Вероятно, ученики хотели молиться, но их тела устали. Опять слово *σάρξ* (*саркс*) употребляется для описания человеческой слабости, в данном случае – физической. Смысл «человеческая слабость» является ключом для понимания последнего значения слова *σάρξ* (*саркс*).

И последнее значение – это «греховная природа». Слово *σάρξ* (*саркс*) очень часто употребляется Павлом для описания греховной человеческой природы. Обратимся к Гал. 5:19-21: «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство» и т.д.

Немало людей путается в своем понимании этого понятия. Часто *σάρξ* (*саркс*) в смысле «греховной природы» отождествляется со словом *σάρξ* (*саркс*) в смысле «тела». Вследствие этого предполагается, что источником всего греха является тело. Соответственно, приверженцы такого мнения советуют, что для преодоления греха надо подавлять все желания тела. Но это учение не соответствует библейскому взгляду. Взглянув на Гал. 5:19-21, замечаем, что, так называемые, «дела плоти» включают в себя пороки, которые не влекут за собой участия тела, как, например, зависть, гнев и распри. Также помните, что в Мк. 7:21 Иисус сказал: «Ибо извнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства» и дальше – «все это зло извнутри исходит и оскверняет человека».

Библия не учит тому, что тело является источником греха. Эта мысль восходит к греческой философии. Основной принцип почти всей греческой философии выражается в том, что душа или ум – это добро, а тело – это зло. Для греков человек приобретает спасение через подавление желаний тела и развитие души или ума. К сожалению, по сей день такое понимание оказывает большое влияние на многих верующих. Правда в том, что последнее употребление слова *σάρξ* (*саркс*), т.е. «греховная природа», ближе по смыслу шестому значению, «человеческая слабость». Подобно шестому значению,

смысл «греховной природы» тоже указывает на человеческую слабость, но точнее – на моральную слабость падшего человека, т.е. его неспособность противостоять греху.

Выяснив, что все люди наследуют греховную природу от Адама, можно объяснить и то явление, что все люди грешат. Соответственно, Павел пишет: «Все согрешили и лишены славы Божьей» (Рим. 3:23). Соломон признал: «Ибо нет человека, который не согрешил бы» (2 Пар. 6:36) и «Нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы» (Еккл. 7:20). Исаия написал: «Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу» (Ис. 53:6). Псалмопевец свидетельствует: «Не оправдается пред Тобой ни один из живущих» (Пс. 142:2). Иисус говорил, что все злы (Лк. 11:13) и только один Бог благ (Лк. 18:18-19).

Библейское свидетельство относительно универсальной греховности человека едино и выражается во всем Божьем Слове<sup>306</sup>. Вот почему Библия всех призывает к покаянию (Лк. 24:47)<sup>307</sup>.

Интересно сравнить моральное состояние человека до и после грехопадения. До вкушения запретного плода люди обладали потенциалом не грешить, и были бессмертны. А после грехопадения они стали грешными, т.е. неспособными не грешить и утратили бессмертие. Есть теория, что если бы Адам и Ева не согрешили, то утвердились бы в святости. Иными словами, они стали бы неспособными грешить и имели бы бессмертие, продолжая жить вечно в совершенном состоянии, без какого-либо потенциала грешить. Но эта теория является лишь предположением<sup>308</sup>.

Перейдем к обсуждению первой части выражения «наследственная греховность», т.е. к слову «наследственная». Согласно 1 Пет. 1:18, человек наследует греховность от предков: «Не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровью Христа». Греховность передается по наследству и восходит к первому отцу всего человечества – к Адаму.

В связи с наследственной греховностью, можно провести интересную параллель между теологией и генетикой. В генетике есть явление под названием «мутация». Если происходит какое-то нарушение в хромосоме клетки, это может привести к мутации, которое передается к потомкам, вызывая уродливость. Можно использовать эту аналогию, чтобы сказать, что непослушание Адама вызвало «духовную мутацию» в нем. Точно так же, как человек может наследовать физическое уродство от родителей, он через них наследует «духовное уродство» от Адама. Теперь он уже не поступает так, как было предназначено Богом. Его жизнь стала злокачественной по отношению к нему самому, к другим и к Божьей воле.

Таким образом подчеркивается мысль, что грех не является какой-нибудь субстанцией или силой. Он не имеет никакого «материального» состояния. Вместо этого, грех представляет собой извращение того, что Бог создал хорошим. Надо задаться вопросом, если грех – это субстанция или сила, то кто создал его? Бог не творит зла (см. Иак. 1:13-17). Дьявол ничего не может создать. Ведь когда происходит мутация, то ничто новое не вводится в хромосомы, а просто порядок молекулы изменяется. Подобным образом, когда Адам согрешил, ничто новое не «добавлялось» к его человеческому составу. Его природа просто извратилась и стала злой.

Взгляд на грех, как на искажение первоначального порядка у человека, подтверждает Августин: «Первородный грех не является самой природой, но есть случайный недостаток и ущербность природы»<sup>309</sup>. Присоединяется к нему лютеранский богослов Мюллер: «Грех не является ... материальной субстанцией, существующей сама по себе ... (но) есть случайное явление»<sup>310</sup>.

## 6. Пелагианство

Следующий вопрос для нашего рассмотрения – это вопрос степени греховности, т.е. насколько глубоко грех проникает в природу человека. Другими словами, может ли падший человек делать добро?

<sup>306</sup>См. 3 Цар. 8:46; Пр. 20:9; Рим. 3:9-12; Гал. 3:22; Иак. 3:2; 1 Ин. 1:10. Тиссен, с. 185.

<sup>307</sup>Также см. Лк. 13:1-5; Ин. 3:5-6; Деян. 17:30.

<sup>308</sup>Беркхов, с. 317.

<sup>309</sup>Мюллер, с. 262.

<sup>310</sup>Там же, с. 262.

И если да, то насколько? В этом отношении выделяются три точки зрения: пелагианство, полупелагианство и полная испорченность.

Первая позиция, пелагианство, утверждает, что грех Адама совсем не действует на природу его потомков. Эта теория выдвигалась в четвертом веке по Р.Х. человеком, которого звали Пелагий. Она нашла дальнейшее выражение в постреформатском движении под названием «социнианизм».

Пелагий учил, что человек рождается с волей, свободной от рабства греха. Дух человека сотворен непосредственно Богом. Поэтому дух человека ни греховен, ни испорчен грехом. В ответ на возражение, что если человек не греховен, то почему он все же умирает, Пелагий ответил, что Бог создал человеческое тело смертным, т.е. даже без влияния грехопадения человеческое тело предназначено для смерти<sup>311</sup>.

Согласно учению пелагианства, «греховность» человека вызвана тем, что ему недостает образования. Человеку нужно не избавление от греховной природы, а лучшее образование. В дополнение к этому, люди развивают плохие привычки. Но это не значит, что они в рабстве греха. Если человек приложит достаточно усилий, он может избавиться от своих пороков. Наконец, люди грешат из-за плохих примеров, показанных окружающими людьми.

Для приобретения спасения человеку приходится совершать добрые дела. Иными словами, человек спасается собственной заслугой перед Богом. Пелагий доказывает, что наличие заповедей от Бога подразумевает, что человек способен исполнить их. Иначе, если люди в рабстве греха и не способны быть послушными Богу, то почему Он дал людям заповеди<sup>312</sup>?

Однако учение Библии не согласуется с позицией Пелагия. Данная позиция явно противоречит описанному апостолом Павлом процессу унаследования греха от Адама в Рим гл. 5. Также, теория Пелагия выдвигает тезис, что человек может заслужить свое спасение на основании добрых дел. Но в противовес этому Библия говорит: «Делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть» (Гал. 2:16). Далее, Библия изобилует стихами о греховности человека, некоторые из которых были уже приведены в этой главе. Наконец, надо учитывать и цель смерти Иисуса. Писатели Нового Завета и Сам Иисус однозначно заявили, что Он умер за грехи человечества, что приводит к выводу, что человек нуждается в Божьей благодати для спасения. В IV веке Церковь осудила учение Пелагия. Оно справедливо считается ересью<sup>313</sup>.

Некоторые люди в защиту Пелагия выдвигают следующие доводы. Они замечают, что наше понимание Пелагия большей частью основано на писаниях его оппонентов, которые, якобы, преувеличивали его позицию. В этом отношении писатель Ламберигц написал: «Пелагианство, большей частью, составлено его оппонентами. В этом учении Пелагий сам не мог бы обнаружить себя»<sup>314</sup>.

Также утверждается заступниками Пелагия, что некоторые из документов, приписываемых ему, в действительности, не принадлежат его перу. Далее, они ссылаются на добрую цель, преследуемую Пелагием: защитить Церковь от влияния детерминизма, который мог ослабить нравственность. Дело в том, что главный оппонент Пелагия, Августин, придерживался того типа детерминизма, согласно которому Бог определяет поведение человека. А если это так, то какова мотивация верующего человека стремиться к святости? Если Бог все контролирует, то стремление человека сводится к нулю. Далее утверждается, что Пелагий конкретно не отрицал существования первородного греха. Наконец утверждается, что Пелагий не отрицал действия Божьей благодати в сверхъестественном плане. По Пелагию, Божья благодать проявлена в творении, в откровении и в прощении грехов<sup>315</sup>.

В ответ на попытку оправдать Пелагия можно сказать, что вопрос учения самого Пелагия – это исторический вопрос. Но в нашем исследовании важен теологический вопрос, т.е. учение под названием «пелагианство». Это учение неверно, как бы мы ни называли его, и каким бы ни был его источник.

## **в. Полупелагианство**

---

<sup>311</sup>Беркхов, с. 132-133 (номер страниц из английской версии), 149; Тиссен, с. 186.

<sup>312</sup>Беркхов, с. 132-133 (номер страниц из английской версии).

<sup>313</sup>Там же.

<sup>314</sup>Lamberigts M. Pelage: La réhabilitation d'un hérétique.

<sup>315</sup>Там же.



Другой взгляд на вопрос степени греховности человека называется «полупелагианство». Эта теория утверждает, что падший человек все еще может иметь некоторые добрые желания и принимать некоторые правильные решения. В отличие от пелагианства, она не утверждает, что человек может жить без греха. Это учение отстаивал некий монах Кассиан, живший в IV-V веках. В число приверженцев такого взгляда входят известный лютеранский богослов и реформатор Меланхтон, некоторые приверженцы арминианской позиции, римские католики и некоторые православные<sup>316</sup>. В этом учении признается, что грех Адама оказывает влияние на человечество и передается всем людям через его греховную природу<sup>317</sup>.

Согласно учению полупелагианства, моральное состояние человека следующее. Он действительно наследует от Адама греховность, но все же некоторые люди имеют больше силы воли, чем другие и, таким образом, могут противостоять греху до определенной степени. Но, в конечном итоге, каким-то образом каждый человек время от времени грешит. Никто не может всегда противостоять греху или полностью исполнять Божий закон. Библия говорит, что все согрешили и лишены славы Божьей. Следовательно, спасение приобретается посредством получения Божьей благодати для прощения грехов и избавления от греховной человеческой природы<sup>318</sup>.

Следующие места могут служить в поддержку данной точки зрения. В Мф. 7:11 Иисус учил, что злые люди могут все же даяния благие давать детям своим. Также, если предположить, что в Рим. 7 Павел говорит с точки зрения неверующего, то обнаружится, что в этом состоянии человек может всё же находить «удовольствие в законе Божиим» (ст. 22). Далее читаем, что Иисус говорил о некоторых грешниках как о больных, а о других – как о здоровых (Мф. 9:12). Значит ли это, что есть разные градации испорченности? Павел написал, что «язычники, не имеющие закона, по природе законное делают» (Рим. 2:14). Заметьте, что в этом стихе говорится, что язычники, хотя бы временами, исполняют закон<sup>319</sup>.

У этой позиции есть преимущество, что она может легче объяснить, почему некоторые люди грешат более дерзко, чем другие. Также в этой системе можно легче объяснить хорошее поведение святых Ветхого Завета. Если предположить, что возрождение доступно только святым Нового Завета, то возникает вопрос, каким образом святые Ветхого Завета верно служили Богу и следовали за Ним? Согласно учению полупелагианства, у них было больше моральной силы, чем у других.

С другой стороны, некоторые моменты могут служить опровержением данной точки зрения. Во-первых, далее мы рассмотрим тексты Писания, ясно указывающие на полную испорченность человеческой природы. Во-вторых, нам по опыту известно, что при проповеди Евангелия кажущиеся добрыми неверующие люди отвергают Иисуса и часто проявляют грубое и враждебное отношение к проповедующему.

Наконец, Церковь VI века осудила учение полупелагианства, считая его ересью. Решение собора в Оранже было следующим: «Из-за грехопадения воля человека насколько слаба, что без особенной (предваряющей) благодати от Бога никто не может любить Бога, верить в Него или делать добро ради Бога, как положено»<sup>320</sup>.

#### **г. Полная испорченность**

Подобно полупелагианству, и в отличие от пелагианства, учение о «полной испорченности» утверждает, что все люди действительно наследуют от Адама греховность, и что грех Адама реально влияет на всех нас. Но, в отличие от полупелагианства, говорится, что испорченность касается каждого

---

<sup>316</sup>Для рассмотрения православной позиции см. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и Догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991. – С. 150; Флоровский Г. Византийские отцы VI-VIII вв. – Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – С. 279.

<sup>317</sup>Беркхов, с. 138-139, 148-150 (номер страниц из английской версии).

<sup>318</sup>Там же.

<sup>319</sup>Тиссен, с. 206.

<sup>320</sup>Тиссен, с. 206; Мюллер, с. 283, 358.

элемента человеческого состава, и что всякая мысль, желание, намерение и выбор падшего человека являются злыми. Возможно, что падший человек может внешне оказываться добрым, но у него нет чистого мотива любви, который необходим для проявления истинного послушания из сердца. Плюс ко всему, от этого состояния падший человек не может сам избавиться. Он не может изменить свое сердце в лучшую сторону<sup>321</sup>.

Приверженцы теории полной испорченности предлагают следующие уточнения их позиции. Во-первых, хотя все люди находятся в рабстве греха, они не будут участвовать во всех видах греха. Во-вторых, люди могут быть греховным по разным степеням. Они могут становиться хуже. Даже Кальвин, пылкий сторонник этой позиции, говорил, что в падшем человеке остается «остаток (его) первоначального достоинства... Для Кальвина полная испорченность не означает, что люди так плохи, как могли бы быть, но каждый хороший поступок поврежден первородным грехом», т.е. все составляющие человеческой природы извращены грехом<sup>322</sup>.

Для объяснения того, что иногда неверующие люди проявляют доброту, предполагаются два варианта. Возможно, что такое поведение лишь кажется добрым в глазах людей, но Бог, глядя на сердце, знает греховный корень этого поступка (см. Пр. 16:2; 21:2). Или дело объясняется тем, что Бог дает всем определенную меру, так называемой, «общей благодати», в силу которой люди могут правильно поступать. Это особенно касается поведения родителей по отношению к их детям, и правителей по отношению к гражданам. Считается, что без Божьего вмешательства в этих областях жизнь на этой планете стала бы невыносимой<sup>323</sup>.

Следующие места Писания поддерживают данное учение. Рим. 3:9-18 учит, что «никто не ищет Бога». Соответственно, Отцу приходится привлекать грешника к спасению (Ин. 6:44). Обращение к Богу является результатом инициативы Бога. Далее, падшие люди описаны как «мертвые в грехах», т.е. неотзывчивые Богу (Еф. 2:3; Кол. 2:13). Также, по 1 Кор. 2:14, «душевный не принимает духовного». Другими словами, неверующие люди лишаются духовной восприимчивости. Грешники ходят «во тьме» (Еф. 5:8; Ин. 1:5), они «рабы греха» (Рим. 6:17 и 20), «плотские не могут покоряться» (Рим. 8:7) и «предались распутству» (Еф. 4:18-19). Вряд ли человек в таком состоянии может делать добро<sup>324</sup>.

Примечательно, что придерживались полной испорченности как выдающийся учитель детерминизма Жан Кальвин, так и основатель арминианского движения Якоб Арминий. Благодаря тому, что и тот, и другой взгляд признают полную испорченность человека, оба признают и то, что необходима Божья благодать для обращения падшего человека к Богу.

Однако эти школы мышления расходятся друг с другом в том, что Кальвин учил о проявлении Божьей благодати только по отношению к избранным людям. Арминий же предполагал, что Бог дает благодать, способствующую их обращению, всем людям. Кальвин назвал Божью благодать «непреодолимой», так как избранный человек не может отказаться от этого привлечения к Христу. А Арминий назвал Божью благодать «предваряющей», поскольку она не заставляет, а приготавливает человека к обращению, освобождая его сердце, чтобы он мог принять свободное решение прийти к Господу<sup>325</sup>.

### 3. Наследственная вина

Второй элемент, входящий в понятие первородного греха, называется наследственной виной. Согласно этому понятию, человек наследует от Адама не только греховную природу, но и виновность. Иными словами, с самого рождения человек является виновным и подвержен осуждению вследствие согрешения Адама.

<sup>321</sup>Беркхов, с. 135, 148 (номер страниц из английской версии); Тиссен, с. 174.

<sup>322</sup>Horton M. Traditional Reformed Response // Beilby J. K., Eddy P. R. Enderlein S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – Kindle ed., 3185-3190.

<sup>323</sup>Беркхов, с. 135, 148 (номер страниц из английской версии); Тиссен, с. 174.

<sup>324</sup>Мюллер, с. 219.

<sup>325</sup>Беркхов, с. 166-167.

Учение о наследственной вине, в основном, зиждется на 5-ой главе послания к Римлянам. Там написано: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, (потому что) в нем все согрешили» (ст. 12). Важно здесь отметить, что через грех Адама смерть вошла в мир. Ведь смерть была Божьим наказанием за грех Адама, когда тот съел от дерева познания добра и зла. Бог ему сказал: «В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:17).

Давайте посмотрим на греческий текст Рим. 5:12 с целью уточнения нашего понимания греческой фразы  $\epsilon\phi\ \tilde{\omega}$  (*эф о*), которая в Синодальном переводе записана словами «в нем». Предлог  $\epsilon\pi\iota$  (*эпи*), написанный в данном тексте в сокращенной форме  $\epsilon\phi$  (*эф*), обычно означает «на» или «над», когда управляет дательным падежом, что встречается в этом стихе. Но бывают и другие переводы этой фразы. В Деян. 7:33 она переведена как «на котором», а в Фил. 4:10 – словом «ведь». Бывают еще и другие возможные значения. В Фил. 3:12 фраза означает «как» или «для чего». В 2 Кор. 5:4 она переведена как «потому что».

Заметьте, что нигде в Новом Завете фраза  $\epsilon\phi\ \tilde{\omega}$  (*эф о*) не переводится как «в нем», что исключает Синодальный перевод этой фразы. Судя по контексту, самый подходящий перевод представляет собой фраза «потому что». Это именно та фраза, которую ввели в стих в скобках синодальные переводчики. Получается, что перевод Кассиана более достоверно передает этот стих: «...и тем самым во всех людей перешла смерть, потому что все согрешили».

Тринадцатый стих гласит, что хотя грех был в мире после Адама, он не вменялся до появления закона. Ключевым стихом для аргумента Павла является 14-й. Здесь он показывает, что после Адама смерть царствовала над всеми, даже теми, которые не согрешили, подобно Адаму. Выходит, что люди страдали вследствие греха, но сами не были виновны в нем, не нарушив никакого закона. Как это может быть? Если смерть служила наказанием только за грех Адама, то почему умирают все, даже те, кто не ел запретного плода? Заключение Павла было, что они согрешили, когда согрешил Адам.

Далее, в 5-ой главе, Павел открывает, что последствия греха Адама включают в себя не только смертность, но и осуждение. Читаем: «Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (ст. 18-19). В этом кроется основание доктрины о наследственной вине.

Выдвигаются разные объяснения механизма вменения наследственной вины потомкам Адама. Мы уже знакомы с такими понятиями как «реализм», согласно которому мы были «в Адаме», когда тот согрешил, и «федерализм», согласно которому Адам служил нашим представителем перед Богом. Если либо «реализм», либо «федерализм» верен, то можно понять, почему наследственная вина нам вменилась.

Также существует третий взгляд, «непосредственное вменение», согласно которому потомки Адама осуждены на основании наследия ими и наличия у них греховной природы. Даже если человек, в отсутствие закона, не совершает никакого нарушения закона, то он осужден в силу того, что в нем обитает грех<sup>326</sup>.

Одно из течений в арминианском движении под названием «веслейское арминианство» предполагает, что люди действительно наследуют вину Адама, но Бог в одностороннем порядке вменяет всем людям оправдание вины, наследованной от Адама. Но, касаясь вины за личные грехи, чтобы оправдаться перед Богом, человеку необходимо лично прийти к Иисусу. Дело в том, что Бог обеспечил всех оправданием во Христе. В отношении наследственной вины Он прощает свободно, как выражение Его, так называемой, «предваряющей благодати». А в отношении личных грехов оправдание, обеспеченное Христом, применяется к человеку только при покаянии и вере со стороны нуждающегося в оправдании человека<sup>327</sup>.

---

<sup>326</sup> Марино, с. 286.

<sup>327</sup> Беркхов, с. 173.

Теперь выделим тех, кто отрицает наследование вины и осуждение непосредственно от Адама. В число противников этой доктрины входят некоторые арминиане и Православная Церковь<sup>328</sup>. Некоторые арминиане полагают, что из-за греха Адама мы унаследовали от него только греховную природу, а не вину. Мы грешим вследствие нашей греховной природы и, следовательно, наше осуждение основано не на грехе Адама, а на собственных грехах. На учение о наследственной вине они возражают, что система, согласно которой несогрешивший осужден на основании греха другого человека, вообще несправедлива.

В ответ на данное возражение защитники доктрины о наследственной вине говорят, что если мы уже принимаем, что из-за греха Адама люди наследуют греховность и смерть, то чем отличается система наследственной вины? Во всех случаях люди страдают из-за греха другого.

Также надо учитывать, что ответом на проблемы, вызванные грехопадением, является Иисус Христос. Работа Христа отвечает на все проклятия, внесенные в человечество через Адама. В ответ на греховность Христос предоставляет возрождение. В ответ на смертность – воскресение. Если вина не передана от Адама, то можем ли мы ожидать от Христа соответствующего ей оправдания? Мюллер комментирует этот момент так: «Писание учит, что вина Адама вменяется его потомкам, и отрицание этого факта неизбежно приводит к отрицанию и того, что потомкам Адама вменяется праведность Христа»<sup>329</sup>.

Интересно отметить, что когда мы читаем о Страшном Суде и об осуждении, связанном с ним, не упоминается о грехе Адама. В Откр. 20:12 написано: «Судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими». Мертвые будут судимы сообразно делам своим, но не с грехом Адама. Значит ли это, что мы не унаследовали вины Адама? Тиссен объясняет этот момент следующим образом: «Существует вина врожденного греха, но существует также и более значительная вина, когда грешная природа побуждает человека совершать акты личных преступлений»<sup>330</sup>. Выходит, что в Откр. 20 не упоминается о наследственной вине, потому что вина личных проступков более значительна, чем вина врожденной или наследственной вины.

Еще одно возражение на учение наследованной вины заключается в том, что получается, что от самого зачатия осуждены младенцы, не совершившие никакого личного греха. Ответ на данное возражение таков. Можно предполагать, что, как выражение Божьей предваряющей благодати, Бог прощает вину младенцев, умерших до того, как они пришли в возраст ответственности.

Если предположить, что младенцы и маленькие дети спасаются в силу их невиновности, то получается, что Бог не является их Спасителем в полном смысле этого слова. Но это утверждение противоречит написанному в 1 Тим. 4:10, что Бог – Спаситель всех людей, в том числе, и младенцев. Это возможно только в том случае, если, благодаря Божьей предваряющей благодати, они прощены от вины Адама кровью Христа. Есть более подробное обсуждение вопроса спасения младенцев в главе 24.

Последним возражением для нашего рассмотрения является то, что, согласно Рим. 7:9-10, Павел «умер», когда пришла заповедь. Если слово «умер» относится к тому, когда он стал виновен перед Богом, то получается, что человек становится виновным только при личном согрешении<sup>331</sup>. Возможный ответ на возражение такого типа заключается в том, что в этом отрывке Павел не пытается точно определить момент вменения человеку вины. Его цель была продемонстрировать влияние закона на человека. Закон пробуждает в нем грех<sup>332</sup>.

Православный взгляд на наследственную вину заключается в том, что человек не наследует ни виновность, ни греховность, а только смерть. Утверждается, что человек становится ответственным за грех тем же образом, которым он принимает спасение – через личное решение<sup>333</sup>. По словам Мейендорфа: «Как мы уже видели, патристическое учение о спасении опирается не на идею

<sup>328</sup>Беркхов, с. 135, 148; Тиссен, с. 174.

<sup>329</sup>Мюллер, с. 256.

<sup>330</sup>Тиссен, с. 215.

<sup>331</sup>Марино, с. 268-270.

<sup>332</sup>Там же.

<sup>333</sup>Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – С. 253.

унаследованной от Адама вины, от которой человек вызволяется во Христе, но зиждется на более экзистенциальном понимании как “падшей”, так и “искупленной” человечности»<sup>334</sup>.

В православном богословии вообще не делается акцент на юридическое положение человека перед Богом. Поэтому православных мало волнует вопрос о наследственной вине. Мейендорф пишет об отношении православной веры к доктрине об оправдании:

«Византийские богословы никогда не поддавались соблазну низведения понимания греха к понятию о преступлении, зафиксированном в каком-то своде законов и, следовательно, как всякое преступление, подлежащем судебному разбирательству, за которым следует наказание или прощение»<sup>335</sup>.

Сравним взгляд католического, и, вслед за ним, протестантского вероучения с тем, чего придерживаются православные касательно духовной нужды человека. У католиков и протестантов главная нужда человека – это приобретение оправдания или правильного положения перед Богом. В результате грехопадения человек потерял мир с Богом, и он восстановится только посредством оправдания. Точка зрения православных иная. Человек нуждается преимущественно не в восстановлении правильного юридического положения перед Богом, а в духовном росте в уподоблении Богу. Поэтому православных мало интересует вопрос об оправдании и, следовательно, вопрос о наследственной вине<sup>336</sup>.

#### **4. Смерть**

Третий и последний аспект первородного греха – смертность. Как нам известно, в материальном мире все организмы, в конечном итоге, предназначены к смерти. Смерть – это неизбежный опыт всего человечества. Каждый день мы видим исполнение слов Павла, записанных в 1 Кор. 15:22: «в Адаме все умирают».

В Библии слово «смерть» относится не только к физической смерти. Есть и духовная смерть, которая является отсутствием Божьей жизни в сердце человека, и вечная смерть, которая состоит в вечном отделении от Божьего присутствия. Во всех этих примерах общая черта – это «отделение». В физической смерти дух отделяется от тела, в духовной смерти человек отделен от освящающего влияния Духа Святого, а в вечной смерти – вечно отделен от Самого Бога, источника всего блага (Откр. 20:14). Проследим взаимоотношения между этими видами смерти. Каждый человек рождается в состоянии духовной смерти, т.е. без Духа Святого в сердце. Если человек заходит за границу физической смерти до возрождения, то он входит в состояние вечной смерти.

##### **а. Физическая смерть человека**

По медицинской науке, смерть определяется тем, что мозг перестает функционировать, или сердце прекращает биение. Но Библия дает свое определение этого переживания – когда дух выходит из тела. Иаков написал: «Тело без духа мертво» (Иак. 2:26). Быт. 2:7 открывает, что человек стал душою живою при получении дыхания жизни от Бога. Подразумевается, что когда дыхание жизни выходит из человека – тот мертв. Далее, написано, что когда Иисус воскресил девушку, «возвратился дух ее» (Лк. 8:55). Также, смерть определяется как выход души (Лк. 12:20; Пс. 145:4). Наконец, когда Иисус умер, написано о Нем, что Он «испустил дух» (Мф. 27:50; ср. Деян. 7:59)<sup>337</sup>.

В других местах Писание дает подобное определение смерти при помощи слова «отшествие». Так Павел говорит о своей смерти (2 Тим. 4:6), а Петр – о своей (2 Пет. 1:15), смерть Иисуса описана этим же

<sup>334</sup>Мейендорф, с. 336; также см. Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 25.

<sup>335</sup>Мейендорф, с. 253, 342.

<sup>336</sup>Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature. – 1991. – С. 47-48. Более подробное обсуждение православного взгляда на оправдание предлагается в главе 9.

<sup>337</sup>Мюллер, с. 613.

термином (Лк. 9:31). Существуют и другие синонимы смерти, которые еще больше расширяют наше понимание этого явления. Смерть описана как «приложение к народу своему» (Быт. 25:8), «отпущение с миром» (Лк. 2:29), «сон» (Мф. 9:24; 1 Фес. 4:13) и путь «в свое место» (Деян. 1:25)<sup>338</sup>.

Прежде чем исследовать происхождение смерти, рассмотрим ряд неверных теорий. Пелагий, лжеучитель V века, учил, что человек рождается в нормальном духовном состоянии без унаследования греховности или смертности от Адама. Но, тем не менее, Бог сотворил человека со смертным телом. Вот почему все умирают. Другая неверная теория называется прогрессивным творением. Согласно этой теории, Бог использовал процесс эволюции для создания мира и живущих на нем<sup>339</sup>. Получается, что смерть была в мире задолго до Адама, и посредством процесса естественного отбора Бог прогрессивно превращал животных в человека. Но, в свете библейских данных, которые мы будем рассматривать, обе теории оказываются неправильными.

По Библии, смерть является результатом грехопадения, т.е. греха Адама. Из-за греховного поступка Адама Бог проклял землю и человечество физической смертью. Поддерживает такой взгляд учение Ветхого и Нового Заветов (Быт. 2:17; Рим. 5:12; 6:23; 1 Кор. 15:21-22). Например, Павел конкретно написал, что смерть пришла «через человека» (Рим. 5:12), и что «в Адаме все умирают» (1 Кор. 15:21-22)<sup>340</sup>.

Мандзаридис ошибочно предполагает, что смерть является не наказанием за грех Адама, а естественным последствием разобщения с Богом. В поддержку своей позиции, он подмечает, что все проклятия за грех, перечисленные в Быт. 3, выражены в пассивном залоге<sup>341</sup>. Но, с другой стороны, Павел говорит о смерти как о «возмездии за грех» (Рим. 6:23).

Далее, Библия учит неизбежности смерти. В Евр. 9:27 написано, что «человекам положено однажды умереть, а потом суд». Екклесиаст заявляет: «Всеу и всем – одно: одна участь» (Еккл. 9:2). Псалмопевец подтверждает: «Кто из людей жил – и не видел смерти» (Пс. 88:49; ср. Пс. 48:11).

Псалмопевец также подчеркивает преходящий характер человеческой жизни: «Они – [как] сон, как трава, которая утром вырастает, утром цветет и зеленеет, вечером подсекается и засыхает» (Пс. 89:6; ср. 102:15-16) и «Век мой как ничто пред Тобою» (Пс. 38:6). Никто не может «искупить брата своего» из смерти (Пс. 48:8). Смерть – это «путь всей земли» (3 Цар. 2:2) и «покрывало, покрывающее все народы» (Ис. 25:7). На самом деле, во всей истории человечества нам известны только два человека, которые не подвергались смерти. Это Енох и Илия.

В свете того, что смерть неизбежна, и что «как тень дни наши на земле» (1 Пар. 29:15), человеку хорошо «приложить [это] к своему сердцу» (Еккл. 7:2) и поступать мудро, пользуясь временем, которое у него есть. Псалмопевец молится Богу: «Научи нас так счислять дни наши, чтобы нам приобрести сердце мудрое» (Пс. 89:12; ср. Еккл. 9:10).

Теперь коснемся вопроса о времени смерти человека. Очень распространенное недопонимание по этому поводу состоит в том, что Бог уже назначил момент смерти для каждого человека, и это назначение зафиксировано и не подвергается изменению. Правда в том, что Бог, в своем предуждании, знает количество наших дней (Пс. 138:16; Иов 14:5). Но это не означает, что наше поведение не оказывает никакого влияния на продолжительность нашей жизни.

Библия ясно учит, что долгая жизнь есть благословение от Господа (Пс. 127:5-6; Пс. 90:16)<sup>342</sup>. Далее, в Писании существуют конкретные указания на то, как человек может продлевать свои дни. Один из способов – это почтение родителей (Еф. 6:2; ср. 5:16). Другой – это внимание Божьему Слову (Пр. 3:1-2; 4:10, 22) и его соблюдение (Втор. 6:2; Пс. 33:13-15; 3 Цар. 3:14). С другой стороны, грех может сократить жизнь (Еккл. 7:17; Пс. 54:24). Еще один ключ – это страх Господень (Пр. 10:27). Закон даже говорит о милосердном отношении к животным (Втор. 22:7).

<sup>338</sup>Там же, с. 613-614.

<sup>339</sup>Отмечено в Тиссене, с. 183.

<sup>340</sup>Мюллер, с. 614; Тиссен, с. 183.

<sup>341</sup>Mantzaridis, с. 24.

<sup>342</sup>Хортон С. В последние дни // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 606.

Сказав это, тем не менее, трудно установить незыблемый принцип. Бывает, что «праведник гибнет в праведности своей; нечестивый живет долго в нечестии своем» (Еккл. 7:15).

По поводу времени нашей смерти, интересно отметить, что часто мужи Божьи знали время своего ухода. Было так в жизни Иакова (Быт. 49:29), Моисея (Втор. 32:49-50), Аарона (Числ. 20:23-26), Езекии (Ис. 38:1-5), Иисуса (Ин. 12:23), Петра (2 Пет. 1:15) и Павла (2 Тим. 4:6). Последний был убежден, что не умрет, пока он еще нужен церкви (Фил. 1:24-25).

Однако это не значит, что Бог всегда открывает это людям. Во многих случаях, как написано в Еккл. 9:12, «человек не знает своего времени». Ведь «нет власти у него над днем смерти» (Еккл. 8:8). Но, тем не менее, значительно количество случаев в Писании, когда люди заранее знали о времени своего ухода.

Согласно библейскому свидетельству, физическая смерть является временным явлением. Даже в Ветхом Завете предсказано, что «поглочена будет смерть навеки» (Ис. 25:8). Смерть побеждена Христом (1 Кор. 15:22), Который теперь имеет ключи ада и смерти (Откр. 1:18). Но применение Его победы над смертью реализуется только в конце (1 Кор. 15:23-26), когда смерть сама будет брошена в огненное озеро (Откр. 20:14). На новой земле смерти уже не будет (Откр. 21:4).

Для верующего в Иисуса человека смерть не страшна. Библия повествует, что «жало смерти – это грех; а сила греха – закон» (1 Кор. 15:56). Но во Христе мы избавлены от проклятия греха и рабства закона. Теперь мы входим в число тех, кто однажды «от страха смерти через всю жизнь был подвержен рабству», а теперь избавлен от этого рабства смертью Того, Кто «лишил силы имеющего державу смерти, то есть диавола». (Евр. 2:14-15).

## **б. Вопрос эвтаназии**

В связи с библейским учением о смерти, стоит взглянуть на более современный вопрос – вопрос эвтаназии, так называемую, «хорошую смерть». Евангельские верующие выступают против, так называемой, «активной эвтаназии», т.е. когда одна сторона преднамеренно заканчивает жизнь другого человека, даже с его разрешения»<sup>343</sup>. Но необходимо подробнее обсудить вопрос «пассивной эвтаназии», когда одна сторона просто позволяет умирающей стороне умереть своей смертью.

Считается, что пассивная эвтаназия позволена при следующих условиях. Во-первых, прогноз должен быть таковым, что нет надежды на улучшение состояния больного. От своей болезни он обязательно умрет. Во-вторых, коротко время ожидания до момента смерти. В-третьих, больной должен согласиться на такой подход или, если он не в состоянии дать свое согласие, родственники могут принять это решение за него<sup>344</sup>.

Далее, надо уточнить вопрос, каким именно образом пассивная эвтаназия может осуществиться? Один из способов – отключение больного от аппаратов, которые неестественным образом поддерживают жизнь и позволяют ей продолжаться, как, например, аппарат искусственного дыхания. Более агрессивный подход – не давать больному лекарство, которое может на время продлить его жизнь. Еще более агрессивный метод – не давать пищу и питье в том случае, когда человека необходимо питать искусственным образом. Разные люди, конечно, будут смотреть по-разному на способы пассивной эвтаназии<sup>345</sup>.

Однако даже при таком походе остаются два больших вопроса. Во-первых, если больной не в состоянии дать разрешение на отключение средств жизнеобеспечения, правильно ли будет близким или родственникам принимать это решение за него? Другой вопрос – если известно, что человек неверующий, то хотелось бы продлить его жизни на земле как можно дольше.

## **в. Сила смерти в творении**

<sup>343</sup>Можно даже выделить библейский пример, когда по просьбе Саула некий Амаликитянин помог прервать ему жизнь (2 Цар. 1:6-10).

<sup>344</sup>Dr. John Kilner. Trinity International University.

<sup>345</sup>Там же.

Смерть оказывает влияние не только на тело человека, но и на всю землю. Смерть выражается в разных стихийных бедствиях и разрушительных процессах на земле. Проклятие природы восходит к греху Адама, как написано: «Проклята земля за тебя» (Быт. 3:17).

Почему грех Адама привел к проклятию земли? Во-первых, Бог дал Адаму и Еве владычество над этой планетой. В Быт. 1:26 Бог сказал о человеке: «Да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле». Следовательно, когда Адам получил последствия своего греха, эти последствия распространились и на всё, что находилось под его властью, т.е. на планету Земля. Другое возможное объяснение – что через проклятие земли Бог осуществил над человеком соответствующее его преступлению наказание.

В изучении данной темы будет полезно провести ту же параллель с генетикой, которую мы провели в связи с греховностью человека. Подобно тому, как согрешение Адама ввело в его природу «духовную мутацию», т.е. извращение его природы, его согрешение также ввело в материальный мир извращение, которое принесло смерть и гибель всем живым организмам.

Стих Писания, который ясно указывает на это явление – Рим. 8:20-21. Там написано: «Потому что тварь покорилась суете... сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих». Особое внимание обратим на фразы «покорилась суете» и «рабства тлению». Давайте подробнее рассмотрим два важных слова: «суета» и «тление».

«Суета» – это перевод греческого слова *ματαίотης* (*матайотэйс*), которое означает «неудовольствие», «неэффективный»<sup>346</sup>. Физический мир уже не достигает своей цели. Бог определил, чтобы природа двигалась к жизни, здоровью и благополучию. Но она уже не совершает этого. Поэтому Павел мог охарактеризовать физический мир словом «суета».

Второе слово «тление» – это перевод слова *φθώρα* (*фтора*), которое означает что-то скоропортящееся<sup>347</sup>. Оно употреблено в 1 Кор. 15:42 для описания человеческого тела. Это слово указывает, что вся природа движется к тлению. Интересно, что ученые не могут обнаружить причину гниения живых организмов. Но Библия объясняет это, как последствия грехопадения. Итак, в Рим. 8:20-21 кроется описание нынешнего состояния природы после грехопадения – она находится под властью силы смерти.

Из опыта мы все знакомы с нынешним состоянием природы. Благодаря тому, что все еще остается в природе остаток Божьего порядка, поддерживающего жизнь на этой планете, мы можем всё же любоваться красотой и благами природы. Но со временем мы сталкиваемся с темной стороной материального мира, с силой смерти и разрушения, находящейся в ней. По праву мы можем описать природу словом «дикая».

## Библиография

Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и Догматическое богословие. – М.: Центр СЭИ, 1991.

Марино Б. Источник, природа и последствия греха // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

Мейэндорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001.

---

<sup>346</sup>Arndt, с. 621.

<sup>347</sup>Там же, с. 1054.



Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994.

Флоровский Г. Византийские отцы VI-VIII вв. – Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – 333 с.

Хортон С. В последние дни // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

Эриксон М. Е. Христианское богословие. – С.Пб.: Санкт-Петербургский университет, 1999.

~~~~~

Allen L. C. Ezekiel 1-19 // Hubbard D. A., Barker G. W. Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1998 [CD-ROM from Nelson Electronic Publishers, Nashville, TN].

Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Eichrodt W. Theology of the Old Testament / Baker J. A. trans. – In 3 Vols. – Philadelphia, PA: Westminster Press, 1967.

Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature. – 1991.

Horton M. Traditional Reformed Response // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. Kindle edition.

Horton S. What the Bible Says about the Holy Spirit. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1976.

Kaminsky J. S. Corporate Responsibility in the Hebrew Bible // Clines D., Davies P. R., Supplemental Series of the Journal for the Study of the Old Testament, no. 196. – Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995.

Kilner J. Trinity International University.

Lamberigts M. Pelage: La réhabilitation d'un hérétique.

Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – 129 с.

Martin R. P. Blasphemy // Wood D. R. W., Marshall I. Howard. New Bible Dictionary. – 3rd ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996.

Rees T. Blaspheme, Blasphemy // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2001.

Robinson H. W. Corporate Personality in Ancient Israel. – Philadelphia, PA: Fortress, 1964. – 40 с.

### А. Механизм греха

Переходим к обсуждению третьего вопроса в нашем исследовании – каким образом действует грех? Согласно какому механизму он приводит человека к непослушанию? Что касается механизма греха, можно выделить три возможные причины, почему люди грешат: извращение Божьего порядка, неверие в Божью заботу и восстание против Божьей власти. Рассмотрим каждую в отдельности.

#### 1. Составляющее механизма греха

##### а. Извращение

Для того чтобы понять грех как извращение Божьего порядка, начнем с рассмотрения основных потребностей человека. Их три: (1) физическое удовлетворение, которое включает в себя восполнение потребностей в пище, в комфорте, в сексе; (2) имение, т.е. желание обладать чем-либо, а также сопровождающее чувство защищенности и (3) внимание и сопровождающие чувства значимости и самооценности.

Библия подтверждает, что все эти желания – от Бога, и восполнение данных нужд является Божьим планом для человека. Библия никогда не обличает человека в том, что у него есть пища, имущество или ему оказывают почтение. Чтобы убедиться в этом, прочтите соответствующие указанные тексты Писания про физическое удовлетворение (Еф. 5:29; 1 Тим. 4:4-5), имение (Деян. 5:4), внимание (Ин. 12:26; 1 Фес. 5:12).

Зададимся вопросом: «Почему Бог создал человека с этими нуждами и желаниями?» Сначала надо понять, что при сотворении человека Божьей целью было установление отношений любви с Ним. Это выражено в великой заповеди Иисуса, когда Он сказал: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостью твоею – вот первая заповедь! Вторая, подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповеди нет» (Мк. 12:30-31).

Каким образом Бог выражает Свою любовь к человеку? В Едемском саду Он намеревался это делать через удовлетворение нужд человека. Наличие в человеке таких врожденных потребностей представляет Богу возможность проявлять Свою любовь через их восполнение. Пример в Едемском саду также открывает способ, которым человек должен выражать свою любовь к Богу – посредством послушания. Ведь Бог поставил дерево познания добра и зла с запретом, чтобы человек не ел от него. Каждый раз, когда Адам и Ева проходили мимо дерева и его не касались, они этим говорили Богу: «Я Тебя люблю». Наставляя Своих учеников, Иисус вторит этому принципу, говоря: «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди» (Ин. 14:15).

Давайте выясним, как грех извращает собой естественные желания и потребности, с которыми Бог сотворил человека. В Бытие 3:6 отметим, что Ева была искушена в трех основных областях человеческих потребностей: «Увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание».

Во-первых, она видела, что дерево было хорошо для пищи. У Евы было естественное желание и потребность в пище. Но эта пища была под запретом, и удовлетворение данного желания лежало за пределами границ Божьей заповеди. Значит, ее естественное желание физического удовлетворения начало превышать установленные границы Божьей заповеди. Таким образом, она была искушена нарушить Божий закон. Ее естественное желание стало противоестественным.

Посмотрим дальше. Ева видела, что дерево было приятно для глаз. В Писании глаза часто связаны с желанием обладать. Рассмотрим Мф. 6:22-23: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?».

Заметьте, что выше и ниже этого стиха Иисус говорит о деньгах. Здесь слово «око» связано с желанием обладать. У Евы тоже была эта потребность. Но Ева была искушена обладать тем, что было запрещено. Когда Ева видела, что дерево было приятно для глаз, ее естественное желание обладать начало выходить за установленные границы. Таким образом, она снова была искушена нарушить закон Божий.

И, наконец, она видела, что дерево было вожаделенно, потому что дает знание. Здесь встречается другой вид искушения. Еве было сказано, что если у нее было бы познание добра и зла, то она была бы как Бог. Она соблазнилась в том, чтобы выйти за пределы Божьего закона для того, чтобы удовлетворить свою потребность в значимости. Таким образом, ее естественное желание самоценности стало противоестественным.

Подводя итоги, мы видим, что Божий план состоит в том, чтобы, обращаясь к Нему, мы получали восполнение всех наших потребностей в физическом удовлетворении, в имении или во внимании. Но грех извращает Божий порядок. Вместо того чтобы обращаться к Богу для удовлетворения наших нужд, мы подражаем примеру Евы, которая искала их удовлетворение своим путем, даже вопреки Божьей заповеди. Вместе с Евой мы обращаемся не к Творцу, а к творению. В итоге мы видим, что грех действует путем извращения того, что Бог намеревался использовать для блага человека.

Иларион хорошо описывает этот момент: «До грехопадения единственным объектом любви человека был Бог, но вот появилась ценность вне Бога – дерево показалось хорошо для пищи...»<sup>348</sup>. Православный священник Шмеманн подтверждает:

«Мир является падшим, потому что он упал от осознания, что Бог – это всё во всем... Естественная зависимость человека от мира была преднамеренна постоянно приводить к общению с Богом, в котором есть вся жизнь... Когда мы смотрим на мир, как на самоцель, всё становится имеющим значение, и поэтому теряет все значение, потому что только в Боге находится смысл (значение) всего»<sup>349</sup>.

Иаков, используя слово «похоть», описывает естественные желания человека, которые стали противоестественными: «но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» (Иак. 1:14-15).

Давайте рассмотрим случай в Лк. 4, где сатана искушал Иисуса. Мы видим, что Иисус тоже был искушен в трех основных областях Его потребностей. Начиная с третьего стиха, мы читаем: «Если Ты Сын Божий, то вели этому камню сделаться хлебом». Сначала мы можем заметить, что сатана искушал Иисуса в области его физической потребности, как когда-то он поступил с Евой. Иисус был голоден после Своего поста. Но время подкрепиться еще не пришло, и сатана пытался соблазнить Иисуса в том, чтобы Он последовал Своему желанию кушать, вместо того, чтобы исполнить волю Отца.

Затем, в шестом и седьмом стихах читаем, как сатана сказал Иисусу: «Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я кому хочу, даю ее; итак, если Ты поклонись мне, то все будет Твое». Подобно тому, как дьявол искушил Еву взять себе запретный плод, теперь он искушает Иисуса обладанием царствами мира. Конечно, со временем Иисус унаследует все царства мира, но на тот момент еще не пришло время этому. Вновь сатана пытается соблазнить Иисуса уступить Своему желанию обладать, вместо того, чтобы исполнить волю Своего Отца.

---

<sup>348</sup>Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 77.

<sup>349</sup>Schmemmann A. Sacraments and Orthodoxy. – New York, NY: Herder and Herder, 1965. – С. 17. Но Лосский выдвигает более крайнее, небиблейское понимание вопроса. Божья цель для Адама и Евы включала в себя «отрешение от всего, что не есть Бог... полным самоотречением; он добровольно отказался бы не только от запретных плодов, но и от всякого внешнего предмета, чтобы жить только Богом, чтобы устремляться только к единению с Ним» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991. – С. 99-100). Афанасий придерживался подобного взгляда. По его мнению, ум Адама «не имел ничего общего с его телом. Он заходил за рамки всех телесных желаний и чувств и созерцал “интеллектуальных реалий”» (см. Lane T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. – С. 33).

Наконец, с девятого по одиннадцатый стихи мы читаем: «Если Ты Сын Божий, бросься отсюда вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе сохранить Тебя; и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею». В этот раз Иисус был искушен в области самоценности. Искушение состояло в том, чтобы Иисус привлек внимание на Себя. Со временем все будут поклоняться Ему, но время для этого еще не настало. Тогда было время Его смирения. Итак, как Иисус, так и Ева, были искушены в трех основных областях человеческих потребностей, но, в отличие от Евы, Иисус не согрешил.

Давайте рассмотрим 1 Ин. 2:15-17: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего. И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек».

Здесь мы вновь встречаем три основные области искушения, а именно: похоть плоти, похоть очей и гордость житейскую. Эти области соответствуют трем основным областям человеческих потребностей. Похоть плоти соответствует желанию физического удовлетворения. Похоть очей соответствует желанию обладать. Гордость житейская соответствует чувству значимости. Но когда желание физического удовлетворения превышает границы, оно становится похотью плоти. Когда желание обладать превышает границы, оно становится похотью очей. Когда чувство значимости превышает границы, оно становится гордостью житейской. Снова видно, как грех представляет собой искажение или извращение.

Итак, когда наши естественные желания ведут нас за границы Божьего закона, они становятся противоестественными, т.е. «похотью». В соответствии с тем, что было предложено выше, Мандзаридис перечисляет следующие главные элементы похоти у человека: чувственность, желание богатеть и амбиции<sup>350</sup>.

Чувственность или неправильное удовлетворение физических нужд сегодня очень распространено в мире и является одним из более наглядных видов греха. По обыкновению люди имеют свой «удел в [этой] жизни» (Пс. 16:14), «более сластолюбивы, нежели боголюбивы» (2 Тим. 3:4; ср. Пр. 21:17) и «мыслят о земном» (Фил. 3:19). Екклесиаст написал: «Пирь устраиваются для удовольствия, и вино веселит жизнь; а за все отвечает серебро» (Еккл. 10:19).

Чувственность привела к падению Израиля в пустыне (Пс. 105:14) и побудила сыновей Илия презирать служение Господу (1 Цар. 2:12-17). Также Исав презрел свое наследие (Евр. 12:16). Чрезвычайное внимание к телесным потребностям может приводить к лени (Пр. 20:13; 26:13-16), пьянству (Пр. 31:4-7; 23:29-35), прелюбодеянию (2 Цар. 11:2-5) и даже гомосексуализму (Быт. 19). Но, в конце концов, человек все равно остается неудовлетворенным (2 Цар. 13:15).

Хотя наслаждение земным благом, по сути своей, не греховно (1 Тим. 4:4), Павел стоит на позиции, что «ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6:12). Соответственно, он наставляет Тимофея: «Юношеских похотей убегай» (2 Тим. 2:22; ср. Иов 31:1). Соломон советует есть умеренно (Пр. 25:16) и даже не быть между упивающимися вином, между пресыщающимися мясом (Пр. 23:20).

Желание богатеть, или жадность, приводит ко многим бедам. Из-за этого люди иногда совершают приобретения нечестным путем (Пр. 11:18; 12:12; 17:23), могут угнетать бедных (Иов 24:2-12; Авв. 2:1-2, 15), даже совершают убийства (3 Цар. 21; 4 Цар. 11:1). Люди используют свое положение среди Божьего народа для личного обогащения (Мк. 12:38-40). Ради денег Иуда Искариот даже предал Иисуса (Мф. 26:14-16).

Дело в том, что богатство не удовлетворяет человека (Пр. 30:15-16; Ис. 5:8). Хотя злые люди могут процветать в этой жизни (Пс. 36; 72; Еккл. 8:14), их процветание временно (Пс. 48; Ис. 33:4; 4 Цар. 5:20-24; Лк. 12:13-21). Поэтому Библия советует ставить на первое место Бога (Лк. 16:13; 18:22; Евр. 12:16), и довольствоваться тем, что мы имеем (Евр. 13:5-6). Ведь богатство может отвлекать от преданности Господу (Лк. 8:14; 18:21-25). Соломон красноречиво произносит следующую молитву Господу:

«Двух вещей я прошу у Тебя, не откажи мне, прежде, нежели я умру: суету и ложь удали от меня, нищеты и богатства не давай мне, питай меня насущным хлебом, дабы, пресытившись, я не

---

<sup>350</sup> Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 80-81.

отрекся [Тебя] и не сказал: "кто Господь?" и чтобы, обеднев, не стал красть и употреблять имя Бога моего всеу» (Пр. 30:7-9).

Третье составляющее, т.е. гордость, характеризует много персонажей в библейском повествовании. Пророки особенно обличали языческие народы и их лидеров в этом пороке, а именно: Вавилон (Ис. 47:7-9), Ассирию (Ис. 37:24-25; 2 Пар. 32:9-19), Моав (Ис. 16:6), Едом (Иез. 35:12-13), Тир (Иез. 27:1), Египет (Иез. 29:3). Особенно выделяется случай Навуходоносора и то, как Бог смирил его (Дан. 4). Но гордость свойственна и Божьему народу Израилю (Ис. 2:12-20), и его лидерам (4 Цар. 14:10; 2 Пар. 12:1; 26:16). Перед Богом гордость считается мерзостью (Пр. 16:5) и приводит к падению (Пр. 16:18; 15:25; 18:12; 29:23).

Давайте углубимся в значение слова «похоть». Оно переводится греческим словом ἐπιθυμία (*эпитумия*). Но это греческое слово также переведено словом «желание» или «пожелание». Например, когда Иисус сказал в Евангелии от Луки (22:15): «Очень желал Я есть с вами сию пасху», Он употребил слово ἐπιθυμία (*эпитумия*). Когда Павел говорит в Фил. 1:23, что он имеет желание разрешиться и быть с Христом, он тоже употребляет слово ἐπιθυμία (*эпитумия*). Когда Павел сказал в 1 Фес. 2:17, что с большим желанием старался увидеть эту церковь, он опять употребил слово ἐπιθυμία (*эпитумия*).

В Гал. 5:17 видны и положительная, и отрицательная стороны слова ἐπιθυμία (*эпитумия*): «Плоть желает противного духу, а дух – противного плоти». Заметим, что плоть имеет ἐπιθυμία (*эпитумия*) против Духа, и Дух выражает ἐπιθυμία (*эпитумия*) против плоти. Поэтому похоть и желание, в сущности, одно и то же, и описаны одним словом, т.е. ἐπιθυμία (*эпитумия*). Слово ἐπιθυμία (*эпитумия*) может описывать и добрые, и плохие желания.

Наши основные желания (ἐπιθυμία) и потребности добры. Только когда наши желания искушают нас выйти за пределы, определенные Божьим законом, они считаются похотью (ἐπιθυμία). Но из-за недопонимания, связанного с этим вопросом, некоторые полагают, что чтобы избежать греха, необходимо подавлять все человеческие желания.

История Церкви полна примеров монахов, отшельников и других религиозных людей, которые пытались таким образом победить грех. Они отказывали себе в еде, комфорте, браке, деньгах, дружбе, думая, что, поступая так, они становятся духовными. Но если мы определим духовность на основе Слова Божьего, то обнаружим, что они не правы. Как мы уже видели, желания, которые мы имеем – хороши. Бог так нас создал, и Он хочет удовлетворять наши потребности. И только тогда, когда эти желания ведут нас за пределы, которые Бог установил, они становятся грешными.

Ключевым стихом в этом отношении является Кол. 2:20-23. Начиная с 20-го стиха, читаем: «Если вы со Христом умерли для стихий мира, то для чего вы, как живущие в мире, держитесь постановлений: "не прикасайся", "не вкушай", "не дотрагивайся" [что все истлевает от употребления], по заповедям и учению человеческому? Это имеет только вид мудрости в самовольном служении, смирennemудрии и изнурении тела, в некотором небрежении о насыщении плоти». Двадцать третий стих лучше перевести с греческого текста так: «не имеющий никакой пользы в борьбе против насыщения плоти». Духовная жизнь не состоит в подавлении всех желаний, но в удовлетворении этих желаний, в соответствии с Божьей волей.

Очень хорошо иллюстрирует концепцию греха как извращения Екклесиаст в 3:1-8:

«Всему свое время, и время всякой вещи под небом: время рождаться, и время умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное; время убивать, и время врачевать; время разрушать, и время строить; время плакать, и время смеяться; время сетовать, и время плясать; время разбрасывать камни, и время собирать камни; время обнимать, и время уклоняться от объятий; время искать, и время терять; время сберегать, и время бросать; время раздирать, и время сшивать; время молчать, и время говорить; время любить, и время ненавидеть; время войне, и время миру».

Другими словами, никакое действие или желание само по себе не является злым. Всё зависит от того, как и когда мы исполняем эти действия. Исполняем ли мы эти действия в соответствии с Божьим Словом или нет?

Также хорошо можно проиллюстрировать данный момент, сравнив его с игрой на рояле. Пианист может нажимать на правильные или на неправильные клавиши. Сами клавиши не добры и не злы. Но то, что люди делают с клавишами, может быть правильным или неправильным. Если пианист нажимает правильные клавиши в правильное время, то он воспроизводит прекрасную музыку. Но если он нажимает другие клавиши или правильные клавиши в неправильное время, то такую музыку слушать неприятно.

Подобным образом, когда мы по закону Божьему удовлетворяем наши потребности и желания, то воспроизводится прекрасная духовная жизнь. Но когда мы выходим за пределы, наши хорошие желания и законные потребности становятся грехом. Партитура говорит пианисту, какие клавиши нажимать в какое время. Подобным образом, Слово Божье говорит нам, как удовлетворять наши потребности и желания.

Поэтому лучше полагаться на Бога, и не заходить за пределы Его Слова для удовлетворения наших нужд. Когда люди забывают о Божьей любви и готовности заботиться о них, они уклоняются в грех (Пс. 77:10-12). Вспомним случай Давида после его греха с Версавией, когда Бог сказал, что Он был готов восполнить его нужды, если бы тот обратился к Нему (2 Цар. 12:8). Греховный путь к удовлетворению, как открывает Иезекииль, в конечном итоге, не удовлетворяет (Иез. 16:28-29).

## **б. Неверие**

Обсудив грех как извращение Божьего порядка для человека, перейдем к рассмотрению связанного с ним смысла «неверие». Связь неверия и греха ясно показана в Евр. 3:18-19, где написано: «Против кого же клялся, что не войдут в покой Его, как не против непокорных? Итак, видим, что они не могли войти за неверие». Заметьте, что их непослушание было обусловлено их неверием.

Теперь уточним, как неверие в связи с извращением играет решающую роль в действии искушения и греха. Раньше мы сказали, что каждый раз, когда Адам и Ева проходили мимо дерева, не касаясь плода, они этим говорили Богу: «Я Тебя люблю». Но дерево познания добра и зла также предоставляло им возможность проявлять свое доверие Богу. Ведь дерево имело способность дать им что-то. Оно было хорошо для пищи, приятно для глаз и вожделенно, потому что давало знание. Все это было хорошо, но дерево было запрещено Богом. Первым людям было необходимо доверять Богу, чтобы Он удовлетворял их нужды Своим путем.

Поэтому дерево стало удобным случаем для испытания веры. Пока они доверяли Господу, верили, что Он их любит и что может и хочет заботиться о них, им не нужно было вкушать запретный плод. Но если бы их доверие в Господе ослабело, т.е. если бы они начали сомневаться в любви Божией, то дерево стало бы привлекательным как способ удовлетворения их нужд. Таким образом, они оказались бы в вероятном положении падения в грех.

Итак, мы можем понять стратегию сатаны в искушении Евы. Обратим внимание, что сатана сказал Еве. В Бытие 3:1 мы читаем: «Сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?» Сначала сатана преувеличил ограничения, которые Бог дал Еве. Он старался представить Бога в уме Евы жестоким, не заботящимся о ней. Затем в стихах 4 и 5 читаем, что сатана сказал это прямо: «Сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло».

До момента искушения Ева была уверена, что Бог заботится о ней. Она верила, что Он не удерживает от нее ничего доброго. Но теперь сатана заявляет: «Это не так. Бог удерживает от тебя то, что тебе нужно. Ты должна это взять». Это – испытание веры. К сожалению, Ева поверила этой лжи, и ее уверенность в Боге ослабела. Эта мысль хорошо выражена в Катехизисе Католической Церкви:

«Человек, искушений дьяволом, позволил доверию своему Творцу умереть в его сердце и, злоупотребляя своей свободой, нарушил Божью заповедь. Это то, в чем заключался первый грех

человека. Все последующие грехи будут состоять именно в неповиновении Богу и отсутствии доверия Его благодати»<sup>351</sup>.

Пэйдж пишет в подтверждение этому: «Вопрос, как подставлен (сатаной), подразумевает, что Бог является несправедливым... Бог возложил необоснованные ограничения на Адама и Еву... Сатана посадил ей в ум семена сомнения в отношении Божьей доброты»<sup>352</sup>.

Теперь посмотрите на шестой стих: «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание». Ева уже много раз видела дерево, но в этот раз она его увидела с другой точки зрения. Теперь она увидела, что дерево было хорошо для пищи, приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание. Раньше она смотрела на дерево как на возможность проявления своей любви к Богу и доверия Ему. Но теперь, вследствие предложения сатаны, она усматривала в дереве возможность удовлетворить свои потребности независимо от Бога. Следовательно, она съела плод и согрешила.

Богослов Нибур предложил следующее объяснение греха как неверия. Он полагал, что источник греха – это беспокойство. Он заметил наличие в человеке трения между его свободной волей, с одной стороны, и его ограниченностью с другой стороны. В своей свободе человек хочет делать всё, но, в то же время, он ограничен временем, местом, силой, ресурсами, другими людьми и т.п.

Для того, что избавиться от напряженности, наличествующей в природе человека, он должен выбирать между тремя разрешениями. Во-первых, он может проявлять свою свободную волю по максимуму и, тем самым, восставать и на Бога, и на других людей. Во-вторых, он может стать в отношении свободы пассивным и поддаваться чувствительности, проводя распутный образ жизни. Но третий, и предпочтительный вариант, следующий. Человек может доверить Богу восполнять его нужды, и обуздывать свою свободу ради уважения к Богу<sup>353</sup>.

## **в. Восстание**

Последний элемент в механизме греха называется восстанием или бунтом. В отличие от предыдущих двух элементов, бунт лишен логичной основы. Механизм греха как извращения и неверия имеет смысл. Человек из-за неверия ищет восполнение своих нужд независимо от Бога, что приводит его к нарушению Божьих ограничений в его жизни.

Однако иногда проявление греховных поступков вообще иррационально. Причина в том, что грех просто пробуждает человека бунтовать против Божьей власти. Получается, что когда Бог говорит «встань», грех говорит «сядь». Когда Бог говорит «молчи», грех говорит «говори». Хорошо освещают этот момент следующие места Писания. В Рим. 7:7-8 описывается бунт против Бога, который возбуждает в падшем человеке закон: «Грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание». Тит. 3:3 заявляет, что грех побуждает нас ненавидеть друг друга. Грех причиняет в сердце человека враждебное отношение, как к Богу, так и к другим людям.

## **2. Неверные понимания**

Определив, что главные элементы в механизме греха представляют собой извращение, неверие и бунт, важно коснуться некоторых неверных взглядов на механизм греха.

### **а. Иудаизм**

Учение о механизме греха в иудаизме кроется в системе «*йестер тов, йестер ра*». Согласно этой системе, существуют две противоположные склонности в характере человека: склонность к добру и

<sup>351</sup>Catechism of the Catholic Church, № 397

<sup>352</sup>Page S. H. T. Powers of Evil: A Biblical Study on Satan and Demons. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995. – С. 17-18

<sup>353</sup>Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский университет, 1999. – С. 495-497.

склонность к злу. Эти склонности также называются «импульсами». Задача человека в его моральной жизни – развивать добрый импульс. В пользу раввинского учения ссылаются на Быт. 8:21. Там написано, что «помышление сердца человеческого – зло от юности его», что, якобы, указывает на наличие в человеке дурного импульса<sup>354</sup>.

В опровержение системы «*йестер тов, йестер ра*», уделим внимание следующим фактам. Во-первых, она противоречит библейскому учению в Быт. 1:31, которое свидетельствует, что Бог сотворил все «хорошо весьма». Данное учение также идет в противовес написанному Павлом о введении в мир греха через согрешение Адама (Рим. 5:12). Наконец, такое учение исключается на основании того, что если Бог дал человеку от начала и склонность к добру, и склонность к злу, то получается, что Бог является источником греха. Иаков отвергает это утверждение (Иак. 1:13, 17).

## 6. Либерализм

Либерализм проявляется в разных формах и выдвигает разные доктринальные позиции. Но общим между всеми либеральными взглядами является то, что отвергается или умаляется роль Священного Писания в определении истины.

В этом разделе рассмотрим различные либеральные взгляды на грех. Наряду с отвержением богодухновенности Писания, они все отрицают и падшее состояние человека<sup>355</sup>.

Либерализм часто усматривает основную проблему человека в нехватке образования. Считается, что человек может исправиться посредством образования и моральной поддержки от других. Следующими словами Эриксон хорошо суммирует либеральную позицию:

«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»<sup>356</sup>.

В опровержение такого заявления, надо учитывать, что в Рим. 7 Павел отчетливо заявляет, что человек находится в рабстве греха, и что познание закона не помогает. Читаем слова Павла:

«Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю... Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию, но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного» (Рим. 7:19-23).

Также нам известно, что уровень образования ежегодно повышается по всему миру. Но качество нравственной жизни человека в основном не улучшается, а ухудшается. Также важно заметить, что Бог дал Израилю замечательную возможность учиться под руководством одного из величайших учителей морали в истории – Моисея. Но даже при его педагогике Израиль не стал послушным Богу народом.

Последний момент в опровержение следующий. Когда религиозный учитель Израиля Никодим подошел к Иисусу, обращаясь к Нему: «Равви! мы знаем, что Ты учитель» (Ин. 3:2), тем самым указывая, что он обращается к Иисусу как к учителю. Следовательно, он хотел слышать от Иисуса наставление, получив, в результате, более глубокое прозрение и понимание дел Божьих. Но Иисус неожиданно

<sup>354</sup> Марино Б. Источник, природа и последствия греха // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 257.

<sup>355</sup> McGrath A. E. Historical Theology. – Oxford: Blackwell, 1998. – С. 224.

<sup>356</sup> Эриксон, с. 257.



ответил: «Должно вам родиться свыше» (Ин. 3:7), тем самым открывая, что нужда человека не в большем знании, а в новом сердце, в возрождении.

Далее коснемся некоторых наиболее известных взглядов, представляющих общее направление либерального богословия.

### 1) Остаток животной природы

Некоторые считают, что люди грешат по той причине, что в них остается некий остаток животной природы, оставленной в процессе эволюции. Получается, что нравственное исправление человечества является вопросом времени. Со временем человек созреет, и будет преодолевать все плохие привычки, оставшиеся из его бывшей животной природы.

Однако такая теория сильно расходится с библейской позицией. Согласно книге Бытие, Бог сотворил человека не из обезьяны, а из праха земли. Также учитываем учение Павла в Рим. 5, согласно которому источник греховности человека заключается не в остатке животной природы, а в унаследовании греховности от Адама<sup>357</sup>.

### 2) Учение Спинозы

Французский философ Спиноза придумал своеобразную систему понимания греха, которая называется «ограниченностью». Он предполагает следующее: Бог, будучи совершенным существом, обладает всеми качествами, нужными для совершенного состояния. Но другие существа, будучи ограниченными, обладают только несколькими из этих качеств. Греховность же человека состоит не в какой-то извращенной природе, а в отсутствии качеств, необходимых для совершенства. Человеку нужно не избавление от греха, а большее развитие желательных качеств. Но даже беглый взгляд на учение Спинозы открывает его несогласованность с библейским учением. Грех заключается не в недостатках каких-нибудь качеств, а в непослушании Богу (1 Ин. 3:4)<sup>358</sup>.

### 3) Учение Шлейермахера

Точка зрения немецкого богослова Фридриха Шлейермахера такова, что проблема человека представляет собой телесную чувственность, т.е. зависимость от материального мира. При творении Бог дал людям присущее им осознание Бога, которое они должны развивать и которым Иисус обладал во всей полноте. Но чувственность мешает человеку развивать его «богосознание» и достигать своего потенциала<sup>359</sup>.

В опровержение Шлейермахера, скажем следующее. Во-первых, Иисус учил, что источником греха является не тело, а сердце человека (Мк. 7:20-23). Слово «плоть», т.е. *σάρξ* (*саркс*), встречается в отрывках, говорящих о грехе не в смысле телесного состояния человека, а о его греховной природе. Надо также принимать во внимание, что материя сама не зла. Она сотворена Богом. Наконец, согласно Кол. 2:20-23, аскетизм не приносит никакой пользы (см. обсуждение в разделе «Извращение» выше)<sup>360</sup>.

### 4) Богословие освобождения

Позиция «богословия освобождения» утверждает, что главная проблема человека заключается в том, что существуют плохие отношения между людьми<sup>361</sup>. Люди злоупотребляют друг другом и, в результате

---

<sup>357</sup>Там же.

<sup>358</sup>Geisler N. L. Christian Apologetics. – Grand Rapids, MI: Baker, 1976. – С. 180; Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 179.

<sup>359</sup>Sykes S. Friedrich Schleiermacher / Nineham D. E. Robertson E. H. Makers of Contemporary Theology. – Richmond VA: John Knox, 1965. – С. 39-40.

<sup>360</sup>Эриксон, с. 489-490.

<sup>361</sup>Там же, с. 755-758.

этого, имеют те проблемы, которые сегодня существуют в мире. Нынешнему обществу присущи злые структуры, которые приводят к притеснению населения. Отмечаются подавление меньшинств и дискриминация по отношению, как к меньшинствам, так и к женщинам. Если мы сможем исправить плохие отношения между людьми и устранить злые социальные структуры, то мы сможем создать Утопию. Также отмечается, что богатые страны злоупотребляют бедными странами. Они покупают у них сырье по очень низким ценам, и в ответ продают им промышленные изделия по очень высоким ценам, не позволяя им развивать собственную промышленность.

Обратим внимание на теологические оправдания этой системы. Они рассуждают так. Во-первых, очевидно, что люди в мире страдают. Но Бог хочет, чтобы нужды человека были восполнены. Почему же Церковь не делает чего-то большего для поддержки нуждающихся в мире? В этом приверженцы богословия освобождения обвиняют традиционный подход к истолкованию Библии. По обыкновению, Церковь сначала смотрит на Библию, чтобы определить, как нужно поступать, и только затем на жизнь, чтобы применить библейские принципы к ней. Но сторонники богословия освобождения думают, что надо делать наоборот. Надо начинать с того, что людям нужно, а потом обращаться к Библии, чтобы найти методы и вдохновение для восполнения этих нужд. В пользу теории «богословия освобождения» ссылаются на места Писания, настаивающие на справедливости между людьми и поддержке бедных (Мих. 2:1-2; Ис. 5:8; Ам. 6:5-6; Иак. 5:1-6).

Какой же способ предлагают сторонники богословия освобождения для изменения общественного порядка? Можно проповедовать людям о библейских принципах справедливости и добродетели. Можно устраивать забастовки и митинги. Даже для исправления общества дозволено употребление насилия в форме революции. Как ожидается, это учение стало более популярно в бедных странах третьего мира и среди этнических меньшинств индустриальных стран. Некоторые из ведущих богословов этого движения находятся в Латинской Америке, где много бедных стран.

Также можно узнать ту же самую философию в рассуждениях Карла Маркса и других ранних коммунистических лидеров. Маркс считал, что если было бы создано идеальное общество, в котором у всех были бы равные возможности, то из него эволюционировал бы новый человек, который искренне заботился бы о других. Как коммунисты, так и приверженцы богословия освобождения, утверждают, что проблема человека не заключается ни в отношениях между Богом и человеком, ни во внутреннем состоянии человека, но в несправедливых общественных структурах. Для того чтобы изменить эти структуры общества, обе группы рекомендуют революцию. Хотя одна группа религиозная, а другая нерелигиозная, коммунисты и приверженцы богословия освобождения имеют много общего. Можно сказать, что богословие освобождения является сочетанием коммунизма и христианства.

Что можно сказать в опровержение этого учения? Во-первых, богословие освобождения утверждает, что Божий план определяется не тщательным исследованием Библии, а наблюдением за состоянием человека. Другими словами, если вы хотите совершать Божью волю, то необходимо смотреть не на Библию, а на физические нужды людей и стараться их удовлетворять. Но этот подход предполагает, что человек знает свои потребности лучше, чем их знает Бог. Приверженцы этой теории употребляют Божье имя, чтобы оправдать свой подход, но они отвергают Его план, открытый в Библии. Бог хорошо знает состояние человечества, и у Него есть план для его избавления. Он знает лучше нас, какова наша истинная проблема. Но последователи этой системы отвергают Божий совет.

Во-вторых, Библия учит, что нам не следует сильно беспокоиться о нашей земной жизни. Павел пишет святым в Колоссе: «Если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога; о горнем помышляйте, а не о земном. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге» (Кол. 3:1-3). Хотя Бог обещал благословлять нас в этой жизни, наша надежда – на будущее, когда явится Христос. Если мы будем искать Утопию в этой жизни, то мы отклонимся от Божьего пути. В послании к Евреям говорится, что ветхозаветные святые считали себя странниками и пришельцами на этой земле (Евр. 11:13). Петр также назвал своих читателей «пришельцами и странниками» (1 Пет. 2:11). Ранее он употребил интересное выражение. В первой главе 17-м стихе он говорит: «Со страхом проводите время странствования вашего». Апостол Петр сравнивает нашу земную жизнь с путешествием. Нашим домом является Божье вечное царство, а на этой земле мы странники.

В-третьих, Библия выступает против употребления насилия для удовлетворения личных потребностей. Иисус сказал Своим ученикам: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (Мф. 5:38-41). Ученики Иисуса обязаны следовать Его словам. Петр прямо говорит о том, как реагировать, когда люди нами злоупотребляют: «Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым. Ибо то угодно Богу, если кто, помышляя о Боге, переносит скорби, страдая несправедливо» (1 Пет. 2:18-19). Далее Петр заявил, что даже Сам Иисус претерпел несправедливость на кресте. Этот отрывок прямо противоречит позиции богословия освобождения. По этой теории, надо сопротивляться тем, кто поступает с нами несправедливо. Но Библия говорит, что угодно Богу будет, если мы перенесем скорби без жалобы.

Правда и то, что в Библии много говорится о бедности и несправедливости. Но важно отметить, что почти все такие отрывки находятся в Ветхом Завете. Возникает вопрос: «В отношении бедности и несправедливости обращается ли Бог к Израилю в качестве общества, или в качестве Божьего народа?» Дело в том, что в Ветхом Завете Израиль был и обществом, и Божьим народом. Поэтому относятся ли эти повеления к тому, как верующий должен поступать по отношению к светскому обществу или по отношению к Божьему народу? Приверженцы богословия освобождения относят эти ссылки к светскому обществу и приходят к выводу, что Церкви надо бороться за справедливость в обществе. Но для разрешения вопроса лучше оценивать данные не из Ветхого Завета, а из Нового Завета, где общество и Божий народ были отделены друг от друга. Для подтверждения богословию освобождения желательно видеть в Новом Завете тот же самый упор на порядок в обществе, который наблюдается в Ветхом Завете.

В Новом Завете почти все стихи о бедности и справедливости относятся к Божьему народу, т.е. к Церкви, напр. Деян. 11:29; Гал. 2:10; 2 Кор. 8-9; Иак. 2; 1 Ин. 3:17. Следовательно, скорее всего, соответствующие отрывки в Ветхом Завете относятся к Израилю как к Божьему народу. Но сказав это, надо признать, что Новый Завет не запрещает милосердного отношения к светскому обществу. Даже такая добродетель одобряется в притче о Добром Самаритянине. И в Ветхом Завете есть подобное указание – Иона был призван проповедовать покаяние жителям Ниневии, которые не входили в число Божьего народа.

Руководящий принцип Божьего Слова в этом отношении находится в Гал. 6:10: «Итак, доколе есть время, будем делать добро всем, а наипаче своим по вере». В 1 Кор. 5:12-13 Павел также писал: «Что мне судить и внешних? Не внутренних ли вы судите? Внешних же судит Бог». Из всего вышесказанного видно, что хотя Бог не запрещает и даже ободряет добродетель по отношению к обществу, приоритет и предпочтение отдается Церкви, которая выступает Божьим новым обществом, которое заменит старое общество и будет пребывать вечно.

Следующий момент в нашем опровержении заключается в приведении примера Израиля. Бог через закон Моисея уже дал Израилю совершенную социальную систему. И Моисей был наилучшим лидером, каким только мог бы быть. Но даже при этих условиях Израилю не удалось создать Утопию. Он грешил, поклонялся идолам и т.д. Пример Израиля явно раскрывает истинный характер проблемы человека. Она находится не в злых социальных структурах, а в сердце человека.

Наконец, эта богословская система противоречит действию Иисуса во время Его торжественного входа в Иерусалим. Иудеи считали, что Мессия – это политический избавитель. Многие ожидали, что когда Он войдет в Иерусалим, то начнет революцию против Рима и избавит Свой народ от их врагов. Но Иисус поступил не так. По прибытии в Иерусалим Он не пошел в римскую крепость, чтобы начать революцию. Он пошел в иудейский храм, чтобы очистить его. Тем самым Он открыл, что проблема человека находится не в государственном строе, а в его духовном состоянии. Иисус является не революционером, а Спасителем.

## **в. Учение католицизма**

Взгляд Католической Церкви на природу и механизм греха можно назвать «лишением первоначальной праведности». Рассмотрим это учение<sup>362</sup>. Предполагается, что Бог создал человека с двумя аспектами: так называемыми, высшим аспектом и низшим аспектом. Высший аспект человеческой природы состоит в наличии в человеке разума и воли, а низший аспект – его вожделение (страсти).

Задача человека в его нравственной жизни – руководствоваться разумом и обуздывать свое вожделение. Для этой цели Бог дал первым людям, так называемую, «первоначальную праведность» или «первоначальную святость», которая состоит в духовной силе, способствующей человеку жить по высшему его аспекту. Но при согрешении Адама человечество потеряло первоначальную праведность и теперь находится под господством своих вожделений.

В Катехизисе Католической Церкви написано: «Писание показывает трагические последствия этого первого акта неповиновения. Адам и Ева сразу потеряли благодать первоначальной святости» (№ 399) и «Гармония, в которой они нашли себя благодаря первоначальной праведности, теперь разрушена: управление духовных способностей души над телом разрушено» (№ 400). Итак, через Адама передается всем людям «природа, лишенная первоначальной святости и праведности» (№ 404).

Получается, что человек рождается с естественной склонностью к греху. Это склонность называется «похоть». Но похоть сама, действующая в человеческой природе, не считается грехом. Только тогда, когда человек сознательно принимает решение уступить ей, совершается грех.

Однако вместе с этим католики верят, что хотя природа человека искажена грехом, его воля остается свободной, и при определенных условиях и побуждениях «может двигаться в сторону Бога»<sup>363</sup>. Следовательно, моральная задача человека состоит в восстановлении первоначального состояния и гармонии его природы с помощью благодати, предоставленной через участие в таинствах.

Во многом католический взгляд на грех зиждется на учении Августина в его ранние годы церковной деятельности. Он выдвинул понятие «похоть», как описано выше, и также верил, что воля падшего человека все еще остается свободной. Но, по мнению Августина, человек свободен делать только то, что он *хочет* делать, а не то, что он *должен* делать. Получается, что ввиду того, что падшая человеческая природа постоянно создает в нем хотение грешить, он так и будет поступать. Выходит, что человек свободно принимает решение грешить.

Спустя несколько лет Августин переосмыслил свой взгляд на грехопадение и стал учить, что человеческая воля находится под властью греха и человек не свободен «двигаться в сторону Бога». Бог должен проявить инициативу, чтобы привлечь человека к Себе, и это Он делает только для Своих избранных. Этим была заложена основа для развития кальвинистского понимания спасения.

После Августина, однако, Западная Церковь стала придерживаться более умеренной формы его позднего понимания, соглашаясь с ним, что без благодати воля человека не может обращаться к Богу, но отвергая, что Бог предопределяет только некоторых для принятия этой благодати. Это определение было канонизировано на Втором соборе в Оранже (529 г.)<sup>364</sup>. С этого времени Римская Католическая Церковь всё более и более возвращается к раннему учению Августина о грехопадении, защищая понятие о наличии у падшего человека свободы воли, которая может «содействовать» с Божьей благодатью.

Оценивание католической позиции влечет за собой разбор вопроса влияния грехопадения на волю человека, что обсуждается в разделе «наследственная греховность». Католическое понимание, скорее всего, соответствует учению полупелагианства.

Хотя евангельские верующие охотно соглашались, что Божья благодать необходима для восстановления человеческой природы, они оспаривают утверждение, что эта благодать обеспечивается

<sup>362</sup>Catechism of the Catholic Church; Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 144-145 (номер страниц из английской версии); Kdrkkdinen V. Deification View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – Kindle ed. 2532-2536; Blocher H. A. The Lutheran-Catholic Declaration on Justification // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – С. 206-207; O'Collins G., Rafferty O. P. Roman Catholic View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – Kindle ed. 2935-2958.

<sup>363</sup>O'Collins, Kindle ed. 2935 и далее.

<sup>364</sup>[http://en.wikipedia.org/wiki/Second\\_Council\\_of\\_Orange](http://en.wikipedia.org/wiki/Second_Council_of_Orange).

через участие в таинствах. Смотрите обсуждение данного вопроса в главе «Роль таинств в спасении» и последующих за ней главах (21-23).

Еще одно слабое звено в учении католиков заключается в их различии в человеке высшего и низшего аспектов. Здесь подразумевается, что разум, по своей сути, превосходит телесность человека. Тем самым умаляется физический аспект человеческого состава. Здесь явно видно влияние греческой философии, согласно которой ум человека относится к добру, а тело – к злу.

Однако библейский портрет человека, особенно показанный в Ветхом Завете, иной. Бог создал человека «весьма хорошо» во всех отношениях. Поэтому не следует разбирать человека по частям, но смотреть на него как на одно целое. Борьба в жизни человека – это не ум против тела или «высший аспект» против «низшего аспекта», а человек во всей его целостности против влияния греха.

#### г. Учение православия

Православие смотрит на вопрос греховности человека следующим образом. Считается, что люди наследуют от Адама не греховность, а лишь смертность<sup>365</sup>. Смертность же приводит к греховности. Согласно этой точке зрения, до появления в мире смерти человек думал больше о небесных делах, чем о земных. Его поведение следовало за его размышлением, и он жил в послушании Богу. Но после введения в мир смерти люди стали мыслить больше о земных вещах, т.е. о своем выживании в мире. Это изменение в размышлении причинило возникновение таких пороков как страсть, страх, печаль, гнев, ненависть и т.п.<sup>366</sup>

Соответственно, Никон утверждал, что наша проблема – это «ум...сделан нами рабом неразумных страстей»<sup>367</sup>. Он также пишет: «Подобно тому, как душа тяготеет к будущему наслаждению, так тело тяготеет к настоящему и преходящему наслаждению»<sup>368</sup>. По словам Максима Исповедника: «Став преступником и смешав свою умственную способность с чувственной, человек приобрел устремление на страсть знания чувственных вещей»<sup>369</sup>. Мандзаридис добавляет: «Человек, подверженный тлению и смерти, постоянно провоцируется грешить и становится рабом греха»<sup>370</sup>. А Мейендорф говорит об ущербной природе человека, «ограниченной смертностью, неизбежно грешной»<sup>371</sup>.

Православный взгляд выражен и в следующих цитатах:

«У смертных телесные потребности ведут к “страстям”, ибо таковые представляются неизбежными орудиями временного выживания... (Предания) отождествляют наследие грехопадения с наследованием... смертности, а не греховности; греховность видится лишь производной от смертности»<sup>372</sup>.

От «ветхого Адама, через свое естественное рождение, человек унаследовал ущербную форму жизни – ограниченную смертностью, неизбежно грешную, сопряженную с недостатком свободы от “князя мира сего”»<sup>373</sup>.

«В православной же традиции преподобный Марк Подвижник не считает людей соучастниками Адамова греха: “Мы наследуем по преемству не преступление, но смерть”»<sup>374</sup>.

---

<sup>365</sup>Предполагается, что одевание Адама и Евы в кожаную одежду символизирует получение ими смертности (Слово об обожении // под ред. Архимандрита Никона (Иванова) и Протоиерея Николая Лихоманова. – М.: Сибирская Благовонница, 2004. – С. 60).

<sup>366</sup>Мейендорф, Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – С. 254-255.

<sup>367</sup>Слово об обожении, с. 38.

<sup>368</sup>Там же, с. 40.

<sup>369</sup>Там же, с. 60.

<sup>370</sup>Mantzaridis, с. 63.

<sup>371</sup>Мейендорф, с. 336.

<sup>372</sup>Там же, с. 254-255.

<sup>373</sup>Там же, с. 336.

<sup>374</sup>Марк Подвижник, Нравственно-подвижнические слова. – Троице-Сергиева Лавра, 1922. – С. 111; из

Получается, что Православная традиция подчеркивает наследование человеком не греховности, а смертности, которая приводит к греху и обуславливает его. Подобный взгляд наличествует и в русской философской мысли. По соображению Одоевского, проблема человека – это его зависимость от природы: «В душе человека, как части божества, нет зла и не было бы, если бы человек не был принужден черпать из природы средства для своей жизни»<sup>375</sup>. Подобно этому, Булгаков высказался так:

«Чрез первородный грех человеческое тело потеряло свою софийную “славу”. Из царственного величия в мире человек извержен в плен своего тела, которое подчинилось стихиям мира вместо служения духу»<sup>376</sup>.

Имея такое понимание природы греха, православные усматривают решение этой проблемы не столько в искупительной жертве Христа, которая избавляет человека от силы греха, сколько в воскресении Христа, которое избавляет человека от смерти и страха смерти. Кураев пишет: «Мы же считаем, что Христос пришел, чтобы воскреснуть (1 Пет. 3:21). Не смертью Христа мы спасены, а тем, что смерть оказалась в Нем бессильна»<sup>377</sup>. Избавившись из страха смерти, человек может направлять свои мысли на небо и, соответственно, поступать правильно.

Также, поскольку грех состоит преимущественно в страстях плоти, возбужденных смертностью, ключ к победе над грехом кроется в подавлении телесных потребностей, т.е. в преодолении «страстей» и достижении состояния «бесстрастия»<sup>378</sup>. Рекомендуются аскетическое очищение не только от «всего постороннего, греховного»..., но и «от всех образов, чувственных и умственных»<sup>379</sup>.

Уточним этот момент. С одной стороны, православие отрицает учение, что материя, по сути своей, зла. Никон описывает дело так:

«Аскетическая борьба ведется не против естества, а против неестественного, противоестественного. Убиваются не телесные потребности, а неправильное пользование ими. Запрещается не употребление тварного, а злоупотреблением им»<sup>380</sup>.

С другой стороны, так как материальный мир и телесные потребности отвлекают человека от духовных, отказ от желаний тела приносит практическую пользу.

Мандзаридис, рассматривая вопрос с точки зрения учения Григория Паламы, предоставляет нам существенную дискуссию данной темы. В соответствии с уже вышесказанным, он связывает грех с привязанностью к телесному: «Человек любит мир, потому что он любит свое собственное тело в то время, как любовь к духу порождает любовь к Богу»<sup>381</sup>, и далее, «Источник страстей является заботой о плоти... Чрезмерное удовлетворение телесных желаний порождает страсти»<sup>382</sup>. Тем не менее, он придерживается мнения о присущем добре телесного: «Тело хорошо... То, что зло и должно считаться ребенком греха – это забота о теле»<sup>383</sup>.

Поэтому для достижения высшей морали и духовности предпочитается уединяться для созерцания Бога и развития духовного склада ума, т.е. посвятить себя монашеству: «Путем ограничения даже надлежащего использования Божьих даров, монах скорбит за злоупотребление этих даров Адамом, которое привело к изгнанию человека из рая. Он, тем самым, сосредоточивается на подготовке к

---

Кураева Андрея. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дон: Троицкое Слово, 2003. – С. 83.

<sup>375</sup>Зеньковский В. В. История русской философии. Аудио-серия.

<sup>376</sup>Булгаков С. Евхаристический догмат, часть 2-я // Журнал "Путь". 1930. №21. С. 25-27.

<http://www.odinblago.ru/path/21/1>

<sup>377</sup>Кураев, с. 91.

<sup>378</sup>Флоровский Г. Византийские отцы VI-VIII вв. – Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – С. 280.

<sup>379</sup>Слово об обожении, с. 44-45.

<sup>380</sup>Там же, с. 40.

<sup>381</sup>Mantzaridis, с. 71.

<sup>382</sup>Там же, с. 81.

<sup>383</sup>Там же, с. 83.

грядущему веку»<sup>384</sup> и «Тишина пустыни обеспечивает человеку идеальную атмосферу для продвижения его работы созерцания и самосознания»<sup>385</sup>.

В православную концепцию греховности человека входит еще одна мысль. В православном богословии усиленно защищается идея различения природы и личности, как в доктрине о Боге, так и в доктрине о человеке. Даже предполагается наличие в человеке двух волей: по отношению к природе есть естественная воля, а по отношению к личности есть гномическая воля. Первая направлена к Богу, но ослаблена грехопадением. Вторая же, которая появилась только при грехопадении, способствует человеку принимать свободные решения, несмотря на его падшее состояние<sup>386</sup>.

Православное учение базируется на месте Писания 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 утверждается, что речь идет об унаследовании не греховности, а смерти<sup>387</sup>.

Сосредоточимся на последней части этого стиха, в частности, на фразе «в нем все согрешили». В оригинальном тексте фраза «в нем» переводит греческие слова ἐν ᾧ (ἐφ' ο). Отмечается, что относительное местоимение ᾧ (ο) стоит в мужском роде и в единственном числе. Обычно считается, что оно относится к Адаму. Но слово θάνατος (*танатос*), т.е. «смерть», тоже в мужском роде и в единственном числе.

Православные считают, что местоимение ᾧ (ο) относится к слову «смерть», и поэтому мы можем переводить так: «в смерти все согрешили», т.е. основа греховности человека лежит в его смертности. Православные усматривают в 1 Кор. 15:22 ту же самую картину: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут». Опять, здесь говорится не об унаследовании греховности, а лишь об унаследовании смертности.

Перед тем, как предложить опровержение православной позиции, поговорим еще об одном искажении в ее представлении греха. Всем известно, что православное богословие во многом опирается на неоплатонические предпосылки (см. Приложение Б). Согласно данному мировоззрению, совершенство заключается в единстве, т.е. в соединении с «Единым». Отклонение от этого, т.е. разделение и раздробленность, является злом.

Зная зависимость православия от неоплатонизма, нас не удивляет, что грех нередко приравнивается к раздробленности. Лосский, например, пишет: «После первородного греха человеческая природа разделяется, раздробляется, расторгается на множество индивидов»<sup>388</sup>. Следовательно, человек должен стремиться к соединению с «общей человеческой природой», восстановленной во Христе (см. главу 8 про «Обожение»). Учение Максима Исповедника похоже: «Грехопадением разорвана цепь бытия – вошла в мир смерть, разъединяющая и разлагающая»<sup>389</sup>.

Еще одна общая черта наблюдается между православием и неоплатонизмом в отношении понятия греха. Согласно неоплатоническому мировоззрению, «грехопадение» состоит в том, что «человеческая душа, которая по природе направлена к небесным, отвлекается от этого видения материей, т.е. потребностями телесной жизни, которые делают ее рабом изменений чувственного мира»<sup>390</sup>. Поэтому душе приходится отделиться от мира и стать бесстрастной, созерцающей духовное. Сходство этого с учением Лосского поразительно:

---

<sup>384</sup>Там же, с. 76.

<sup>385</sup>Там же, с. 85.

<sup>386</sup>Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. – С. 324; Nassif B. The Evangelical Theology of the Eastern Orthodox Church // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 73.

<sup>387</sup>Мейендорф, Византийское богословие, с. 254.

<sup>388</sup>Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991. – С. 94.

<sup>389</sup>Отмечено в Флоровском, с. 277.

<sup>390</sup>Gross J. The Divination of the Christian According to the Greek Fathers / trans. Onica P. A. – Anaheim, CA: A & C Press, 2002. – С. 53.

«Ибо душа сама по себе бесстрастна, но, выходя во внешний мир из своей внутренней простоты, подвергается страстям. Отказ от мира есть вхождение души в самое себя, сосредоточенность, восстановление всего духовного существа, возвращающегося к общению с Богом»<sup>391</sup>.

Здесь видна связь между двумя извращенными элементами православной концепции греха, т.е. чувственностью и раздробленностью. Чувственный мир изменяется и, тем самым, нарушает совершенное единство духовного мира. Именно по этой причине греки презирали материальный мир: «потому что он материален и изменчив»<sup>392</sup>.

Как мы сейчас увидим, православная концепция греха не соответствует библейскому откровению. Ранее мы уже отмечали, что она зиждется на неоплатонической основе. Приведем другие аргументы в ее опровержение.

Вспомним вышеприведенное нами исследование фразы ἐφ' ᾧ (эф о) в Рим. 5:12, которая в Синодальном переводе переводится словами «в нем». Мы уже показали, что нигде в Новом Завете фраза ἐφ' ᾧ не переводится как «в нем», что исключает Синодальный перевод этой фразы. Судя по контексту, самый подходящий перевод представляет собой фразу «потому что». Получается следующий перевод: «...и тем самым во всех людей перешла смерть, потому что все согрешили». То есть, личный проступок Адама применяется ко всем людям.

Следовательно, все последствие греха Адама передается его потомкам. В Рим. 5:14-15 речь идет об унаследовании смерти. А в стихах 16-19 имеется в виду унаследование виновности. Справедливо предположить, что мы наследуем и греховность от Адама. Библия конкретно говорит об унаследовании греховности и в следующих местах:

- «Зная, что не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов» (1 Пет. 1:18).
- «...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» (Еф. 2:3).

Согласно библейскому учению, проблема человека состоит не в его телесном состоянии и увлечении им, а в греховном состоянии его сердца:

- «Ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства... все это зло изнутри исходит и оскверняет человека» (Мк. 7:21).
- «Лукаво сердце [человеческое] более всего и крайне испорчено; кто узнает его?» (Иер. 17:9).

Даже некоторые православные богословы учат, что греховность унаследована от Адама<sup>393</sup>.

Далее, хотя православие придерживается понимания о добре телесном, но обращается к нему не как к добру, а как к чему-то нечистому, препятствующему духовному росту человека. По этой причине православие выдвигает аскетическое отношение к земной жизни и продвигает монашество. Но Библия предельно ясно учит, что подавление телесных желаний не приводит к духовной победе (см. выше дискуссию в разделе «Извращение»).

#### д. Корысть как суть греха

В поддержку учения о корысти как о сути греха, можно выдвинуть несколько моментов. В Библии говорится, что грешный человек совратился «на свою дорогу» (Ис. 53:6), и что в последние времена

<sup>391</sup>Лосский, с. 151.

<sup>392</sup>Lane, с. 7.

<sup>393</sup>См. Palachovsky V., Vogel C. Sin in the Orthodox Church and in the Protestant Churches / Trans. C. Schalderbrand. – New York: Desclee, 1966. – С. 9-10; и C. N. Callinicos The Greek Orthodox Catechism. – New York: Greek Archdiocese of North and South America, 1960. – С. 23. Отмечено в Horton M., response to Bradley Nassif // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 123.



«люди будут самолюбивы» (2 Тим. 3:2). Евангелие же учит нас жить не для себя, а для Бога (2 Кор. 5:15)<sup>394</sup>.

С другой стороны, хотя Библия предупреждает о корысти, она никогда не говорит о ней как об основном элементе в греховных поступках. В великой заповеди Иисуса не исключаются забота и любовь к себе. Написано: «Любить ближнего, как самого себя» (Мф. 22:39). Кажется, что предпосылкой для любви к другим является нормальное отношение к себе и чувство самоуважения<sup>395</sup>. Мудро пишет по этому поводу богослов Тиссен:

«Но есть подходящая любовь к себе. Она составляет основу самоуважения, самосохранения и истинного уважения к другим. Ничто из перечисленного не является врожденным грехом. Только вот мы имеем в виду такое преувеличенное самолюбие, которое явно предпочитает собственные интересы интересам Божиим»<sup>396</sup>.

Также, стоит обратить внимание на следующий момент. Человек неизбежно всегда действует в пользу своих интересов. Для иллюстрации того, что люди, в конечном итоге, всегда ищут своего, посмотрим на следующий пример. Если человек обладает некоторыми деньгами, то перед ним стоит выбор – тратить эти деньги на то, что приносит ему какое-либо физическое наслаждение, или давать их другому, нуждающемуся. Что побуждает человека давать деньги другим, если не *желание* с его стороны помогать другим? В этом случае он *предпочитает* отдать свои деньги другим больше, чем тратить деньги на временное наслаждение.

Получается, что он все равно руководствуется своими собственными желаниями, но в этом случае его желания – хороши. Поэтому ключ к моральному образу жизни заключается не в том, чтобы во имя бескорыстности подавлять и устранять все собственные желания, а в том, чтобы иметь и развивать хорошие желания, желания служить Богу и людям.

Еще один аргумент в противовес утверждению, что главный руководствующий принцип в моральной жизни представляет собой бескорыстность, следующий. Люди могут проявлять бескорыстность на очень высоком уровне, преследуя нехорошую цель. Сторонники ложных религий, например, бескорыстно посвящают себе продвижению их вероучения, но все же при этом совершают грех неверия в Иисуса<sup>397</sup>.

## **Б. Последствия греха**

Последний вопрос в нашем исследовании греха касается его последствий<sup>398</sup>. Мы ищем ответ на вопрос: «Куда грех приведет нас?» Иными словами, каковы последствия греха? В общих чертах книга Притч свидетельствует, что у нечестивых нет будущего (Пр. 2:22; 10:7), что они упадут (Пр. 6:15; 28:18) и что им подлежит наказание (Пр. 11:21, 23; 12:2; 10:31). Разделим это обсуждение на три части – последствия греха по отношению к Богу, к самому грешнику и к другим людям.

### **1. По отношению к Богу**

Для того чтобы понять, как грех действует на наши отношения с Богом, необходимо подчеркнуть несколько аспектов Божьей природы. Мы начнем с качеств святости и праведности. Библия говорит, что Бог свят и праведен. Поэтому на грех Он реагирует соответствующим образом. Сначала рассмотрим святость Бога. Значение этого слова и в еврейском, и в греческом языке – «отделение».

Святость Божия означает, что Он является уникальным и отделенным от греха. В свете Божьей святости ясно следующее: грех приводит к отделению от Бога. Ис. 59:2 говорит: «Беззакония ваши

---

<sup>394</sup>Тиссен, с. 174-175.

<sup>395</sup>Эриксон, с. 578-579.

<sup>396</sup>Тиссен, с. 194.

<sup>397</sup>Эриксон, с. 490.

<sup>398</sup>Материал взят у Эриксона, с. 508 и далее.

произвели разделение между вами и Богом вашим, и грехи ваши отвращают лице Его от вас». Авв. 1:13: «Чистым очам Твоим не свойственно глядеть на злодеяния, и смотреть на притеснение Ты не можешь».

Отношение Бога к греху похоже на отношения масла с водой. Когда Вы наливаете масло в воду, жидкости не смешиваются. Химическая природа масла такова, что оно не может смешаться с водой. Как бы вы ни старались, вы не сможете их соединить. Подобным образом по Своей природе Бог не может общаться с грехом. Как бы мы этого ни хотели, Богу невозможно жить с грехом. Его природа этого не позволяет. Грех приводит к вечному отделению от Бога.

Следует добавить еще один момент к этому обсуждению. Грех приводит не только к пассивному отделению от Бога, но и к активному отвержению с Его стороны. В Иер. 7:15 Бог сказал Израилю: «Я отвергну вас от лица Моего». Мы можем сравнить это активное отвержение Богом с силой магнита. Когда подносятся вместе два магнита одной полярности, между магнитами появляется сила, которая отталкивает их друг от друга. Подобным образом, когда грех подходит к Богу, как будто возникает сила, которая извергает грех из Его присутствия. Библия называет эту силу «гневом Божиим». В Иез. 43:8 Бог говорит об Израиле: «Они оскверняли святое имя Мое мерзостями своими, какие делали, и за то Я погубил их во гневе Моем». Поэтому в свете святости Божьей мы понимаем, каким образом грех действует на наши отношения с Ним. Это выражается в отделении от Бога и отвержении Им.

Рассмотрим Божию праведность. «Праведность» означает, что некто удовлетворяет требования определенного стандарта. Но надо принимать во внимание, что Бог Сам является стандартом праведности. Его жизнь определяет, что есть правда. Иисус сказал в Мф. 5:48: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный». Когда мы говорим, что Бог праведен, мы подразумеваем, что Бог является Самим Собой, т.е. Бог всегда поступает соответственно Своей природе и также соответственно тому закону, который Он нам дал.

К тому же Бог поддерживает Свой стандарт через наказание его нарушителей. Богу невозможно снизить стандарт, потому что Он не может изменить Себя. Следовательно, Он наказывает каждое нарушение и преступление. В Исх. 32:34 мы читаем: «В день посещения Моего Я посетю их за грех их». Поэтому в свете Божией праведности, мы понимаем еще один аспект о действии греха на наши отношения с Богом: Бог становится нашим судьей и наказывает грех каждого.

Что касается механизма наказания, т.е. каким образом Бог наказывает, богословы различают следующие концепции: естественные последствия и непосредственное наказание. Первая заключается в том, что Бог позволяет вредному для человека поведению иметь свои естественные результаты. Как Павел написал в Рим. 1:27, что вследствие гомосексуальных отношений человек «получает в самом себе должное возмездие за свое заблуждение». А непосредственное наказание – это когда Бог напрямую вмешивается, чтобы осуществить наказание грешника. Примером этого является Божье наказание Анания и Сапфиры в Деян. гл. 5.

Когда Бог наказывает, Он преследует три цели. Бог, будучи справедливым судьей, ищет возмездие за грех, чтобы удовлетворить Свое правосудие. Через наказание Он также исправляет грешника, чтобы тот больше не грешил. А также наказание служит в качестве предупреждения, чтобы другие не подражали примеру согрешившего.

Бог свят и праведен, а также бесконечен и неизменен. Благодаря тому, что Бог является бесконечным и неизменным, срок наказания за грех является вечным. В Мф. 25:41 Иисус сказал проклятым: «Идите от Меня в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его». Также в Мк. 9:48 Иисус сказал, что там «червь их не умирает и огонь не угасает».

В нашей системе суда мы наказываем преступника по степени суровости его преступления. Если человек грешит против другого, временного существа, то он получит временное наказание. Но если человек грешит против бесконечного Бога, то он получит бесконечное наказание. Бог считает, что каждый грех совершается против Него. Когда Давид согрешил с Вирсавией, он сказал: «Тебе, Тебе единому согрешил я и лукавое пред очами Твоими сделал» (Пс. 50:6).

Исследуем еще один аспект Божьей природы в связи с последствиями греха – это Его милость. Обратимся к Исх. 34:6-7. В Исх. 33:19 Бог обещал Моисею, что Он провозгласит Свое имя пред ним. В библейском понимании «имя» часто означает характер. Поэтому когда Бог сказал Моисею, что провозгласит Свое имя, Он обещал описать Свой характер.

Отрывок в Исх. 34:6-7 является провозглашением имени Господнего, т.е. описанием Его характера. Мы читаем: «Прошел Господь пред лицом его и возгласил: Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий [правду и являющий] милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех». Бог, в своей милости, хочет простить грехи. В Едеме сразу после непослушания Адама и Евы Бог начал говорить о способе спасения. Он обещал, что Семя женщины будет поражать змея в голову, и потом Он сделал для Адама и его жены кожаные одежды и одел их, чтобы покрыть их наготу.

Мы можем видеть, что Бог сначала проявляет к грешнику не гнев, а милость. Это было значительным различием между Иисусом и фарисеями. Когда фарисей видел грешника, он думал, что тот «заслуживает осуждение». Когда же Иисус видел грешника, он думал, тот «нуждается в милости». В Мф. 9 фарисеи обиделись, потому что Иисус ел и пил с мытарями и грешниками. Но Иисус сказал в ответ: «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные. Пойдите, научитесь, что значит: милости хочу, а не жертвы?» (Мф. 9:12-13).

Далее читаем в Исх. 34:7: «Но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода». Мы видим, что Божия милость имеет ограничения. Бог является Богом праведности и имеет святую ненависть к греху. Если человек оттолкнет Его любовь и отвергнет Его предложение прощения, то Бог проявит Свой гнев против греха.

Библия хорошо нам рисует картину Божьего отношения к грешнику, который не раскается – это образ чаши ярости. Ис. 51:17 и Откр. 14:10 являются примерами, в которых находится это выражение. Пока чаша не наполняется жидкостью, она не видна. А когда чаша уже полна, жидкость готова вылиться. Подобным образом Бог проявляет терпение к грешнику и долго удерживает Свою ярость. Но придет время, когда Его гнев откроется.

## **2. По отношению к себе**

Из-за греха страдают не только наши отношения с Богом, но страдает и сам грешник в субъективном плане. В связи с этим можно выделить несколько моментов, а именно, рабство желаний, страх и невежество. Начнем с первого. Мы уже сказали, что хотя наши человеческие желания, по сути, хороши, когда они ведут нас за пределы Божьего закона, они становятся злыми. Дело в том, что грех действует в нашей природе таким образом, что нам трудно контролировать наши желания, и они часто приводят нас к греху, т.е. к удовлетворению наших потребностей независимо от Бога и вопреки Его воле. Другими словами, грешник находится в рабстве собственных желаний.

Страх и беспокойство являются всеобщими человеческими переживаниями. Откуда они? Каков их источник? Мы получаем прозрение в этой проблеме в Евр. 2:15, где говорится, что люди из-за страха смерти через всю жизнь подвержены рабству. Библия также открывает, почему люди боятся смерти. Евр. 9:27 говорит: «Человекам положено однажды умереть, а потом суд». После смерти не будет никакой другой возможности для покаяния и веры в Иисуса. Люди неосознанно это ощущают и поэтому цепляются за жизнь.

Грех также приводит к невежеству. Мы живем в веке обильного знания. И количество знания растет с каждым днем. Появление космических путешествий, современной медицины и компьютерной технологии свидетельствует о прогрессе человека во всех этих областях. Но в сфере религии удивительно заметить, что встречаются самые нелепые мысли и взгляды. Как можно объяснить эту несовместимость? Читая Рим. 1:21-22, мы находим ответ: «Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели».

Когда кто-то отвергает Бога, то отвергает и истину, в результате попадая в невежество. Иисус дал нам полезный принцип в Ин. 7:17: «Кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю». Другими словами, лишь те, кто хочет принять истину, обнаруживают ее. Человек может считать себя великим ученым или мыслителем, но если он не готов признать истинность Божьего Слова, то он остается в невежестве. Лишь те, кто хочет принять истину, обнаруживают ее.

В связи с этим, давайте взглянем на другой отрывок. В Еф. 4:17-18 написано: «Посему я говорю и заклинаю Господом, чтобы вы более не поступали, как поступают прочие народы, по суетности ума своего, будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их». Заметьте, что невежество людей этого мира связано с ожесточением их сердец. Истину Божию может воспринимать только человек с открытым сердцем. Поэтому Божие Слово предупреждает: «Начало мудрости – страх Господень, и познание Святого – разум» (Пр. 9:10).

В книге Притч много говорится о «глупом». Он «презирает мудрость и наставление» (Пр. 1:7), «смеется над грехом» (Пр. 14:9), «раздражителен и самонадеян» (Пр. 14:16), «задорен» (Пр. 20:3). Далее, его «путь прямой в его глазах» (Пр. 12:15), он «извращает путь свой» (Пр. 19:3) и его «уста идут в ссору» (Пр. 18:6). В конечном итоге, он подлежит наказанию (Пр. 19:29; 26:3; 10:13).

Наконец, грех несет в себе последствия физической смерти грешника и вечного наказания для тех, кто не примиряется с Богом через веру в Иисуса Христа. Но эти темы будут детально рассмотрены в 5-м томе этой серии книги.

### 3. По отношению к другим

Последняя область, на которую грех оказывает влияние – отношения между людьми. Первым аспектом этого назовем «конкуренцию». Давайте взглянем на Евр. 10:24: «Будем внимательны друг к другу, поощряя к любви и добрым делам». Слово «поощряя» – это перевод греческого слова *παροξύζω* (*пароксусмос*). Корень этого слова имеет смысл «подняться на высокий уровень». В Евр. 10:24, когда автор употребляет слово *παροξύζω* (*пароксусмос*), он подразумевает, что верующие должны поощрять друг друга к высшему уровню духовной жизни во Христе.

С другой стороны, у конкуренции есть негативная сторона. Библия ее называет «завистью», и ее корнем является неверие. Хорошим примером этого явления является тот случай, когда Иаков и Иоанн хотели занимать места по правую и по левую руку Иисуса в Божьем царстве (Мф. 20:20-28). То есть, они хотели опередить других учеников. Можно еще сослаться на зависть Саула по отношению к Давиду (1 Цар. 18), братьев Иосифа по отношению к нему (Быт. 37), Сарры по отношению к Агари (Быт. 21). Дело доходит до того, что Екклесиаст пишет: «Видел я также, что всякий труд и всякий успех в делах производят взаимную между людьми зависть» (Еккл. 4:4).

Помните, что из-за грехопадения мы потеряли наше доверие Богу. Вместо того, чтобы доверить Богу удовлетворение наших потребностей, мы ищем их удовлетворения независимо от Него, и таким образом самым грешим. Следовательно, мы заменяем бесконечный источник удовлетворения наших потребностей, т.е. Бога, временным источником, т.е. тем, что мы можем приобретать для себя. Если есть временный источник, то будет ограниченное обеспечение. Если же будет ограниченное обеспечение, то возможно, что кому-то не хватит: или вам, или мне. Поэтому мне надо соревноваться с вами, чтобы приобрести то, что я хочу. Если вы получаете то, что я хочу, то я буду чувствовать зависть. В «святой конкуренции» я желаю, чтобы мой успех поощрял вас. В «нездоровой конкуренции» я хочу своим успехом избавиться от вас.

Давайте взглянем на пример Иисуса по отношению к голодной толпе. Было 5 000 человек и немного еды. Как ученикам решить, кого кормить? Самых сильных? Самых умных? Тех, у кого больше всего денег? Какое соревнование предложить ученикам? Но Иисус является бесконечным источником. Он кормил всех и продемонстрировал, тем самым, что в Божьем Царстве достаточно необходимого для всех. Ваш успех мне не грозит, а мой успех не грозит вам. Мы можем доверять Богу удовлетворение наших потребностей.

Другая тема, связанная с конкуренцией, это – манипуляция. Люди этого мира, в общем, ценят имущество больше взаимоотношений. Они ценят вещи больше людей. Они не используют вещи для служения людям, а используют людей для приобретения вещей. Это является манипуляцией. Иаков обличает церковь в этой практике, когда люди очень внимательно относились к богатым, при этом пренебрегая бедными в церкви (Иак. 2:1-9).

Драматический и трагический пример находится в 3 Цар. гл. 21. Иезавель находит своего мужа печальным. В 5-м стихе она спрашивает: «Отчего встревожен дух твой, что ты и хлеба не ешь? Он сказал

ей: когда я стал говорить Навуфею Изреелитянину и сказал ему: "отдай мне виноградник твой за серебро, или, если хочешь, я дам тебе [другой] виноградник вместо него", тогда он сказал: "не отдам тебе виноградника моего"». Впоследствии Навуфея убили, а Ахав получил его виноградник. Кусок земли и несколько растений считались более ценными, чем жизнь человека.

Однако, как всегда, путь Божьего Царства является противоположным пути этого мира. Фил. 2:4 говорит: «Не о себе только каждый заботься, но каждый и о других». В Божьем Царстве люди считаются более драгоценными, чем вещи, деньги, сила, слава и т.д. Мы не употребляем людей, чтобы получить вещи, но употребляем вещи, чтобы служить людям.

Наконец, рассмотрим третье последствие греха в наших отношениях друг с другом, которое мы назовем «враждой». Мы уже видели, что из-за нашей греховной природы у нас есть ненависть к Богу и к другим. Мы назовем это отношение «враждой». Это более серьезное последствие греха в наших отношениях друг с другом, чем первые два. Давайте продемонстрируем это. В конкуренции мой антагонизм к вам только косвенный. Нам не надо иметь никакого прямого взаимодействия для того, чтобы соревноваться. В манипуляции мой антагонизм более прямой. Я активно пытаюсь взять что-то у вас. Но все же в моем антагонизме я имею цель обладать чем-то.

Впрочем, в случае вражды я необязательно имею цель. Я вас ненавижу просто потому, что я вас ненавижу. Мне доставляет удовольствие ненавидеть вас. Помните, что в Тит. 3:3 написано: «Мы жили в злобе и зависти, были гнусны, ненавидели друг друга». В нашем падшем состоянии по природе мы друг друга ненавидим. Нам не нужна причина, чтобы иметь вражду, мы просто ненавидим.

Часто эти враждебные отношения находят выражение через споры и ссоры. Другое проявление вражды и ненависти появляется в нашей любви к войне. Люди увлекаются войной. Корень этого любопытного феномена лежит в наличии вражды и ненависти в сердцах людей. К сожалению, иногда солдатам необходимо пойти на войну, чтобы защитить свою страну. В этом случае пойти на войну очень почетное дело. Но любить войну – не почетно! Пс. 67:31 говорит: «Рассыпьте народы, желающие браней» или, буквально из еврейского текста, звучит так: «рассыпьте народы, наслаждающиеся войной».

Когда страны не вступают в бой, вражда находит другой способ выражения, который мы называем «дискриминацией». В каждой стране есть те, кого презирают. Обычно они являются меньшинством. Мы думаем, что имеем много причин презирать таких людей. Они могут быть грязными, необразованными, ненадежными и т.д. Но когда мы, находясь в другой стране, являемся этим меньшинством, люди говорят то же самое о нас. Что происходит? Мы ищем людей, которые отличаются от нас. Мы обнаруживаем их недостатки и сосредотачиваем наше внимание на них. В результате этого мы находим способ для выражения ненависти, которая пребывает в наших сердцах, и способ для ее оправдания.

Другой пример этого явления мы видим в популярности телевизионных программ, показывающих насилие. Говорят, что на протяжении своей жизни посредством телевизора люди становятся свидетелями сотен, может быть тысяч нападений и убийств. Почему эти программы так популярны? Потому что люди наслаждаются насилием и смертью. Наблюдая за совершающимся насилием, мы находим косвенное выражение вражды и ненависти, которые пребывают в наших сердцах.

## Библиография

Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – С.Пб.: Библия для всех, 2000.

Булгаков С. Евхаристический догмат, часть 2-я // Журнал "Путь" №21, 1930. С. 1-33.  
<http://www.odinblago.ru/path/21/1>

Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

Зеньковский В. В. История русской философии. Аудио-серия.

Кураев Андрей. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов–на-Дону: Троицкое Слово, 2003.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и догматическое богословие. – М.: Центр СЭИ, 1991.

Марино Б. Источник, природа и последствия греха // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Минск: Лучи Софии, 2007. – 384 с.

Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Слово об обожении // под ред. Архимандрата Никона (Иванова) и Протоиерея Николая Лихоманова. – М.: Сибирская Благовонница, 2004. – 173 с.

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – С.Пб.: Логос, 1994.

Флоровский Г. Византийские отцы VI-VIII вв. – Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – 333 с.

Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский университет, 1999.

~~~~~

Blocher H. A. The Lutheran-Catholic Declaration on Justification // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – С. 197-218.

Catechism of the Catholic Church. – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM)

Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature. – 1991.

Geisler N. L. Christian Apologetics. – Grand Rapids, MI: Baker, 1976.

Gross J. The Divination of the Christian According to the Greek Fathers / trans. P. A. Onica – Anaheim, CA: A & C Press, 2002.

Horton M., response to Bradley Nassif // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 117-143.

Kdrkkdinen V. Deification View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.

Lane T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.

Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – 129 с.

McGrath A. E. Historical Theology. – Oxford: Blackwell, 1998. – 343 с.

Nassif B. The Evangelical Theology of the Eastern Orthodox Church // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – C. 27-87

O'Collins G., Rafferty O. P. Roman Catholic View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.

Page S. H. T. Powers of Evil: A Biblical Study on Satan and Demons. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995. – 270 c.

Schmemmann A. Sacraments and Orthodoxy. – New York, NY: Herder and Herder, 1965. – 142 c.

Sykes S. Friedrich Schleiermacher / Nineham D. E. Robertson E. H. Makers of Contemporary Theology. – Richmond VA: John Knox, 1965.

~~~~~

[http://en.wikipedia.org/wiki/Second\\_Council\\_of\\_Orange](http://en.wikipedia.org/wiki/Second_Council_of_Orange)

## II. Предмет веры: спасение через Христа

### Раздел 1. Введение

#### Глава 6. Смысл спасения и теории искупления

##### А. Ветхий Завет

###### 1. Термины

В еврейском языке концепция «спасения» обычно выражается словом *יָשָׁא* (*яша*). Производным словом является имя *יְהוֹשֻׁעַ* (*ехошуа*), т.е. имя Иисуса Навина. Во время вавилонского пленения форма этого имени изменилась и стала *יֵשׁוּעַ* (*ешуа*), т.е. именем нашего Спасителя Иисуса, что соответствует изречению Гавриила: «Наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1:21).

Основное значение глагола *יָשָׁא* (*яша*) – «расширять»<sup>399</sup>. Он описывает движение из тесного в просторное место, где человек может наслаждаться свободой и добиваться своей цели. Лайфелд комментирует: «Корень идеи, как предполагается, – это расширение, обеспечение пространства или, в обратном смысле, устранение того, что ограничивает»<sup>400</sup>.

Глагол *יָשָׁא* (*яша*) употребляется двояко. Обычно он указывает на избавление от физических врагов и физической опасности (напр., Исх. 14:30). Но иногда в Ветхом Завете он также относится к избавлению от греха<sup>401</sup>. Например, в Иез. 36:29 читаем: «И освобожу вас от всех нечистот ваших» и в Иез. 37:23: «и освобожу их из всех мест жительства их, где они грешили, и очищу их».

Подобно слову *יָשָׁא* (*яша*), еврейское слово *נָצַל* (*нацал*) несет в себе двойное значение и в отношении физических, и в отношении духовных вещей. Что касается физического избавления, слово *נָצַל* (*нацал*) находится в следующих местах: «И иду избавить его от руки Египтян» (Исх. 3:8) и «Бог Езекии не спасет народа Своего от руки моей» (2 Пар. 32:17). По поводу духовного избавления, *נָצַל* (*нацал*) встречается в следующих псалмах: «От всех беззаконий моих избавь меня» (Пс. 38:9) и «... избавь нас и прости нам грехи наши ради имени Твоего» (Пс. 78:9)<sup>402</sup>. Суть данного слова – это «вытаскивать»<sup>403</sup>.

Существует известное еврейское слово *שָׁלוֹם* (*шалом*), которое обычно служит в качестве приветствия, но имеет отношение и ко спасению. Значение слова *שָׁלוֹם* (*шалом*) широко и может выражаться словами «мир», «процветание», «благополучие», «здоровье», «полнота» или «безопасность»<sup>404</sup>.

Три ветхозаветных термина используются для описания концепции искупления, а именно *גָּאַל* (*гаал*), *נָדָה* (*нада*) и *כָּפַר* (*кэфэр*), последний из которых означает «покрывать», и часто употребляется в смысле «умилостивление»<sup>405</sup>. Пример такого употребления находится в Исх. 32:30, где Моисей сказал Израилю: «Я взойду к Господу, не заглажу ли греха вашего»<sup>406</sup>.

Термин *נָדָה* (*нада*) относится к выплате денег для освобождения имущества плательщика. Значение слова *גָּאַל* (*гаал*) похоже на предыдущее, но оно относится, главным образом, к освобождению того, что принадлежит родственнику.

<sup>399</sup>Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000. – С. 446 (Данный ресурс обозначается BDB).

<sup>400</sup>Liefeld W. L. Salvation // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – Т. 4. – С. 288.

<sup>401</sup>Пекота Даниэль Спасаящая работа Христа // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 327.

<sup>402</sup>Там же с. 326.

<sup>403</sup>Liefeld, т. 4, с. 289.

<sup>404</sup>Лайфелд упоминает и о других терминах, относящихся к спасению в Ветхом Завете, а именно *פָּלַט* (*палат* - «убежать»), *אָזַר* (*азар* - «помогать»), *מָלַט* (*малат* - «убежать»). См. Liefeld, т. 4, с. 289.

<sup>405</sup>Райтмайер Р. Искупление: избавление от зависимости // Элуэлл У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 470-471.

<sup>406</sup>BDB, с. 497-498.



Примеры употребления слова *לָקַח* (*gaal*) находится в Лев 25. В 25-м стихе говорится: «Если брат твой обеднеет и продаст от владения своего, то придет близкий его родственник и выкупит (*לָקַח*) проданное братом его». На самом деле, фраза «близкий его родственник» – это также перевод формы слова *לָקַח* (*gaal*), и можно перевести ее словами «выкупающий» или «искупитель». Поэтому близкий родственник служил искупителем. Другой подобный пример находится в Лев. 25:47-48:

«Если пришлец или поселенец твой будет иметь достаток, а брат твой пред ним обеднеет и продастся пришельцу, поселившемуся у тебя, или кому-нибудь из племени пришельца, то после продажи можно выкупить (*לָקַח*) его; кто-нибудь из братьев его должен выкупить его».

Под ветхозаветной концепцией «искупления» имеется в виду, преимущественно, искупление из Египта. Согласно этому, Мюррэй пишет: «Искупление из Египта занимает центральное место. Поэтому понятие ветхозаветного искупления должно быть производным от этого события»<sup>407</sup>.

В связи с исходом из Египта, употребляется слово *לָקַח* (*gaal*): «Ты избавил (*לָקַח* – «искупил») мышцею народ Твой, сынов Иакова и Иосифа» (Пс. 76:16). Бог заключил завет с потомками Авраама, Исаака и Иакова. Они были Его народом, а Он был их Богом. Следовательно, Он стал их «близким родственником». Из-за того, что избавление близким родственником может представляться словом *לָקַח* (*gaal*), мы находим употребление этого слова для описания отношений между Богом и Своим народом.

Также существуют случаи, в которых избавление из Египта выражается словом *נָדָה* (*nada*). Пример употребления этого слова находится во Втор. 15:15: «Помни, что ты был рабом в земле Египетской и избавил (*נָדָה* – «искупил») тебя Господь». То есть, Бог искупил Свой народ от рабства.

Итак, Мюррэй подводит итог: «Искупление влекло за собой обеспечение освобождения или восстановления посредством уплаты цены»<sup>408</sup>. Но, в то же время, он правильно отмечает, что употребление терминов *לָקַח* (*gaal*) и *נָדָה* (*nada*) не всегда влечет за собой смысл платы. Например, в Быт. 48:16 *לָקַח* (*gaal*) употребляется в простом смысле «избавить», равно как и *נָדָה* (*nada*) в 3 Цар. 1:29. И в других местах эти слова просто служат синонимами понятия «спасение»: *לָקַח* (*gaal*) (Пс. 106:2; Ис. 43:1; Иер. 31:11; Мих. 4:10), *נָדָה* (*nada*) (Ос. 13:14)<sup>409</sup>.

Лайфелд согласен, что во многих случаях «дело не касается... выплаты выкупа, и даже меньше касается существования получателя. Основное внимание уделяется скорее тому факту, что божественное вмешательство необходимо для освобождения Божьего народа»<sup>410</sup>. Но также важно учесть, что в дальнейшем ветхозаветном осмыслении искупления смысл «освобождение посредством платы» не отсутствует полностью (см. Исх. 15:16; Втор. 32:6; Пс. 73:2; Ис. 43:3-4).

## 2. Обзор ветхозаветного учения

В Ветхом Завете цель спасения, в основном, заключается в избавлении от физических врагов и физической опасности. Наилучшим примером этого, как было отмечено выше, является избавление Израиля из Египта (Исх. 7-14), при котором Бог сотворил великие чудеса, которые остаются в памяти Израиля на протяжении всей его истории. Лайфелд комментирует: «Величающим проявлением Божьего спасения в Ветхом Завете был исход из Египта»<sup>411</sup>. О нем упоминается во всех частях ветхозаветного канона: в Торе (Исх. 20:1; Лев. 26:13; Втор. 6:21), в исторических книгах (Суд. 2:12; 6:8-9), в поэтических книгах (Пс. 105:9-10; 135:10-12) и в пророческих книгах (Мих. 6:4; Амос 2:10).

Также было указано выше, что для избавления Израиля из Египта употребляются слова, означающие «искупление». Следует немного остановиться на этом моменте. По этому поводу нам будет полезно сравнить Исх. 3-ю и 6-ю главы. Здесь находятся первые обещания Моисею об избавлении из Египта. В

<sup>407</sup>Murray J. Redeemer, Redemption // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – Т. 4. – С. 61.

<sup>408</sup>Там же.

<sup>409</sup>Там же.

<sup>410</sup>Liefeld, т. 4, с. 289.

<sup>411</sup>Там же, т. 4, с. 287.

Исх. 3:7-8 говорится: «Сказал Господь: Я увидел страдание народа Моего в Египте... и иду избавить его от руки Египтян». А в Исх. 6:6 читаем: «Я Господь, и выведу вас из-под ига Египтян, и избавлю вас от рабства их, и спасу вас». Последнее предложение этого стиха лучше переведено «Я искуплю, т. е. *לָקַחְתִּי* (*гаал*), вас».

Различие между этими отрывками заключается в том, что в шестой главе используется слово *לָקַחְתִּי* (*гаал*), т.е. «искупление», а в третьей главе не встречается ни одно из еврейских слов для «искупления». Сначала Бог назвал это событие «избавлением», а позже – «искуплением». Это указывает на то, что исход из Египта формально явился не «искуплением», а «избавлением». Термин «искупление», встречаемый позже, представляет собой употребление оборота речи.

Очевидно, что то, что Бог сделал в Египте, явилось не «искуплением», а «избавлением», на основании того, что Бог никогда никому не платил выкупа за Израиль. Он избавил Израиль посредством серии чудес, а не платы выкупа. Поэтому можно считать, что в Исх. 3 Бог говорил в буквальном смысле, говоря: «Я иду избавить», а в Исх. 6 – образно: «Я искуплю вас». В Исх. 6 Бог ввел символ, т.е. «искупление», чтобы тот символ мог представлять будущее искупление.

Хотя не было выкупа для освобождения Израйля от рабства, было особое событие, которым Бог освободил Свой народ, а именно – «Пасха». Следует рассмотреть это событие, чтобы обрести более точное понимание символизма ветхозаветного искупления.

Уже известно то, что произошло во время первой Пасхи. Каждая семья Израйльтян заколола агнца и помазала его кровью оба косяка и перекладину двери в доме. В ночь Пасхи Бог прошел по земле Египетской и поразил всякого первенца Египтян. Но когда Он увидел кровь, Он прошел мимо домов Израйльтян. После этого фараон отпустил сынов Израйлевых из своей земли.

Поэтому событие, которое вызвало освобождение Израйльтян, заключилось в смерти первенцев в земле Египетской. И также было связано с закланием агнцев в домах Израйльтян. Поэтому, образно говоря, плата за это «символическое искупление» из Египта представила собой смерть первенца и смерть агнца. Таким образом Пасха служит прообразом будущего искупления, совершенного Агнцем Божиим, Единородным от Отца.

В книге Судей наблюдается много других случаев Божьей спасающей работы. Столько раз Израиль попал в беду из-за своего отклонения от Божьего завета, сколько раз Бог избавлял его: «И воздвигал [им] Господь судей, которые спасали их от рук грабителей их» (Суд. 2:16). Комментируя этот период времени, Неемия сказал: «Когда, в тесное для них время, они взывали к Тебе, Ты выслушивал их с небес и, по великому милосердию Твоему, давал им спасителей, и они спасали их от рук врагов их» (Неем. 9:27).

На протяжении всей истории Израйля Бог был готов вмешаться в жизнь Своего народа, спасая его, когда тот обратится к Нему. Бог выступил спасителем для Давида от руки Саула (1 Цар. 19 и далее), для Езекии от руки Ассириян (2 Пар. 32), для евреев от руки Амана (Книга Есфири) и т.д. Заметим, что во всех этих случаях ударение делается на избавлении в физическом или политическом плане.

В Псалтыри много говорится о Боге как о Спасителе. Псалмопевец так выражает свое доверие Богу: «Только Он – твердыня моя, спасение мое, убежище мое» (Пс. 61:2); «Бог для нас – Бог во спасение» (Пс. 67:21); «Господь – сила моя и песнь; Он соделался моим спасением» (Пс. 117:14). Он уверен в том, что Бог услышит его моление и придет на помощь: «Призову достопоклоняемого Господа и от врагов моих спасусь» (Пс. 17:4); «Если я пойду посреди напастей, Ты оживишь меня, прострешь на ярость врагов моих руку Твою, и спасет меня десница Твоя» (Пс. 137:7).

Псалмопевец свидетельствует, что Бог спасает от опасностей (Пс. 33:5), скорбей (Пс. 33:18), бед (Пс. 53:9), смерти (Пс. 55:14; 67:21), Шеола (Пс. 85:13). Спасение приносит спасаемому человеку великую радость (Пс. 9:15; 12:6; 34:9)<sup>412</sup>. Получается, что Божье спасение относится не только к Его народу в целом, но и к человеку в отдельности<sup>413</sup>.

<sup>412</sup>Liefeld, т. 4, с. 288-289; Арнольд У. Спасение // Элуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 1007.

<sup>413</sup>Райтмайер, с. 471.

Самый впечатляющий пример Божьего спасения, отмеченный в Псалтыри, находится в Пс. 106. После того, как псалмопевец описывает разные ситуации, в которых люди находятся в опасности, он повторяет следующее заявление: «Но воззвали к Господу в скорби своей, и Он избавил их от бедствий их» (Пс. 106:6, 13, 19, 28). Независимо от того, что может случиться с человеком, Бог готов и способен спасти его.

Спасение же – это не только акт избавления, но оно приводит и к определенному состоянию благополучия, которое хорошо описано в Пс. 102:2-5: «Благослови, душа моя, Господа и не забывай всех благодеяний Его. Он прощает все беззакония твои, исцеляет все недуги твои; избавляет от могилы жизнь твою, венчает тебя милостью и щедротами; насыщает благами желание твое: обновляется, подобно орлу, юность твоя». Бог не только Спаситель Израиля, но является и его Добрым Пастырем (Пс. 27:9) и Хранителем (Пс. 120)<sup>414</sup>. Арнольд подтверждает, что «помимо понятия “избавление” Библия также использует слово “спасение” для обозначения здоровья, благополучия и исцеления»<sup>415</sup>.

Также следует обратить внимание на то, что, согласно Пс. 102:3, спасение в Ветхом Завете относится и к духовной жизни человека, обеспечивая ему прощение грехов: «Он прощает все беззакония твои». Хотя такие примеры не многочисленны, можно видеть ту же мысль и в Пс. 129:8: «Он избавит (לִקְדֹּם - «искупит») Израиля от всех беззаконий его».

В пророческих книгах часто подчеркивается, что спасение всегда происходит только от Бога. Лишь Он является Спасителем Израиля. В Ис. 43:11 говорится: «Я, Я Господь, и нет Спасителя кроме Меня» (ср. Ис. 12:2; 45:15, 21). Иеремия вторит данной мысли: «В Господе Боге нашем спасение Израилево!» (Иер. 3:23; ср. 20:13; 50:34). Об этом говорится и в книге Осии: «Нет спасителя, кроме Меня» (Ос. 13:4; ср. 13:9-10). Как Арнольд говорит: «Несмотря на значение человеческого посредничества, спасение приписывается, прежде всего, Богу. Спасти не способен никто, кроме Бога»<sup>416</sup>.

Также, в книге Исаии Бог часто говорит о Себе как об «Искупителе» Своего народа (Ис. 41:14; 43:14; 44:6, 24; 47:4; 48:17; 49:7, 26; 54:5, 8; 60:16; 63:16)<sup>417</sup>. В книге Исаии Божья способность спасать противопоставляется слабости и неумению языческих богов. Это было показано и в опыте Исаии, когда он лично увидел избавление от Ассирии, поносящей Бога Израиля (4 Цар. 18:33-35)<sup>418</sup>.

В пророческих книгах Божья спасающая работа опять относится к избавлению от физических врагов, например, от Вавилона. Об этом Михей пишет следующее: «Дойдешь до Вавилона: там будешь спасена, там искупит тебя Господь от руки врагов твоих» (Мих. 4:10; ср. Мих. 2:13). Иеремия предсказывает подобно: «Но Искупитель их силен, Господь Саваоф имя Его; Он разберет дело их, чтобы успокоить землю и привести в трепет жителей Вавилона» (Иер. 50:34; ср. 31:11)<sup>419</sup>.

Также, пророческое представление спасения заключается не только в отдельных поступках избавления, но и в постоянном состоянии мира и благополучия. В Ис. 26:1-3 говорится: «Город крепкий у нас; спасение дал Он вместо стены и вала.... Твердого духом Ты хранишь в совершенном мире, ибо на Тебя уповает он».

В добавление к этому, спасение порой касается духовного избавления, т.е. прощения грехов. Можно сослаться на Ис. 44:22: «Изглажу беззакония твои, как туман, и грехи твои, как облако; обратись ко Мне, ибо Я искупил тебя». Далее, Исаия пишет: «И придет Искупитель Сиона и [сынов] Иакова, обратившихся от нечестия» (Ис. 59:20)<sup>420</sup>. Иезекииль добавляет: «Освобожу вас от всех нечистот ваших» (Иез. 36:29), и «освобожу их из всех мест жительства их, где они грешили, и очищу их» (Иез. 37:23).

---

<sup>414</sup>Уайт Р. Спасение / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – С. 1103; Арнольд, с. 1007.

<sup>415</sup>Арнольд, с. 1007.

<sup>416</sup>Там же.

<sup>417</sup>Райтмайер, с. 471; Murray, т. 4, с. 62.

<sup>418</sup>Liefeld, т. 4, с. 288-289.

<sup>419</sup>Харрисон Е. Ф. Искупитель, искупление / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – С. 512.

<sup>420</sup>Там же.

Еще одна отличительная черта Божьего спасения, отмеченная пророками, заключается в том, что Божья милость распространяется за пределами Израиля на весь мир: «Ко Мне обратитесь, и будете спасены, все концы земли, ибо я Бог, и нет иного» (Isa 45:22).

Наконец, ветхозаветные пророки иногда отождествляют Божье спасение с приходом Мессии. Иеремия точно указал на это, говоря: «Восставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится Царь, и будет поступать мудро, и будет производить суд и правду на земле. Во дни Его Иуда спасется и Израиль будет жить безопасно» (Иер. 23:5). Мессианское спасение, обещанное в Ветхом Завете, по сути, эсхатологическое<sup>421</sup>.

Стоит также упомянуть о разных ветхозаветных метафорах, символизирующих спасение. В это число входят: чаша (Пс. 115:4), рог (Пс. 17:3), горящий светильник (Ис. 62:1), источник (Ис. 12:3), щит (2 Цар. 22:36)<sup>422</sup>.

Подводя итог ветхозаветному учению о спасении, скажем следующее. Следует согласиться с Уайтом, который подчеркивает центральность понятия спасения в ветхозаветном откровении: «“Господь – спасение мое” – вот суть ветхозаветной проповеди, и которой всегда есть оттенок незаслуженной милости»<sup>423</sup>. Самым впечатляющим примером и даже образцом для Божьего спасения в Ветхом Завете является исход из Египта.

Хотя в Ветхом Завете спасение порой относится к духовным вопросам и людям в отдельности, в целом, как Арнольд отмечает, «ветхозаветные священнописатели усматривают в спасении реальность скорее физическую, нежели духовную, и скорее корпоративную, нежели индивидуальную»<sup>424</sup>.

В Ветхом Завете спасение также имеет эсхатологическую сторону, связанную с появлением Мессии. Но Лайфелд правильно предупреждает, что «Божьи спасающие действия в Ветхом Завете являются не просто предзнаменованием новозаветного спасения. Они сами по себе имеют реальность и значимость». В то же время Лайфелд признает, что Божье спасение «приносит благо не только Израилю», но преднамеренно, «чтобы “края земли” также знали (Его)»<sup>425</sup>.

## **Б. Межзаветный период**

В межзаветный период тема спасения была поднята как греками, так и евреями. Греки часто искали спасения посредством участия в, так называемых, «мистериях»: «В глазах многих жителей греко-римского мира величайшее обещание спасения было предложено мистериями»<sup>426</sup>. Они предлагали людям освобождение от суеты и блаженство в загробной жизни: «В конечном итоге, поклонники надеялись на лучшее будущее, в котором за печали и ограничения этой настоящей жизни они получают вознаграждение»<sup>427</sup>. Среди мистерий особо выделяется мистерия, которая была посвящена Исиде и Осирису. По легенде, Осирис умер и был воскрешен Исидой. В греческой литературе в целом, понятие спасения относилось к избавлению от болезни, трудности, поражения на войне. Некоторым греческим богам придавали титул «спаситель», в частности Зевсу<sup>428</sup>.

В апокрифических книгах евреев Бог является Спасителем от физических опасностей. Термин «Спаситель» преимущественно относится к Нему. В отличие от обычного иудейского мышления, в Кумране спасение связано с праведностью. Учения Моисея, Садока и Учителя Праведности могут привести к спасению. В кумранской общине спасение также понималось эсхатологически. Окончательное избавление ждет праведного человека в будущем<sup>429</sup>. В иудаизме первого века нашей эры

---

<sup>421</sup>Liefeld, т. 4, с. 288.

<sup>422</sup>Арнольд, с. 1007.

<sup>423</sup>Уайт, с. 1103.

<sup>424</sup>Арнольд, с. 1006.

<sup>425</sup>Liefeld, т. 4, с. 289.

<sup>426</sup>Там же, т. 4, с. 290.

<sup>427</sup>Там же, т. 4, с. 290-291.

<sup>428</sup>Там же.

<sup>429</sup>Там же, т. 4, с. 291.

акцент падал на политическое избавление от врагов и восстановление Божьего царства на земле во главе с Мессией<sup>430</sup>.

## В. Новый Завет

### 1. Терминология

Греческое слово, которое переводится как «спасение» – это σωτηρία (*соте́йрия*)<sup>431</sup>. Среди греков значение этого слова было похоже на еврейское слово יָשָׁא (*яша*). Оно может относиться к: (1) избавлению или защите от физической опасности, (2) хорошим внешним условиям, (3) хорошему внутреннему состоянию и, даже, (4) победе над смертью. Из-за того, что существуют близкие отношения между словами σωτηρία (*соте́йрия*) и יָשָׁא (*яша*), в Септуагинте второе обычно переводится первым. Оба описывают: (1) избавление от какой-то опасности, (2) состояние мира и благополучия, вытекающее из этого избавления и (3) защиту от нападения.

Глагольная форма, от которой формируется существительное σωτηρία (*соте́йрия*) – это σῶζω (*содзо*). Слово σῶζω (*содзо*) имеет и физический, и духовный аспект. В следующих местах Писания выделяется физический аспект спасения. Когда на Галилейском море случилась буря, ученики кричали Иисусу: «Господи! спаси нас, погибаем» (Мф. 8:25). Когда буря носила корабль Павла, он советовал другим: «Если они не останутся на корабле, то вы не можете спастись» (Деян. 27:31).

Это слово также относится к исцелению больных. В трех случаях, когда Иисус исцелил кого-то, Он говорил ему: «Вера твоя спасла тебя» (Мк. 5:34; 10:52; Лк. 17:19). В Иак. 5:15 слово σῶζω (*содзо*) даже переводится как «исцелить». Поэтому очевидно, что Божий план спасения, как в Ветхом, так и в Новом Завете, относится ко всему человеку, т.е. к телу и душе.

В Новом Завете для описания смысла искупления обычно использовалось слово ἀπολύτρωσις (*аполутросис*). Оно происходит от корня λύω (*луо*), который обозначает либо «освобождать», либо «разрушать». Основное значение слова λύω (*луо*) употребляется в Лк. 13:15: «Лицемер! не отвязывает (λύω) ли каждый из вас вола своего или осла от яслей в субботу и не ведет ли поить?» Оба этих слова использовались в коммерческом смысле, по отношению к торговле и освобождению рабов<sup>432</sup>.

Другое важное слово, которое происходит от корня λύω (*луо*) – это λύτρον (*лутрон*), т.е. «выкуп». Для греков это слово употреблялось для описания поступка освобождения посредством платы. Оно относилось к освобождению военнопленного, освобождению раба или отмене долга человеку или Богу.

Важно отметить, что принятие выкупа представляет собой поступок благодати. Например, человек может принять выкуп за освобождение пленника или раба, или он может отказаться от платы и сохранить свое имущество<sup>433</sup>. Также важно отметить, что Иисус назвал Себя λύτρον (*лутрон*), т.е. «выкуп». В Мк. 10:45 читаем: «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления, т.е. λύτρον (*лутрон*), многих» (ср. 1 Тим. 2:6)<sup>434</sup>. Мы очень благодарны Богу за то, что Он принял выкуп за наше освобождение, т.е. жизнь Иисуса Христа.

Возвращаясь к слову ἀπολύτρωσις (*аполутросис*), в Новом Завете мы находим два основных применения данного слова, а именно, освобождение от греха и освобождение от смерти. Также упоминается, что верующий получает как освобождение от наказания за грех (Еф. 1:7), так и освобождение от силы греха (Тит. 2:14).

Другие новозаветные термины, употребляемые в связи с разными аспектами спасения, такие как «оправдание» и «освящение», будут рассмотрены в других главах.

### 2. Обзор новозаветного учения

<sup>430</sup>Райтмайер, с. 471.

<sup>431</sup>Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1995. – С. 1132.

<sup>432</sup>Райтмайер, с. 471.

<sup>433</sup>Kittel, с. 545.

<sup>434</sup>Райтмайер, с. 471.

## а. Синоптические Евангелия

В сравнении с Ветхим Заветом, Новый Завет больше подчеркивает духовное спасение. Учение Нового Завета сосредотачивается на спасении от окончательной опасности, а именно, от вечного осуждения. Оно открывает, что человек находится в опасности вечного осуждения вследствие греха и, поэтому, нуждается в спасении от него. Вот почему ангел объявил, что Иисус придет, чтобы «Спасти людей Своих от грехов их» (Мф. 1:21). Иисус Сам сказал, что пришел именно для этой цели: чтобы «взыскать и спасти погибшее» (Мф. 18:11; ср. Лк. 19:10; Лк. 15)<sup>435</sup>. Способ, которым Он осуществит это спасение – «отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:45)<sup>436</sup>.

Спасение, предлагаемое Мессией Иисусом, вовсе не оправдало ожиданий иудейского народа того времени. Полагаясь на Божье вмешательство в политической сфере, Израиль не мог понять или ценить цель Спасителя. Интересно отметить, что при рождении Иисуса и его предшественника, Иоанна Крестителя, люди выражали ожидание спасения порой в физическом плане (Лк. 1:51-55; 68-74; 2:38), порой в духовном (Лк. 1:75-77; 2:30-32)<sup>437</sup>. Даже Иоанн Креститель сам начал сомневаться в миссии Иисуса, что побудило последнего пояснить Иоанну истинную природу спасения:

«Пойдите, скажите Иоанну, что вы видели и слышали: слепые прозревают, хромые ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают, нищие благовествуют; и блажен, кто не соблазнится о Мне!» (Лк. 7:22-23).

В добавление к этому, по словам Христа, спасение от греха осуществляется неожиданным образом. По общепринятому мнению евреев, праведность перед Богом получается через соблюдение закона. Но после встречи с «неким из начальствующих», который утверждал, что соблюдал закон, Иисус объявил: «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие» (Лк. 18:25). В ответ на возражение учеников: «Кто же может спастись», Он сказал: «Невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18:26-27).

Однако спасение, предлагаемое Иисусом, в действительности, не чуждо ветхозаветному откровению. Исаия говорил о «Страдающем Божьем Рабе», Который понесет грехи народа (Ис. 53). Не случайно, что новозаветные писатели относили предсказания о Страдающем Божьем Рабе к Иисусу из Назарета (см. Мф. 8:17; 12:18; Деян. 4:27, 30; 8:32-33; Рим. 15:21; 1 Пет. 2:22-25)<sup>438</sup>. К тому же, Иисус отождествлял спасение с Божьим царством, с которым Его современники были хорошо знакомы<sup>439</sup>.

Хотя в Новом Завете спасение преимущественно относится к духовному избавлению, в синоптических Евангелиях речь идет и о физическом облегчении. Ведь Иисус порой называл исцеление, которое люди получили у Него, «спасением» (напр. Лк. 7:50; 17:19). В то же время, Иисус не отличает эти два аспекта спасения друг от друга, а соединяет их. Исцеляя расслабленного, Иисус объявил ему: «Чадю! прощаются тебе грехи твои» (Мк. 2:5)<sup>440</sup>.

Плюс к этому, тот факт, что Иисус требовал веры от тех, кого исцелил, открывает особые отношения между спасением и верой. Иисус напрямую указывает на эту связь в притче о сеятеле: «Приходит диавол и уносит слово из сердца их, чтобы они не уверовали и не спаслись» (Лк. 8:12)<sup>441</sup>.

Наконец, в синоптиках Божье спасение является эсхатологическим, т.е. осуществится только в конце времени. Два раза в данных Евангелиях предсказано, что «претерпевший до конца спасется» (Мк. 13:20; Мф. 10:22)<sup>442</sup>. Также, как было отмечено и в книге Исаии, спасение распространяется за пределами

---

<sup>435</sup>Liefeld, т. 4, с. 292.

<sup>436</sup>Харрисон, с. 512.

<sup>437</sup>Liefeld, т. 4, с. 292.

<sup>438</sup>Райтмайер, с. 472.

<sup>439</sup>Арнольд, с. 1007.

<sup>440</sup>Там же, с. 1008.

<sup>441</sup>Liefeld, т. 4, с. 292.

<sup>442</sup>Там же.

Израиля. Иисус повелел Своим ученикам проповедовать «покаяние и прощение грехов во всех народах» (Лк. 24:47)<sup>443</sup>.

## **б. Деяния Апостолов**

В книге Деяний Иисус является единственным Спасителем. Он назначен «Начальником и Спасителем» (Деян. 5:31). Перед лидерами Израиля Петр смело провозгласил: «Нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4:12), и перед народом обещал: «Всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Деян. 2:21)<sup>444</sup>. В ответ на вопрос: «Что мне делать, чтобы спастись?», Павел ответил: «Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь дом твой» (Деян. 16:30-31). Даже демон признал спасение через Христа (Деян. 16:17).

Спасение не только для души, но и для тела. В третьей главе книги Деяний рассказывается о том, как хромой человек был «исцелен» (Деян. 4:9 - дословно «спасен»). Выходит, что спасение обеспечивает не только прощение грехов, но и облегчение от последствий греха, что показано в последующих за проповедью Евангелия чудесах<sup>445</sup>.

Интересно отметить, что в начале книги Деяний упор делается на спасение для евреев. Бог назначил Иисуса Спасителем, «дабы дать Израилью покаяние и прощение грехов» (Деян. 5:31). Бог «по обетованию воздвиг Израилью Спасителя Иисуса» (Деян. 13:23). В синагоге в Антиохии Писидийской Павел уверил евреев, собравшихся там: «Вам послано слово спасения сего» (Деян. 13:26).

С другой стороны, Петр проповедовал спасение и язычникам, собравшимся в доме Корнилия (Деян. 11:14). Бог заповедал Павлу: «Я положил Тебя во свет язычникам, чтобы Ты был во спасение до края земли» (Деян. 13:47). В конечном итоге, Петр заявил, что в Божьем плане спасения нет различия евреев и язычников: «Мы веруем, что благодатью Господа Иисуса Христа спасемся, как и они» (Деян. 15:11).

## **в. Соборные Послания и послание к Евреям**

Переходя к Соборным Посланиям и посланию к Евреям, отметим следующее. Иаков пишет, что Бог «могущий спасти» (Иак. 4:12). В своем коротком послании он говорит о Божьем спасении почти во всех его отношениях. Бог спасает в смысле оправдания (1:12; 5:20), освящения (2:14) и исцеления (5:15 – стоит слово  $\sigma\phi\acute{\alpha}\nu$ ). Но, как нам известно, по вопросу оправдания Иаков делает упор на дела, следующие за оправдывающей верой. Возможно, по этой причине Иаков говорит о спасении только как о будущем явлении.

В посланиях Петра, однако, спасение относится к прошлому, настоящему и будущему временам<sup>446</sup>. С одной стороны, верующие в Иисуса уже «искуплены ... от суетной жизни» (1 Пет. 1:18), и уже являются «людьми, взятыми в удел» (1 Пет. 2:9). А с другой стороны, это спасение полностью откроется только «в последнее время» (1 Пет. 1:5). Верующие тогда достигнут «конца веры», т.е. «спасения душ» (1 Пет. 1:9, перевод с греческого). Но при этом Петр предупреждает, что «праведник едва спасается» (1 Пет. 4:18)<sup>447</sup>. Наконец, для Петра спасение имеет настоящий аспект. Через Божье Слово христианин может «возрасти во спасение» (1 Пет. 2:2).

Далее, Петр много использует по отношению к Иисусу титул «Спаситель» (2 Пет. 1:1, 11; 2:20; 3:2, 18)<sup>448</sup>. Для него Иисус также является Икупителем (2 Пет. 2:1), Который искупил мир Своей кровью (1 Пет. 1:18-19)<sup>449</sup>.

---

<sup>443</sup>Арнольд, с. 1008.

<sup>444</sup>Уайт обращает внимание на то, что данный призыв Петра также носил нравственный характер: «Спасайтесь от рода сего развращенного» (Деян. 2:40). См. Уайт, с. 1104.

<sup>445</sup>Там же.

<sup>446</sup>Liefeld, т. 4, с. 294.

<sup>447</sup>Уайт, с. 1104.

<sup>448</sup>Liefeld, т. 4, с. 294.

<sup>449</sup>Murray, т. 4, с. 62.

Интересно отметить, что Петр обуславливает спасение не только верой (1 Пет. 1:5-9), но и водным крещением (1 Пет. 3:21), но при этом объясняет, что спасает «не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести» через воскресение Иисуса Христа.

Наконец, Петр говорит о спасении и в следующих примерах<sup>450</sup>. Ветхозаветные пророки только частично поняли Божий план спасения, который сейчас открыт Церкви (1 Пет. 1:10). Также, путь к спасению еще открыт: Бог еще долготерпит не покаявшихся (2 Пет. 3:15).

Что касается послания к Евреям, там Иисусу приписаны такие титулы как «вождь спасения» (Евр. 2:10) и «виновник спасения вечного» (Евр. 5:9). Следовательно, Он «может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу» (Евр. 7:25). Искупление осуществляется через Его кровь, которую Он пролил, как жертву за грехи (Евр. 9:12-15)<sup>451</sup>.

Поскольку главная цель написания данного послания состоит в том, чтобы верующие держались своей веры до конца, не удивляет то, что о спасении говорится как о будущем явлении (Евр. 1:14; 9:28), которым нельзя пренебрегать (Евр. 2:3). В книге Иуды тоже подчеркивается необходимость в устойчивости (Иуды 5, 23)<sup>452</sup>.

#### г. Послания Павла

Очень обстоятельное рассмотрение вопроса спасения дается в писаниях апостола Павла, которые касаются всех аспектов этой важной доктрины. Во-первых, Павел открывает, что Божий план спасения восходит к вечности. Спасение даровано нам от Бога «во Христе Иисусе прежде вековых времен» (2 Тим. 1:9)<sup>453</sup>. Бог «избрал нас в Нем прежде создания мира» (Еф. 1:4), но открыл эту тайну через апостольское учение (Еф. 3:9)<sup>454</sup>.

Для Павла, как для всех новозаветных писателей, единственным Спасителем является Иисус Христос. Бог Его «сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением» (1 Кор. 1:30). Ему по правде приписан титул «Спаситель» (Тит. 1:4; 2:13; 3:6), который тоже относится к инициатору Божьего плана спасения, т.е. к Богу Отцу (Тит. 1:3; 2:10; 3:4)<sup>455</sup>.

Павел однозначно учит, что Иисус совершил наше спасение Своей смертью и воскресением из мертвых. Искупление мира осуществилось жертвой Божьего Сына на голгофском кресте и пролитием Его драгоценной крови: «В (Нем) мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов» (Еф. 1:7)<sup>456</sup>. Он «предал Себя для искупления всех» (1 Тим. 2:6)<sup>457</sup>. Мы «примирились с Богом смертью Сына Его» (Рим. 5:10)<sup>458</sup>. В последних главах своего первого послания к Коринфянам Павел подчеркивает важность этих спасающих событий: «Я первоначально преподавал вам... что Христос умер за грехи наши» (1 Кор. 15:3) и «А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна» (1 Кор. 15:17)<sup>459</sup>.

Бог предлагает спасение, приобретенное Христом, через дар благодати. Павел настаивает, что добрые дела не приводят к спасению: «спасший нас... не по делам нашим, но по Своему изволению и благодати» (2 Тим. 1:9), «Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости» (Тит. 3:5), «благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел» (Еф. 2:8-9)<sup>460</sup>. Последняя часть 9-го стиха открывает Божью цель в даровании спасения: «чтобы никто не хвалился».

К тому же, согласно учению Павла, Бог хочет, чтобы все были спасены. Он включил всех в Свой план спасения и отдал Своего Сына для искупления всего мира. Павел написал Тимофею: «(Он) хочет,

---

<sup>450</sup>Liefeld, т. 4, с. 294.

<sup>451</sup>Уайт, с. 1103-1105; Liefeld, т. 4, с. 294; Murray, т. 4, с. 62.

<sup>452</sup>Уайт, с. 1103-1105; Liefeld, т. 4, с. 294.

<sup>453</sup>Liefeld, т. 4, с. 293.

<sup>454</sup>Арнольд, с. 1009.

<sup>455</sup>Liefeld, т. 4, с. 293.

<sup>456</sup>Харрисон, с. 512.

<sup>457</sup>Murray, т. 4, с. 62.

<sup>458</sup>Уайт, с. 1104.

<sup>459</sup>Арнольд, с. 1008.

<sup>460</sup>Liefeld, т. 4, с. 293.



чтобы все люди спаслись и достигли познания истины. Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (1 Тим. 2:4-6)<sup>461</sup>. Следовательно, Бог есть «Спаситель всех человеков, а наипаче верных» (1 Тим. 4:10).

Однако, как было показано в предыдущем стихе, Бог поставил определенное условие для получения спасения – «Покаяние пред Богом и веру в Господа нашего Иисуса Христа» (Деян. 20:21). Павел подчеркивает аспект веры: «Вы спасены через веру» (Еф. 2:8), «Праведный верою жив будет» (Рим. 1:17), «правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих» (Рим. 3:22), «Человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа» (Гал. 2:16) и т.д. К тому же, для унаследования вечной жизни человеку необходимо остаться в вере до конца (Кол. 1:23; 1 Кор. 15:2).

Для того чтобы поверить во Христа, надо о Нем слышать. Следовательно, Павел подчеркивает важность проповеди Евангелия. Он красноречиво выражает эту мысль в своем послании к Римлянам: «Но как призывать [Того], в Кого не уверовали? как веровать [в] [Того], о Ком не слыхали? как слышать без проповедующего?» (Рим. 10:14). Раньше Павел говорил о Евангелии, как о «силе Божия ко спасению всякому верующему» (Рим. 1:16)<sup>462</sup>.

В писаниях других новозаветных авторов уже было отмечено, что спасение может относиться к разным временам: прошлому, настоящему и будущему. Павел также учит и детализирует, каким именно образом спасение осуществляется на этих этапах.

С точки зрения прошлого, искупление во Христе обеспечивает нас прощением грехов и оправданием перед Богом: «Оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 5:1). Далее, Павел пишет на этот счет, что мы «получили ныне примирение» (Рим. 5:11). Также см. Еф. 2:5-8; Тит. 3:5-8<sup>463</sup>.

С точки зрения настоящего времени, искупление предоставляет нам избавление от силы греха. В Тит. 2:14 говорится: «Он дал Себя за нас, чтобы избавить нас от всякого беззакония и очистить Себе народ особенный, ревностный к добрым делам». В дополнение к этому, в Рим. 6:18 Павел пишет: «Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности». Благодаря спасению, которое находится во Христе, верующий освобожден от силы греха и способен жить правильно. Следовательно, Павел призывает последователей Христа «со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Фил. 2:12)<sup>464</sup>.

К тому же, искупление от греха имеет своим результатом и избавление от силы дьявола. Эта связь отмечена в Кол. 1:13-14. Когда человек освобожден от силы греха, дьявол уже не может контролировать его разными искушениями. Таким образом, человек испытывает освобождение от силы сатаны. Еще другие аспекты нашего нынешнего опыта спасения включают в себя усыновление в Божью семью (Гал. 4:4-5) и принятие Духа Святого (Гал. 4:6)<sup>465</sup>.

В будущем спасение относится к освобождению от физической смерти. Обратимся к Рим. 8:23: «Мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего». В тот день мы также прославимся (Кол. 3:4). О нашем славном наследии Павел высказывается так: «Ныне ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали» (Рим. 13:11). Духом Святым мы «запечатлены в день искупления» (Еф. 4:30)<sup>466</sup>. Наконец, хотя верующим уже предложено оправдание в настоящее время, спасение относится к будущему, когда то оправдание, которое мы уже получили по вере, будет подтверждено.

Однако так как мы можем примириться с Богом через Его Сына сейчас, мы вправе заявить, что мы спасены. Таким образом, в Рим. 5:9-10 Павел уверяет нас: «Будучи оправданы Кровью Его, спасемся Им от гнева. Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его».

Арнольд хорошо подытоживает три этапа спасения, выделенные в учении Павла.

---

<sup>461</sup>Там же.

<sup>462</sup>Liefeld, т. 4, с. 293.

<sup>463</sup>Уайт, с. 1104.

<sup>464</sup>Арнольд, с. 1009. Глагол «спасаться» стоит в настоящем времени и в 1 Кор. 1:18 и 2 Кор. 2:15 (Уайт, с. 1104).

<sup>465</sup>Арнольд, с. 1008.

<sup>466</sup>Райтмайер, с. 472; Уайт, с. 1104.

«Для Павла аспект прошлого времени в спасении предполагает в общем случае оправдание, искупление и примирение, а аспект настоящего времени при этом рассматривается через призму освящающего действия Святого Духа. Аспект будущего времени заключается в прославлении»<sup>467</sup>.

В заключение, поговорим о масштабе спасения в учении Павла. Как нам известно, Павел имел горячее желание достигать своих одноплеменников, т.е. израильский народ (Рим. 10:1)<sup>468</sup>. Он понял, что спасение, в первую очередь, предлагается ему (Рим. 1:16). Но Бог назначил Павла апостолом для язычников, которые тоже могут войти в число спасенных<sup>469</sup>. Павел пишет верующим язычникам в Ефесе: «Вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу» (Еф. 2:19).

Однако Павел говорит и о том, что Божий план спасения распространяется даже за пределы человечества и имеет последствия для всего творения. В Рим. 8, в связи с искуплением человеческого тела, написано: «Сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божьих» (Рим. 8:21). Мы ожидаем времени великой свободы для земли при наступлении тысячелетнего царства Христа, в котором само творение будет пользоваться свободой от проклятия и лучше служить нуждам человека.

#### д. Писания Иоанна

Закончим наше исследование новозаветного учения о спасении тем, чему учит апостол Иоанн. Данный писатель предпочитает говорить о спасении в терминах «жизни (вечной)». В своем Евангелии Иоанн равняет спасение к жизни 36 раз, а в своих посланиях – 13 раз<sup>470</sup>. Он также говорит о спасении под образом «Божьего царства» (Ин. 3:3-5)<sup>471</sup>.

Тем не менее, наблюдаются случаи употребления слова «спасение»<sup>472</sup>. Ведь Бог послал Сына, чтобы спасти мир (Ин. 3:17; 12:47). Христос объясняет женщине из Самарии, что «спасение от Иудеев» (Ин. 4:22). Уточняя данный момент, Иоанн открывает, что это спасение – именно в Христе Иисусе, Который является «Спасителем мира» (Ин. 4:42; 1 Ин. 4:14). Только приходящие к Богу через Него приобретают спасение (Ин. 10:9).

Как было указано в писаниях Павла, Иоанн тоже делает ударение на спасение через веру (Ин. 3:16-18). Для того чтобы пробудить веру у народа, Иисус ссылается на свидетелей о Нем, таких как Писание, чудеса и Иоанна Крестителя. Он ссылается на них «для того, чтобы вы спаслись» (Ин. 5:34).

В книге Откровения спасение рассматривается под совершенным другим углом. В ней спасение изображено в образе Агнца (Откр. 5:6), закланного за грехи. В связи со снятием печатей, о Нем говорится: «Достоин Ты взять книгу и снять с нее печати, ибо Ты был заклан, и Кровью Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени» (Откр. 5:9). Он «омыл нас от грехов наших Кровью Своею» (Откр. 1:5). Омывшиеся кровью Агнца одеты в «белые одежды» (Откр. 6:11; 7:14) и ею побеждают «клеветника» (Откр. 12:10-11).

За свою работу спасения Бог получает славу: «Спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу!» (Откр. 7:10) и «Я услышал на небе громкий голос как бы многочисленного народа, который говорил: аллилуйя! спасение и слава, и честь и сила Господу нашему!» (Откр. 19:1).

#### е. Итог

Подводя итог новозаветному учению о спасении, отметим, во-первых, что оно разнообразно. Оно чаще касается духовного искупления, но может относиться и к физическому исцелению. Оно имеет разные временные аспекты: примирение с Богом (прошлый), преобразование жизни (настоящий) и

---

<sup>467</sup> Арнольд, с. 1009.

<sup>468</sup> Liefeld, т. 4, с. 293.

<sup>469</sup> Уайт, с. 1104-1105.

<sup>470</sup> Там же.

<sup>471</sup> Арнольд, с. 1008.

<sup>472</sup> Liefeld, т. 4, с. 294.

искупление тела (будущий). Оно доступно всем людям, а также распространится на все творение. Касательно разнообразия в вопросе спасения, Лайфелд подытоживает так:

«Начиная с исходной точки обращения, терминология, использованная для описания спасения, применяется к полному спектру благословений, в том числе прощению, оправданию, искуплению, освящению и прославлению. Божье спасение оказывает влияние на всего человека во всех аспектах жизни»<sup>473</sup>.

Уайт еще больше расширяет описание благословений искупления:

«(спасение от) греха и смерти; вины и отчуждения; неведения истины; дурных привычек и пороков; страха перед бесами, страха смерти и ада; страха перед Богом; отчаяния; отчуждения от людей; мирского гнета; бессмысленности жизни»<sup>474</sup>.

Однако все эти грани соединяет один фактор: единственный Спаситель – Иисус Христос, через Его голгофскую жертву. К тому же, спасение дано Божьей благодатью, и получается через веру. Насчет христоцентричности спасения, Райтмайер пишет следующее:

«Основополагающим для учения Нового Завета является провозглашение того, что в Иисусе из Назарета исполнились мессианские чаяния Израиля и что Он принес долгожданное искупление. Избавление человечества от его состояния отчужденности от Бога обрело свое завершение в смерти и воскресении Христа»<sup>475</sup>.

## Г. Понятие спасения в истории Церкви

В этом разделе наша цель заключается в том, чтобы исследовать понимание спасения у разных христианских мыслителей на протяжении истории Церкви. После общего исторического обзора данного вопроса мы выделим для более подробного анализа некоторые из наиболее распространенных мнений, которые обычно известны под рубрикой «теории искупления». Эти теории пытаются ответить на более узкий вопрос: «Что именно Иисус совершил на кресте?».

Дело в том, что смерть Христа является историческим событием. Исторические события, как правило, не истолковывают сами себя. Необходимо приписывать любому событию какое-либо значение. Например, если вдруг мы слышим взрыв, то нам неизвестно, что случилось или что его вызвало. Кто-то должен объяснить нам причину случившегося. Что касается распятия Иисуса – это тоже историческое событие, нуждающееся в истолковании. Что именно произошло на кресте? Каково его значение? Вот откуда возникли разные «теории искупления»<sup>476</sup>.

### 1. Исторический обзор

Для разбора данного вопроса будем опираться на исследование Р. Франкса<sup>477</sup>. Он отмечает, во-первых, что в Апостольском Символе Веры искупительная работа Христа слаба раскрыта. Всё, что там написано – это следующее: «(Он) был распят, умер и был погребен, сошел в царство смерти, на третий день воскрес из мертвых». Франкс считает, что у самых ранних отцов понятие искупления было очень малоразвито. В основном считалось, что работа Христа состояла из откровения от Бога, приобретения бессмертия и примера нравственности. Но в писаниях ранних отцов есть и несколько указаний на жертву за грехи (Варнавы, 5.1; 7.37.5; Гермы, Подобия, 5.6.2; 1 Клим. 49.6; 7.4).

<sup>473</sup>Там же, т. 4, с. 288.

<sup>474</sup>Уайт, с. 104.

<sup>475</sup>Райтмайер, с. 471.

<sup>476</sup>Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 232.

<sup>477</sup>Franks R. S. The Work of Christ. – London: Thomas Nelson and Sons, 1962. – 702 с.

Рано в истории Церкви сформировалась идея, что спасение обеспечивается не столько через жертву Христа, сколько через Его воплощение. В человечность Иисуса проникли Его божественность в виде «Божьих нетварных энергий», которые обожили ее и, впоследствии, могут обожить человечность каждого человека в отдельности. Данная точка зрения детально обсуждается в третьем томе этой серии, в десятой главе: «Доктрина о Христе: человечность» и в этом томе, в 7-ой главе, посвященной теме «Обожение». В ранние дни Церкви тоже возникла «теория выкупа», которая обсуждается ниже.

Рассмотрим учение о спасении, свойственное некоторым ранним христианским мыслителям. Вместе с другими богословами своего времени Ириней подчеркивал приобретение бессмертия и нравственности. Он также был одним из первых, кто дал развитое понимания связи между спасением и воплощением (теория рекапитуляции). Спасение также влекло за собой искупление от власти дьявола. В критику Ириней и отцов Церкви в целом Вернер и Франкс комментируют: «В основном практическая польза христианства Ириней, как у Апологетов, лежит в морализме, что очень отличается от христианства Павла»<sup>478</sup>.

Климент Александрийский смотрел на вопрос спасения двояко. Более «простым» верующим приходится следовать моральному примеру Христа и, таким образом, вознаграждаться вечной жизнью. А более «передовые» верующие могут приобрести спасение более мистическим путем, посредством «гнозиса». С Климентом разделял этот взгляд Ориген, но последний думал, что мало тех, кто может достигнуть спасения мистическим путем. Об этом «высшем» пути Ориген написал:

«И действительно счастливы те, которые в их нужде о Сыне Божьем стали такими, которым не нужен Он ни в Его качестве врачом, исцеляющим больных, ни в Его качестве пастухом, ни в Его искуплении. Но Он им нужен только в Его качестве, как мудрости, слова праведности, или в любом другом качестве, которое подходит к тем, кто так совершенен, что принимают Его в Его прекраснейших качествах» (*Толкование на Иоанна, 1.22*)<sup>479</sup>.

Больше всех других Ориген дал толчок развитию «теории выкупа» (см. ниже). Но вместе с этим он также учил о жертве Иисуса за грехи<sup>480</sup>. Но для Оригена смерть Иисуса не совершила умилоствление перед Богом, а имела «таинственную очищающую силу пролитой крови жертвы»<sup>481</sup>.

Афанасий, в свою очередь, более или менее следовал учению Ириней о воплощении Христа, но также видел значимость в смерти Христа. Смерть и воскресение Иисуса довели до совершенства то обновление человечества, которое брало свое начало в Его воплощении. Но спасающий подвиг Иисуса касается только преобразования природы человека и отмены Божьего смертного приговора на него. Нет необходимости в умилоствлении через заместительную жертву. Бог может простить грехи без возмездия.

Во многих отношениях сотериология Григория Нисского уподобляется учению Афанасия. Цель смерти Иисуса состоит в том, чтобы очистить человека от греховности и победить смерть. Подобно мыслили Григорий Богослов и Кирилл Александрийский. Но в своем учении Кирилл приближается к понятию заместительной жертвы:

«Тот, кто не знал греха, то есть Христос, был поставлен под суд, пережив несправедливый приговор, и потерпев то, что надлежит находящимся под проклятием, чтобы Он, Кто равноценен всему человечеству, мог освободить от обвинения в неповиновении, и, тем самым, искупить земной мир Своей собственной кровью» (*Об истинное вере, 2.7*)<sup>482</sup>.

Намекает на заместительную жертву и Иоанн Дамаскин:

---

<sup>478</sup>Franks, с. 33.

<sup>479</sup>Там же, с. 42.

<sup>480</sup>См. Комментарий ко книге Числ. 24.1, ко книге Лев. 1.2; 3.1; к Ев. от Ин. 28.14. Комментарий к Рим. 3:8.

<sup>481</sup>Franks, с. 41.

<sup>482</sup>Там же, с. 64.

«Господь наш Иисус Христос, будучи безгрешным, ибо греха не сотвори взявляй грех мира, ниже обретется леств во устех Его, - не подлежал смерти, ибо смерть вошла в мир чрез грех. Итак, Он умирает, претерпевая смерть за нас, и Самого Себя приносит в жертву за нас Отцу. Ибо мы согрешили пред Отцем, и надлежало, чтобы Он принял выкуп, предложенный за нас, и чтобы мы таким образом освободились от осуждения» (*Точное изложение христианской веры*, 3.27).

Переходя к изучению сотериологии Западной Церкви, бросается в глаза более законнический подход к приобретению спасения. Тертуллиан смотрел на христианство как на новый закон, соблюдение которого имеет в результате получения «заслуги». Он признал, конечно, смерть Иисуса, но слабо развил свое понимание ее значимости. Искупление грехов, совершенных после принятия водного крещения, осуществляется через покаяние<sup>483</sup>.

Больше внимания обращал на важность креста Иларий Пиктавийский. Он писал:

«Он отдал себя смерти проклятого, чтобы он мог разрушить проклятие Закона, отдав себя добровольной жертвой Богу-Отцу,... обеспечивая полное спасение для человечества путем предоставления этой Святой, совершенной жертвы» (*Комм. к Пс. 53:13*).

Амвросий, который считал смерть Христа выкупом, оплаченным дьяволу и путем к победе над смертью, также говорил о заместительной ценности Его жертвы: «Как может быть больше милосердия, чем в том, что Он принес Себя в жертву за наши преступления, чтобы Он мог омыть Своей кровью мир, грех которого не может изгладиться ни иначе» (*Комм. к Пс. 47:17*)<sup>484</sup>.

Сотериология Августина многогранна. Вместе с Амвросием он придерживался теории выкупа, согласно которому Иисус был выкупом, отданным сатане для искупления мира. Но Его смерть тоже удовлетворяет Божьему гневу. В мышлении Августина эти взгляды взаимосвязаны тем, что у сатаны был повод обвинить людей перед Богом. А сатана принял жертву Христа в обмен на осуждение грешника. Следовательно, в отсутствие обвинения со стороны дьявола, Бог уже не нуждается в умиловлении, а Его гнев утих.

К тому же, Августин считал, что жертва Христа необязательно была нужна. Бог, в Своем всемогуществе, мог бы придумать другой способ для спасения мира (см. *О Троице*, 10.10.13). Далее, для Августина жертва Иисуса вдохновляет нас больше любить Бога. Наконец, Августин, вместе с другими, тесно связывал искупительную работу Христа с принятием таинств.

Вслед за Августином, Петр Ломбардский считал, что жертва Иисуса удовлетворила обвинения сатаны и вдохновляет в верующих любовь к Богу. Последний аспект был особо развит современником Ломбардского, а именно, Пьером Абеляром, который создал соответствующую теорию искупления под названием «теория нравственного влияния» (см. ниже).

Ломбардский, а после него Александр Гэльский и Фома Аквинский, говорили о том, что через Свою безгрешную жизнь и добровольную смерть Иисус получил «заслуги» перед Богом в достаточном количестве, что Его «заслуги» могут засчитываться за нас, верующих в Него, что приводит к нашему оправданию перед Богом. Понятие «заслуги» также было одним из составляющих элементов в коммерческой теории Ансельма, которая обсуждается ниже.

Наконец, коснемся сотериологии некоторых либеральных богословов. Альбрехт Ричль, например, полагал, что цель человека – развивать свой нравственный характер. Смерть Христа не имеет никакого отношения к умиловлению Бога или прощению грехов. Бог просто прощает всех, просящих у Него, без необходимости в жертве или возмездии. Смерть Иисуса служит примером того, как Божье царство приходит через терпеливое перенесение страдания.

Фридрих Шлейермахер, придерживаясь более экзистенциальной модели спасения, полагает, что смерть Иисуса служит просто источником вдохновения. Иисус приглашает нас мистически участвовать в Своем совершенном «сознании Бога». Согласно учению Шлейермахера (который ссылается на

<sup>483</sup>Понятие «покаяние» в Ранней Церкви больше обсуждается в главе 19.

<sup>484</sup>Там же, с. 84.

Лайтсаца): «Искупитель получает верующих в силу Своего сознания Бога и это и есть Его искупительная деятельность»<sup>485</sup>.

## 2. Теории искупления

### а. Теория случайности

Неверующие в Иисуса как Божьего Сына и некоторые либералы считают, что Его смерть является случайностью в истории и что она не несет в себе никакого особенного значения. Иисус не Божий Сын, а простой, но хороший человек. Религиозные лидеры того времени Его казнили из зависти. Его смерть можно считать трагической, но не искупительной.

Однако проблема их в том, что Новый Завет ясно говорит, что смерть Иисуса приводит к искуплению человечества. Также, Иисус Сам объявил Своим ученикам, что Его кровь будет пролитой «за искупление многих» (Мк. 10:45). В опровержение данной позиции можно также сослаться на ветхозаветные предсказания о смерти Мессии. В Ис. 53 гл. особенно ясно показано, что страдание Мессии будет для спасения грешников<sup>486</sup>.

### б. Теория выкупа

Теория выкупа является очень интересной темой с точки зрения того, что ее придерживались многие отцы Ранней Церкви. В ранние годы христианства это учение носило название «Христос победитель»<sup>487</sup>. Эта позиция защищалась некоторыми из величайших богословов первых веков христианства. Выделим несколько из них<sup>488</sup>.

Во втором веке Ириней намекает на теорию выкупа в следующем отрывке:

«И поелику отступничество несправедливо возобладало нами... (Слово Божие) праведно обратилось против самого отступничества и искупило от него свое достояние не силою... но убеждением» (*Против ересей*, 5.1.1)<sup>489</sup>.

Может быть, самым пылким сторонником теории выкупа в Ранней Церкви был Ориген, который по этому поводу написал:

«Итак, если мы были куплены с ценой, как Павел также утверждает, без сомнения мы были куплены у кого-то, рабами которого мы были, который также потребовал, какую цену он хотел, чтобы отпустить от своей силы, тех, кого он держал. Это был дьяволом, который держал нас, которым мы были проданы из-за наших грехов. Он потребовал, поэтому, как нашей цены, крови Христа» (*Толкование на Рим. 2:13*)<sup>490</sup>.

Плюс к этому, Ориген ввел идею, что Бог обхитрил сатану: «(Дьявол) был обманут, думая, что он может иметь власть над Ним, и не видел, что не сможет перенести мучение, связанное с этим» (*Толкование на Мф. 16:8*)<sup>491</sup>.

---

<sup>485</sup>Там же, с. 539.

<sup>486</sup>Тиссен, с. 254.

<sup>487</sup>Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. С англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 352.

<sup>488</sup>Franks, с. 28-228.

<sup>489</sup>Источник: Сочинения Св. Ириней, епископа Лионского. 2-е изд. / Перевод: прот. П. Преображенского. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>490</sup>Franks, с. 40.

<sup>491</sup>Там же.

Этот аспект данного учения тоже упомянут Григорием Нисским. Он размышлял так: сатана подумал, что примет силу через смерть Христа, но не предвидел, что не сможет держать ту божественную силу, которую Иисус имел. В число приверженцев этого мнения входил и Амвросий (см. *О девственности*, 19, 126; *Послание к Константину*, 72, 8).

На самом деле, теория выкупа проявлялась в разных формах. Согласно одному варианту, в результате грехопадения человек стал рабом сатаны. Бог хотел спасти человека, но из-за того, что человек принадлежал сатане, у Него не было права это сделать. Поэтому для того, чтобы освободить человека, Богу необходимо было заплатить сатане выкуп.

Сатана потребовал от Бога, чтобы Он отдал ему в обмен на человечество жизнь Иисуса. Сатана считал, что в результате этого обмена он смог бы контролировать Иисуса. Но Бог знал, что сатана не сможет держать Христа, и через воскресение сила сатаны будет разрушена. Через крест Бог освободил человечество, а через воскресение – Своего Сына. Поэтому крест Иисуса являлся западней для сатаны. Августин, на самом деле, сравнил крест с мышеловкой, а Иисуса – с наживкой<sup>492</sup>.

Согласно другому варианту, сатана обладает силой смерти. Это значит, что дьявол имеет право убивать людей, потому что они грешные и подвержены Божьему проклятию. Но когда сатана убил Иисуса, он преступил границы своего полномочия, потому что смерть Иисуса была незаслуженна. Вследствие этого сатана потерял свою власть и силу смерти, и через Христа человечество освобождено от нее<sup>493</sup>.

Как было отмечено выше, Августин, а вслед за ним Петр Лобардский, придерживались своеобразной версии теории выкупа, согласно которому Иисус был выкупом, отданным сатане, чтобы отнять у того повод обвинять человечество в грехе.

В целом, выдвигаются следующие доводы в пользу теории выкупа<sup>494</sup>. Библия говорит о власти сатаны над нынешним миром (2 Кор. 4:4; 1 Ин. 5:19). Соответственно, Иисус пришел, чтобы разрушить его силу (1 Ин. 3:8; Кол. 2:15; Евр. 2:14; Быт. 3:15). Конфликт между царством тьмы и царством Божьим был показан во время земного служения Спасителя (Мк. 9:25; Лк. 13:11-16; Деян. 10:38; Ин. 12:31). Верующие в Него уже избавлены от силы и власти сатаны (Кол. 1:13; Деян. 26:18).

Ключ к освобождению человечества находится в искупительной работе Христа (Рим. 3:24; 1 Кор. 1:30; Еф. 1:7). Иисус Сам говорил о Себе как о «выкупе»: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления (дословно – «выкупом для») многих» (Мк. 10:45). Павел сказал: «Вы куплены дорогою ценою» (1 Кор. 6:20) и «Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (1 Тим. 2:5-6).

В ответ на вопрос, почему Иисус умер на кресте, сторонники теории выкупа отвечают, что смерть Иисуса была для сатаны в качестве выкупа для освобождения человечества. В обмен на жизнь Иисуса сатана освободил человечество от рабства. Считается, что Павел даже намекает на то, что Бог обхитрил сатану: «Если бы познали (Божью мудрость), то не распяли бы Господа славы» (1 Кор. 2:8).

В оценку теории выкупа можно сказать, что эта точка зрения полезна в том, что она напоминает нам о победе над сатаной через смерть Иисуса. Сатана уже не может контролировать верующего путем искушения. Также, мы можем радоваться победе над обвинением сатаны. В силу того, что мы обратились к Христу и приняли прощение грехов, у сатаны уже нет поводов обвинять нас.

Однако данная точка зрения сталкивается со следующими серьезными проблемами. Во-первых, она пользуется только косвенной библейской поддержкой. Признаем, что сатана господствует над нынешним миром, и что через Христа верующие избавлены от его силы. Но Библия не учит, что Бог одержал победу над сатаной и освободил человечество путем выплаты выкупа сатане.

Во-вторых, нельзя утверждать, что грешник *принадлежит* сатане и что он нуждается в избавлении от этого положения. Грешник – это не собственность сатаны. Всё принадлежит Богу. Контроль сатаны над грешным миром осуществляется косвенным образом, через манипуляцию греховными желаниями грешников.

<sup>492</sup>Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 166.

<sup>493</sup>Мак-Грат, с. 415; Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature. –1991. – С. 51-52.

<sup>494</sup>Отмечены в Boyd G. A., Eddy P. R. Across the Spectrum: Understanding Issues in Evangelical Theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – С. 121-125.

В этом отношении обратим внимание на Еф. 2:2: «Вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления». Здесь есть указание на то, что неверующий находится под контролем сатаны. Но в следующем стихе открывается способ, которым сатана контролирует человека: «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».

Поэтому можно сделать вывод, что формально неверующие являются рабами не дьявола, а греха. Иисус сказал: «Всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8:34). Дьявол осуществляет власть над человеком не прямым, но косвенным образом, через манипуляцию грешными желаниями.

Однако когда через Христа человек получает прощение греха и избавление от его силы, он освобождается и от манипуляции со стороны сатаны. Так говорится в Кол. 1:13-14: «Он избавил нас от власти тьмы и ввёл в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление Кровью Его, и прощение грехов». Союз «и» не находится в первоначальном тексте. Итак, лучше перевести так: «Мы имеем искупление Кровью Его, т.е. прощением грехов». Искупление заключается не в уплате выкупа сатане, а в прощении грехов.

Еще одно слабое место в этом учении состоит в том, что оно не отвечает на вопрос о вине человека. Основная проблема человека заключается не в том, что он является рабом сатаны, а в том, что он отделен от Бога из-за своего греха. Исаия говорит: «Беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим, и грехи ваши отвращают лице Его от вас» (Ис. 59:2). Даже если кровь Христа освобождает человека от силы дьявола, он всё еще находится в положении осуждения перед Богом.

Далее, существуют доказательства в поддержку того, что Бог заплатил выкуп не сатане, а Себе. Когда произошла первая Пасха, израильтяне закололи агнца и помазали его кровью двери. Когда Бог увидел кровь, Он прошел мимо домов израильтян. Важно отметить, что кровь была предложена не сатане, а Богу. Не сатана, а Бог сказал: «Когда я увижу кровь, пройду мимо вас» (Исх. 12:13). Поэтому выкуп, т.е. кровь, был для Бога. Также следует упомянуть, что «губитель», отмеченный в Исх. 12:23, — это по-еврейски *חַמָּשִׁית* (*хамашит*). То же слово описывает Ангела Господнего в 2 Цар. 24:16 и 1 Пар. 21:15.

Также отметим отрывок, который касается искупления от смерти, т.е. Пс. 48:16: «Избавит (вернее «искупит») душу мою от власти преисподней, когда примет меня». Но выше написано: «Человек никак не искупит брата своего и не даст Богу выкупа за него: дорога цена искупления души их, и не будет того вовек» (8-9). Заметьте, что опять выкуп оплачен Богу. Поэтому Библия учит, что Бог и платит выкуп, и принимает его.

В дополнение к этому, можно читать Рим. 3:24-25: «Получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умиловителю в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде». Заметьте, что в этом отрывке искупление совершается жертвой Иисуса. Цель этой жертвы была умиловителем для показания Божьей правды, чтобы Он мог простить грехи. Иисус умер не для удовлетворения требований сатаны, но для удовлетворения требований Божьего правосудия. В этом заключается библейское понимание «искупления».

Наконец, следует упомянуть, что не все ранние отцы приняли теорию выкупа. Например, Григорий Богослов конкретно опровергнул это учение (см. Слово 45.22). Иоанн Дамаскин написал об этом: «Ибо мы согрешили пред Отцом и надлежало, чтобы Он принял выкуп, предложенный за нас, и чтобы мы, таким образом, освободились от осуждения. Ибо отнюдь не тирану была принесена кровь Господа» (*Точное изложение православной веры*, 3.27). На Западе отверг теорию выкупа Пьер Абеляр.

Хотя часто характеризуют святоотеческое понимание искупления принятием теории выкупа, в 1930 г. швейцарский лютеранский богослов Густав Аулен издал книгу, написанную с намерением расширить обычное понимание святоотеческого богословия и, тем самым, вернее представлять его. Название его до сих пор влиятельной публикации — *Христос Победитель*<sup>495</sup>. Можно больше об этом знать, обращаясь к Приложению В.

<sup>495</sup>Aulén G. Christus Victor / Trans. A. G. Hebert. — London: SPCK, 1930. — 160 с.



## в. Теория нравственного влияния

Следующая теория относительно работы Христа, а именно, теория нравственного влияния, выдвигалась в средневековье человеком, которого звали Пьер Абеляр (XII в.). Во время Великого Просвещения такой взгляд был популярным в силу того, что стало приемлемым отрицать божественность Христа и Его жертву за грех<sup>496</sup>.

Суть учения такова. Из-за своего греха человек несет на себе тяжесть вины и стыда. Ему очень неприятно перед Богом. Он боится наказания Бога за свои грехи. Следовательно, он пытается избегать Бога. Вспоминается случай Адама и Евы, когда после их согрешения они спрятались от лица Господа.

Однако сторонники этой точки зрения считают, что нет необходимости бояться Бога. То, что отделяет нас от Бога, заключается не в том, что Бог гневается на нас из-за нашего греха, а в том, что мы отворачиваемся от Него в страхе и стыде. Бог не хочет, и у Него нет необходимости наказывать грех. Он просто ждет, пока мы не вернемся к Нему. Он готов простить нам и принять нас. Проблема человека состоит не в будущем наказании от Бога, а в необоснованном страхе перед Богом.

Иисус пришел, чтобы продемонстрировать Божью любовь к нам. Он учил Слову, накормил множество людей, исцелял больных и т.д. Но окончательное проявление Божьей любви к человеку было в смерти Иисуса на кресте. Он умер не для удовлетворения Божьего правосудия, а для демонстрации божественной любви. Бог хочет, чтобы мы увидели это проявление любви и обратились к Нему в покаянии, вере и любви. Таким образом, человек может преодолеть свой необоснованный страх перед Богом и примириться с Ним.

Абеляр описывает свою систему следующими словами:

«Наше искупление является той высшей любовью, которая была проявленной ради нас страданиями Христа, который не только избавляет нас от рабства греха, но и приобретает для нас свободу сыновей Бога, так что мы всё выполняем из любви, а не из страха»<sup>497</sup>.

Подводя итоги, цель смерти Иисуса – это побуждение человека обратиться к Богу, вследствие проявления Божьей любви через смерть Иисуса. В этом кроется значение креста Христа.

Данного взгляда сейчас придерживаются учителя либерального богословия. Они поддерживают свой взгляд притчей о блудном сыне и притчей о потерянной овце. В обеих притчах говорится, что Бог ждет или даже ищет заблудившегося человека, чтобы его восстановить<sup>498</sup>.

В оценке этой точки зрения сделаем следующие комментарии. Позитивно то, что она подчеркивает Божью готовность принять грешника. Он приглашает грешника прийти к Нему через Христа. Также, здесь разъясняется роль Бога Отца в плане спасения. Часто люди считают Бога Отца жестоким Богом Ветхого Завета. Некоторым кажется, что Он всегда сердится на человека и скор на суд. А Иисус считается добрым Богом Нового Завета. Он мягкий, нежный и заботится о людях.

Однако теория нравственного влияния подчеркивает, и Библия также учит, что посредством креста Бог Отец Сам выразил Свою любовь к человеку. Заметьте, что в Ин. 3:16 говорится, что «Так возлюбил Бог мир (т. е. Бог Отец), что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную». Дальше в четвертом Евангелии Иисус открыл: «Я не Сам от Себя пришел, но Он (т.е. Бог Отец) послал Меня» (Ин. 8:42).

Тем не менее, эта теория игнорирует библейское учение о Божьем правосудии и Его требованиях для удовлетворения Его справедливости. Другими словами, по библейскому учению, Богу нужно получить возмездие за грехи. Поэтому Иисусу необходимо было умереть не только для проявления Божьей любви к человеку, но и для удовлетворения Божьего, так называемого, «распределительного правосудия».

Очень важная черта Божьей справедливости выражается фразой «распределительное правосудие». Это означает, что к каждому нарушению Божьего закона обязательно применяется полная мера

---

<sup>496</sup>Мак-Грат, с. 426-427.

<sup>497</sup>Franks, с. 145.

<sup>498</sup>Кураев Андрей. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дону: Троицкое Слово, 2003. – С. 272.

наказания, предписанного им. Бог никогда не допускает греха без соответствующего наказания. Как написано: «Что посеет человек, то и пожнет» (Гал. 6:7). Бог собирается «воздать каждому по делам его» (Откр. 22:12) и «(Он) не оставляет без наказания» (). Очень хорошее описание этого аспекта Божьего правосудия изложено историком Беркховом. Он пишет: «(Божье распределительное правосудие) требует, чтобы требования закона были исполнены *в каждом частном случае*, а в случае нарушения делает *полное удовлетворение* через непереносимое наказание»<sup>499</sup>.

Другая слабая сторона данной теории заключается в том, что она является лишь субъективным взглядом на влияние смерти Спасителя. Субъективный взгляд на влияние смерти Христа таков. Смерть Спасителя оказывает влияние не на Бога, а на человека. Цель Его смерти заключается не в том, чтобы удовлетворить Божьему правосудию и Его требованиям для возмездия за грехи, а в том, чтобы побуждать человека примером любви обратиться к Богу. Но, хотя пример, приведенный Иисусом на кресте, действительно влияет на человека, субъективный взгляд упускает из вида главную цель искупительной работы Христа: удовлетворение Божьего правосудия<sup>500</sup>.

### г. Теория мученической смерти

Теория мученической смерти была популяризирована человеком XVI века, которого звали Фауст Социн. Сейчас этой позиции придерживаются либералы. Вкратце ее суть такова: сторонники этой точки зрения считают, что смерть Иисуса, главным образом, служит примером для нас преданности Богу. Эта теория основывается на нескольких теологических предпосылках.

Во-первых, эта теория согласуется с теорией Пелагия, который утверждал, что грех Адама совсем не действует на природу его потомков. Человек рождается с волей, которая имеет способность противостоять греху. Через личную дисциплину и вдохновение примером Христа человек может жить праведной жизнью и заслужить вхождения в Божье царство.

Во-вторых, предполагается, что Бог не требует жертвы за грех. Божья праведность такова, что Он не должен наказывать каждый грех. У Бога есть способность прощать грех свободно, т.е. без требования какой-либо жертвы для удовлетворения справедливости (см. выше). В-третьих, Иисус является человеком, а не Богом. Он был хорошим учителем и примером благочестивой жизни, но Он не является воплощением Вечного Бога.

Следовательно, проблема человека заключается в том, что он лишен преданности Богу. У него нет достаточной дисциплины или побуждения, чтобы во всей полноте поклоняться и служить Богу. Бог готов простить грехи человека, и Он часто это делает свободно без какого-либо возмездия. Но всё же Бог хотел, чтобы человек служил Ему и искал способ, которым можно вдохновлять человека стремиться к этой цели.

Иисус был особым человеком, который до чрезвычайной степени посвящал Себя Богу. Его преданность отражалась в Его учении и образе жизни. Но величайшая демонстрация Его преданности Богу заключалась в том, что Он взошел на крест. Он был готов умереть, чтобы проявить любовь к Богу. Иисус учил, что человек должен любить Господа Бога всем сердцем, и всей душой, и всем разумением и всей крепостью. Через смерть Он сам продемонстрировал и выполнил эти слова. Теперь мы должны подражать Его примеру преданности Богу и любви к Нему.

В дополнение к этому, благодаря тому, что Иисус был просто обыкновенным человеком, а не Богом, мы, также будучи обыкновенными людьми, можем достигнуть того же самого уровня посвящения Богу, которого достиг Иисус. Поэтому Библия говорит: «Вы к тому призваны, потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» (1 Пет. 2:21). Если мы посвятим себя Богу в вере и любви, следуя примеру Иисуса, то Бог примет нас, и мы будем иметь общение с Ним.

Подводя итоги, они утверждают, что через смерть Иисуса люди видят прекраснейший пример преданности и посвящения Богу. Это влияет на человека и побуждает его подражать примеру Иисуса, посвящая свою жизнь Богу.

---

<sup>499</sup>Беркхов, с. 209.

<sup>500</sup>Тиссен, с. 232.

В теории мученической смерти можно выделить следующий положительный аспект. Она раскрывает, что побудило Иисуса взойти на крест. Обычно мы считаем, что Иисус взойшел на крест из любви к человеку. И это совершенно верно. Но еще упоминается о том, что Иисус взойшел на крест из любви к Своему Отцу: «Чтобы мир знал, что Я люблю Отца и, как заповедал Мне Отец, так и творю: встаньте, пойдем отсюда» (Ин. 14:31).

Тем не менее, существуют серьезные проблемы относительно основных положений этой позиции. Во-первых, библейское учение противоречит учению, что грех Адама не действует на человечество. Например, мы видим ясное противоречие учению Павла в Рим. 5:19: «Непослушанием одного человека сделались многие грешными».

Во-вторых, в Библии имеется явное учение о том, что Бог является святым и проявляет гнев к греху. В Иез. 43:8 Бог говорит об Израиле: «Они оскверняли святое имя Мое мерзостями своими, какие делали, и за то Я погубил их во гневе Моём». Также, Бог является праведным и будет наказывать всякий грех. В Исх. 32:34 говорится: «В день посещения Моего Я посетую их за грех их». Далее, целая ветхозаветная система жертвоприношения свидетельствует о том, что Бог требует жертвы за грех. Итак, в этой теории отрицается доктрина о Божьем «распределительном правосудии»<sup>501</sup>.

В дополнение к этому, существуют бесспорные библейские доказательства в поддержку того, что Христос умер за грех. Можно перечислить много мест Писания по этому поводу, например Ис. 53:6: «Господь возложил на Него грехи всех нас», 1 Кор. 15:3: «Христос умер за грехи наши» и Рим. 4:25: «Христос предан за грехи наши».

Также следует упомянуть, что сам отрывок, который используется в защиту этой теории, в действительности, опровергает ее. Возвращаясь к 1 Пет. 2:21, читаем: «Вы к тому призваны, потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его». Приверженцы этой позиции утверждают, что здесь есть доказательство того, что цель распятия Иисуса заключалась в примере преданности. Но дальше, в 1 Пет. 2:24, говорится: «Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо». Также, в третьей главе того же послания Петр пишет: «Христос . . . пострадал за грехи наши» (1 Пет. 3:18). Иисус Сам утверждал, что пришел, чтобы умереть за грехи (Мф. 26:28).

Слабость данной теории также в том, что она выступает субъективным взглядом на влияние смерти Христа, согласно которой она оказывает влияние не на Бога, а только на человека. Вдобавок к этому, она не отвечает на вопрос вины человека<sup>502</sup>. Также отрицается божественность Иисуса Христа.

#### **д. Теория правления**

Следующая теория – это теория правления. В отличие от некоторых других теорий, она больше касается Божьей справедливости. Согласно этому учению, Бог выступает правителем творения. Как правитель творения Он наблюдает за порядком в нем. Если кто-то грешит, Бог должен наказать его, чтобы осуществить Свой закон и поддержать порядок. Если бы Он не так делал, то творение погрузилось бы в хаос.

Однако Бог также любит человека и хочет спасти его. Он способен свободно прощать грехи, если Он хочет. Соответственно, эта позиция отрицает, что Бог требует жертвы для удовлетворения Своего правосудия. Он готов прощать грехи без возмездия.

При этом Ему необходимо наблюдать за порядком в творении. Поэтому Христос умер для демонстрации серьезного характера греха. Через крест Иисуса Бог показывает, что наказание за грех будет. Наказание, которое понес Иисус, служит предупреждением тем, кто хочет продолжать жить в грехе. Но если человек обратится от греха к Богу, то Бог будет готов простить ему.

Важно точнее определить то понимание Божьей справедливости, которое выдвигается в этой теории. Божья справедливость не считается таковой, что наказание за грех должно соответствовать суровости нарушения закона. За любой грех Бог может наказать жестоко или легко, как Ему угодно. Справедливость заключается не в возмездии за грех, а в поддержании порядка в творении.

---

<sup>501</sup>Беркхов, с. 184-185 (номер страниц из английской версии).

<sup>502</sup>Тиссен, с. 232.

Бог наказывает грех настолько, насколько необходимо, чтобы предотвращать дальнейшее беззаконие. Он не мстит за грех, а просто пытается контролировать его. В теории правления утверждается, что смерть Иисуса влияет на человека, чтобы предупреждать его не грешить. Таким образом, Бог заручается послушанием человека и порядком в Своем творении.

Интересно отметить, что эта теория выдвинута человеком, который изучал не богословие, а юридическое право. Его звали Гуго Гроций. Он жил близко ко времени Социна, который популяризировал теорию мученической смерти. Гроций волновался о том, что Божья праведность неверно представлялась в теологических рассуждениях его времени. Поэтому можно понять, почему в своей позиции он подчеркивает закон и порядок. По его словам: «Конец каждого наказания – это просто поддерживать порядок»<sup>503</sup>.

Гроций также доказывает свою позицию тем, что государь наказывает преступление не из-за того, что лично обиделся, а потому, что должен наблюдать за порядком. Далее, Гроций придерживался теории волюнтаризма, согласно которой Божий закон основан не на Его святой природе, а на Его воле. Выходит, что Бог не обязан Своей природой наказать грех до конца, а может наказывать Его по Своему изволению. Гроций считал «иррациональным» убеждение в полном удовлетворении за грех<sup>504</sup>.

Последние аргументы в пользу теории правления таковы<sup>505</sup>. В Рим. 3:25-26 написано, что Иисус умер «для показания правды (Бога)», что толкуется в смысле поддержания порядка. Наконец полагается, что ветхозаветная система жертвоприношения не была основана на понятии полного удовлетворения за грех, а скорее служила для предупреждения о последствиях греха и для обращения человека от него.

С одной стороны, теория правления полезна тем, что подчеркивает серьезный характер греха. Также, Гроций в своей системе пытался признать Божью справедливость. Но его понимание этой истины недостаточно развернуто. Он считал, что Божья справедливость не требует удовлетворения за грех. Бог использует наказание не как возмездие за грех, а просто, чтобы контролировать его.

Однако Библия учит, что правильное понимание Божьей справедливости таково, что Бог считает, что всякий грех заслуживает соответствующего ему наказания. Поэтому Божья система справедливости состоит не в контроле греха, а в возмездии за грех. Другими словами, всякий грех обязательно будет наказан в полной мере, предписанной законом. Поэтому Богу необходимо было найти способ не только для предупреждения грешников, но и для удовлетворения требования справедливости. Он нашел этот способ в распятии Иисуса, который вознес на крест наши грехи.

Слабость теории Гроция также и в том, что она выступает субъективным взглядом на влияние смерти Христа, согласно которой она оказывает влияние не на Бога, а только на человека. Также задаемся вопросом: если бы Божья цель распятия Иисуса была демонстрацией примера наказания за грех, то почему Сын Божий был наказан? С какой стати безгрешный Божий Сын пострадал вместо обычного грешного человека, уже заслужившегося наказания<sup>506</sup>?

## **е. Коммерческая теория**

Коммерческая теория была выдвинута известным богословом XI века, Ансельмом, в его книге *Cur Deus Homo*, т.е. «Почему Бог стал человеком»<sup>507</sup>. В отличие от предыдущих комментаторов на этот вопрос, Ансельм отверг теорию рекапитуляции, теорию выкупа и теорию нравственного влияния<sup>508</sup>.

Ансельм жил во времена феодального общества в Европе. В то время самым главным считалась честь человека. Если честь человека было задета, ему необходимо было защитить ее, даже до смерти. В рассуждениях людей времени Ансельма честь важнее, чем закон. Следовательно, понимание искупления у Ансельма отражало условия тогдашнего общества.

---

<sup>503</sup>Franks, c. 393.

<sup>504</sup>Там же, с. 392-403.

<sup>505</sup>Boyd, c. 126, 130.

<sup>506</sup>Тиссен, с. 234.

<sup>507</sup>Eddy P. R., Beilby J. K., Enderlein S. E. Justification in Historical Perspective // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. Kindle ed, 165.

<sup>508</sup>Franks, c. 134.

На его взгляд, когда человек грешит, он обижает Божью честь. Следовательно, Богу необходимо защитить Свою честь через наказание грешника. Но отношения между Богом и человеком являются такими, что человеку абсолютно невозможно искупить оскорбление Божьей чести. Дело в том, что Бог уже достоин всего, что человек может дать Ему. По словам Ансельма: «Тот, кто не возвращает к Богу той чести, которой Он достоин, отнимает у Бога то, что собственно Его» (*Cur Deus Homo*, 1.11)<sup>509</sup>.

Получается, что чтобы искупить оскорбление Божьей чести, человек должен дать Богу что-то дополнительное, что ему сделать невозможно. Каждый грешник «должен вернуть честь, которую он украл у Бога» (*Cur Deus Homo*, 1.11)<sup>510</sup>.

Вопреки позиции Тертуллиана, Ансельм учил, что одно покаяние не может снять эту обиду, так как добрые дела, вытекающие из покаяния, уже являются частью долга, которым человек обязан Богу. Еще усложняет положение человека то, что Бог – бесконечное существо. А добрые дела человека, по сути своей, временны (конечны) и не могут искупить оскорбленную честь бесконечного Бога<sup>511</sup>.

Итак, Иисус пришел, чтобы ответить за оскорбление Божьей чести человечеством. Будучи человеком, Он способен представлять человечество. Будучи же Богом, Его жизнь является бесценной.

С одной стороны, как человек, Иисус был обязан представить Богу жизнь совершенного послушания. Это Он и сделал. Но так как Он, в отличие от других людей, не заслужил наказания, Его добровольная смерть на кресте вменилась Ему в заслугу. Этой же заслугой Иисус отвечает на оскорбление, нанесенное человеческим грехом. В силу Его бесценной жизни, заслуга Христа может распространяться на всех людей. Получается, что смерть Иисуса на кресте является не столько наказанием от Бога, сколько способом получить от Бога заслугу<sup>512</sup>.

Итак, согласно коммерческой теории, смерть Иисуса оказывает влияние преимущественно на Бога, чтобы искупить оскорбление со стороны человека. В ответ на искупительную работу Христа, Бог готов простить обращающимся к Нему и принять их. Коммерческой теории все еще придерживается Католическая Церковь<sup>513</sup>.

В связи с коммерческой теорией стоит взглянуть на особые нюансы, которые вложил в эту систему выдающийся теолог Католической Церкви Фома Аквинский<sup>514</sup>. Согласно учению Аквинского, вменяется нам в заслугу не смерть Христа, а Его страдания до смерти. Аквинский размышлял так. Сама смерть не требует участия человека, поэтому не приводит к вменению заслуги. Но Его страдания до смерти считаются подвигом, который заслуживает вознаграждения. На этот счет Аквинский написал:

«Страсти Христовы совершили наше спасение путем заслуг; но смерть Христа, таким образом, ничего не могла произвести, потому что в смерти душа, которая является принципом заслуги, отделяется от тела. Поэтому смерть Христа ничего не совершила для нашего спасения»<sup>515</sup>.

Как было и у Ансельма, Аквинский не видел никакой необходимости в том, чтобы Своей смертью Иисус удовлетворил Божье правосудие. Аквинский учил, что Бог может простить грехи свободно, без возмездия. Другой нюанс у Аквинского: заслуги, приобретенные Христом, даются Его Церкви. В дальнейшем Католическая Церковь пользовалась этим моментом, чтобы объявить себя единственным каналом, через который благодать течет от Христа к верующему человеку.

Польза коммерческой теории заключается в том, что она является объективным взглядом на искупление, что означает, что совершенное Христом на кресте влияет, главным образом, не на человека, а на Бога. Эта теория имеет плюс и в том, что в ней уважается Божье «распределительное правосудие», согласно которому каждый грех или оскорбление должен удовлетвориться соответствующим

---

<sup>509</sup>Franks, c. 129.

<sup>510</sup>Там же.

<sup>511</sup>Там же.

<sup>512</sup>Там же, с. 131-135.

<sup>513</sup>Hill B. R. *Exploring Catholic Theology*. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995. – С. 172.

<sup>514</sup>Franks, c. 220-225.

<sup>515</sup>Там же, с. 228.

наказанием. Если Божья честь оскорблена до определенной степени, то удовлетворение должно быть до такой же степени.

С другой стороны, есть и минусы. Дело в том, что библейская картина искупления заключается не в том, что Иисус отдал что-то Отцу, а в том, что Он убрал что-то от человека, т.е. вину. Смерть Христа была не для того, чтобы отплатить за оскорбление чести, но для того, чтобы удовлетворить требованиям справедливости. Вспомним о словах Павла в Рим. 3:25-26.

«Бог предложил (Христа) в жертву умилоствления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде...да [явится] Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса».

Заметьте, что в этом отрывке Бог заботился не о том, чтобы защитить Свою честь, а о том, чтобы проявить Свою праведность. Плюс к этому, польза смерти Иисуса заключается не в его добровольности, а в том, что на кресте Иисус стал замещением для человека, что будет указано в рассмотрении теории замещения (см. ниже)<sup>516</sup>.

Что касается соображения Аквинского, что спасает не смерть Иисуса, а Его послушная жизнь, реформатор Пискатор предлагает следующее убедительное опровержение<sup>517</sup>: 1) если жизнь Иисуса спасает, то Его смерть была не нужна, 2) этому учению противоречит Евр. 9:22, 3) Библия говорит не о том, что Иисус *жил* для нас, а о том, что Он *умер* за нас.

### **ж. Учение Свидетелей Иеговы**

Более современное искажение искупительной работы Иисуса Христа имеется в учении Свидетелей Иеговы, основанном Чарльзом Расселлом (1852-1916 г.). Основы его учения содержатся в серии книг из семи томов, известных под названием «Занятия по Священному Писанию». После Расселла учение Свидетелей Иеговы развил его преемник Джозеф Рутерфорд.

Расселл, Рутерфорд и их последователи размышляют так. Во-первых, ими отрицается полная божественность Божьего Сына, Иисуса Христа. Бог Отец (т.е. Иегова) создал Божьего Сына, который, впоследствии, занимает место ниже Иеговы, т.е. имеет статус «бог».

Когда Иисус, посланный Иеговой, сошел с неба, Он полностью оставил Свои божественные свойства и принес Собою лишь Свою «жизненную силу». Только при Его водном крещении Он начал вспоминать о Своем прежнем небесном существовании.

Иисусу было необходимо оставить Свою божественную природу и стать обычным (но совершенным) человеком, потому что, как считают Свидетели Иеговы, только в этом качестве Он мог служить представителем человечества: «Божья справедливость не допустила, что Иисус, как выкуп, был больше, чем идеальный человек»<sup>518</sup>. Считается, что должно было быть полное соответствие заместительной жертвы (т.е. Иисуса) с тем, кого Он заместил. Выходит, что Иисус является «соответствующим выкупом» (см. 1 Тим. 2:5-6; Мф. 20:28)<sup>519</sup>.

Рутерфорд написал на этот счет: «Совершенный человек теперь, добровольно, идя на смерть, предоставит соответствующую цену за искупление человечества»<sup>520</sup>. Предполагается, что «богочеловек» не мог представить обычных людей<sup>521</sup>. Шнелл описывает это так: Иисус «умер за Адама, как точная копия Адама»<sup>522</sup>.

<sup>516</sup>Беркхов, с. 173 (номер страниц из английской версии).

<sup>517</sup>Отмечено в Franks, с. 353-360.

<sup>518</sup>Let God Be True. – 2nd ed. – Brooklyn, NY: Watch Tower Bible and Tract Society, 1952. – С. 87.

<sup>519</sup>Make Sure of All Things, Hold Fast to What is Fine. – Brooklyn, NY: Watch Tower Bible & Tract Society, 1965. – С. 255.

<sup>520</sup>Rutherford J. F. Millions Now Living Will Never Die. – Brooklyn, NY: International Bible Students Association, 1920. – С. 74-75.

<sup>521</sup>McKinney G. D. The Theology of the Jehovah's Witnesses. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1962. – С. 69.

<sup>522</sup>Schnell W. J. Into the Light of Christianity: The Basic Doctrines of the Jehovah's Witnesses in the Light of Scripture. – Grand Rapids, MI: Baker, 1962. – С. 165.

Далее, Свидетели Иеговы учат, что когда Иисус умер, Его человеческая природа, включая Его тело, была полностью разрушена (Мф. 20:28)<sup>523</sup>. Только таким образом Его смерть могла считаться «жертвой». Выходит, что Иисус физически не воскрес из мертвых, потому что это влекло бы за собой восстановление Его «разрушенной» человеческой природы. «Воскресение» Иисуса было чисто духовно.

Что касается пользы жертвы Иисуса, Свидетели Иеговы говорят так:

«Его жертвенная смерть открыла путь для несовершенных людей возможность иметь хорошие отношения с Иеговой и чтобы спастись от греха и смерти. Смерть Иисуса открывает нам возможность получить обратно то, что Адам и Ева потеряли: возможность жить вечно в идеальных условиях на земле»<sup>524</sup>.

В то же время, поскольку Свидетели Иеговы верят в спасение по добрым делам, в отношении смерти Иисуса акцент делается на искупление от физической смерти.

«Адам передал всем его потомкам грех и его последствия, т.е. смерть. Таким образом, смерть “вошла” в мир человечества через Адама. Вот почему нам нужен выкуп... Кто мог отдать выкуп, чтобы освободить нас от смерти? Когда мы умираем, мы платим цену только за собственные грехи. Несовершенный человек не может заплатить за грехи других людей... Так как Иисус не унаследовал несовершенства от человеческого отца, он умер не из-за своих собственных грехов, но за грехи других людей»<sup>525</sup>.

Наконец, согласно доктрине Свидетелей Иеговы, Иисус был распят не на кресте, а на столбе<sup>526</sup>.

Для подробного рассмотрения и опровержения учения Свидетелей Иеговы о божественности Христа смотрите том 3, Приложение Б. Касательно их учения об искуплении через Христа скажем пару слов. Во-первых, в отличие от предположения Свидетелей Иеговы, нет никакой необходимости в том, что Иисус перестал бы быть Богом, чтобы стать жертвой за грех. Всё, что было необходимо – это чтобы Он был подлинным человеком. На самом деле, Его божественное качество и бесценность Его божественной жизни делает возможным то, что польза Его смерти распространилась на всех людей.

Во-вторых, Библия учит, что Иисус физически воскрес из мертвых. Эта истина защищается в первом томе этой серии. В-третьих, согласно библейскому учению, смерть Иисуса обеспечивает не только избавление от смерти, но и избавление от вины и силы греха. Нельзя недооценивать эти аспекты значимости смерти Христа.

Наконец, по поводу утверждения, что Иисуса распяли на столбе, несколько моментов идут в противовес этому умозаключению<sup>527</sup>. Во-первых, в Мф. 27:37 записано, что «поставили над головою Его надпись, означающую вину Его: “Сей есть Иисус, Царь Иудейский”». Дело в том, что если бы Иисуса распяли на столбе, то необходимо было бы поставить надпись не над Его головой, а над Его поднятыми руками. Во-вторых, в Ин. 20:25 говорится не о «гвозде», которые пронзили руки Иисуса, а о «гвоздях». Это означает, что у каждой руки был гвоздь, что более соответствует распятию не на столбе, а на кресте.

### 3. Теория замещения

Наконец, приступим к теории, которой обычно придерживаются евангельские верующие. Она называется «теорией замещения». Она учит, что Бог, будучи праведным, требует точного возмездия за грех. Как открылось Моисею: «Он не оставляет (грешника) без наказания» (Исх. 34:7).

---

<sup>523</sup>Let God Be True, с. 106.

<sup>524</sup>Jesus: Why He Died // Watchtower, Apr. 2011. <https://www.jw.org/en/library/magazines/wp20110401/jesus-why-he-died/>

<sup>525</sup>Good News from God. <https://www.jw.org/en/library/books/good-news-from-god/who-is-jesus-christ/>

<sup>526</sup>Там же.

<sup>527</sup>Мирошниченко П. Курсовая работа по книге Н.В. Порублева «Культы и мировые религии». – Омск: Сибирский Теологический Институт, 2013.

Поэтому человек, будучи грешником, пребывает в опасности осуждения. Даже если человек обратится к Господу, и с тех пор будет полностью соблюдать Его закон, то все же он будет осужден из-за прежде сделанных грехов. Иаков пишет: «Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем» (Иак. 2:10).

Однако Бог любит человека и хочет его спасти. Благодаря Своей любви Бог хочет простить человеку, а благодаря Своей праведности должен его наказать. Поэтому Он послал Своего Сына, чтобы Тот стал жертвой за грех всего мира. Но для того, чтобы удовлетворить требованиям Божьей праведности, Сыну было необходимо понести наказание за грех человека и умереть вместо него.

Это значит, что на кресте Иисус получил полную меру Божьего гнева за грех человека. Он был нашим замещением в наказании. Таким образом, Бог, наказав грех на кресте, может и оставаться праведным, и прощать грехи, тем самым проявляя Свою любовь к человеку. Как Павел сказал: «Да явится Бог праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:26)<sup>528</sup>.

Также, в обмен на наши грехи, верующий получает Божью праведность. Во 2 Кор. 5:21 говорится: «Не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом», или лучше перевести «в Нем сделались праведностью Божьей». Мы получаем ту же меру праведности, которой обладает Сам Христос. По 1 Кор. 1:30, «Христос Иисус сделался для нас праведностью». В отличие от многих других теорий искупления, теория замещения является объективным взглядом, где утверждается, что смерть Иисуса оказывает влияние, главным образом, не на человека, а на Бога.

Теории замещения придерживались многие известные отцы Церкви и великие реформаторы. Сделаем краткий обзор. Дело в том, что многие отцы Церкви, хотя и придерживаясь и других теорий искупления, например, теории выкупа или теории рекапитуляции, тем не менее, смотрели на крест как на место искупления, особенно от смерти. Например, Иринея пишет:

«Господь же страдал для, того, чтобы привести к познанию и общению Отца отвратившихся от Него... Господь Своим страданием разрушил смерть, рассеял заблуждение, уничтожил тление и упразднил неведение, но открыл жизнь, показал истину и даровал нетление» (*Против ересей*, 2.20.3)<sup>529</sup>.

Афанасий высказывается подобно:

«Он отдал Свое тело на смерть за всех и предложил его Отцу. Это Он сделал из-за явной любви к нам так, что в Его смерти все могли умереть и закон смерти таким образом отменился бы потому, что исполнился в Его теле» (*О воплощении*, 8).

Далее, Григорий Богослов считал, что «спасение само, следовательно, осуществляется непосредственно через страдания и смерть Христа», и Максим Исповедник говорит об искуплении от смерти через смерть Христа (*Вопросоответы к Фалассию*, 61)<sup>530</sup>.

Иларий Пиктавийский более конкретно говорит о смерти Иисуса, как о жертве:

«Он отдал себя смерти проклятого, чтобы он мог разрушить проклятие Закона, отдав себя добровольной жертвой Богу Отцу,... обеспечивая полное спасение для человечества путем предоставления этой Святой, совершенной жертвы» (*Толкование на Пс. 53:13*).

Примечательно, что в следующем отрывке Иоанн Дамаскин пишет не только об искуплении от смерти, но и об искуплении от осуждения.

---

<sup>528</sup>Беркхов, с. 183 (номер страниц из английской версии).

<sup>529</sup>Источник: Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского. – 2-е изд. / Перевод: прот. П. Преображенского. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>530</sup>Gross J. The Divination of the Christian According to the Greek Fathers / trans. Onica P. A. – Anaheim, CA: A & C Press, 2002. – С. 225, 251.



«Господь наш Иисус Христос, будучи безгрешным, ибо греха не сотвори взяв грех мира, ниже обретется лезть во устех Его, – не подлежал смерти, ибо смерть вошла в мир чрез грех. Итак, Он умирает, претерпевая смерть за нас, и Самого Себя приносит в жертву за нас Отцу. Ибо мы согрешили пред Отцом, и надлежало, чтобы Он принял выкуп, предложенный за нас, и чтобы мы, таким образом, освободились от осуждения» (*Точное изложение христианской веры*, 3.27).

Кирилл Александрийский выражает подобную мысль:

«Тот, кто не знал греха, то есть Христос, был поставлен под суд, пережив несправедливый приговор, и потерпев то, что надлежит находящимся под проклятием, чтобы Он, Кто равноценен всему человечеству, мог освободить от обвинения в неповиновении, и, тем самым, искупить земной мир Своей собственной кровью» (*Об истинное вере*, 2.7)<sup>531</sup>.

Реформаторы, конечно, однозначно выступали в защиту теории замещения. Лютер так смотрел на вопрос:

«Вот первичный принцип: Иисус Христос, наш Господь и Бог, умер за наши грехи и воскрес для нашей праведности. Он один является Агнцем Божиим, который берет на Себя грехи мира и Бог возложил на Него грехи всех нас» (*Schmalkald Articles, pars II*)<sup>532</sup>.

Цвингли говорит так:

«Желая помочь в нашем безнадежном деле, наш Творец послал, чтобы удовлетворить Его справедливости принесением Себя в жертву за нас, не ангела, не человека, а Своего собственного Сына» (*Commentarius de vera et falsa religione*)<sup>533</sup>.

Наконец, Кальвин пишет так:

Христос стал человеком для того, «чтобы представить нашу плоть, как цену для удовлетворения справедливого суда Бога, и в той же плоти заплатить ту цену, которая была наша»<sup>534</sup>.

В защиту теории замещения отметим, что Библия учит, что Бог является Богом святости и праведности и, следовательно, проявляет гнев на грех. Характер Божьей праведности является таковым, что Он должен наказывать всякий грех. Библия учит, что Иисус пришел с целью умереть за грех. Он Сам был выкупом, чтобы удовлетворить требованиям Божьей праведности. Поэтому теория замещения находится в полном соответствии с библейской доктриной о Божьем «распределительном правосудии».

В связи с этим, можно обратиться к ветхозаветной системе жертвоприношения<sup>535</sup>. По этой системе, если человек согрешил, то ему необходимо было принести жертву за этот грех. Обычно человек возлагал свою руку на голову жертвы для указания того, что перед Богом жертва представляла грешника. Поэтому заклание жертвы считалось замещением за смерть грешника. В результате этого человек мог получить прощение<sup>536</sup>.

---

<sup>531</sup>Franks, с. 64.

<sup>532</sup>Там же, с. 286.

<sup>533</sup>Там же, с. 310.

<sup>534</sup>Там же, с. 338. Однако Кальвин ошибочно говорил, что Иисус пострадал не только телом на кресте, но и после смерти душой в аду (Franks, с. 342). Для опровержения этого мнения смотрите на главу 8: «Союз со Христом».

<sup>535</sup>Пекота Д. Спасаящая работа Христа // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 344.

<sup>536</sup>Войд отмечает возражение, что люди приносили в жертву не только животных, но и пищу. Но такие приношения не служили в качестве умилостивления за грех (см. Boyd, с. 128).

Подобным образом, Библия учит, Сам Иисус послужил жертвой за грех. В Евр. 10:11-12 говорится: «И всякий священник ежедневно стоит в служении, и многократно приносит одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов. Он же, принеся одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога» и в 14-м стихе: «Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых».

Сравнение Иисуса с ветхозаветными жертвами является доказательством в поддержку того, что Он умер вместо человека и, тем самым, получил его наказание за грех. Евр. 9:22 подчеркивает, что для прощения грехов нужна жертва: «Да и все почти по закону очищается кровью, и без пролития крови не бывает прощения». Стоит также отметить, что в Новом Завете Иисус отождествлялся с пасхальным агнцем (1 Кор. 5:7). Пасхальная жертва, через которую Бог освободил Свой народ из Египетского плена, символизирует жертву Христа, которой Бог освобождает человека от рабства греха.

В защиту теории замещения также можно упомянуть о местах в Новом Завете, где прямо говорится, что Христос понес наши грехи. Иоанн Креститель объявил: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29). Павел сказал: «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) и «...истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту» (Кол. 2:14).

Петр же написал: «Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо» (1 Пет. 2:24). Можно также добавить известный стих из Ветхого Завета, который относится к жертве Иисуса: «Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Господь возложил на Него грехи всех нас» (Ис. 53:6).

В изучении доктрины об искуплении встречается греческий предлог *ἀντί* (*анти*)<sup>537</sup>. Значение этого слова – «вместо». Пример его основного значения находится в Мф. 2:22: «Архелай царствует в Иудее вместо, т.е. *ἀντί* (*анти*), Ирода, отца своего». Интересно заметить, что когда Иисус говорил о Себе как о жертве, используется это слово. В Мк. 10:45 читаем: «Сын Человеческий пришел, чтобы . . . отдать душу Свою для искупления многих». Буквально можно перевести: «отдать душу Свою как выкуп вместо (*ἀντί*) многих».

По этому поводу также встречается греческий предлог *ὑπέρ* (*хупер*), который означает «ради», но также часто является синонимом слову *ἀντί* (*анти*). Существует такое употребление в 2 Кор. 5:15: «Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего». Здесь «за» является переводом слова *ὑπέρ* (*хупер*).

В четвертом Евангелии есть интересная история в связи с этим пониманием искупления. Иудейские лидеры решали, что им сделать с Иисусом. Первосвященник боялся, что если популярность Иисуса будет продолжать возрастать, то будет негативная реакция из Рима. Потом он, не осознавая, о чем говорил, сам сказал Духом Святым: «"Один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб". Сие же он сказал не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино» (Ин. 11:50-51). Здесь есть явное доказательство в поддержку того, что смерть Иисуса была замещением осуждения человека.

Далее, следует обратить внимание на несколько возможных возражений в связи с теорией замещения. Во-первых, «переносить» грехи других на невиновного считается несправедливым. Бог, будучи совершенно справедливым, не может так поступать. Ведь «правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается» (Иез. 18:20)<sup>538</sup>. Но в ответ надо учитывать, что Иисус стал жертвой за грех добровольно. Бог Отец не принуждал Его пострадать за других<sup>539</sup>. Также ошибочно сказать, что Бог положил грех и его наказание на другого. Бог Сам в лице Божьего Сына принял грехи на Себя<sup>540</sup>.

Далее, возражают, что хотя предлог *ἀντί* (*анти*) несет в себе значение «вместо», предлог *ὑπέρ* (*хупер*) лишается такого значения. Поэтому нельзя учить, что стихи, в которых употребляется предлог *ὑπέρ* (*хупер*), действительно учат замещению Христом. Обычное значение *ὑπέρ* (*хупер*) – это «ради» или «в

<sup>537</sup>Тиссен, с. 236.

<sup>538</sup>Отмечено Boyd, с. 128.

<sup>539</sup>Там же, с. 236.

<sup>540</sup>Пекота, с. 342-343.

пользу», как указано в следующих местах Писания: Лк. 22:20; Ин. 15:13; Рим. 5:8; Рим. 8:32; 2 Кор. 5:21; Евр. 2:9; 1 Пет. 3:18.

С другой стороны, есть, по крайней мере, три места в Новом Завете, где лучший перевод предложения *ўлер* (*хупер*) – это «вместо», что дает нам основания предположить, что употребление этого слова служит еще одним доказательством теории замещения<sup>541</sup>.

- 1 Кор. 15:3 – «Ибо я первоначально преподавал вам, что и [сам] принял, [то] [есть], что Христос умер за (*ўлер*) грехи наши, по Писанию».
- Гал. 1:4 – «Который отдал Себя Самого за (*ўлер*) грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего лукавого века, по воле Бога и Отца нашего».

Отметьте, что Иисус умер «за» грехи. Невозможно, чтоб Иисус умер «в пользу» грехов. Он умер как замещение грехов, совершенных людьми. Поэтому в данном контексте подходящий перевод предложения *ўлер* (*хупер*) – это «вместо» или «за».

2 Кор. 5:14 – «Ибо любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за (*ўлер*) всех, то все умерли».

Здесь говорится, что, вследствие того, что Иисус умер «за» всех, все умерли. Здесь кроется смысл слова «замещение». Другими словами, благодаря тому, что Иисус умер «вместо» других, все в Нем также умерли.

Другие полагают, что теория замещения, согласно которой смерть Христа удовлетворяет требованиям Божьей праведности, производит подобие конфликта в Троице между требовательным Отцом и милосердным Сыном. Другими словами, Бог Отец требует от человека возмездия, а Божий Сын за человека страдает.

Однако, как уже было сказано выше, милосердие Отца проявлено в том, что Он послал Сына спасти мира (Ин. 3:16). Главным инициатором Божьего плана спасения является Бог Отец. К тому же, Библия не всегда рисует нам картину о милосердном Сыне. Он является и судьей человечества (Мф. гл. 25). Выходит, что в теории замещения учение о Божьей природе не искажается, и не вводится никакое разделение между Отцом и Сыном<sup>542</sup>.

Еще возражают, что если Бог требует возмездия за грех и Своей смертью Иисус восполнил эту нужду, то Божье спасение и прощение не основаны на благодати. Благодать же прощает без возмездия. В ответ на этот надо брать во внимание то, что Божья благодать проявлена тем, что Он инициировал план искупления. Он не был обязан это делать.

Также учитываем, что, несмотря на то, что возмездие было дано, у Бога не было никакой необходимости принять замещение, совершенное Христом. Бог добровольно со Своей стороны вменил грехи человечества Иисусу, а праведность Христа – верующему. Наконец, Божья благодать выражена в том, что Он Сам стал жертвой за грехи. Он Сам удовлетворил требованиям Своего правосудия<sup>543</sup>.

Люди могут возражать, что полное удовлетворение Божьей праведности, совершенное Иисусом, приводит к тому, что все люди автоматически прощены. Но также важно отметить, что Библия указывает на условия, поставленные Богом, для получения спасения. Смерть Христа применяется только к тем, кто исполняет требования покаяния и веры (Рим. 5:17)<sup>544</sup>.

Часто встречается возражение, что Бог может простить грех безвозмездно<sup>545</sup>. В своем земном служении Христос так делал (Мф. 10:8; Лк. 15:11-32) и так учил Своих учеников (Мф. 18:23-27). Выходит, что Богу не нужна жертва за грех. Но в данных случаях надо учитывать, что не упоминается, на каких основаниях Иисус предлагал людям прощение. Все грехи в любое время прощены на основании

---

<sup>541</sup>Тиссен, с. 258-259.

<sup>542</sup>Пекота, с. 342-343.

<sup>543</sup>Там же.

<sup>544</sup>Беркхов, с. 189 (номер страниц из английской версии).

<sup>545</sup>Отмечено a Franks, с. 144 и Boyd, с. 128-130.

креста Христа. На самом же деле, Павел открыл, что даже грехи, прощенные в Ветхом Завете через систему жертвоприношения, были прощены предварительно на основании будущей смерти Спасителя:

«Его поставил Бог в умилоствление кровью Его чрез веру к показанию праведности Его - при невменении прошлых грехов, в долготерпении Божиим, – для показания праведности Его в настоящее время, чтобы быть Ему праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:25-26, перевод Кассиана)

Последнее возражение заключается в том, что если наше наказание за грех является вечным, не значит ли это, что Иисусу надо было переживать вечное наказание для нас? Очевидно, что этого не требовалось, потому что Бог Отец воскресил Его из мертвых. Предложенное объяснение этого заключается в том, что Христос является существом бесконечной ценности. Петр называет Его кровь «драгоценной» (1 Пет. 1:19). Можно сказать, что ограниченное наказание, т.е. физическая смерть, Существа бесконечной ценности была достаточной, чтобы покрыть бесконечное наказание смертных людей. С этим соглашается и богослов Тиссен: «Бесконечный мог бы изречь бесконечное проклятие на грешника»<sup>546</sup>.

В заключение можно сказать, что лучше всего соответствует библейскому свидетельству теория замещения, потому что, в отличие от других теорий, она заявляет, что смерть Иисуса служила замещением наказания за грех и удовлетворила требованиям Божьей праведности. Но в свете других теорий искупления признаем, что: (1) смерть Иисуса действительно была демонстрацией преданности пред Богом, которой верующий должен подражать, (2) смерть Иисуса является окончательным проявлением Божьей любви к человеку, (3) смерть Иисуса служит предупреждением человеку воздерживаться от греха и (4) смерть Иисуса освобождает верующего от силы дьявола.

Также крайне важно добавить, что Своей смертью Иисус совершил намного больше, чем просто устранение вины человека. Более полное раскрытие смысла искупления предлагается в следующей главе, «Союз со Христом».

## Библиография

Арнольд У. Спасение // Элуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 1006-1009.

Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение христианской веры.

Кураев Андрей. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов–на-Дону: Троицкое Слово, 2003.

Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. С англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998.

Мирошниченко П. Курсовая работа по книге Н.В. Порублева «Культы и мировые религии». – Омск: Сибирский Теологический Институт, 2013.

Пекота Д. Спасаящая работа Хритса // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортона. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

---

<sup>546</sup>Тиссен, с. 256.

Райтмайер Р. Искупление: избавление от зависимости // Элзуэлл У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 470-472.

Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского. 2-е изд. / Перевод: прот. П. Преображенского. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. OCR: Одесская богословская семинария.

Тиссен, Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994.

Уайт Р. Спасение / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 1103-1105.

Харрисон Е. Ф. Искупитель, искупление / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 512-513.

~~~~~

Arndt W., Gingrich F. W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

Aulén G. Christus Victor / Trans. A. G. Hebert. – London: SPCK, 1930. – 160 с.

Boyd G. A., Eddy P. R. Across the Spectrum: Understanding Issues in Evangelical Theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – 264 с.

Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000.

Eddy P. R., Beilby J. K. Enderlein S. E. Justification in Historical Perspective // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.

Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature. –1991.

Franks R. S. The Work of Christ. – London: Thomas Nelson and Sons, 1962. – 702 с.

Good News from God. <https://www.jw.org/en/library/books/good-news-from-god/who-is-jesus-christ/>

Gross J. The Divination of the Christian According to the Greek Fathers / trans. Onica P. A. – Anaheim, CA: A & C Press, 2002. – 273 с.

Hill B. R. Exploring Catholic Theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995.

Jesus: Why He Died // Watchtower, Apr. 2011.  
<https://www.jw.org/en/library/magazines/wp20110401/jesus-why-he-died/>

Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

Let God Be True. – 2nd ed. – Brooklyn, NY: Watch Tower Bible and Tract Society, 1952. – 310 с.

Make Sure of All Things, Hold Fast to What is Fine. – Brooklyn, NY: Watch Tower Bible & Tract Society, 1965. – 505 с.

Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – 129 c.

McKinney G. D. The Theology of the Jehovah's Witnesses. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1962. – 125 c.

Menzies A., ed. The Ante-Nicene Fathers. – New York, NY: Christian Literature Company.

Rhodes P. E., Beilby J. K., Enderlein S. E. Justification in Historical Perspective // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.

Rutherford J. F. Millions Now Living Will Never Die. – Brooklyn, NY: International Bible Students Association, 1920. – 107 c.

Schaff P., Wace H., eds. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York, NY: Christian Literature Company.

## Глава 7. Доктрина об обожении

Слово «обожение», или «теозис», соответствует понятию, что цель Божья в жизни человека заключается в том, чтобы он стал богом. Обожение своим результатом имеет образование «обоженного человечества»<sup>547</sup>.

Данное учение занимает центральное положение в богословской системе православия. Мандзаридис называет его «идеалом Православия»<sup>548</sup>. Зайцев пишет: «Теозис... является принципиальной чертой православного богословия»<sup>549</sup>. Все другие аспекты святоотеческого и, вслед за ним, православного богословия зиждутся на теозисе. Халлонстен справедливо отмечает:

«Обожение как доктрина не только касается конечной цели, но принимается как всеобъемлющая доктрина, охватывающая все домостроительство спасения... Оно включает в себя: определенный взгляд на творение мира, особо человека; сотериологию, включая значение Воплощения; понимание христианской жизни как освящения, связанной с Церковью и таинствами; и конечную цель единения с Богом»<sup>550</sup>.

Постараемся на последующих страницах описать и оценить это учение в свете библейских и исторических данных.

### А. Определение

Часто представляется, что обожение – это достижение «подобия Богу». Например, Китинг говорит об обожении так: «Мы являемся “сыновьями и дочерьми в Сыне” и определены в той степени, что мы находимся в Самом Христе и превращаемся в Его образ»<sup>551</sup>.

Однако любопытно отметить, что в православной литературе встречаются такие синонимы для подобия Богу как «богоусыновление», «богоуподобление», «превращение в бога», «изменение в бога»<sup>552</sup>. Кажется, что под словом «подобие» имеется в виду нечто больше, чем подобие в обычном понимании этого термина.

Классическую формулировку этой доктрины обычно приписывают Афанасию, хотя она существовала до него в писаниях Ириния Лионского и Климента Александрийского. Афанасий написал:

«Через Воплощение Слова Разум, от Которого исходит все, открылся как Посланник и Святой, Само Слово Божие. Он, действительно, принял человечность, чтобы мы стали Богом (θεοποιηθῶμεν)» (см. ссылку)<sup>553</sup>.

Выходит, что суть обожения заключается не просто в уподоблении Богу, а, в каком-то смысле, становлении богом. Один из самых пылких сторонников доктрины об обожении Максим Исповедник

---

<sup>547</sup>Jakim B. Sergius Bulgakov: *Russian Theosis* // Christensen M. J., Wittung J. A. *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – С. 250.

<sup>548</sup>Mantzaridis G. I. *The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 129.

<sup>549</sup>Зайцев Е. Учение В. Лосского о Теозисе. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 14.

<sup>550</sup>Hallonsten G. *Theosis in Recent Research: A Renewal of Interest and a Need for Clarity* // Christensen M. J., Wittung J. A. *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – С. 284-285.

<sup>551</sup>Keating D. A. “You Are Gods, Sons of the Most High”: Deification and Divine Filiation in St. Cyril of Alexandria and the Early Fathers. – 2008. *Letter and Spirit*. № 4. С. 243.

<sup>552</sup>Иларион, А. Таинство Веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 221; Clendenin D. *Eastern Orthodox Christianity*. – Grand Rapids, Mich.: Baker, 1994. – С. 130.

<sup>553</sup>Афанасий, *О воплощении*, 54. Отсутствие прописных букв в греческом языке для термина θεός (Бог) в общем затрудняет перевод Афанасия. Значит ли он «Бог» или «бог»?

выразился так: «...человека сделать богом через соединение с Собою»<sup>554</sup>. В своем труде под названием «Амбигвы к Фоме» он также написал:

«Все человеческое существо проникнуто (περιχωρήσας - *перихорэсас*) всем Богом и становится всем, что Бог есть, за исключением тождественности по сущности. Человеческое существо принимает к себе всего Бога и, как вознаграждение за восхождение к Богу, наследует Самого Бога»<sup>555</sup>.

Далее, Гросс комментирует, что обожение влечет за Собой нечто большее, чем просто моральный союз между Богом и человеком. Он говорит о нем как о «физическом союзе», или, точнее: «словно вкушение божественной природы и божественной жизни». В частности, человек становится причастником в таких Божьих качествах как мудрость, любовь и бесстрастие<sup>556</sup>. Что касается бесстрастия, в святоотеческом богословии часто предполагали, что Бог – бесстрастен, т.е. не подвержен «никакому движению ума или воли». Часть процесса обожения включает в себя приобретение подобного качества<sup>557</sup>.

Однако приверженцы теозиса делают важную оговорку, что человек не может соединиться с Богом по сущности. Нет слияния между Богом и обоженным человеком, а различие между ними сохраняется. Говорят, что человек становится богом не «по природе», а «по благодати»<sup>558</sup>. Обожение – это не абсолютное, а относительное соединение с Богом. Это комментировал богослов VIII века Иоанн Дамаскин, который утверждал, что человек обоживается «по причастию к божественному озарению, но не переходящий в божественную сущность»<sup>559</sup>. Подобным образом Иларион описывает дело: «Человек, созерцая Бога, не сливается с сущностью Созерцаемого, а становится причастным Его энергии»<sup>560</sup>.

Ключ к пониманию обожения кроется в концепции «Божьих нетварных энергий» и их отличии от Божьей сущности. Этот момент детально обсуждается в 3-м томе данной серии книг, в 1-ой главе «Богопознание», но будем быстро касаться его сейчас.

Фраза «Божьи энергии» употребляется для описания того, как Бог проявляет Себя людям. Божьи энергии – это способ, которым Он выражает Себя или представляет Себя этому миру, т.е. Его проявления или действия. Люди не могут знать Божью сущность. Он непостижим. Но Божьи энергии они могут знать и даже описывать человеческими словами. Такие катафатические описания Бога как «благой», «святой» или «мудрый», относятся не к Божьей сущности, а к Его энергиям. Насколько Божьи энергии соответствуют Его сущности, нам неизвестно. Бог – это тайное существо<sup>561</sup>.

Обожение же представляет собой соединение человека с Божьими нетварными энергиями, а не с Его сущностью. Соединение с Божьей сущностью можно назвать «обожествлением» или тождественностью с Богом. А «обожение» – это соединение лишь с Божьими нетварными энергиями.

Симеон Новый Богослов также уверяет нас, что при обожении человек не сливается по сущности с Богом. Перефразировка его учения такова: «Бог остается Богом и человек остается человеком... Божество не сливается с человечеством, и человечество не растворяется в Божестве»<sup>562</sup>. Максим Исповедник тоже

---

<sup>554</sup>Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию, 22;

[https://azbyka.ru/otechnik/Maksim\\_Ispovednik/Voprosotyety\\_k\\_falassiyu/](https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosotyety_k_falassiyu/)

<sup>555</sup>Амбигвы к Фоме, 41. Цитата от Vishnevskaya T. *Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor* // Christensen M. J., Wittung J. A. *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. – Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2007. – С. 141.

<sup>556</sup>Gross J. *The Divination of the Christian According to the Greek Fathers* / trans. Onica P. A. – Anaheim, CA: A & C Press, 2002. – С. 272.

<sup>557</sup>См. Pelikan J. *The Christian Tradition. Vol 2: The Spirit of Eastern Christendom*. – Chicago, IL: University of Chicago: 1974. – С. 14, 247.

<sup>558</sup>Keating, с. 240.

<sup>559</sup>Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, 2:12; <http://orthlib.narod.ru>.

<sup>560</sup>Иларион, с. 216.

<sup>561</sup>Там же, с. 26.

<sup>562</sup>Там же, с. 225.



утверждает, что у человека не происходит онтологическое изменение, т.е. он остается человеком. Он не Бог по природе, а обожен благодатью<sup>563</sup>.

В Православной Библии с комментариями для изучения (The Orthodox Study Bible) обожение описывается следующим образом:

«Это не означает, что мы становимся божественными по природе. Если бы мы участвовали в сущности Бога, то различие между Богом и человеком было бы отменено. То, что имеется в виду: мы участвуем в энергии Бога. Некоторые термины в Писании описывают это, такие, как слава, любовь, добродетель и сила. Мы должны стать как Бог по Его благодати, и действительно быть его приемными детьми, но мы никогда не становимся как Бог по Его природе»<sup>564</sup>.

«Когда мы присоединяемся к Христу, наше человечество проникается энергиями Бога через прославленную плоть Христа. Питаемые Кровью и Телом Христа, мы принимаем благодать Божью – Его силу, Его праведность, Его любовь – и способность служить Ему и прославлять Его. Таким образом, мы, будучи человеком, обоживаемся»<sup>565</sup>.

Иногда процесс обожения, при котором человек становится причастником Божьих энергий, сравнивается с воплощением Божьего Сына и противопоставляется ему. По мнению Зайцева, обожение означает, что в подобии Христу человек будет иметь две природы. Другими словами, при обожении мы становимся «личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обоженной, и природой, или вернее, энергией Божественной – обожающей»<sup>566</sup>.

Лосский уточняет, что Иисус Христос, будучи ипостасно Богом, взял Себе человеческую природу. А человек, будучи ипостасно человеком, принимает себе божественные свойства, присущие Божьим энергиям.

«Это соединение с Богом в Его энергиях, или соединение по благодати, причащающей нас Божественному естеству без того, чтобы наше естество стало от этого естеством Божественным.... Становясь богами по благодати, мы остаемся тварными, так же, как Христос, став человеком по воплощению, оставался Богом»<sup>567</sup>.

Мы становимся «“богом по благодати” в отличие от Христа – личности Божественной, воспринявшей природу человеческую»<sup>568</sup>.

Углубимся в этот вопрос. Согласно святоотеческому и православному пониманию вопроса, участие в Божьих энергиях – это не участие в какой-либо абстракции, а участие в Самом Боге. Прочтем несколько выдержек по этому поводу:

«Человек в энергиях Божиих причащается к неприступному Его Божеству, и в этом смысле реально общается с Ним»<sup>569</sup>.

---

<sup>563</sup>Vishnevskaya, с. 140-141. Но в свете своего исследования он приходит к выводу, что обожение действительно приводит к онтологическому изменению в человеке (отмечено в Зайцеве, с. 14, 22). Подробнее обсудим этот вопрос позже.

<sup>564</sup>The Orthodox Study Bible: New Testament and Psalms. – Nashville, TN: Thomas Nelson, 1993. – С. 562.

<sup>565</sup>Там же, с. 561.

<sup>566</sup>Зайцев, с. 177.

<sup>567</sup>Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991. – С. 67-68.

<sup>568</sup>Там же, с. 97.

<sup>569</sup>Слово об обожении // под ред. Архимандрата Никона (Иванова) и Протоиерея Николая Лихоманова. – М.: Сибирская Благовонница, 2004. – С. 4.

«(Энергии) являются Божественной жизнью, которой Бог наделяет своих тварей. Именно благодаря этим энергиям Бог вступает в прямую и непосредственную связь с человечеством... они суть Сам Бог в Своем действии и откровении этому миру»<sup>570</sup>.

Палама: «Бога можно познать в Его энергиях, равно как и вступить в общение и стать причастным Ему на уровне нетварных божественных энергий»<sup>571</sup>.

«Вот для Паламы единение через энергии является единением с самым Богом»<sup>572</sup>.

Также важно учитывать, что согласно учению о теозисе, при обожении человек становится всем, чем Бог является в Своих энергиях. Об этом говорит Максим Исповедник:

«Всем, чем Бог является, кроме тождественности по сущности (*ουσιι*), человек становится, когда он обоживается благодатью»<sup>573</sup>.

«Тогда Сам Бог, со Своей стороны, отдал бы Себя человеку, который по этому дару, то есть по благодати, имел бы все, что Бог имеет по природе»<sup>574</sup>.

Однако если это так, то выходит следующий логический вывод. Дело в том, что, по словам Лосского, Святая Троица «обладает в общих своих энергиях всем, что только можно бы приписать природе Бога»<sup>575</sup>. Выходит, что если человек обоживается проникновением в Его Божьи энергии, то он тоже «обладает всем, что только можно бы приписать природе Бога». Лосский точнее об этом говорит так:

«Конечная цель духовной жизни и вечное блаженство в Царствии Небесном – не созерцание сущности, но, прежде всего, соучастие в Божественной жизни Пресвятой Троицы, обоженное состояние “сонаследников” Божественного естества, как богов, созданных после несозданного Бога, и обладающих по благодати всем, чем Пресвятая Троица обладает по природе»<sup>576</sup>.

Обожение касается не только человечества в отдельности, но и всего творения. В обожении всего творения человек играет не последнюю роль. Архимандрит Никон пишет: «Человек, пребывая с Богом, должен был возводить всю тварь к обожению, ради которого все тварное получило бытие от Бога»<sup>577</sup>. Флоровский по этому поводу ссылается на учение Максима Исповедника. Максим учил, что «человек должен в себе объединить все и через себя соединить с Богом»<sup>578</sup> и «множество творений объединяются вокруг единой человеческой природы»<sup>579</sup>. По Максиму это был Божий замысел от начала:

«Первый человек был призван воссоединить в себе всю совокупность тварного бытия; он должен был одновременно достигнуть совершенного единения с Богом и, таким образом, сообщить состояние обожения всей твари»<sup>580</sup>.

Никон подтверждает, что «жизнь святых отцов свидетельствует, что человек, достигший высокой степени обожения, глубоко переживает свое единство со всем окружающим его миром, ожидающим

---

<sup>570</sup>Зайцев, с. 95.

<sup>571</sup>Там же, с. 93.

<sup>572</sup>Там же, с. 96.

<sup>573</sup>Амбигвы к Фоме, 41. Цитата от Pelikan, с. 267.

<sup>574</sup>Отмечено в Лосский, Очерк мистического богословия, с. 84.

<sup>575</sup>Там же, с. 61.

<sup>576</sup>Там же, с. 52.

<sup>577</sup>Слово об обожении, с. 69.

<sup>578</sup>Флоровский, с. 263.

<sup>579</sup>Слово об обожении, с. 69.

<sup>580</sup>Отмечено в Лосский, Очерк мистического богословия, с. 83.

откровения славы чад Божиих (Рим. 8:18-22)»<sup>581</sup>. По Максиму Исповеднику: «Все будет проявлять только Бога. Ничто не останется вне Бога... Все будет обожено – Бог будет во всем и всем»<sup>582</sup>.

Однако люди могут возразить на это, сказав, что стремление стать Богом было именно тем греховным побуждением, которое побудило Еву восстать на Бога и согрешить против Него. Но, согласно православному пониманию, проблема Евы состояла не в том, что она хотела стать богом, а в том, что она пыталась это сделать независимо от Него. Обожение является Божьей волей, если осуществляется в сотрудничестве с Ним. Иларион пишет по этому поводу: «Обожение невозможно без Бога, и признаком величайшей гордости является стремление сделаться равным Богу вопреки Ему»<sup>583</sup>.

Несмотря на все вышесказанное, даже самым приверженцам этого учения трудно объяснить с точностью, что такое обожение. Нас удивляет, что «ни один из греков, которые используют термин *θεωσις* или его эквиваленты, не дают его определение»<sup>584</sup>. По Максиму Исповеднику, соединение с Богом «не может быть воспринимаемым, осмысленным или выраженным»<sup>585</sup>. Ряд других комментаторов вторят этой мысли. Палама говорит: «Даже тогда, когда об этом говорится, обожение остается невыразимым. Как говорят отцы, оно может быть распознано только теми, кто был-благословлен им» (*Защита исихастов*, 3.1.32)<sup>586</sup>.

«Когда мы говорим о том, мы становимся причастниками божественной природы, или о том, что мы становимся Богом, мы говорим о том, о чем мы не знаем, о том, что лежит за пределами человеческого соображения»<sup>587</sup>.

Непостижимость этой концепции соответствует святоотеческому и православному учению об апофатическом пути к богопознанию (см. том 2, главу 1). Не только Бог непостижим, но и судьба человека в Боге непостижима<sup>588</sup>.

## Б. Обожение через воплощение

Неотъемлемой частью системы обожения, без которой это учение не может состояться, является понимание воплощения Спасителя<sup>589</sup>. Суть учения состоит в том, что Бог спасает и обновляет человечество посредством воплощения Христа. Предполагается, что когда Божий Сын, т.е. Логос, сошел с неба и стал человеком, Его божественная природа «обожила» человеческую природу, которую Он взял на Себя.

Подробнее опишем данное учение. Согласно концепции *перихоресис* (т.е. взаимопроникновение), Лица Троицы каким-то образом «проникают» друг в друга или, другими словами, находятся друг «в» друге. Подобным образом предполагается, что сходное явление наблюдается в отношениях между человеческой и божественной природами Христа<sup>590</sup>. Его божественность «проникает» в Его человечность до такой степени, что последняя «обоживается», т.е. приобретает все качества, которые

---

<sup>581</sup>Там же, с. 70.

<sup>582</sup>Позиция Максим Исповедника, представленная Флоровским, с. 287-288.

<sup>583</sup>Иларион, с. 90 (8-е издание).

<sup>584</sup>Gross, с. 272.

<sup>585</sup>Clendenin D. Eastern Orthodox Christianity. – Grand Rapids, Mich.: Baker, 1994. – С. 130, цитата из *Various Texts on Theology*, 4.19 in *Philokalia*, 2:240.

<sup>586</sup>Отмечено в Clendenin D. B. Partakers Of Divinity: The Orthodox Doctrine Of Theosis // *Journal of the Evangelical Theological Society*. 1994. № 37. С. 373.

<sup>587</sup>Louth A. The Place of *Theosis* in Orthodox Theology // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – С. 40. Подобно написал Лосский (см. Лосский, Очерк мистического богословия, с.18-19).

<sup>588</sup>Clendenin, Partakers of Divinity, с. 373; Зайцев, с. 19.

<sup>589</sup>Тажке см. обсуждение этой темы в III-м томе этой серии в 10-ой главе.

<sup>590</sup>Так учил Максим Исповедник. См. Зайцев, с. 84.

присущи Божьим нетварным энергиям. Получается, что в воплощении человеческая природа Христа «обожилась» путем проникновения Его божественности в нее<sup>591</sup>.

Дальше утверждается, что через воплощение Иисус взял на Себя не только собственную человеческую природу, а человеческую природу целиком. Это значит, что, обожив ту человеческую природу, которую Он взял на Себя при воплощении, Он обожил человеческую природу в целом, и всех, кто ею обладает. Григорий Палама учил на этот счет, что «в личности Христа существовала, в полном объеме, человеческая природа индивидуально конкретизированная, которая, будучи ипостасно соединенной с Божьим Логосом, обожилась и получила всю полноту божественной энергии»<sup>592</sup>. Мак-Грат так описывает учение святоотеческого богословия, в частности, Афанасии, в этом отношении: «Логос принял не конкретное человеческое обличие Иисуса Христа, а человеческую природу в целом»<sup>593</sup>.

Поэтому для каждого человека существует потенциал обожиться во Христе. Для этой цели Бог дает верующим Духа Святого, Который передает людям ту благодать на обожение, которая доступна им через воплощение Христа<sup>594</sup>. Но это обновление происходит не в личности человека (т.е. ипостаси человека), а в его природе. Ведь Иисус взял на Себя не каждую личность в отдельности, а только человеческую природу в целом. На этот счет Палама написал: «Он обновил не нашу ипостась, а нашу природу, которую Он принял, и объединил ее со Своей собственной ипостасью»<sup>595</sup>.

Получается, что Иисус, будучи Богочеловеком, является «мостом» между Богом и человеком. Его «снисхождение», т.е. воплощение, делает возможным для человека «восхождение» к Богу, т.е. обожение. Сошлемся на слова Лосского по этому поводу: «Нисходящий путь (*катабасис*) Божественной Личности Христа делает возможным для всех человеческих личностей восходящий путь, наш *анабасис* в Духе Святом»<sup>596</sup>. Следовательно, спасение человека осуществляется не столько искупительной жертвой Божьего Сына на кресте, сколько обожением человеческой природы через участие в Его воплощении.

Беркхов так суммирует данное учение: «Своим воплощением и человеческой жизнью Он, таким образом, меняет курс, по которому Адам своим грехом повел человечество, что становится новой закладкой в жизни человечества»<sup>597</sup>.

Рассуждение о данном учении продолжается и в трудах современных православных писателей. Флоровский пишет о спасении через воплощение следующее: «Вся история христологической логики определялась этой основной идеей: Воплощение Слова как Спасение»<sup>598</sup>. Кураев пишет о влиянии воплощения на все человечество следующее: «Путь исцеления состоит в том, что Христос, вобрав в Свою Божественность нашу человеческую природу, не дал ей возможности грешить и, тем самым, исцелил ее в Себе»<sup>599</sup>.

Особо подчеркивал данное учение известный богослов XX века В. Лосский. Он написал: «Сын воплощается для того, чтобы восстановить возможность соединения человека с Богом»<sup>600</sup>. Зайцев суммирует учение Лосского следующим образом: человеческая природа Христа «как бы пронизана Божественными энергиями»<sup>601</sup>. На горе Фаворе (горе Преображения) Христос проявил Свою обоженную

---

<sup>591</sup>Нассиф указывает на то же самое явление, но называет его «сообщением» божественной и человеческой природ (Nassif B. The Evangelical Theology of the Eastern Orthodox Church // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 57).

<sup>592</sup>См. Mantzaridis, с. 30

<sup>593</sup>Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 367.

<sup>594</sup>Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature, 1991. – С. 53-55. Подробное обсуждение доктрины об обожении предлагается в IV-м томе этой серии: «План Бога, часть 1».

<sup>595</sup>Защита исихастов, 3.1.33, взято от Mantzaridis, с. 30.

<sup>596</sup>Лосский, Очерк мистического богословия, с. 273.

<sup>597</sup>Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – С.П.: Библия для всех, 2000. – С. 184.

<sup>598</sup>Цитата из Florovsky G. The Lamb of God. – Scottish Journal of Theology, March 1961, С. 16, в Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – С. 280.

<sup>599</sup>Кураев, А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дон: Троицкое Слово, 2003. – С. 272.

<sup>600</sup>Лосский, Очерк мистического богословия, с. 262.

<sup>601</sup>Зайцев, с. 175-178.

человечность в виде, так называемого, «фаворского света». Это сияние всегда окружает Христа – Он просто допустил, чтобы ученики увидели его.

Теория спасения через воплощение также имеет место в мышлении философа-богослова Сергея Булгакова. Но, веря, что человечность Христа обладает некой «телесностью», он говорит, что Его человеческая телесность «изменилась, прославилась, оставаясь самотождественной». Его прославленная человечность временно проявилась на горе Преображения (так называемый, «Фаворский свет»), и постоянно проявляется после Его воскресения<sup>602</sup>.

Мандзаридис, который называет обожение через воплощение «физическим взглядом» на обожение, правильно отмечает, что это учение уже стало «общей собственностью православной традиции»<sup>603</sup>.

Интересно отметить, что борьба с христологическими ересями в первых веках церковной истории тесно связана с защитой теории «спасения через воплощение» и, вслед за ней, учения об обожении. Дело в том, что если Иисус либо не полностью Бог, либо не полностью человек, то цепочка между Богом и человеком через Христа прерывается, и обожение становится невозможным. Вот одна из причин, почему отцы Церкви так пылко выступали в защиту доктрины о Христе. Зайцев комментирует это так:

«Отсюда становится ясно, почему любое отступление от целостности ортодоксального христологического учения всегда рассматривалось Православной Церковью как несущее серьезные сотериологические и духовные последствия, особенно для учения о *теозисе*. Вот почему для Лосского и его понимания *теозиса* правильная интерпретация личности и служения Христа имеет решающее значение»<sup>604</sup>.

Лосский сам подтверждает это:

«Вся сложная борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь, представляется нам, если посмотреть на нее с чисто духовной точки зрения, прежде всего неустанной заботой Церкви в каждой исторической эпохе обеспечивать христианам возможность достижения полноты мистического соединения с Богом... Она утверждает догмат Единосущной Троицы против ариан, ибо именно Слово Логос, открывает нам путь к единению с Божеством, и если воплотившееся Слово не той же сущности, что Отец, если Оно – не истинный Бог, то наше обожение невозможно. Церковь осуждает учение несториан, чтобы сокрушить, средостение, которым в Самом Христе хотели отделить человека от Бога»<sup>605</sup>.

Кинга *Слово об обожении* цитирует Афанасия, защитника ортодоксальной христологии на Никейском соборе, в этом отношении:

«Так не обожился бы человек, если бы Соделавшийся плотью не был по естеству Сущее от Отца, истинное и собственное Отчее Слово. Для того совершилось таковое соединение, чтобы по естеству Сущему от Божества сочетать с Собой по существу человека и чтобы через это твердым соделались спасение и обожение человека»<sup>606</sup>.

Зайцев подтверждает, что «для Афанасия *теозис* является самой сутью Никейского собора, поскольку именно такое понимание спасения требует, чтобы Сын обладал всею полнотой Божества»<sup>607</sup>. Наконец, Мандзаридис тоже вторит этой мысли: «Во время великих отцов факт обожения человека

---

<sup>602</sup>Булгаков С. Евхаристический догмат, часть 2-я // Журнал "Путь" №21, 1930. С. 29-30.

<sup>603</sup>Mantzaridis, с. 29.

<sup>604</sup>Там же, с. 178.

<sup>605</sup>Лосский, Очерк мистического богословия, с. 10-11.

<sup>606</sup>Слово об обожении, с. 55

<sup>607</sup>Зайцев, с. 63.

полностью использовался Церковью, и на основании этого живого опыта Церковь сформулировала ортодоксальное христианство и боролась с великими ересями»<sup>608</sup>.

В книге «Слово об обожении» также объясняются сотериологические последствия отрицания доктрины о Христе: «Так не обожился бы человек, если бы Соделавшийся плотью не был по естеству Сущее от Отца, истинное и собственное Отчее Слово. Для того совершилось таковое соединение, чтобы по естеству Сущему от Божества сочетать с Собой по существу человека и чтобы через это твердым соделались спасение и обожение человека»<sup>609</sup>.

## **В. Достижение обожения**

Итак, каким образом, с практической точки зрения, человек может достигнуть обожения? Перечислим необходимые шаги в этом процессе, предлагаемые сторонниками этого взгляда.

### **1. Синергизм**

Сторонники теозиса настаивают на том, что обожение человека осуществляется сотрудничеством обоживающего и обоживаемого. С одной стороны, необходимо участие Божьего Духа. По Максиму Исповеднику: «Одной только божественной благодати по природе свойственно соответственно [восприимчивости] сущих даровать обожение»<sup>610</sup>.

А с другой стороны, человек тоже должен предлагать собственные усилия. Его основополагающий ответ – это вера. Но вера сопровождается несколькими конкретными действиями, которые перечислим ниже. По этому поводу Лосский пишет о концепции «стяжания Духа Святого». Оно состоит в приобретении благодати посредством личного подвига. Он пишет: «Пост же, бдение, молитва, милостыня и всякое Христа ради делаемое добро суть средства для стяжания Святого Духа Божия... Доброе дело хорошо лишь постольку, поскольку оно служит нашему соединению с Богом, поскольку оно способствует стяжанию благодати»<sup>611</sup>.

По мнению Лосского, получается интересное взаимодействие между усилиями человека и Божьей благодатью. Согласно принципу «синергизма», они взаимозависимы друг с другом:

«Следовательно, благодать не есть награда за заслуги человеческой воли, как того хотел бы Пелагий; но она также не является причиной “заслуги” нашей свободной воли. Ведь речь идет не о заслугах, а о соработничестве, о синергии двух волей, божественной и человеческой, о согласии, в котором благодать все более и более раскрывается, оказывается присвоенной, “стяженной” человеческой личностью. Благодать – это присутствие в нас Бога, и оно требует с нашей стороны непрестанных усилий. Однако, ни эти усилия ни в чем не определяют самой благодати, ни благодать ни влияет на нашу свободу в качестве какой-то посторонней силы»<sup>612</sup>.

### **2. Участие в таинствах**

Согласно сакраментальному богословию, благодать, которая предлагается Богом человеку, доступна ему через участие в священных таинствах. По поводу участия в таинствах, Иларион пишет: «В таинствах благодать Бога нисходит на нас и освящает все наше естество – и душу, и плоть – приобщая его к Божественному естеству, оживотворяя, обоготворяя, и воссозидая в жизнь вечную»<sup>613</sup>. Следовательно, для достижения обожения человек зависит от Церкви, которая, по православному учению, обладает

---

<sup>608</sup>Mantzaridis, с. 127-128. Подобное мнение выражено в Keating, с. 233.

<sup>609</sup>Слово об обожении, с. 55

<sup>610</sup>Максим Исповедник, *Вопросоответы к Фалассию*, 22;  
[https://azbyka.ru/otechnik/Maksim\\_Ispovednik/Voprosootvety\\_k\\_falassiyu/](https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosootvety_k_falassiyu/)

<sup>611</sup>Лосский, Очерк мистического богословия, с. 148-149.

<sup>612</sup>Там же, с. 149-150.

<sup>613</sup>Иларион, с. 143.

исключительным правом на преподавание священных таинств. Лосский пишет, что в Церкви есть «все объективные условия» для обожения<sup>614</sup>.

Человек делает свой первый шаг в сторону приобретения Божьей благодати к обожению через принятие водного крещения. Григорий Нисский посвятил целый раздел трактата воздействию водного крещения в деле обожения (см. *Большое огласительное слово*, 35).

Также к обожению приводит причастие. Григорий Нисский уделил особое внимание воздействию причастия в деле обожения в своем Огласительном слове (см. *Большое огласительное слово*, 37). На этот счет Иоанн Дамаскин написал следующее:

«Причащением же это таинство называется потому, что через него мы делаемся причастниками Божества Иисуса. Еще называется оно общением и воистину есть (общение) потому, что через него мы входим в общение со Христом и делаемся причастниками Его плоти и Божества»<sup>615</sup>.

Причастие также обоживает человеческое тело. Прочтем из учения Кирилла Александрийского на этот счет: «Обожившись, плоть Христа, в свою очередь, обоживает плоть тех, кто через евхаристическое общение объединяет себя с Ним»<sup>616</sup>.

### 3. Моральный образ жизни

Человек, проходящий путь к теозису, должен активно стремиться к Богу<sup>617</sup>. Это включает в себя очищение от греха, совершение добрых дел и проявление любви. Иоанн Дамаскин написал: «(Заповеди) делают человека богом через благодать Того, Кто дал (их)»<sup>618</sup>. Максим Исповедник сказал: «Любовь делает человека богом»<sup>619</sup> и «Исполнение заповедей соединяет со Христом, ибо они суть его энергии»<sup>620</sup>.

### 4. Почитание святых

Также предполагается, что некоторые литургические действия способствуют теозису, в том числе, почитание икон, креста, Божьей матери и мощей<sup>621</sup>. Иларион, например, описывает силу креста так: «Крест является символом Самого Христа и наделен чудодейственной силой». Далее читаем: «Никогда не молимся самой иконе, а к кресту мы обращаемся как к чему-то, что способно слышать нас»<sup>622</sup>. Мандзаридис так пишет о «обоживающей благодати» мощей:

«Почитание святых мощей основано на связи, которую они имеют с обоживающей благодатью, которая, объединившись со всем человеком, не отходит от тела после смерти, но остается с ним, так же, как божественность Христа не отошла от Его животворящего тела на момент Его смерти на кресте, но продолжал быть соединенным с Ним»<sup>623</sup>.

### 5. Созерцание

Некоторые отцы Церкви, равно и как современные мистики, делают большой упор на достижение теозиса через созерцание. Рубарчук отмечает, что, на самом деле, в православной вере предлагается два пути к обожению: как через таинства, так и через прямой мистический опыт с Богом. Дело в том, что,

---

<sup>614</sup>Лосский, Очерк мистического богословия, с. 148.

<sup>615</sup>Точное изложение православной веры, 4.13.

<sup>616</sup>Отмечено в Gross, с. 227. Так учил и Григорий Нисский и Иоанн Дамаскин (см. Gross, с. 185, 262).

<sup>617</sup>Clendenin, Partakers of Divinity, с. 136-137.

<sup>618</sup>Из Treasury of Divine Knowledge in Philokalia 3:93.

<sup>619</sup>Из Various Texts on Theology 1:27-32 in Philokalia 2:171.

<sup>620</sup>Взято от Флоровский, с. 285.

<sup>621</sup>Fairbairn, с. 59.

<sup>622</sup>Иларион, с. 129-130.

<sup>623</sup>Mantzaridis, с. 72.

поскольку и тот и другой путь принят Православной Церковью, существует некоторое «трение» между ними<sup>624</sup>.

Псевдо-Дионисий предлагал три шага к достижению теозиса мистическим путем, которые неслучайно совпадают с неоплатоническим «восхождением» к Богу: очищение, прозрение и единение. Но он включает в число необходимых элементов для достижения обожения и участие в таинствах<sup>625</sup>.

Максим Исповедник также придерживался мистического пути, но настаивал и на том, чтобы он был основан на святом образе жизни<sup>626</sup>. Серафим Саровский и, вслед за ним, Сергей Булгаков советовали людям, ищущим обожения, «опустошать себя», чтобы Дух Божий мог их наполнять<sup>627</sup>. Лосский полагал, что пребывание в монастыре способствует мистическому восхождению к Богу, но он не считал это обязательным<sup>628</sup>.

Неотъемлемая часть восхождения к Богу мистическим путем – это молитва. Но такая молитва не состоит в прошении Бога. Как Зайцев говорит: «Такая молитва представляет собой “абсолютный мир, покой”, это “молчание ума” (*hesychia*), “состояние, которое выше молитвы”»<sup>629</sup>. Такая усердная молитва, говорят, часто сопровождается слезами. Особый упор на метод «исихазма» делал Григорий Палама, который выдвигал практику «Иисусовой молитвы». Согласно этому методу, молящийся постоянно повторяет слова «Господь Иисус Христос, помилуй меня; Сын Божий, помилуй меня»<sup>630</sup>. Во время молитвы молящийся пользуется особым методом дыхания и положения тела.

## 6. Достижение

Часто считается, что процесс обожения завершается опытом экстаза, который, по учению Максима Исповедника, «есть прямая и непосредственная встреча с Богом, поэтому познание Его по существу»<sup>631</sup>. Зайцев описывает этот опыт так: «Человек выходит из своего бытия и не знает больше, находится ли он в этом веке или в жизни вечной, он уже не принадлежит себе, он принадлежит Богу»<sup>632</sup>. Согласно мистическому учению, экстаз сопровождается видением Фаворского света.

Возможно ли достижение обожения в этой жизни? В большинстве своем православные богословы отрицают эту возможность. Можно ожидать окончательного обожения при пришествии Христа<sup>633</sup>. Но есть некоторые расхождения. Максим Исповедник полагал, что этот опыт доступен при жизни<sup>634</sup>. Примером человека, которого некоторые считают достигшим обожения при жизни, является Симеон Новый Богослов. Иларион написал о нем как о «несомненно, взошедшем на высшие ступени святости и достигшем обожения, насколько это возможно в земной жизни»<sup>635</sup>.

## Г. Поддержка

Хотя в защиту своей позиции приверженцы учения о теозисе преимущественно ссылаются на учения отцов Церкви (см. ниже), они, тем не менее, усматривают некоторые указания на это учение и в Священном Писании. Рассмотрим их, но оценим эти доводы позже.

Согласно Быт. 1:26-27, Бог создал человека по Своему образу и подобию. Вслед за отцами Церкви приверженцы теозиса отличают эти понятия друг от друга. По их пониманию, образ Божий – это не

---

<sup>624</sup>Rybarczyk E. J. Beyond Salvation: Eastern Orthodox and Classical Pentecostalism on Becoming Like Christ. – Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004. – С. 352.

<sup>625</sup>Gross, с. 245.

<sup>626</sup>См. *Вопросоответы к Фалассию*, 33, 48. Отмечено в Pelikan, с. 13.

<sup>627</sup>Jakim, с. 250-253.

<sup>628</sup>Лосский, Очерк мистического богословия, с. 17-18.

<sup>629</sup>Зайцев, с. 189.

<sup>630</sup>Мейендорф, Византийское богословие; Иларион, с. 195-199.

<sup>631</sup>Флоровский, с. 255.

<sup>632</sup>Зайцев, с. 189.

<sup>633</sup>Fairbairn, с. 59; Clendenin, Eastern Orthodox Christianity, с. 135; Иларион, с. 222.

<sup>634</sup>Отмечено в Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. – С. 326.

<sup>635</sup>Иларион, с. 222.



просто ряд человеческих способностей, а божественные свойства, вложенные в человека Богом. В православной литературе встречаются такие описания Божьего образа как «божественное начало» или «божественная искра»<sup>636</sup>. Также считают, что божественные свойства, составляющие Божий образ в человеке, дают ему потенциал входить в общение с Богом и достигать совершенства.

Подобие Божье заключается в осуществлении потенциала Божьего образа. Это значит, что когда человек развивает божественные свойства, данные ему в Божьем образе, он достигает Божьего подобия. Другое слово для описания достижения этой цели – обожение. Иларион по этому поводу пишет: «Создавая человека по образу и подобию Своему, Бог творит существо, призванное стать богом. Человек есть богочеловек по своему потенциалу»<sup>637</sup>. Далее считается, что Бог от начала предлагал людям путь к обожению через вкушение дерева жизни<sup>638</sup>.

В книге Исход говорится, что Моисей занимал место Бога по отношению к фараону: «Но Господь сказал Моисею: смотри, Я поставил тебя Богом фараону, а Аарон, брат твой, будет твоим пророком» (Исх. 7:1, ср. 4:16). К тому же, в Ветхом Завете название «Бог» отводится разным людям, в том числе, к тем, кто вошел к дочерям человеческим (Быт. 6:2), к лидерам Израиля (Исх. 21:6; 22:8) и к царю Израиля (Пс. 2:7; 44:8; 109:1-3)<sup>639</sup>. Далее, в книге Исход говорится, что лицо Моисея сияло, когда он «преобразился», увидев Господню славу (Исх. 34:30)<sup>640</sup>.

Много внимания уделяется стиху Писания Пс. 81:6, который Иисус цитирует в Ин. 10:34: «Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги?». Дальше в писаниях Иоанна подмечаются следующие доводы<sup>641</sup>. Верующие пьют лучшее «вино» (Ин. 2:10), рождены от Духа (Ин. 3:8), питаются от божественной лозы (Ин. 15:5) и будут подобными Христу (1 Ин. 3:2). Бог (Отец, Сын и Дух) пребывает в верующем (Ин. 6:56; 14:17, 23; 1 Ин. 3:24; 4:13). Наконец, Иоанн пишет о единении учеников с Христом:

«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» (Ин. 17:21-22).

В пользу теозиса также ссылаются на учение Павла<sup>642</sup>. Верующие усыновлены Богом (Гал. 3:26; 4:5; Рим. 8:15, 23; 9:26; Еф. 1:5). Христос живет в них (Гал. 2:20). Они имеют ум Христа (1 Кор. 2:16) и преобразуются в Его подобие (2 Кор. 3:18; Рим. 12:2; 8:29), в том числе, и телесно (Фил. 3:21; 1 Кор. 15:42-44).

Между верующими и Христом происходит «большой обмен». Став подобным нам во всем (Евр. 4:15), Он взял на Себя наши грехи и дал нам Свою праведность (2 Кор. 5:21), Он взял на Себя нашу бедность и дал нам Свое богатство: «Ибо вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою» (2 Кор. 8:9). Комментируя этот стих, Марк Подвижник (IV век) учил, что Иисус:

«стал таким, какие и мы, чтобы мы могли бы стать тем, чем Он является. Логос стал человеком, чтобы человек мог стать Логосом. Будучи богатым, Он стал бедным ради нас, чтобы через Его бедности мы могли бы стать богатыми. В Своей великой любви к человеку Он стал таким, какие и мы, чтобы через каждую добродетель мы могли бы стать такими, какой и Он»<sup>643</sup>.

---

<sup>636</sup>Мейэндорф, Византийское богословие, с. 247.

<sup>637</sup>Иларион, с. 67

<sup>638</sup>Отмечено в Gross, с. 62.

<sup>639</sup>Отмечено в Зайцеве, с. 200.

<sup>640</sup>Отмечено в Clendenin, Partakers of Divinity, с. 370.

<sup>641</sup>Там же, с. 370; Зайцев, с. 200.

<sup>642</sup>Отмечено в Clendenin, Partakers of Divinity, с. 370; Зайцев, с. 200; Finlan S. Can We Speak of *Theosis* in Paul? // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – С. 68-78.

<sup>643</sup>Взято из Clendenin, Partakers of Divinity, с. 370.

Отметим и другие ключевые стихи. В Еф. 1:18 Павел говорит о «богатстве славного наследия Его для святых». Наши тела «суть члены Христовы» (1 Кор. 6:15). Более того: «А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (1 Кор. 6:17). Главный библейский довод в пользу учения теозиса находится в писаниях Петра, где он учил, что «дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1:4).

Еще аргумент, выдвинутый в защиту обожения – смысл «усыновления». Логика этого довода такова. Если Бог усыновил нас, то выходит, что мы Его дети. А если мы Его дети, то мы принадлежим Его семье. Если же принадлежим Его семье, то мы, наряду с Ним, являемся богами. Далее, приверженцы обожения много опираются на учение отцов Церкви. Их понимание обожения обсуждается ниже.

Наконец, доказывается, что если при евхаристии хлеб и вино путем превращения могут стать божественными, то тем более человек, уже созданный по Божьему образу, может стать божественным. Иларион пишет по этому поводу: «Как хлеб и вино евхаристии предлагаются, то есть изменяются и становятся Телом и Кровью Христа, так и человек, приобщаясь Бога, изменяется и преображается»<sup>644</sup>.

## Д. История доктрины об обожении

### 1. Ранние и восточные Отцы

#### а. II и III века

Учение об обожении имеет длинную историю. Корни этого взгляда в христианских кругах восходят уже ко II веку. Отмечается, что первые упоминания о том, что человек может стать Богом, ассоциируются с бессмертием. То есть, для самих ранних отцов быть «Богом» означало «жить вечно». Франкс утверждает, что упор на бессмертие у отцов Церкви отображает влияние эллинизма. Для греков главным врагом была смерть<sup>645</sup>.

Первый пример этого феномена находится в писаниях Иустина Философа (Мученика). Комментируя Пс. 81, Иустин использует слова «боги» и «сыны Божьи» взаимозаменяемым образом и относит это положение к бессмертию:

«Дух Святой укоряет людей за то, что, хотя они сотворены так, что если сохраняют повеления Его, сделаются, подобно Богу, бесстрастными и бессмертными, и удостоены названия сынов Его, однако уподобляясь Адаму и Еве, они сами себе причиняют смерть, то изъясняйте, как хотите, этот псалом; тем не менее, останется верным то, что все люди удостоены сделаться богами и иметь силу быть сынами Всевышнего» (*Разговор с Трифоном Иудеем*, 124)<sup>646</sup>.

В том же духе Феофил Антиохийский учил, что Бог создал человека ни смертным, ни бессмертным, а с потенциалом и для того, и для другого. Если бы человек оставался послушным, то он бы «получил от Него в награду за это бессмертие и сделался бы Богом»<sup>647</sup>. Раньше в том же труде он написал: «И перенес Бог его (человека) от земли, из которой он взят, в рай и возвысил его, дабы, став зрелым и совершенным и будучи объявленным даже богом, он мог взойти на небо в обладании бессмертием»<sup>648</sup>.

---

<sup>644</sup>Иларион, с. 221.

<sup>645</sup>Franks R. S. *The Work of Christ*. – London: Thomas Nelson and Sons, 1962. – С. 32.

<sup>646</sup>Источник: Иустин философ и мученик. Сочинения / Перевод: прот. П. Преображенского, OCR: Одесская богословская семинария. – М.: Университетский типограф, 1892.

<sup>647</sup>*Послание к Автолику*, 2:27.

<sup>648</sup>*Послание к Автолику*, 2:24 из Зайцева, с. 51.

Обычно считается, что в отношении учения об обожении первым главным деятелем выступал Ириней Лионский<sup>649</sup>. Ириней говорит о «восхождении» человека к Богу (*Против ересей*, 3.19.1). Это осуществляется посредством соединения с воплощенным Божьим Сыном. Главное преимущество этого состояния состоит не в обладании Божьей природой, а в достижении бессмертия. Зайцев соглашается, что Ириней подчеркивает «физический процесс обожения тела или обретения им бессмертия»<sup>650</sup>.

Далее, Ириней точнее говорит об обожении верующего человека – что он станет богом:

«А мы обвиняем Его за то, что не вначале сотворены мы богами, но сперва людьми, а потом уже богами... (потому что) мы не могли вынести силы Божества... (потом, смертное будет) побеждено и поглощено бессмертием, и тленное - нетлением, и человек сделался по образу и подобию Божию, получив познание добра и зла»<sup>651</sup>.

«Как же будет Богом, кто еще не сделался человеком? Как будет совершенным только что произведенный? Как бессмертным, кто в смертной природе своей не послушался Творца?»<sup>652</sup>.

Наконец, сошлемся на первое выражение классической формулировки обожения и через воплощение, которая впоследствии появлялась в трудах некоторых последующих за Иринеем писателей. Ириней говорит о Христе как о Том, «Который по неизмеримой благодати Своей сделался Тем, что и мы, дабы нас сделать Тем, что есть Он»<sup>653</sup>.

Данное выражение находится в трудах александрийского отца Климента: «Слово Божье стало человеком, чтобы вы могли учиться у человека, как человек может стать Богом»<sup>654</sup>. Но в отличие от Ириней, Климент подчеркивал не столько бессмертие, сколько созерцание Бога и достижение бесстрастия. Он призывал христиан стать «истинными гностиками»<sup>655</sup>.

Указания на учение об обожении также наблюдаются в трудах другого известного александрийского Отца Оригена. Говорят, что он следует учению Платона в том, что человек становится тем, что он созерцает и, в случае с Богом, обоживается Им<sup>656</sup>. Человек достигается «божеского состояния»<sup>657</sup>. У Оригена также имеется учение об обожении через воплощение:

«Они сознавали, что в Нем совместились единение Божественной природы с человеческой, дабы человеческая природа через тесное общение с Божеством точно также сделалась Божественной и не только в одном Иисусе, но в то же время и во всех тех, кто вместе с верой воспринимают жизнь»<sup>658</sup>.

Зайцев утверждает: «Итак, начиная с Оригена, идея *теозиса* утверждается как полностью разработанная категория христианского богословия»<sup>659</sup>.

## 6. IV век

---

<sup>649</sup>Keating, с. 233; McGuckin J. A. The Strategic Adaptation of Deification in the Cappadocians // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, WI: Madison, NJ Dickson University Press, 2007. – С. 96; Franks, с. 32.

<sup>650</sup>Зайцев, с. 133.

<sup>651</sup>Ириней, *Против ересей*, 4.38.4.

<sup>652</sup>Там же, 4.39.2

<sup>653</sup>Там же, 5 (введение).

<sup>654</sup>Увещание к эллинам, 1.1.

<sup>655</sup>Зайцев, с. 55-56.

<sup>656</sup>См. Ориген, *Комментарий к Иоанну*, 32:27 и McGuckin, с. 101, 108; Clendenin, Partakers of Divinity, с. 371; Lane T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. – С. 21.

<sup>657</sup>Зайцев, с. 57.

<sup>658</sup>*Против Цельса*, 3.28. Источник: Ориген Учитель Александрийский / Перевод: Л. Писарева Сочинение. OCR: Одесская богословская семинария. Экуменический центр ап. Павла, 1996.

<sup>659</sup>Зайцев, с. 60.

Известный защитник божественности Иисуса Христа на Никейском соборе Афанасий говорил в своих трудах и об обожении. Гросс говорит, что оно являлось «центральной мыслью в его теологии»<sup>660</sup>. В его творениях мы снова встречаем классическое выражение учения об обожении, впервые данное Иринеем:

«Через Воплощение Слова Разум, от Которого исходит все, открылся как Посланник и Святой, Само Слово Божие. Он, действительно, принял человечность, чтобы мы стали Богом»<sup>661</sup>.

Взгляд Афанасия отличается от учения Климента тем, что путь к обожению совершается не через созерцание, а благодатью через воплощение Спасителя. Афанасий также размышлял над проблематикой, как тварь может участвовать в божественной природе. Его разрешение таково: невозможно соединиться с Божьей сущностью. Христос – это Божий Сын по природе, а верующий человек – по усыновлению Отцом<sup>662</sup>.

Защитники ортодоксальной доктрины о Троице, Каппадокийцы, также выступали в отношении доктрины об обожении. Василий Великий говорит, что «мы обязаны уподобляться Богу, сколько это возможно для естества человеческого»<sup>663</sup>. Особенность в учении Василия заключается в том, что он сравнил процесс обожения с тем, когда человек кладет железо в огонь. Железо приобретает качества огня, но при этом остается железом. Сходным образом, при обожении человеческая природа приобретает качества божественности, но при этом остается человеческой<sup>664</sup>.

Григорий Богослов прямо говорит о превращении человека в бога: «Уподобимся Христу; ибо и Христос уподобился нам: сделаемся богами ради Его; ибо и Он стал человеком для нас»<sup>665</sup>. Далее, он высказывается так:

«Но впоследствии начал бытие по причине, и причиною было – спасти тебя – ругателя, который презираешь Божество за то, что Оно приняло на Себя твою грубость, и посредством ума вступило в общение с плотью; и дольний человек стал Богом, после того как соединился с Богом и стал с Ним едино; потому что препобедило лучшее, дабы и мне быть богом, поскольку Он стал человеком»<sup>666</sup>.

В следующем отрывке Григорий Нисский сравнивает проникновение человеческой природы Христа Его божественностью с тем, как Его божественность принимает лично в нас сейчас. При этом он выражает более развитую форму теории «обожение через воплощение»:

«Хотя эта последняя форма Божьего присутствия среди нас не является таким же, как это бывшее присутствие, тем не менее, до сих пор Его существование среди нас одинаково проявляется, как тогда, так и сейчас. Только теперь Тот, Кто держит природу в существовании, переливается в нас. А в то время Он переливался через *всю нашу природу*, чтобы наша природа может этим переливанием божественного сама стать божественной, спасенной от смерти и положенной вне досягаемости каприза антагониста. Ибо Его возвращение из смерти становится для смертельного человечества начало нашего возвращения к бессмертной жизни»<sup>667</sup>.

---

<sup>660</sup>Там же, с. 163.

<sup>661</sup>Афанасий, *О воплощение*, 54.

<sup>662</sup>Зайцев, с. 61-67.

<sup>663</sup>*О Духе Святом*, 1.2.

<sup>664</sup>Gross, с. 192.

<sup>665</sup>*Слово* 1.5

<sup>666</sup>*Слово* 29.19

<sup>667</sup>*Большое огласительное слово*, 25.

Еще один знаменательный деятель IV века, Кирилл Александрийский, выступает со своим учением об обожении. Китинг комментирует его взгляд<sup>668</sup>. Для Кирилла Иисус является вторым Адамом, который представляет все человечество. Через водное крещение Христа, когда Дух Святой сошел на Него, Бог дал всем знать, что Дух Святой, потерянный Адамом, возвращается к человечеству, чтобы его освятить. Христос «выполняет работу искупления и нового творения в Себе, как представляющий в Себе новое человечество»<sup>669</sup>.

Дух Святой передает людям «Божеское естество» (2 Пет. 1:4). Следовательно, для Кирилла обожение является «передачей божественной жизни, осуществленной в нас через посредничество пребывающего Духа» и приводит к «нашему прогрессивному росту в образ Божий»<sup>670</sup>.

Однако следует упомянуть и о том, что не все отцы Ранней Церкви придерживались учения о теозисе. В отличие от александрийских богословов, антиохийская школа стеснялась так выражаться. Вместо этого, они говорили о нашем «усыновлении» Богом<sup>671</sup>. Один из главных представителей антиохийского мышления Иоанн Златоуст учил так. В своем комментарии к Евангелию от Иоанна Он пишет: «Ибо Он стал Сыном Человеческим, который был Сыном Самого Бога, чтобы Он мог бы сделать сынов человеческих детьми Божиими» (11.1). Зайцев говорит об учении Златоуста так:

Златоуст «описывает спасение как уподобление Богу, совершающееся благодаря деятельному претворению в жизнь добродетелей, особенно любви и милосердия, источником которых является Христос. Дальше этого он не шел и считал, что такое уподобление нельзя называть “обожением”, поскольку для этого нет библейских оснований»<sup>672</sup>.

На этот счет Гросс комментирует, что Златоуст «показывает себя более привязанным к конкретному языку Писания и менее открытым к абстракции спекулятивного характера»<sup>673</sup>.

Итак, по словам Гросса, учение об обожении было феноменом, свойственным только александрийской школе: «Судя по всему, доктринальный климат антиохийской школы не был очень благоприятным для учения о *теопойесис* (обожении)»<sup>674</sup>.

## **в. VI – VIII века**

Богослов Иоанн Дамаскин, автор основополагающего труда «Точное изложение православной веры», тоже утверждает, что человек предназначен стать Богом, но не по сущности:

«...сотворил его живым существом, которое направляется здесь, т.е. в настоящей жизни, и которое переселяется в иное место, т.е. в век будущий; сотворил его - что составляет предел тайне - в силу свойственного ему тяготения к Богу, превращающимся в Бога по причастию к божественному озарению, но не переходящим в божественную сущность»<sup>675</sup>.

Вместе с этим, Дамаскин был пылким сторонником теории «обожение через воплощение». По словам Дамаскина:

«Итак, Бог Слово, воплотившись, воспринял не то естество, какое усматривается в чистом умозрении, ибо это было бы не воплощение, но обман и призрак воплощения, а равно (воспринял Он) и не то естество, какое созерцается в (целом) роде, ибо Он не воспринял всех личностей

---

<sup>668</sup>Keating, с. 226-231.

<sup>669</sup>Там же, с. 227.

<sup>670</sup>Там же, с. 231.

<sup>671</sup>McGuckin, с. 97.

<sup>672</sup>Зайцев, с. 77.

<sup>673</sup>Gross, с. 206.

<sup>674</sup>Там же, с. 216.

<sup>675</sup>Точное изложение православной веры, 2.12.16. Источник: <http://orthlib.narod.ru>.

(человеческого) естества, но (Он воспринял) то, которое – в неделимом, тождественное с тем, которое – в роде. Ибо Он воспринял начаток нашего состава, – не такой, который сам по себе существовал бы и прежде назывался неделимым, и в таком виде был Им принят, но – (наше естество), которое получило бытие в Его ипостаси»<sup>676</sup>.

Зайцев подытоживает учение Дамаскина: «Человеческая природа, воспринятая Логосом, обожилась. Она не изменилась и не была уничтожена; она осталась человеческой природой с присущими ей человеческими свойствами, но была обогащена свойствами божественными». «Поскольку человеческая природа Христа была “спасена, обновлена и укреплена”, природа других людей может быть спасенной, обновленной и укрепленной, одним словом – обоженной»<sup>677</sup>.

Максим Исповедник, которого Мейендорф называет «подлинным отцом византийского богословия»<sup>678</sup>, делал сильный упор на обожение верующего человека. Согласно его пониманию обожения, Божий план состоит в том, чтобы «человека сделать через соединение с Собою богом»<sup>679</sup>. Итак, «Воплощение Слова завершает нисхождение Бога в мир, и создает возможность обратного движения... человек становится богом по благодати»<sup>680</sup>. Также, «поскольку Бог стал вполне человеком, полностью облекся человеческой природой, восприняв всего человека, душу и тело, постольку и весь человек, душа его и тело, признан стать вполне Богом по благодати»<sup>681</sup>.

Как указано выше, по мысли Максима, человек достигает обожения в связи с воплощением Божьего Сына. Он выдвинул учение о проникновении божественной природы Иисуса в Его человеческую природу (*перихоресис*), но без слияния природ<sup>682</sup>. Максим верил, что человек может соединиться с Богом на очень высоком уровне, но с ограничениями: «Когда кто-нибудь обоживается по благодати, он становится един с Богом, кроме тождества с Ним в *усии* (т.е. по сущности)»<sup>683</sup>.

#### г. X – XIV века

Последние отцы Церкви, выделенные нами для исследования, относятся к X - XIV векам. Согласно мистическому богословию Симеона Нового Богослова, духовное развитие верующего человека должно привести к обожению в форме экстаза, т.е. «внезапного и сознательного излияния Духа с опытом Бога как свет, в сопровождении с даром слез и глубоким умилением или раскаянием за грех»<sup>684</sup>. Получается, что для Симеона обожение является зрительным феноменом: «Мистическое единение с Богом принимает форму видения божественного сияния по образцу преображения Христа на горе Фавор», т.е., так называемого, «Фаворского света»<sup>685</sup>.

Василий Кривошеин подробнее описывает понимание теозиса у Симеона:

«Святой Дух сущностно соединяется со всем человека, телом и душой. Он соделывает его сыном Божьим, богом по усыновлению, хотя человек не перестает быть человеком, простой тварью, даже если он ясно видит Отца. Его в одно и то же время можно назвать человеком и богом»<sup>686</sup>.

---

<sup>676</sup>Точное изложение православной веры, 3.11.

<sup>677</sup>Зайцев, с. 86.

<sup>678</sup>Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. – New York, Fordham University, 1974. – С. 37.

<sup>679</sup>Флоровский, с. 253.

<sup>680</sup>Там же, с. 266.

<sup>681</sup>Мейендорф, Введение в святоотеческое богословие, с. 327.

<sup>682</sup>Зайцев, с. 84.

<sup>683</sup>Амбигвы к Фоме, 41; взято из Зайцева, с. 84.

<sup>684</sup>Burgess S. M. The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1989. – С. 3.

<sup>685</sup>Зайцев, с. 89.

<sup>686</sup>Из Krivosheine B. St. Symeon the New Theologian. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1986. – С. 389; отмечено в Зайцеве, с. 89.

Вслед за мистическим богословием Сименона, шел мыслитель XIII - XIV веков Григорий Палама, который, по мнению Зайцева, довел развитие учения об обожении до его завершения<sup>687</sup>. Григорий предполагал, что человек достигает обожения с помощью дисциплины «исихазма», которая обсуждается в III-м томе, главе 1: «Богопознание». В результате постоянства в этой практике человек может видеть Фаворский свет и обожиться. Для Паламы появление Фаворского света является «надежным доказательством обожения и высшей формой познания Бога»<sup>688</sup>.

Этот обоживающий опыт описывается так:

«Во время такой молитвы человек в целом захвачен обилием света, нетварного света божественной славы, которая вечно выходит от Троицы. Свет горы Фавор, который видят исихасты, и свет, которым они, в свою очередь, становятся, являются одним и тем же. Но в этот момент, когда человек получает видение божественного света, и принят в этот свет, вся умственная деятельность, в том числе молитва, перестает»<sup>689</sup>.

Хотя Палама ограничивает свое понимание теозиса участием в Божьих энергиях, тем не менее, он предполагает, что человек соединяется с Богом на очень высоком уровне. Об этом Зайцев пишет, что при обожении «тварный субъект объективным образом превосходит свой онтологический уровень, будучи усыновленным Богом и вступая в область нетварного»<sup>690</sup>. Обоженный человек «находится за пределами категории тварных существ, благодаря благодати, пребывающей в нем. Он сейчас обладает не только своей тварной природой, но нетварной и пребывающей благодатью»<sup>691</sup>.

Наконец, наряду с другими приверженцами теозиса, Палама учит теории «обожение через воплощение». Мандзаридис так передает его позицию: «В личности Христа существует в полном объеме индивидуально конкретизированная человеческая природа, которая, будучи ипостасно соединенной с Логосом Бога, была обоживаемой и получила всю полноту божественной энергии»<sup>692</sup>.

## 2. Западная Церковь

За исключением мистиков, Западная Церковь обращала на учение обожения относительно мало внимания, особенно с XII века<sup>693</sup>. Халлонстен находит причину этого явления в том, что, начиная с Тертуллиана, Латинская Церковь четче разделяла Творца от творения и благодать от природы. Получается, что на Западе труднее найти место для какого-либо «внушения» божественной благодати природе человека<sup>694</sup>.

Тем не менее, на Западе все-таки наблюдаются указания на учение о теозисе. Однако Халлонстен делает оговорку, что хотя элементы этого учения присутствовали на Западе, теозиса в его полной развернутой форме там не было<sup>695</sup>.

Зайцев утверждает, что учение об обожении имело место в мышлении нескольких ранних западных отцов, а именно, Ипполита Римского и Илария Пиктавийского<sup>696</sup>. Но мы сосредоточим наше внимание на размышлениях главного учителя Западной Церкви Августина, который пишет об обожении через воплощение. В своем труде «О Троице» он написал: «Тот, Кто был Богом, стал человеком, для того, чтобы сделать тех, кто были людьми, богами»<sup>697</sup>. Прочтем еще несколько выдержек из Августина:

---

<sup>687</sup>Зайцев, с. 102.

<sup>688</sup>Mantzaridis, с. 87.

<sup>689</sup>Burgess, с. 72.

<sup>690</sup>Зайцев, с. 91.

<sup>691</sup>Mantzaridis, с. 30.

<sup>692</sup>Там же, с. 30.

<sup>693</sup>Louth, с. 33.

<sup>694</sup>Hallonsten, с. 286.

<sup>695</sup>Там же, с. 283.

<sup>696</sup>Зайцев, с. 121.

<sup>697</sup>Проповедь 192.7, отмечено в Franks, с. 100.

«Став причастником нашей смертности, Он сделал нас причастниками Его божественности»<sup>698</sup>.

«Это то, что Бог делает: сынов человеческих Он делает сыновьями Бога: потому что Сына Божьего Он сделал Сыном Человеческим.... Сын Божий был сделан причастником смертности, чтобы смертные люди могли быть сделаны причастниками божественности»<sup>699</sup>.

В оценке употребления этой концепции Августином отмечаются некоторые особенности. Зайцев комментирует, что Августин не подчеркивал этого понятия настолько, насколько он подчеркивает оправдание, и упоминает об обожении именно в контекстах, говорящих об оправдании<sup>700</sup>. Франкс утверждает, что для Августина обожение несет в себе более нравственный характер<sup>701</sup>.

Далее в истории католического богословия мы встретимся с учением известнейшего учителя средневековья Фомы Аквинского. В некоторых отрывках видно указание в его учении на обожение.

«Единородный Сын Божий, желая сделать нас причастникам Своей божественной природы, взял на Себя нашу природу, так что, сделавшись человеком, Он мог бы сделать людей богами»<sup>702</sup>.

«Человеческий разум и воля никогда не могли представить, понять или просить, чтобы Бог стал человеком, и что человек стал Богом и причастником божественной природы. Но Он сделал это в нас Своей силой, и это осуществилось в воплощении Его Сына»<sup>703</sup>.

Учение о теозисе порой находит выражение и в трудах некоторых современных католических мыслителей<sup>704</sup>. Щибен, например, говорит о некотором сходстве между человеческой душой и божественной жизнью: «Душа человека естественно восприимчива к жизни Бога»<sup>705</sup>. Жан Даниэлу пишет:

«В Нем (т.е. Христе), прежде всего, произведена Божья работа, которая соединяет божественную природу с человеческой природой... В человечности Христа и через нее цель творения достигается, а именно обожение человека, since the Father gives Christ “the name which is greater than any other name” by raising His manhood to the level of divine glory, whence it radiates that gloery upon the rest of mankind»<sup>706</sup>.

Подобно этому, Иезуит Эмиль Мерш пишет следующее:

«Обожение является обязательным, не просто потому, что Бог желает, чтобы оно присутствовало во всех Его делах, но и ради достоинства нашей человеческой природы. Когда человек добровольно отвергает сверхъестественное достоинство, которое предложено ему, он грешит против своей собственной природы»<sup>707</sup>.

Однако особое внимание уделим выдающемуся католическому богослову XX века Карлу Ранеру. Ранер считает, что человек с момента творения уже был приспособлен Богом участвовать в божественной природе. Это цель творения человека. Бог передает Свою природу людям

---

<sup>698</sup>О Троице, 4.2.

<sup>699</sup>Истолкование Псалтыря Пс. 52:5; Augustine. Expositions on the Book of Psalms // Schaff P. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York, NY: Christian Literature Company, 1889. – Т. 1.8. – С. 204.

<sup>700</sup>Зайцев, с. 122.

<sup>701</sup>Franks, с. 100.

<sup>702</sup>Opuscula, 57, отмечено в Keating, с. 235.

<sup>703</sup>Aquinas T. Commentary on Ephesians / Trans. M. L. Lamb. – Albany, NY: Magi Books, 1966. – С. 147.

<sup>704</sup>Smedes L. B. Union with Christ. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983. – С. 7-8, 117.

<sup>705</sup>По словам Смедеса (Smedes, с. 117).

<sup>706</sup>Danielou J. Christ and Us. – New York: Sheed & Ward, 1961. – С. 61-63.

<sup>707</sup>Mersch E. Le Corps Mystique du Christ, II. – Louvain, 1933. – С. 347. Взято из Smedes, с. 8.



преимущественно через священные таинства. Передача Божьей природы верующим аналогична, но не идентична тому<sup>708</sup>, что имелось у Иисуса Христа. Воплощение Божьего Сына – это уникальное событие, и Христос является «событием абсолютного принятия и полной реализации этой обоживающей благодати»<sup>709</sup>.

В заключение рассмотрения католического взгляда, покажем заявление о теозисе, содержащееся в Катехизисе Римской Католической Церкви<sup>710</sup>.

«Слово стало плотью, чтобы сделать нас “причастниками Божеского естества.” “По этой причине Слово стало человеком и Сын Божий стал Сыном Человеческим: чтобы человек, вступая в общение со Словом и, таким образом, получая божественное сыновство, мог стать сыном Божьим.” “Ибо сын Божий стал человеком, чтобы мы могли стать Богом.” “Единородный Сын Божий, желая сделать нас причастниками Своей божественности, взял на Себя нашу природу, чтобы Он, сделанный человеком, мог сделать людей богами”» (№ 460).

Перейдем к обсуждению учения первопродходцев протестантского движения, а именно, Лютера и Кальвина. В последнее время некоторые лютеранские богословы, особенно в Финляндии, тщательно исследуют вопрос обожения у Лютера<sup>711</sup>. Они приходят к выводу, что, наряду с оправданием, понятие «теозис» играло центральную роль в теологии Лютера. По Лютеру, считается, что человек оправдывается пред Богом в силу его союза с Христом, т.е. не только через вменение праведности верующему, но и через внушение божественной природы душе человека. Ссылаются на следующие выдержки из проповедей Лютера в поддержку утверждения, что он учил теозису (но примечательно, что Лютер прочитал вторую проповедь до Реформации):

«Это правда, что человек, которому помогает благодать, больше, чем человек. Действительно, благодать Божья дает ему форму Бога и обоживает его, так что даже Писание называет его “Богом” и “сыном Божьим”»<sup>712</sup>.

«Точно так же, как Божье Слово стало плотью, необходимо, конечно, чтобы плоть становилась Словом. Ибо Слово становится плотью именно для того, чтобы плоть могла стать Словом. Другими словами, Бог становится человеком, чтобы человек мог стать Богом»<sup>713</sup>.

Однако следует учесть и мнение Хортон в этом отношении<sup>714</sup>. Он пишет: «Существует разница между тем, чтобы сказать, что понимание оправдания у Лютера не исключает обожения, и тем, чтобы отождествить его понимание оправдания с обожением»<sup>715</sup>.

На основании вышесказанного, можно согласиться, что в теологии Лютера наличествовали элементы теозиса. Но Хортон верно отмечает, что если бы Лютер верил, что внушение праведности человеку составляло часть его оправдания, то его учение ничем не отличалось бы от доминирующего в то время католического взгляда. Итак, мало кто возражал бы против его учения.

---

<sup>708</sup>Caponi F. J. Karl Rahner: Divinization in Roman Catholicism // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Dickson University Press, 2007. – С. 259-273.

<sup>709</sup>Там же, 272.

<sup>710</sup>Catechism of the Roman Catholic Church: [http://www.vatican.va/archive/ccc\\_css/archive/catechism/pls2c1p7.htm#III](http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/pls2c1p7.htm#III)

<sup>711</sup>Kdrkkdinen V. Deification View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – Kindle ed. 2410-2650; Linnman J. Martin Luther: “Little Christs for the World”; Faith and Sacraments as Means to *Theosis* // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – С. 195-196.

<sup>712</sup>Проповедь на день Святого Петра и Святого Павла, 1519 г.; Luther’s works / Trans. J. W. Doberstein // Ed. H. T. Lehmann. – Philadelphia, PA: Fortress, 1959. – Т. 51. – С. 58.

<sup>713</sup>Рождественская проповедь 1514 г., отмечено в Kdrkkdinen, Kindle ed. 2462-2464.

<sup>714</sup>Horton M. S. Traditional Reformed Response // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – Kindle ed. 2678-2682.

<sup>715</sup>Там же, Kindle ed. 2678.

Люди усматривают элементы теозиса и в учении Жана Кальвина<sup>716</sup>. В своем «Наставлении во христианской вере» Кальвин присоединяется к мнению Платона, что цель человека состоит в единении с Богом (3.25.2). В контексте опровержения учения манихейства, что человек может стать причастником Божьей сущности, Кальвин написал следующее: «Мы будем причастниками божественного и блаженного бессмертия и славы, чтобы стать как бы одним с Богом, по мере того, как наши возможности будут позволять это»<sup>717</sup>.

Однако Кальвин отрицает, что человек может соединиться с Божьей сущностью. Он признает различие Божьих энергией и сущности: «Мы знаем Бога не по Его сущности, а по Его делам; Бог является непостижимым, но Его энергии открыты творению аналогично»<sup>718</sup>. Наконец, Кальвин полагает, что Божьи энергии сообщаются нам через Духа Святого, что может осуществляться во время принятия причастия. Делая упор на посредническую работу Духа, Кальвин сохраняет различие Творца и твари<sup>719</sup>.

## Е. Предыстория доктрины об обожении

Несмотря на попытку со стороны православного богословия установить библейскую основу для своего учения, дальнейшее опровержение этих доводов покажет слабость этого основания. Следовательно, приходим к выводу, что корни этого учения не восходят к библейскому откровению. Источник этого движения в Ранней Церкви открывается через изучение его предыстории в греческой философии. Начнем наш поиск источника учения «теозиса» с древнегреческой религии<sup>720</sup>.

Хотя на стремление к повышению в ранг Божества Гомер смотрел отрицательно, в общих чертах для греков достижение статуса бога было очень желательным. Гросс комментирует этот момент так: «На протяжении всего эллинизма в разнообразных формах встречается идея того, что наивысшее человеческое счастье состоит в определенной ассимиляции с Божеством»<sup>721</sup>.

И на самом деле, в греческой мифологии имеются случаи, когда люди стали богами (*апотеозис*). Одиссей, например, обожествил Калипсо. Для греков обожествление, в основном, касалось приобретения бессмертия. Представлялось, что главным преимуществом того, чтобы стать богом, было жить вечно. К тому же люди, пережившие обожествление, занимали нижний ранг по отношению к богам греческого пантеона. Они жили не на горе Олимп, а на земле или на Елисейских полях.

В греческой мифологии также упоминается о «героях», которые выше человека, но ниже богов, и которые получили повышение в этот статус. В этот период повышение в ранг Божества не влекло за собой улучшения с нравственной точки зрения. Но постепенно это понятие набирало силу. По этому поводу Гросс пишет: «Обожествление все чаще понимается, как награда, предоставленная за особые заслуги. И вот, таким образом, оно приобретает моральное качество»<sup>722</sup>.

В, так называемых, «мистических религиях» древней Греции также наблюдается стремление к достижению Божества. Привлекательность этого движения в том, что «мистерии» предлагали обожествление не только «героям», а всем людям. Дионисийская мистерия, якобы, приводила к экстазу и единению с Богом. Мистерия Орфея обещала восстановление первоначального божественного состояния души. В мистерии Кибела-Эттиса человек становится Богом, подражая смерти и воскресению Эттиса. В герметизме конечная судьба человека – это поглощение в Боге.

---

<sup>716</sup>См. Billings J. T. John Calvin: United to God through Christ // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Dickson University Press, 2007. – С. 200-218; Horton, Kindle ed. 2695-2717; Bird, Kindle ed. 2739-2740.

<sup>717</sup>Комментарий к Соборным Посланиям, отмечено в Horton, Kindle ed. 2702-2708.

<sup>718</sup>Комментарий к Посланию Павла к Римлянам, 1:19, отмечено в Horton, Kindle ed. 2695-2697.

<sup>719</sup>Биллингс комментирует, что есть несколько намеков в трудах Кальвина о единении с Христом на уровне природы, как в «Наставлении», так и в некоторых комментариях. Но он также признает, что такие ссылки были убраны из поздних изданий «Наставления» (Billings, с. 210-211).

<sup>720</sup>См. Gross, с. 11-35; Lenz J. R. Deification of the Philosopher in Classical Greek // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – С. 49.

<sup>721</sup>Gross, с. 11.

<sup>722</sup>Там же, с. 17.

Что касается греческой философии, хотя она часто считается «бунтом» против установленной системы пантеона, она разделяла с греческой религией стремление к обожествлению<sup>723</sup>. Франкс комментирует этот процесс:

«Под влиянием греческой религиозной мысли идентифицируется сообщение бессмертия с “обожествлением”. В истории греческой религии идеи обожествления, как союза с Богом, и внушение бессмертия восходят к религии Диониса. Через посредничество Орфизма она впоследствии повлияла на греческую философию»<sup>724</sup>.

Начиная с Платона, греческие философы мечтали о единении с Божеством. Платон считал, что человек имеет в себе, в своем уме (т.е. *нусе*), божественное начало, с помощью которого он умеет созерцать идеальные формы, существующие в предполагаемом «мире идей». Цель человека состоит в том, чтобы освободиться от препятствующей силы материи и воссоединиться со своим источником, со всеобщим Разумом. Это освобождение «обожествляет душу в том смысле, что оно освобождает ее от какого-либо затемнения и восстанавливает находящийся в ней божественный элемент к ее исходному состоянию»<sup>725</sup>. Для достижения этого состояния необходимы созерцание и личная нравственность.

Однако это воссоединение требует изменения в онтологическом статусе человека. Руководствуясь принципом «только сходные предметы могут познавать друг друга», Платон предполагал, что для того, чтобы человек познал Бога, он сам должен стать таким или подобным Ему. Но обожествленный человек, тем не менее, не приобретает всех прав Божества. Он не может ни творить, ни править Вселенной.

Иудейский последователь Платона, Филон Александрийский, вторит многому, что было сказано Платоном<sup>726</sup>. Филон увлекался размышлением о восхождении души к Богу. Для осуществления этого восхождения требуются посредники между Богом и человеком: Логос, ангелы или Премудрость. Через созерцание Логоса и личную нравственность человек восходит к Богу, что имеет результатом единение с Логосом. Филон, комментируя Исх. 24:2, пишет: «Говорят, что тот, кто присоединяется к природе единства, приближается к Богу в каком-то семейном отношении, потому что, отказавшись от всех смертных, он превращается в божественного, так что такие люди становятся подобными Богу и действительно божественными»<sup>727</sup>. Но Филон все же придерживался различия между Богом и обожествленным человеком: «Истинный Бог уникален»<sup>728</sup>.

Исследование взгляда Филона значимо в том плане, что он резко отличается от обычного иудейского взгляда на судьбу человека. Как писал Гросс: «Религиозная атмосфера, в которой был разработан палестинский иудаизм, неблагоприятна любой идее обожения»<sup>729</sup>. Такое наблюдение усиливает наше впечатление, что учение об обожении не восходит к иудейскому (ветхозаветному) источнику.

Вслед за платонизмом шло другое философское движение II века по Р.Х. под названием «неоплатонизм», основателем которого был Плотин. О неоплатонизме и его связи со святоотеческим богословием подробно говорится в Приложении Б. Рекомендуется обратиться к этим сведениям. Поразительное сходство между неоплатоническим мировоззрением и святоотеческим богословием показывает зависимость последнего от первого.

В свете всего вышесказанного, неоспоримое заключение таково, что святоотеческое учение об обожении, и подобные ему взгляды у средневековых богословов и реформаторов, берут свое начало и основное направление от греческих философов древности. В этом отношении обратимся к выводам других мыслителей, а именно, Ленца и Пауэлла:

<sup>723</sup>См. Gross, с. 11-35; Lenz, с. 235.

<sup>724</sup>См. Franks, с. 33.

<sup>725</sup>Gross, с. 41-42.

<sup>726</sup>Там же, с. 73-79.

<sup>727</sup>Филон Александрийский. Вопросы и ответы по Исходу, 2.29 в Philo. Questions and Answers on Exodus / Trans. R. Marcus // Page T. E. Loeb Classical Library. — Cambridge, MA: Harvard, 1953. — С. 70.

<sup>728</sup>Филон Александрийский. О снах, 1.229 в Yonge C. D. The Works of Philo. — Peabody, MA: Hendrickson, 1985. — С. 385. — CD-ROM version, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997.

<sup>729</sup>Gross, с. 71.

«Широкая традиция веры в обожение, вытекающая из древней и классической греческой философии и продолжающаяся в раннем христианстве, возвращает нас, прежде всего, к Платону. Изучая полную традицию, мы видим сходство в интеллектуальном содержании и основных идеях... Таким образом, классическая греческая мысль обеспечивает глубокие корни, важные и неизбежные, для христианской традиции»<sup>730</sup>.

«Много чего, что мы считаем христианством, является платоновской философией»<sup>731</sup>.

## Ж. Оценка взгляда

Оценив учение о теозисе с исторической точки зрения, необходимо коснуться и нескольких библейских доводов. Во-первых, поговорим о его роли в общем понимании спасения. В этой богословской системе сильно недооценивается нужда человека в оправдании перед Богом. Если человек не оправдан перед Богом через веру в заместительную жертву Христа, то обожение не приносит ему никакой пользы. Освящение следует за оправданием и вытекает из него. Если человек стремится к обожению без принятия верой оправдания, получается интересный парадокс. Человек становится «богом», но все-таки осужден за свои грехи.

Также, согласно данному учению, спасение осуществляется не столько жертвой Христа, сколько Его воплощением, что противоречит ясному библейскому учению о том, каким образом Бог совершил наше спасение. Позже мы детально оценим эту теорию.

Далее, согласно вышеописанному учению, спасение получается не через одну веру, а посредством участия в таинствах и совершения добрых дел. Но правда в том, что человек спасен одной лишь верой. Библейское учение о роли таинств и добрых дел в христианской жизни обсуждается в других главах этого тома.

Обратим внимание на само учение обожения: насколько оно соответствует Писанию. Вначале следует сразу отметить, что хотя мы и будем обсуждать предлагаемую библейскую поддержку этого учения, ни один из этих предлагаемых стихов не содержит ясного библейского свидетельства об обожении. Бывает, что сторонники этого мнения даже не пытаются защитить его текстами Писания. По этому поводу Зайцев пишет:

«Интересным представляется тот факт, что несмотря на всю важность теозиса для Лосского, мы не находим в его трудах ни одной попытки предоставить основательные библейские доказательства в поддержку этого учения, в то время, как эти же труды изобилуют свидетельствами из Св. Предания»<sup>732</sup>.

Мак-Гукин подтверждает:

«Достаточно ясно, что сам термин “теозис” ясным образом не выдвигается библейским авторитетом – что и побуждает Григория Богослова извиниться за его “смелость” в употреблении его для подведения итога посланию Писания»<sup>733</sup>.

Как было указано выше, чтобы избежать убеждения, будто обоживающийся человек участвует в Божьей сущности, в этой системе необходимо различать Божью сущность и Его, так называемые, «энергии». Но насколько это различие закономерно?

Ошибочно предполагать, что слова, описывающие Божью природу в Писании (такие как мудрость, любовь, святость) относятся не к Божьей сущности, а к Его «энергиям» или «проявлениям». В

<sup>730</sup>Lenz, с. 62.

<sup>731</sup>Barry Powell. Classical Myth, 4th ed., с. 306, взято из Lenz, с. 60

<sup>732</sup>Зайцев, с. 196.

<sup>733</sup>McGuckin, с. 96.

библейском тексте такие качества как мудрость, любовь, святость и т.д. приписываются Богу в Его сущности. Библия говорит, что Бог «есть» любовь, что Бог «есть» свет. Не написано, что Бог «проявляет Себя» любовью или «проявляет Себя» светом. Он является таковым по сути. Таким образом, Библия отождествляет такие черты как любовь и святость с Божьей природой и сущностью<sup>734</sup>. Выходит, что все Божьи атрибуты относятся к описанию Самого Бога. Блоеш правильно пишет: «Сущность Бога отражается в Его атрибутах. Атрибуты же являются проявлениями Его сущности»<sup>735</sup>. Или, как отметил Эриксон: «Когда мы знаем Божьи атрибуты, мы поистине знаем Его»<sup>736</sup>.

Учение о различии между Божьей сущностью и Его «энергиями» опровергает и библейское свидетельство о Божьем откровении во Христе. Вспомним сказанное об Иисусе, что хотя «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18). Здесь отметим, что Иисус явил не «Божьи энергии», а «невидимого Бога», т.е. Бога Самого. Вот почему Иоанн смог писать о Христе: «Мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1:14) и Иисус смог говорить о Себе: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9).

Еще одна проблема в том, что об обожении говорится, как о «подобии» Богу. Надо уточнить, что имеется в виду под этим выражением. Согласно учению о теозисе, когда мы говорим о Божьих качествах, мы описываем не Бога Самого, а Его энергии или проявления. Ведь есть еще другая сторона Бога, характеризованная другими чертами, неизвестными нам. Они скрыты в Божьей непостижимой и неопишуемой сущности.

Далее, предполагается, что человек может обладать всеми Божьими качествами, принадлежащими Его энергиям. Вспомним следующие поразительные заявления:

«Всем, чем Бог является, кроме тождественности по сущности (*усии*), человек становится, когда он обоживается благодатью»<sup>737</sup>.

«Вот для Паламы единение через энергии является единением с самым Богом»<sup>738</sup>.

Святая Троица «обладает в общих своих энергиях всем, что только можно бы приписать природе Бога»<sup>739</sup>.

«Конечная цель духовной жизни и вечное блаженство в Царствии Небесном – не созерцание сущности, но прежде всего соучастие в Божественной жизни Пресвятой Троицы, обожненное состояние “сонаследников” Божественного естества, как богов, созданных после несозданного Бога и обладающих по благодати всем, чем Пресвятая Троица обладает по природе»<sup>740</sup>.

Неизбежен следующий вывод. В свете того, что Божьи качества, описанные в Священном Писании, относятся не к Его непостижимой и неопишуемой сущности, а к Его энергиям, человек может обладать всеми этими божественными качествами до такой степени, до которой они приписаны Богу в Библии. А если, как мы показали выше, Божьи атрибуты, описанные в Библии, на самом деле, относятся к Его сущности, то в данном случае человек стал бы равносильным Богу во всех отношениях, и Бог перестал бы быть единственным истинным Богом.

Помимо неуспешной попытки различать сущность и энергии в Боге, приверженцы обожения, во избежание отождествления человека с Богом, прибегают к другому доводу. Говорят, что, хотя Бог является Богом *по природе*, обоженный человек становится таким *по благодати*. Хотя эта формулировка звучит более «евангельской», надо принимать к сведению следующее наблюдение. В этой богословской

<sup>734</sup>Груден У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2004. – С. 154-155.

<sup>735</sup>Bloesch D. G. God the Almighty. – Downers Grove, Ill.: Intervarsity, 1995. – С. 41.

<sup>736</sup>Erickson M. J. God the Father Almighty. – Grand Rapids, MI: Baker, 1998. – С. 229.

<sup>737</sup>Максим Исповедник, *Амбигвы к Фоме*, 41. Цитата из Pelikan, с. 267.

<sup>738</sup>Зайцев, с. 96.

<sup>739</sup>Лосский, Очерк мистического богословия, с. 61.

<sup>740</sup>Там же, с. 52.

системе слово «благодать» преимущественно относится к «Божьим нетварным энергиям». Поэтому говорить, что человек обоживается *благодатью*, равнозначно тому, что он обоживается проникновением в него Божьих энергий, что теперь уже не звучит «евангельски».

Еще одна попытка уйти от неизбежного вывода о том, что данная теория смысляет границу между Богом и человеком, заключается в обращении к апофатизму<sup>741</sup>. Говорят, что, согласно апофатическому богословию, Бог и Его пути непостижимы. Поэтому мы должны довольствоваться тем, чтобы считать обожение тайной, которую нельзя полностью раскрыть. На самом деле, выше мы уже привели немало примеров того, что сторонники обожения именно так смотрят на этот вопрос.

Однако в связи с этим возникает серьезное осложнение. Здесь мы сталкиваемся с, так называемым, «принципом фальшивости». Это означает, что если нельзя опровергнуть какую-либо позицию, то нельзя и доказать ее. Если не позволено выдвигать аргументы в опровержение позиции, потому что она скрыта «в тайне», то несправедливо и выдвигать аргументы в ее пользу. Если сторонники обожения сводят на «нет» все доводы, которые противоречат этому учению, на основании того, что это «тайна», то они сводят на «нет» и все доводы, которые поддерживают его. Получается, что данное учение оказывается необоснованным и не достойным принятия.

Другие писатели тоже озабочены проблемой отождествления с Богом, которое предлагается в этой системе. Знаменитый историк Ярослав Пеликан написал: «В мышлении греческих отцов идея теозиса представляла опасность затуманить различие между Творцом и творением»<sup>742</sup>. Писатель Джеймс Данн пишет: «Я полагаю, что больше всего беспокоит меня то, что бесконечное различие между Творцом и творением находится под угрозой»<sup>743</sup>. В свете своего исследования, Зайцев приходит к выводу, что обожение действительно приводит к онтологическому изменению в человеке<sup>744</sup>.

Само собой разумеется, что если мы смеем называть человека «богом», то нельзя отрицать, что произошло онтологическое изменение. Употребление нового обозначения для человека, т.е. «бог», неизбежно указывает на изменение в его онтологическом статусе. Он уже вошел в новую категорию существ – божественных.

Предпочтительнее смотреть на концепцию «подобия» под другим углом. Подобие, в библейском понимании вопроса, означает, что человек может иметь те же самые качества, какие есть у Бога, но меньше по степени. Освященный человек будет любящим, святым и мудрым, но не до такой степени, каким является Бог: Его качества безграничны.

Истина не в том, что человек может обладать всем, что у Бога есть в Его энергиях, и не может обладать ничем, что принадлежит Его сущности. Такой порядок вещей, как только что было доказано, приводит к тождественности с Богом. Истина в том, что человек может обладать *частично* тем, что у Бога есть в Его сущности. Это и есть «подобие» в истинном смысле слова.

Как насчет утверждения, что наш статус Божьих детей приводит к тому, что мы боги? Надо здесь учитывать, что Библия дает нам право говорить о себе как о Божьих детях. Но она не разрешает нам говорить о себе как о Боге. Примечательно, что в Своем учении Иисус привел четкое различие нашего статуса в качестве Божьих детей и Его собственного статуса. Иисус является «Единородным Сыном» и пользуется особыми отношениями с Отцом, Сам будучи Богом.

Однако Иисус никогда не отождествлял Своего сыновства с сыновством Своих последователей. Он никогда не использовал фразы «наш Отец», включая в нее и Себя, и Своих учеников. На самом деле, Он однажды сказал Марии Магдалине: «Иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20:17). Заметьте, что Иисус не говорил: «Отцу нашему» или «Богу нашему», а «Отцу Моему и Отцу вашему» и «Богу Моему и Богу вашему». Таким образом, Он отличает Свое сыновство и статус Божьего Сына от сыновства и статуса Своих учеников.

Это наблюдение соответствует библейскому примеру того, что верующие никогда не говорят о себе как о богах. Они поняли, что статус Божьего Сына в божественном смысле имеет только Иисус Христос.

<sup>741</sup>Для дискуссии понятия «апофатизм» смотрите том 3, главу 1.

<sup>742</sup>Pelikan, с. 155, 345. Цитата от Bird, Kindle ed. 2762-2763.

<sup>743</sup>Dunn, J. D. G. New Perspective Response // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – Kindle ed. 2804-2805.

<sup>744</sup>Зайцев, с. 14, 22

Верующие – это усыновленные дети, которые могут участвовать в жизни Божьей через Духа Святого, но не входят в класс божественных существ.

Следующий стих, якобы, подтверждает мнение, что во Христе верующие могут обожиться. В 2 Пет. 1:4 говорится: «Вы через них соделались причастниками Божеского естества». В этом стихе ключевым словом является «естество», т.е. φύσις (*фусис*). Его основное значение – «природа», но оно имеет и следующие оттенки значения: врожденное состояние, естественное расположение, установленный порядок, существо<sup>745</sup>. В Новом Завете, главным образом, оно употребляется в отношении естественного физического состояния и функционирования чего-нибудь<sup>746</sup>. Оно может указывать на совокупность свойств, которые определяют классификацию предмета или существа (см. Гал. 4:8; Иак. 3:7), или же имеет особое отношение к поведению кого-либо (Еф. 2:3; Рим. 2:14).

Дж. Старр ищет определение этого слова в свете окружающего контекста<sup>747</sup>. Он рассказывает, что в эллинизме божественная природа понималась, как «безличная, объективированная сущность Бога», но выражает сомнение, что такое значение имеется в послании Петра. Он отмечает, что до упоминания слова φύσις (*фусис*) говорится о четырех божественных свойствах, а именно, δικάϊοσύνη (*дикайосунэ*), «правда», δύναμις (*дунамис*), «сила», δόξα (*докза*), «слава», ἀρετή (*арэтэ*) «благодать», которые могут относиться к слову φύσις (*фусис*) в качестве определения.

Вдобавок к этому, φύσις (*фусис*) противопоставляется «господствующему в мире растлению похотью» и находится в параллельной строке со «всемирным потребным для жизни и благочестия». Дальше в контексте перечисляются христианские добродетели, кульминационной чертой которых является любовь. «Божеское естество» приобретает через веру в «великие и драгоценные обетования» и «познание Бога и Христа Иисуса, Господа нашего». Все это откроет «свободный вход в вечное Царство Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа».

Подводя итоги, Старр приходит к правильному выводу, что в этом контексте термин φύσις (*фусис*) касается определенных божественных атрибутов, в которых верующий человек может участвовать, т.е. стать «причастником». Его заключение полностью согласовывается с тем, что мы сказали выше: что подобие Богу заключается в частичном участии в Его природе, т.е. в Его атрибутах. Крайне важно отметить, что не написано, что верующий человек «обладает» Божеским естеством или «имеет» его. Он становится «причастником» (κοινωνός - *койнонос*) в нем. Это слово скорее указывает на частичное участие в каком-то деле, в данном случае, в Божьей природе (атрибутах). Старр подводит итоги:

«2 Петра 1:4 не говорит об апофеозе в смысле становления частью Божьей сущности или прекращения существования как человека, но в смысле участия в конкретных божественных атрибутах, совершенно проявленных во Христе»<sup>748</sup>.

Данный стих Писания не имеет никакого отношения к учению об обожении. Там нигде не указано, что Божья сущность отличается от Его энергий, или что Божьи энергии проникают в человеческую природу, чтобы обожить ее. Более того, это место Писания противоречит учению теозиса в том, что защитники этой позиции категорически отвергают, что человек может стать причастником Божеского естества (φύσις - *фусис*), т.е. Божьей природы или сущности, а только Его «энергий»<sup>749</sup>. А, согласно правильному пониманию вопроса и правильному толкованию этого стиха, верующий человек *может* стать причастником Божьей сущности, в том смысле, что он частично участвует в Его атрибутах.

<sup>745</sup>Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. – С. 1069-1070 (Данный ресурс имеет обозначение BDAG).

<sup>746</sup>см. Рим. 1:26; 2:17; 11:21 и 24; 1 Кор. 11:14; Гал. 2:15; 2 Пет. 2:12

<sup>747</sup>Starr J. Does 2 Peter 1:4 Speak of Deification? // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – С. 81-92.

<sup>748</sup>Там же, с. 85.

<sup>749</sup>Зайцев, с. 199.

Даже если 2 Пет. 1:4 ясно учит теозису (что мы уже опровергли), нам следует внять совету Данна в этом отношении: «Мне неловко обращать много внимания на тему теозиса. Новый Завет мало об этом говорит, и мне неудобно строить так много на одном стихе... 2 Пет. 1:4»<sup>750</sup>.

Разберемся в словах Иисуса, где Он сказал: «не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги?» Надо учитывать, что это является цитатой из Пс. 81:6. Читаем Пс. 81 с 1 стиха:

«Бог стал в сонме богов; среди богов (т.е. Элохим) произнес суд: доколе будете вы судить несправедливо и оказывать лицепрятие нечестивым? Давайте суд бедному и сироте; угнетенному и нищему оказывайте справедливость; избавляйте бедного и нищего исторгайте его из руки нечестивых. Не знают, не разумеют, во тьме ходят; все основания земли колеблются. Я сказал: вы - боги (т.е. Элохим), и сыны Всевышнего - все вы; но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей».

Очевидно, что в Пс. 81:6 название «Элохим» относится не к богам, а к людям. Подобное употребление находится в Исх. 21:6 и 22:8. Из этого выходит, что название «Элохим», которое обычно указывает на Бога, порой употребляется по отношению к вождям. Это относится и к тому отрывку, который процитировал Иисус, когда заявил, что «вы боги».

Уорфилд хорошо уловил смысл слов Иисуса в этом отрывке<sup>751</sup>. Уже установив, что Он равен Отцу (Ин. 10:33), Его целью в разговоре с фарисеями было не снова утверждать Свою божественность, а ответить на обвинение в богохульстве. Иисус здесь доказывает, что название *Элохим* подходит ко всем, кто достоин этого обозначения. В Ветхом Завете было уместно употреблять его по отношению к судьям Израиля. А как фарисеи могут возразить, если Иисус употребляет его по отношению к Тому, Кого «Отец освятил и послал в мир» (Ин. 10:36)?

Последний момент, который надо принять во внимание, – это то, что не написано, что вы «будете богами», а что «вы – боги». Если бы имелось в виду обожение, то Он использовал бы будущее время. Но употребление настоящего времени подтверждает, что речь идет всего лишь о положении лидеров Израиля.

Гросс приходит к правильному выводу: «Что бы многие из древних экзегетов ни говорили о них, названия *Элохим* и “дети Всевышнего”, которыми были наделены здесь судьи, не имеют, даже в меньшей мере, смысла обожения путем ассимиляции человечества с божественной природой»<sup>752</sup>.

Вкратце рассмотрим остальные библейские стихи, которые, якобы, поддерживают теозис. По поводу сотворения человека по Божьему образу с потенциалом на обожение, можно сказать, что более внимательное изучение темы Божьего образа показывает несостоятельность этого учения. Для рассмотрения такого анализа обратитесь к первой главе в этом томе.

В том случае, когда Моисей занимал место Бога по отношению к фараону, речь идет не об обожении Моисея, а о его положении власти, как Божьего посланника. Когда лицо Моисея сияло, он не «преобразился», а остался таким же, каким он был до этого. Сияние же угасло.

Упоминание о «новом вине» (Ин. 2:10) указывает на введение нового завета между Богом и Его народом. Бесспорно, что верующие рождены от Духа (Ин. 3:8), но не обожены Им. Также, «пробывание Духа в нас», «призвание к подобию Христу» и «усыновление верующего Богом» охотно признаются евангельским богословием без какого-либо намека на «обожение».

Притча о лозе и ветвях является аналогией. По правилам герменевтики нельзя приписывать всем элементам в аналогии какое-либо символическое значение без существенной причины это делать. Поэтому тот факт, что ветви черпают сок от лозы, необязательно означает, что верующие усваивают Божью природу. Учение о единстве в Ин. 17:21-22 относится не к обожению, а к гармоничным взаимоотношениям между верующими, по примеру взаимоотношений внутри Троицы. Эта гармония достигается с помощью пребывающего в них Духа Святого.

<sup>750</sup>Dunn, Kindle ed. 2801-2802.

<sup>751</sup>Warfield, B. B. The Works of Benjamin B. Warfield, Volume 1: Revelation and Inspiration. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008. – С. 84.

<sup>752</sup>Gross, с. 66.



Что касается 2 Кор. 8:9, то этот стих рисует общую картину обо всем благе, которое доступно нам через Христа. «Богатство», которое мы получаем от Господа, – это не «обожение», а спасение в обычном (библейском) смысле этого слова. То же самое относится к слову «богатство» в Еф. 1:18.

Что касается 1 Кор. 6:17, то слово «соединяющийся», т.е. *κολλώμενος* (*колломенос*), переводится в 16-м стихе словом «совокупляющийся (с блудницею)». Получается, что лучшим переводом будет следующий: «Если человек соединяется с блудницей, то..., а если человек соединяется с Господом, то ....». Сравнение этих стихов открывает значение слова *κολλώμενος* (*колломенос*). В случае соединения с блудницею человек имеет настолько интимный контакт с ней, что можно говорить, что они становятся «одной плотью». Но между ними нет никакого слияния или взаимопроникновения на уровне естества. Подобным образом, соединение с Господом влечет за собой настолько близкий контакт с Ним, что можно говорить, что мы становимся «одним духом» с Ним. Но между нами нет никакого слияния или взаимопроникновения на уровне естества.

Что касается утверждения, что обожение человечества приведет к обожению всего творения, следует упомянуть, что согласно библейскому свидетельству, судьба нашей планеты – это не обоженное состояние, а ее разражение и творение нового неба и новой земли (Откр. 20:11; 21:1; 2 Пет. 3:10). Правда, что в Рим. 8:19-21 Павел предсказывает о будущем славном состоянии творения, но это совпадает с воскресением верующих при Втором пришествии Господа, т.е. относится лишь ко времени тысячетонного царства Мессии. Признаём, что в этом контексте освобождение природы от суеты и тления связано с прославлением верующих, но об обожении того или другого речь не идет.

Наконец, рассмотрим аргумент, что если при евхаристии хлеб и вино путем превращения могут стать божественными, то тем более человек, уже созданный по Божьему образу, может стать божественным. Но дело в том, что можно оспорить утверждение, что во время причастия хлеб и вино становятся Телом и Кровью. Рассмотрим этот вопрос позже в главах, посвященных вопросу о Вечере Господней.

Оценим теорию «обожение через воплощение». Во-первых, она не имеет никакого библейского подтверждения. Нигде в Библии не говорится о воплощении как о прямом способе достижения спасения. Новый Завет однозначно говорит о кресте как о месте совершения спасения человека. Цель воплощения предельно ясно открыта во 2-ой главе послания к Евреям:

«А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству. Ибо не Ангелов восприимлет Он, но восприимлет семя Авраамово. Посему Он должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилоствления за грехи народа. Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр. 2:14-18).

Воплощение Божьего Сына было необходимо не для того, чтобы «очистить» и «обожить» человеческую природу, а чтобы Христос стал «милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилоствления за грехи народа». Став человеком, Иисус Христос смог взять на Себя грехи всего человечества на кресте и стать заместительной жертвой за людей перед Богом. Отменив вину человека через Свою смерть, Христос лишил «силы имеющего державу смерти, то есть диавола» и избавил «тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству».

Также заметим, что апостол Павел связывает воплощение Божьего Сына с Его Голгофским подвигом. Божий Сын «уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек», вследствие чего Он «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Фил. 2:7-8).

Во-вторых, также стоит уточнить наше понимание концепции «человеческая природа». Когда речь идет о человеческой природе, имеются в виду все черты, составляющие человеческий род, т.е. человеческое тело, разум, творчество, память, дух и т.д. Если некое существо не обладает хоть одним из этих свойств, характерных всему человечеству, то оно не считается человеком. «Человеческая природа» – это не какая-нибудь абстракция, подобная платоновскому соображению «форм» или «идеям», а просто

совокупность всех необходимых человеческих черт. Гросс правильно написал касательно «общей человеческой природы»: «В платоновском происхождении этого реализма нельзя усомниться»<sup>753</sup>.

Поэтому Иисусу было невозможно взять на Себя какую-либо «общую человеческую природу». Когда говорится, что Он стал плотью, это означает, что Он взял на Себя все компоненты, составляющие человеческий род, т.е. человеческое тело, разум, волю, память, дух и т.д. Он взял на Себя не тело, разум, волю, память, дух всех людей, а Свое собственное тело, разум, волю, память, дух. Концепция «общей человеческой природы» восходит не к библейскому откровению, а к платоновскому философскому пониманию «универсалий», заимствованному у него некоторыми отцами Церкви.

В-третьих, теория «обожение через воплощение», на самом деле, является неотъемлемой частью неоплатонической системы «восхождения к Единому», проникшей в мышление многих ранних отцов Церкви. В учении неоплатонизма предполагается, что вся Вселенная является «эманацией» (т.е. излучением) от некоего безличного начала, названного «Единым». Цель человека – «восходить» для соединения с этим Абсолютом. Для успешного восхождения к Единому необходимо прохождение нескольких этапов. Существуют «посреднические эманации» от Единого, которые делают восхождение к Единому возможным, а именно, Нус (т.е. ум) и Мировая Душа<sup>754</sup>.

Дело в том, что существует много общих черт между неоплатонизмом и святоотеческим богословием (см. Приложение А). В частности, в обеих системах необходим некий «мост», соединяющий Бога (или Единого) с человеком, и способствующий «восхождению» к Нему. В системе неоплатонизма эту функцию выполняют Нус и Мировая Душа. А в святоотеческом богословии – воплощение Божьего Сына. Итак, данная теория зиждется не на библейском откровении, а на философской системе неоплатонизма. Она не раскрывает Божьего плана спасения, а пытается приспособить христианскую веру к языческому мировоззрению.

В опровержение теории «обожение через воплощение» Блейзинг выдвигает следующий аргумент. Дело в том, что Библия многократно говорит об Иисусе как о Сыне Давида. Но это положение касается не Его личности, а Его человеческой природы. Он *родом* Сын Давида. Это означает, что Его человеческая природа не может иметь универсальный характер, так как она уже конкретизирована Его происхождением от Давида по плоти<sup>755</sup>.

Данная теория правильно говорит, что Иисус является посредником в деле спасения. Но она предлагает не сотериологическое, а онтологическое посредничество. Имеется в виду, что в данной системе Иисус служит не посредником между греховным человеком и святым Богом (сотериологическое посредничество), как описано в Библии, а между тварным человеком и нетварным Богом (онтологическое посредничество). Согласно библейскому учению, Иисус стал мостом над пропастью греха, а в теории «обожение через воплощение» Он является мостом над пропастью тварности.

Наконец, данная теория, принятая некоторыми отцами Церкви, нарушает доктрину о Христе, определенную Халкидонским собором. Там установили, что в личности Христа две природы не только не сливаются, но и «сохраняется свойство каждого естества». Значит учение о том, что божественность сообщается человеческой природе Иисуса, противоречит всеобщему церковному стандарту определения личности Божьего Сына. Согласно Халкидонскому вероопределению, человеческая природа Христа содержит только человеческие свойства.

## Библиография

Булгаков С. Евхаристический догмат, часть 2-я // Журнал "Путь" №21, 1930. С. 1-33.  
<http://www.odinblago.ru/path/21/1>

<sup>753</sup> Там же, с. 268.

<sup>754</sup> Для подробного знакомства с системой неоплатонизма смотрите Приложение Б.

<sup>755</sup> Blaising C. A. Progressive Dispensationalism. – Wheaton, IL: Victory Books, 1993. – С. 186.

Груден У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2004. – 1452 с.

Зайцев Е. Учение В. Лосского о Теозисе. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 296 с.

Зеньковский В. В. История русской философии.

Иларион А. Таинство Веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – <http://orthlib.narod.ru>.

Ириней, епископа Лионского. Сочинения. – 2-е изд. / Перевод: прот. П. Преображенского, OCR: Одесская богословская семинария. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900.

Иустин философ и мученик. Сочинения / Перевод: прот. П. Преображенского, OCR: Одесская богословская семинария. – М.: Университетский типограф, 1892.

Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов–на–Дон: Троицкое Слово, 2003. – 398 с.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и Догматическое богословие. – М.: Центр СЭИ, 1991.

Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998.

Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию;  
[https://azbyka.ru/otechnik/Maksim\\_Ispovednik/Voprosotvety\\_k\\_falassiyu/](https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosotvety_k_falassiyu/)

Мейендорф Иоанн. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. – 384 с.

Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001.

Ориген Учитель Александрийский / Перевод: Л. Писарева Сочинение. OCR: Одесская богословская семинария. Экуменический центр ап. Павла, 1996.

Слово об обожении // под ред. Архимандрата Никона (Иванова) и Протоиерея Николая Лихоманова. – М.: Сибирская Благовонница, 2004. – 173 с.

Флоровский Г. Византийские отцы VI-VIII вв. – Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – 333 с.

~~~~~

Aquinas T. Commentary on Ephesians / Trans. M. L. Lamb. – Albany, NY: Magi Books, 1966. – 332 с.

Augustine of Hippo. On the Trinity / Haddan A. W., trans. // Schaff P. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1887.

Billings J. T. John Calvin: United to God through Christ // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – С. 200-218.

- Bird M. Progressive Reformed Response // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.
- Bloesch D. G. God the Almighty. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1995. – 313 c.
- Burgess S. M. The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1989. – 223 c.
- Caponi F. J. Karl Rahner: Divinization in Roman Catholicism // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – C. 259-280.
- Catechism of the Roman Catholic Church:  
[http://www.vatican.va/archive/ccc\\_css/archive/catechism/p1s2c1p7.htm#III](http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/p1s2c1p7.htm#III)
- Clendenin D. B. Eastern Orthodox Christianity. – Grand Rapids, MI: Baker, 1994.
- \_\_\_\_\_. Partakers Of Divinity: The Orthodox Doctrine Of Theosis // Journal of the Evangelical Theological Society. 1994. № 37. C. 365-379.
- Danielou J. Christ and Us. – New York: Sheed & Ward, 1961. – 236 c.
- Dunn J. D. G. New Perspective Response // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.
- Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature, 1991.
- Finlan S. Can We Speak of Theosis in Paul? // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – C. 68-80.
- Gross J. The Divination of the Christian According to the Greek Fathers / trans. Onica P. A. – Anaheim, CA: A & C Press, 2002. – 273 c.
- Kädrkkdinen V. Deification View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.
- Hallonsten G. *Theosis* in Recent Research: A Renewal of Interest and a Need for Clarity // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – C. 281-293.
- Horton S. Traditional Reformed Response // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.
- Jakim B. Sergius Bulgakov: Russian *Theosis* // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – C. 250-258.
- Keating D. A. “You Are Gods, Sons of the Most High”: Deification and Diving Filiation in St. Cyril of Alexandria and the Early Fathers // Letter and Spirit. 2008. № 4. C. 225-243.

Lane T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.

Lenz J. R. Deification of the Philosopher in Classical Greek // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – C. 47-67.

Linnman J. Martin Luther: “Little Christs for the World”: Faith and Sacraments as Means to Theosis // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – C. 189-199.

Louth A. The Place of *Theosis* in Orthodox Theology // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – C. 32-44.

Luther's works // Ed. H. T. Lehmann and J. Pelikan. – In 55 Vols. – Philadelphia, PA: Fortress; ; St. Louis, MO: Concordia.

Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – 129 c.

McGuckin J. A. The Strategic Adaptation of Deification in the Cappadocians // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – C. 95-114.

Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. – New York, Fordham University, 1974. – 243 c.

Nassif B. The Evangelical Theology of the Eastern Orthodox Church // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004.

Pelikan J. The Christian Tradition. Vol 2: The Spirit of Eastern Christendom. – Chicago, IL: University of Chicago: 1974. – 289 c.

Philo. Questions and Answers on Exodus / Trans. R. Marcus // Page T. E. Loeb Classical Library. – Cambridge, MA: Harvard, 1953.

Rails, K. What's the Difference: Comparing the Beliefs of Catholics, Protestant and Eastern Orthodox.

Rybarczyk E. J. Beyond Salvation: Eastern Orthodox and Classical Pentecostalism on Becoming Like Christ. – Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004. – 353 c.

Smedes L. B. Union with Christ. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983. – 187 c.

Starr J. Does 2 Peter 1:4 Speak of Deification? // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – C. 81-92.

The Orthodox Study Bible: New Testament and Psalms. – Nashville, TN: Thomas Nelson, 1993.

Vishnevskaya T. Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – C. 132-145.

Warfield, B. B. The Works of Benjamin B. Warfield, Volume 1: Revelation and Inspiration. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Schaff P., Wace H., eds. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York, NY: Christian Literature Company.

Yonge C. D. The Works of Philo. – Peabody, MA: Hendrickson, 1985. – CD-ROM version, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997.

## Глава 8. Союз с Христом

### А. Введение в тему

Цель нашего исследования – раскрыть библейское учение о союзе верующего с Христом, состоящем из двух аспектов: нашего положения во Христе и Его пребывания в нас, или по словам Спасителя: «Вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14:20). Мы узнаем, как эта истина может помочь нам, как в нашей духовной жизни, так и в жизни в целом. В этой главе мы постараемся, с Божьей помощью и на основании Священного Писания, точно определить концепцию союза верующего с Христом и описать, как применять эту истину на практике в нашей личной жизни.

Библия многократно, как косвенно, так и прямо, упоминает союз верующего с Христом. Хотя, как пишет Р. Гаффин: «Выражение “союз с Христом” не встречается в Библии ... оно верно описывает центральную реальность в раскрытом там спасении»<sup>756</sup>. Если сформулировать это понятие по-другому, оно будет звучать следующим образом: мы, верующие, во Христе, и Он в нас.

Что касается нашего положения во Христе, интересно отметить, что в 2766 стихах, которые составляют послания Павла, около 150 раз встречается один из следующих вариантов этого понятия: «в Иисусе», «в Господе», «во Христе» или «в Нем». Выходит, что в каждом 20-ом стихе Павел напоминает верующим об этих особенных отношениях с Христом. В связи с тем, что Писание особым образом подчеркивает данное учение, следует отметить, что необходимо иметь искреннее и серьезное отношение к этому вопросу, чтобы правильно понимать Божий план и пользоваться благами спасения во всей полноте. Вместе с этим, как было отмечено выше, концепция «союз с Христом» включает в себя не только положение верующего в Нем, но и пребывание Христа в верующем. А это значит, что важно учитывать и тот, и другой аспект этой истины.

О важности этого учения говорят и многие другие авторы. Например, Томас Бостон написал, что понятие союза с Христом – «это ведущая, всеобъемлющая, основополагающая привилегия верующих ... Все другие привилегии являются производными от этой и основанными на ней»<sup>757</sup>. Синклер Фергюсон полагает, что понятие «союз с Христом» должно быть «доминирующим мотивом любой формулировки для применения искупления»<sup>758</sup>. К. Камбал добавляет: «Союз с Христом должным образом может рассматриваться как ключ к теологии Павла»<sup>759</sup> и «практически каждый аспект христианской жизни, в некотором роде, связан с союзом верующего с Христом»<sup>760</sup>.

### Б. Определение «союза с Христом»

#### 1. Верующие во Христе

Как было отмечено выше, самым прямым выражением положения верующего во Христе является словосочетание «в (Иисусе) Христе» или «в Господе». Для того чтобы верно определить эту концепцию, нам необходимо рассмотреть употребление фразы «во Христе» в Новом Завете. Сразу бросается в глаза тот факт, что эта фраза употребляется, в основном, двумя новозаветными авторами: Иоанном и Павлом. Но, как мы увидим сейчас, они по-разному употребляют эту фразу и, в конечном итоге, дополняют друг друга.

#### а. В посланиях Иоанна

<sup>756</sup>Gaffin R. B., Jr. Union with Christ: Some Biblical and theological reflections // McGowan A. T. B. Always reforming: Explorations in systematic theology. – Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006. – С. 272.

<sup>757</sup>Boston T. The complete works of Thomas Boston. – Т. 1. – С. 549.

<sup>758</sup>Ferguson S. B. Ordo Salutis // Ferguson S. B., Wright D. F. New dictionary of theology. – Leicester: Inter-Varsity Press, 1988. – С. 480-481.

<sup>759</sup>Campbell C. R. Paul and Union with Christ. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012. – С. 442.

<sup>760</sup>Там же, с. 375.

Используя выражение «в ком-либо», Иоанн описывает не только отношения верующих с Иисусом, но и отношения Христа с Отцом. По поводу отношений Христа и верующих, Иоанн наглядно представляет эту взаимосвязь в притче Иисуса о лозе и ветвях (Ин. 15:1-8). Подобно тому, как ветви растут на лозе, а лоза дает жизнь ветвям, верующие пребывают во Христе, и Он является источником их духовной жизни. Следовательно, верующий призван «пребывать в Нем» (Ин. 15:4; 1 Ин. 2:28).

Согласно учению Иоанна, пребывание верующего во Христе подтверждается тем, что верующий человек приносит соответствующий плод: «Кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода» (Ин. 15:5, также см. 1 Ин. 2:5-6; 1 Ин. 3:24). В книге Откровения сказано, что пребывание в Иисусе может повлечь за собой и страдания ради Него (Откр. 1:9; 14:23).

Наконец, для Иоанна союз верующего с Христом часто выражается понятием «познание Бога» не в смысле приобретения умственных знаний о Нем, а в смысле личного опыта с Ним в духовном союзе. Обратите внимание, например, на следующую параллель между пребыванием во Христе и познанием Его: «Кто говорит: „я познал Его“, но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины ... Кто говорит, что *пребывает в Нем*, тот должен поступать так, как Он поступал» (1 Ин. 2:4, 6). Кстати, то же самое явление иногда присутствует в посланиях Павла (Фил. 3:9-10) и Петра (2 Пет. 1:3).

Далее, в своем богословии Иоанн совершает поразительный шаг – цитируя слова Спасителя, он сравнивает взаимоотношения между Сыном и Отцом с взаимоотношениями между верующими и Богом: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино ... Я в них, и Ты во Мне» (Ин. 17:21, 23) и «Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14:20). Это означает, что Иоанн относит пребывание во Христе к участию в самой жизни Святой Троицы. Но важно уточнить здесь, что это не означает, что верующий человек становится божественным или частью Троицы по сути, но он может все-таки иметь глубокое познание Отца и близкое общение с Ним сравнимо с тем, которое происходит между Отцом и Сыном, но не на том же уровне.

Наконец, Иоанн может говорить не только о пребывании верующего в Сыне, но и о его пребывании в Отце: «Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге. И мы познали любовь, которую Бог имеет к нам, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви, в Боге пребывает, и Бог в нем пребывает» (1 Ин. 4:15-16).

## 6. В посланиях Павла

В трудах Павла фраза «во Христе» может приобретать различные оттенки значения. Во-первых, под фразой «во Христе» может подразумеваться статус человека как христианина. Например, в Рим. 16:7-8, 10-11, 13; Еф. 6:21 и Филимона 16 говорится о конкретных людях «во Христе», что значит: они – христиане<sup>761</sup>. Подобным образом данная фраза может просто означать «христианскую веру». Например, в церкви в Коринфе было много «наставников во Христе» (1 Кор. 4:15), что значит, что церковь получала наставление во христианской вере<sup>762</sup>.

Иногда данное выражение имеет значение «для Господа» или «ради Него». Например, жена подчиняется мужу, раб – господину и дети – родителям «в Господе», т.е. «ради Господа» (Кол. 3:18, 20;

<sup>761</sup>Подобным образом говорится о церквях и братьях «во Христе» (1 Фес. 2:14; Гал. 1:22; Еф. 1:1; Фил. 1:1, 14; Кол. 1:2). Мы приветствуем друг друга «во Христе», т.е. как христиане (Фил. 4:21; 1 Кор. 16:19; Рим. 16:12), и принимаем друг друга в этом качестве (Рим. 16:2). Верующие умирают «в Господе», т.е. в качестве христиан (1 Кор. 15:18; 1 Фес. 4:16). Вдовы должны выйти замуж только «в Господе» (1 Кор. 7:39), что значит за христианина. Также 1 Кор. 16:24 может означать: «Любовь моя со всеми вами во Христе», т.е. «христианами». В 2 Кор. 12:2 «человек во Христе» означает «христианин». В 1 Кор. 9:2 «печать моего апостольства - вы в Господе» может означать «вы как христиане».

<sup>762</sup>Мы призваны быть «укоренены и утверждены в Нем», т.е. «во *христианской вере*» (Кол. 2:7). Далее, Павел говорит о своих «путях» во *христианской вере* (1 Кор. 4:17). «Младенцы во Христе» (1 Кор. 3:1) – это тот, кто еще не развит во *христианской вере* в то время, как «совершенные во Христе» (Кол. 1:28) – это духовно зрелые верующие. Далее, человек может быть «мудрым» во *христианской вере* (1 Кор. 4:10). Также см. Еф. 4:21: «Истина во *христианской вере*», Фил. 4:1: «Стойте во *христианской вере*» (подобно 1 Фес. 3:8) и Кол. 2:6: «ходите во *христианской вере*». Далее, Тимофей является «сыном во *христианской вере*» у Павла (1 Кор. 4:17). Соответственно, Павел является «отцом во *христианской вере*» для тех, кого он привел к вере (1 Кор. 4:15). Также: «Мыслить то же о *христианской вере*» и «жить благочестиво по *христианской вере*» (2 Тим. 3:12). Наконец, согласно *христианской вере*, Божья воля состоит в благодарении Ему (1 Фес. 5:18).



4:7; Еф. 6:1)<sup>763</sup>. В то же время, вышеупомянутые примеры могут также иметь дополнительное значение «духовной силы во Христе». Люди совершают эти подвиги не только для Господа, но и с помощью Его силы.

Следует упомянуть и о тех случаях, когда Павел использует эту формулировку для выражения благодарности за то, что Христос сделал или делает для нас. Трижды он повторяет призыв «радуйтесь в Господе», т.е. благодаря тому, что Он сделал (Фил. 3:1; 4:4, 10). Подобным образом Павел говорит о Христе как об объекте нашей хвалы (Рим. 15:17; 1 Кор. 1:31; 15:31; 2 Кор. 10:17; Фил. 1:26; 3:3).

В посланиях Павла встречаются и другие использования сочетания «во Христе». Иисус может быть объектом надежды (Фил. 2:19) или верности христиан (Еф. 1:1), источником полномочий (Флм. 8; 1 Фес. 4:1; 5:12; 2 Фес. 3:12; Еф. 4:17) или уверенности (Рим. 14:14; Фил. 1:14; 2:24; Гал. 5:10; 2 Фес. 3:4; Еф. 6:20), или «удостоверением» истинности какого-то заявления (Рим. 9:1; 2 Кор. 2:17; 12:19).

Осталось рассмотреть два основных случая употребления Павлом этой фразы, которые часто совпадают друг с другом – «во Христе» в значении «через или посредством Него»<sup>764</sup>, и «во Христе» в значении пребывания в «сфере» Христа. Например, «во Христе», т.е. «через Него», Бог предоставляет нам прощение грехов и оправдание (Рим. 3:24; Гал. 2:17; Еф. 4:32)<sup>765</sup>. В некоторых местах кажется, что Христос – это не инструмент или средство, которым Бог совершает какое-то действие, а Сам агент действия или действующее лицо (см. Кол. 4:17; 1 Кор. 7:22)<sup>766</sup>.

Однако чаще всего выражение «во Христе» используется для обозначения нашего местонахождения в «сфере» Христа или «положения» в Нем. Что касается данного значения, основным стихом Писания является 1 Кор. 1:30, где говорится, что наше положение или статус во Христе происходит от Отца и приводит к некоторым конкретным благам: «От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением». К тому же, в «сфере» Христа находится множество, если не все блага спасения<sup>767</sup>. Также важно отметить, что во многих случаях, где фраза «во Христе» используется в значении «средство», также подходит и значение «в сфере Христа».

Необходимо добавить, что, хотя и существует, как мы уже увидели, огромное разнообразие в употреблении этой фразы, почти все эти случаи употребления могут также соответствовать, так или иначе, значению «в сфере Христа». С другой стороны, никакое другое из вышеперечисленных значений этой фразы не может охватить такое огромное количество случаев ее употребления. Поэтому мы приходим к выводу, что для Павла «сфера Христа» или «положение в Нем» является основным значением этой фразы.

## **в. Уточнение значения понятия «сфера Христа»**

Рассматривая различные случаи употребления Павлом выражения «во Христе», мы пришли к выводу, что его основным значением является пребывание в «сфере» Христа. В данном разделе мы раскроем эту идею и, тем самым, уточним наше понимание Павловой формулировки «во Христе».

<sup>763</sup>Также, верующие в заключение «во Христе» страдают «ради Него» (Еф. 4:1; Фил. 1:13; Флм. 23). Христианские служители служат «во Христе», т.е. «для Него» (Еф. 6:21; Кол. 4:7; 1 Кор. 9:1-2; 15:58; Рим. 16:3, 9, 12).

<sup>764</sup>Это употребление совпадает по функции с употреблением фразы διὰ Χριστοῦ (*диа Христу*), т.е. «через Христа».

<sup>765</sup>Также, Бог предоставляет нам победу (Кол. 2:15; 4:17), духовное обрезание (Кол. 2:11), благословение (Еф. 1:3; Гал. 3:14), освящение (1 Кор. 1:2), благодать (1 Кор. 1:4-5; 2 Тим. 1:9; Еф. 1:6), служение (1 Кор. 1:5), силу (Фил. 4:13), прославление (2 Фес. 1:12) и вечную жизнь (Рим. 6:23). Через Христа Бог все создал (Кол. 1:16), все держит (Кол. 1:17), осуществляет Свой замысел (Еф. 1:9, 20; 3:11) и получает славу (Еф. 3:21).

<sup>766</sup>Campbell C. R., с. 73 и далее.

<sup>767</sup>В частности «нет осуждения» (Рим. 8:1), закон Духа жизни (Рим. 8:2), любовь, благодать и вера (1 Тим. 1:14; 2 Тим. 1:13; 2:1; Рим. 8:39), спасение (Фил. 3:9; 2 Кор. 5:21; Еф. 1:7, 13; Кол. 1:14; 2 Тим. 2:10), высшее звание (Фил. 3:14), новое творение (2 Кор. 5:17), утешение (Фил. 2:1), обеспечение (Фил. 4:19), полнота (Кол. 2:10), доступ к Богу (Еф. 2:13; 3:12), свет (Еф. 5:8), воскресение (1 Кор. 15:22), наследство (Еф. 1:10-11; 2:7) и многое другое. В этой «сфере» все Божьи обетования «Да» и «Аминь» (2 Кор. 1:19-20). Божье избрание состоит в Нем (Еф. 1:4, 9). Во Христе мы посажены на небесах (Еф. 2:6) и созданы в Нем (Еф. 2:10). Наконец, в Нем Церковь находит свое единство (1 Кор. 11:11; Гал. 3:28; 5:6; Рим. 12:5; Еф. 2:15; 3:6; Фил. 4:2). Другие возможные указания на «сферу» Христа: Рим. 6:11, 23; 8:39; 1 Кор. 15:18, 22; 16:19; 2 Кор. 1:21; 2:14; Гал. 2:4; 5:6; Еф. 2:20; 3:21; 5:8; Фил. 4:7; 2 Тим. 1:1, 9, 13; 2:1, 10; 3:15; Флм. 20.

## 1) Мистический подход

В прошлом, дискутируя о значении фразы «во Христе», многие мыслители, большинство из которых относилось к либеральному направлению, думали о пребывании в «сфере» Христа именно с позиции мистицизма. Мистицизм, по определению А. Вилкенхаузера, – это «та форма духовности, которая стремится к (или испытывает) непосредственному контакту (или союзу) души с Богом»<sup>768</sup>.

Хотя в хорошем смысле этого слова, «мистицизм», т.е. личное общение с Богом, является естественным результатом нашего опыта «Христос в нас», следующие теории преувеличивают эту идею и содержат в себе серьезные отклонения от Божьей истины. К тому же, в понимании Павла личное общение с Богом скорее относится не к концепции «мы во Христе», а к понятию «Христос в нас».

Считается, что изучение темы союза с Христом в современном мире уходит корнями к труду немецкого богослова XIX- XX веков Адольфа Дейсмана. Он, и вслед за ним некоторые другие, относились к пребыванию верующего в «сфере» Христа как к мистическому опыту с Ним в Духе. Дейсман понимал учение Павла следующим образом<sup>769</sup>. Хотя Павел признавал Иисуса Христа исторической личностью, он относился к Нему больше как к духовному существу, сравнимому с воздухом, в котором и которым человек живет. Именно в этом и состоит союз верующего с Христом. Дейсман пишет:

«Для Павла Христос является не человеком прошлого ... “историческим” персонажем, а реальностью, силой настоящего, “энергией”, жизненные силы которого ежедневно выражают себя в нем»<sup>770</sup>.

Подобного мистического взгляда на союз с Христом придерживался и другой немецкий богослов XIX- XX веков Йоханнес Вайс<sup>771</sup>. Согласно его теории, Христос освободился от Своего телесного состояния и теперь существует как духовное существо. О Христе он пишет: «Фиксированные контуры личности были смягчены и размыты и заменены идеей бесформенного, безличного, всепроникающего существа»<sup>772</sup>. Выходит, что Христос опять приравнивается к Духу: «То, что истинно про Христа, также истинно про Духа и наоборот» ... они «в некотором роде идентичны»<sup>773</sup>.

В опровержение мистического взгляда обратим внимание на слабые стороны данной теории. Можно оспорить отождествление Христа с Духом. Вспомним, что Павел ясно и многократно говорит об Иисусе Христе, как о реальной исторической личности, так и о Боге в отдельности от Духа<sup>774</sup>. А. Вилкенхаузер тоже подмечает, что, хотя во 2 Кор. 3:17 Дух отождествляется с Христом, т.е. «Господь есть Дух», в том же стихе Павел также отличает Духа от Христа, говоря: «Дух *Господень*». Когда в Писании Дух и Христос отождествляются, дело касается не их существования как личностей, а их совместных действий в жизни верующих.

Подводя итог, скажем, что, хотя во христианском опыте существует элемент, грубо говоря, «мистицизма» в смысле личного общения с Господом (как было указано особенно в трудах Иоанна), этот элемент вовсе не охватывает всего смысла союза с Христом и не оправдывает преувеличенных теорий, отождествляющих Христа с Духом Святым.

## 2) Историко-искупительный подход

---

<sup>768</sup>Wikenhauser A. Pauline mysticism / Trans. J. Cunnigham. – Frieburg: Herder, 1960. – С. 14

<sup>769</sup>См. Deissmann A. Paul; a study in social and religious history / Trans. W. E. Wilson. – Gloucester, MA: Peter Smith, 1972. – С. 137-157.

<sup>770</sup>Там же, с. 136.

<sup>771</sup>См. Weiss J. Earliest Christianity; a history of the period A.D. 30-150. – In 2 Vols. / Trans. and ed. F. C. Grant. – New York: Harper & Row, 1937. – С. 463-471.

<sup>772</sup>Там же, с. 465.

<sup>773</sup>Там же, с. 464.

<sup>774</sup>Например, см. Мф. 28:19; Ин. 15:26; 1 Кор. 12:3; 6:11; 2 Кор. 13:14; 1 Пет. 1:2 и много других мест.

Помимо мистического подхода, для выяснения значения фразы «пребывание в сфере Христа» существует и другой вариант, более приемлемый консервативными евангельскими богословами, а именно: историко-искупительный подход. Здесь имеется в виду, что наше положение во Христе носит историко-искупительный характер, т.е. касается нашего участия в исторических-искупительных событиях в жизни Спасителя, Который является нашим представителем перед Отцом.

Ключевой стих для подтверждения этого тезиса находится в 1 Кор. 1:30, где мы читаем: «От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, (т.е.) праведностью и освящением и искуплением». Отметим, что согласно этому стиху, наше положение во Христе приведет не к тому, что мы войдем в мистическое общение с Ним в Духе, а к тому, что Он *сделался* чем-то для нас, в частности, праведностью, освящением и искуплением. Получается, что в силу того, что мы «во Христе», мы оправданы, освящены и искуплены. Подобное учение кроется во 2 Кор. 5:21, где написано: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас [жертвою за] грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом». Вновь мы видим, что «в Нем» мы оправданы именно потому, что Он «сделался» чем-то для нас – жертвою за грех.

Итак, чтобы раскрыть значение понятия «пребывание в сфере Христа» в соответствии с историко-искупительным подходом, мы будем пользоваться, с некоторыми модификациями, представлением К. Камбала<sup>775</sup>. Будем утверждать, и в ходе этой работы покажем, что положение верующего во Христе состоит из трех составляющих: (1) представительство Христа, (2) участие в истории Христа и (3) присоединение к Телу Христа. Сейчас кратко представим эти составляющие, а дальше подробнее рассмотрим их.

В описании представительства Иисуса Христа мы сталкиваемся с важным библейским принципом, который называется «корпоративная личность». Дело в том, что согласно этому принципу, один человек может стать представителем целой группы, тогда все, что происходит с ним, оказывает влияние на всю группу. Другими словами, Бог обращается со всей группой как с одним человеком. В отношении спасения глава нашей «корпоративной личности» – это Иисус Христос.

В этом отношении Р. Летхам проводит важное различие между понятиями «представительство» и «заместительство», последнее из которых означает «занимать место другого». Он правильно говорит, что в представительстве Христа наличествует и элемент заместительства. Это видно в том, что Он занял наше место наказания на кресте. Но Он может это сделать только в силу того, что Бог назначил Его нашим представителем<sup>776</sup>.

Что касается нашего участия в истории Иисуса, Новый Завет однозначно учит, что Бог сделал нас во Христе участниками четырех событий в жизни Господа: Его смерти<sup>777</sup>, воскресении<sup>778</sup>, возвышении<sup>779</sup> и будущем явлении при Его Втором пришествии<sup>780</sup>. Другими словами, верующие умерли с Иисусом, были воскрешены с Ним, возвышены с Ним и появятся с Ним во славе.

Последняя составляющая нашего положения во Христе – присоединение к Его Телу. Из пребывания «во Христе» следует и то, что мы включены во Христа в смысле участия в жизни Его Тела, т.е. Церкви. Наш общий союз с Христом естественно имеет своим результатом присущее единство между всеми членами Его Тела.

Наконец, Ч. Муэл делает важное уточнение, что союз с Христом не означает, что верующий полностью отождествляется с Христом. То есть, это не «союз в личности»<sup>781</sup>. Несмотря на то, что мы состоим в союзе с Христом, все же мы остаемся отдельными личностями. Термин «корпоративная личность» просто указывает на то, что Он представляет нас, и что мы участиник в Его истории.

---

<sup>775</sup>Campbell C. R., с. 413.

<sup>776</sup>Latham R. Union with Christ: In Scripture, history, and theology. – Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2011. – С. 62-64.

<sup>777</sup>См. Рим. 6:6; Кол. 3:3; Гал. 2:20-21; Гал. 5:24; 2 Кор. 5:14; 2 Тим. 2:11.

<sup>778</sup>См. Еф. 2:5-6; Кол. 2:12-13; Кол. 3:1; 1 Кор. 15:21-22; 1 Пет. 1:3.

<sup>779</sup>См. Еф. 2:6; 1:20-23

<sup>780</sup>См. Кол. 3:4; 1:27; 1 Ин. 3:2; 1 Пет. 1:13; 5:1.

<sup>781</sup>Moule C. F. D. The phenomena of the New Testament // Moule C. F. D., Ackroyd P., Filson F V., Wright G. E. Studies in Biblical theology, 2nd series. – Naperville, IL: Alec R. Allenson, Inc., 1967. – С. 27.

## 2. Христос в верующих

Согласно библейскому учению, не только верующий находится «во Христе», но и Христос – в верующем. Аспект пребывания Христа в нас особенно сильно раскрыт у апостола Иоанна. Павел в своих посланиях тоже преподает эту истину, но по меньшей мере. Приведем следующие примеры<sup>782</sup>:

- «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20)
- «Христос в вас, упование славы» (Кол. 1:27)
- «Если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности» (Рим. 8:10)
- «Верую вселиться Христу в сердца ваши» (Еф. 3:17)
- «Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас?» (2 Кор. 13:5)

Выходит, как у Иоанна, так и у Павла, союз верующего с Христом содержит в себе два аспекта: мы во Христе, и Он в нас. Сравнивая пребывание Христа в верующем с положением верующего во Христе, Ч. Муэл уточняет важный момент: «Верующий существует полностью во Христе, а Христос не существует полностью в верующем»<sup>783</sup>. Другими словами, вся жизнь верующего во всех ее аспектах находится во Христе, но Он не проявляет в нас всей Своей божественной славы.

В. Вирсби тоже делится важным наблюдением, что, хотя мы время от времени испытываем тесное личное общение с Духом, наш союз с Христом – это не столько чувство, сколько факт. Мы принимаем истину о Его пребывании в нас верой<sup>784</sup>. И наконец, мнение А. Мартина также достойно принятия. Когда Христос живет через нас: «Это не союз, который сводит на нет все усилия моего искупленного человека»<sup>785</sup>. Другими словами, мы становимся не «куклами» в руке Божьей, а реальными участниками в проявлении Его жизни через нас.

По общепринятому мнению, в верующем человеке находится не Сам Христос, а Святой Дух<sup>786</sup>. Соответственно, в трудах Павла мы видим, как часто говорится о пребывании в верующем Духа Святого. Л. Смедс хорошо комментирует идею, что Дух так тесно ассоциирует Себя с Христом, что можно говорить о пребывании Духа как о пребывании Христа: «Он (т.е. Дух) является функционирующим Христом»<sup>787</sup>. Иногда Новый Завет даже говорит о Святом Духе как о «Духе (Иисуса) Христа» (Фил. 1:19; Рим. 8:9). В Рим. 8:9-10 «Христос в вас» приравнивается к пребыванию Духа Божьего. В то же время Ф. Ф. Брус делится важным замечанием, что нельзя полностью отождествлять Духа с Христом<sup>788</sup>. Как Р. Райтмир говорит: «Павел проводит различие между Христом и Духом, но рассматривает функцию последнего как посредничество первого с верующими»<sup>789</sup>.

К сожалению, некоторые комментаторы сводят положение верующего «во Христе» к его отношениям с Духом. Другими словами, для них наше положение «во Христе» просто означает, что мы находимся в присутствии Духа Святого и имеем общение с Ним. Однако далее в этой работе будет раскрыто истинное значение нашего положения «во Христе». Оно состоит не в пребывании верующего в Святом Духе, а в обращении к Иисусу как нашему представителю перед Богом и в участии в Его истории. Выходит, что наше положение во Христе не вытекает из наших отношений с Духом, а

<sup>782</sup> А. Вилкенхаузер включает в список 1 Кор. 2:16 – «мы имеем ум Христов» (Wikenhauser, с. 65-66).

<sup>783</sup> Moule C. F. D., с. 25.

<sup>784</sup> Wiersbe W. W. Prayer: Basic training. – Wheaton, IL: Tyndale, 1988. – С. 128-129.

<sup>785</sup> Martin A. N. Union with Christ // Lecture series at Tononto Baptist Seminary, February 15-17, 1978. – С. 53.

<sup>786</sup> Так считает Ж. Кальвин, Л. Смедс, М. Эрикссон, Р. Гаффин, Э. Клоуни и многие другие (См. Smedes L. B. Union with Christ. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983. – С. 127-129; Erickson M. Christian theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 1985. – С. 952-953; Gaffin, Union with Christ, с. 274; Clowney E. P. Interpreting the Biblical models of the Church a hermeneutical deepening of ecclesiology // Carson D. A. Biblical interpretation and the church: text and context. – Exeter: Paternoster Press, 2000. – С. 55).

<sup>787</sup> Smedes, с. 135. А. Вилкенхаузер подтверждает, что в нас «Христос работает через Святого Духа» (Wikenhauser, с. 58). Также см. Moule C. D. F., с. 25.

<sup>788</sup> Bruce F. F. Paul: Apostle of the heart set free. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977, reprint 1988. – С. 313.

<sup>789</sup> Rightmire R. D. Union with Christ // Elwell W. Evangelical dictionary of Biblical theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – С. 792.

наоборот. Работа Духа заключается в реализации в нашей жизни всех благ, исходящих из нашего положения во Христе.

## **В. Составляющие положения верующего «во Христе»**

### **1. Христос – наш представитель**

Мы утверждали, что в нашем положении во Христе имеются три составляющие: (1) представительство Христа, (2) участие в истории Христа и (3) присоединение к Телу Христа. Первое из этих составляющих, т.е. идея представительства Христа, главным образом выражается в концепции «корпоративная личность». Как мы увидим в данном разделе, концепция «корпоративная личность» не была новой для Божьего народа. Она появлялась на протяжении всей его истории.

«Корпоративная личность» описывает явление, часто встречающееся в Библии, когда Бог взаимодействует с целой группой людей как с одним человеком. Следуя этой схеме, судьба представителя некой группы становится судьбой всей группы. Известный теолог, изучавший этот принцип, Г. Робинсон, определил его так: «Вся группа, включая ее прошлых, настоящих и будущих членов, может функционировать как отдельный человек через любого из этих членов, принимаемого как ее представитель»<sup>790</sup>.

Даже сама формулировка «корпоративная личность» содержит намек на ее значение. В мире бизнеса компании могут объединяться, чтобы создать корпорацию. Это значит, что по отношению к этому бизнесу будет совместный актив, т.е. совместное имущество и доходы, и совместный пассив, т.е. совместные долги и расходы. Две компании становятся одним целым. В браке создается подобная картина союза. Когда мужчина и женщина вступают в брак, они соединяют свои активы и пассивы и становятся не только одной корпорацией, но и одной плотью.

#### **а. Корпоративность в Ветхом Завете**

Ветхий Завет изобилует примерами этого явления<sup>791</sup>. В Числ. 16:27-33 рассказывается о восстании Дафана и Авирона, вследствие которого погибли не только они, но и их семьи. Когда перестраивали Иерихон, согрешивший Ахиил вообще не погиб, а только его дети (И.Нав. 6:25; 3 Цар. 16:34). Далее, из-за греха Ахана, отца семьи, вся его семья погибла с ним (И.Нав. 7:1-5, 24-26). Библия рассказывает и о том, что Ханаан был проклят рабством в результате проступка своего отца Хама (Быт. 9:25 и далее). Грехи Давида, связанные с Вирсавией, привели к тому, что их сын умер, и в доме Давида стали возникать всевозможные трудности (2 Цар. 12:11-14). Жадность Гиезия привела к похожему результату (4 Цар. 5:27)<sup>792</sup>.

Согласно системе корпоративной личности передавались не только проклятия или наказания, но и благословения. К примеру, потомки Авраама, Исаака и Иакова получили в наследство землю обетования не благодаря своей верности Богу, а благодаря верности их предков (Втор. 10:15; Ис. 41:8). Подобным образом, все потомки Аарона наследовали священство: и хорошие, и плохие. Первосвященник, в свою очередь, выступал в роли представителя всего Божьего народа (Исх. 28:11-12). Таким же образом сыновья Давида восходили на престол благодаря его верности Господу. Ведь в Ис. 37:35 написано, что Бог защищает Иерусалим не ради лидеров того времени, а «ради Себя и ради Давида, раба Моего».

<sup>790</sup>Robinson H. W. Corporate personality in ancient Israel. – Philadelphia, PA: Fortress, 1964. – С. 1.

<sup>791</sup>Несколько примеров взято из Robinson, Corporate personality; Shedd R. P. Man in community: A study of St. Paul's application of Old Testament and early Jewish conceptions of human solidarity. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964; Kaminsky J. S. Corporate responsibility in the Hebrew Bible // Clines D., Davies P. R., eds Supplemental Series of the Journal for the Study of the Old Testament, no. 196. – Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995.

<sup>792</sup>Можно говорить и о многих других примерах, как по отношению к Изриэлю (2 Цар. 21; 2 Цар. 24:15-17; 3 Цар. 11:12-13; 3 Цар. 14:10-12; 4 Цар. 21:1-18), так и по отношению к язычникам (Втор. 23:3-6; 1 Цар. 15:2-3; Быт. 20:7, 18; Быт. 27:37 с Мал. 1:3-4; Есф. 9:6-10).

Принцип «корпоративная личность» стоит и за следующим высказыванием в Исх. 20:5-6 (и Втор. 5:9-10): «...наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого [рода], ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои». В поэтических книгах также говорится, как о проклятии потомков нечестивых (Ис. 14:20; Пс. 20:11; 37:28), так и о благословении потомков праведных (Пс. 24:12-13; 36:25-26; 68:36-37; 101:29; 111:2-3; Пр. 11:21).

Стоит ненадолго остановиться на загадочном примере корпоративной личности, приведенном автором Послания к Евреям. Согласно его толкованию Быт. 14, Левий, находящийся в чреслах своего прадедушки Авраама, дал десятину Мелхиседеку (Евр. 7:9-10). Тем самым автор данного послания использует принцип «корпоративная личность» в защиту своего учения о том, что священство по чину Мелхиседека превосходнее священства по чину Аарона. Вместе с этим, вся ветхозаветная система жертвоприношения опиралась на принцип, что одно лицо (в этом случае, животное) может служить в качестве представителя другого.

Однако надо учитывать, что люди, находящиеся под корпоративным проклятием, могут избавиться от него, посвятив себя лично Богу. Так было в случае Раав, которая вместе с другими жителями города Иерихона, оказалась в числе тех, кто должен быть истреблен (И.Нав. 2:8-14; 6:22-24). Но она спаслась, потому что боялась Бога. Также, Моавитяне, к которым принадлежала Руфь, были исключены из собрания Израиля. Но благодаря ее верности, ей удалось присоединиться к Божьему народу. Далее, один из проклятых сыновей Иероваама получил милость потому, что «нашлось нечто доброе пред Господом Богом Израилевым» (3 Цар. 14:13). Наконец, некоторые египтяне, внимая предупреждению Господа, спасли свое имущество от града (Исх. 9:20). Поэтому нельзя говорить, что корпоративное проклятие неминуемо.

С другой стороны, люди, получив благословения по наследственному принципу, могут потерять свое выгодное положение в результате непослушания. Например, династия Давида прекратила свое существование за то, что отклонилась от Бога Израиля. Также, потомки Илия были исключены из священства вследствие их распутного образа жизни. Рувим потерял свое первенство за то, что «осквернил он постель отца своего» (1 Пар. 5:1-2). Даже два сына Аарона погибли от наказания Господнего (Лев. 10:1-2). О состоянии Иерусалима во времена Иезекииля Бог открыл: «Если бы нашлись в ней сии три мужа: Ной, Даниил и Иов, - то они праведностью своею спасли бы только свои души» (Иез. 14:14)<sup>793</sup>. Поэтому нельзя утверждать, что наследственное благословение потерять невозможно.

Тем не менее, вышеуказанные исключения не отменяют принципа корпоративной личности. Дело в том, что первоначальное принятие привилегированного статуса священниками, царями и народом в целом произошло не по причине их собственных заслуг, а благодаря преданности их предков. Также, несмотря на то, что некоторые потомки и утратили благословение, обещанное наследие продолжало применяться к последующим поколениям.

## **6. Корпоративность в Новом Завете**

Самым главным примером принципа корпоративной личности, влияющим на все человечество, является передача греха и его последствий от Адама всем его потомкам. Мы согласны с Г. Робинсоном, который написал:

«Наиболее известный пример этого представительства рассматривается в противопоставлении Адама Христу, приведенном апостолом Павлом, и полностью отображающие это древнееврейское понятие. Это противопоставление приобретает всю свою убедительность в концепции корпоративной личности»<sup>794</sup>.

<sup>793</sup>Отмечено в Shedd R. P. Man in community, с. 19.

<sup>794</sup>Robinson, Corporate personality, с. 37.

П. Кауфман соглашается, что концепция корпоративной личности «лежит в основе всего спектра отношений, не последним из которых является учение Павла о первом и втором Адамах»<sup>795</sup>. Р. Шед присоединяется: «Вся антропология и сотериология Павла построена на еврейских концепциях солидарности человечности»<sup>796</sup>. Но Шед также уточняет важную деталь, что в отличие от ветхозаветного свидетельства Павел относит корпоративность ко всему человечеству<sup>797</sup>.

Подводя итог, можно сделать вывод, что для достижения точного понимания союза человечества с Адамом и соответствующего союза верующего с Христом нам придется детально рассмотреть написанное Павлом в Рим. 5:12-19.

В этом контексте основное утверждение Павла состоит в том, что все человечество виновно и осуждено из-за греха Адама, но все могут считаться праведными благодаря Христу:

«Следовательно, как чрез один грех - во всех людях к осуждению, так и чрез одно дело праведное – во всех людях к оправданию жизни. Ибо как чрез непослушание одного человека грешными стали многие, так и чрез послушание Одного праведными станут многие» (Рим. 5:18-19 – перевод Кассиана).

Заметьте, что через преступление Адама мы получаем осуждение, а через праведное дело Иисуса – оправдание. Непослушанием Адама мы сделали грешными, а послушанием Иисуса мы сделаемся праведными. Наш союз с Христом похож на союз с Адамом. То, что сделал Адам, повлияло на нас, потому что мы имеем какую-то связь с ним. Подобным образом то, что сделал Иисус, влияет на нас, благодаря нашему союзу с Ним. По словам Ч. Муэла: «Павел мог думать о Христе так же, как он думал об Адаме, как о всеобъемлющей личности всего человечества»<sup>798</sup>.

В стихах 12-14 Павел обосновывает свою позицию следующим образом: Адам согрешил, что привело его к собственной смерти. После Адама смерть оставалась активной в мире, но люди не умирали в результате своих личных грехов, потому что не было никаких других конкретных божественных санкций, нарушение которых приводило бы к смерти, кроме той, которая была дана в Эдемском саду. Вывод: последствия греха Адама передаются его потомкам, так как для всего человечества он выступает корпоративной личностью.

В то же время, утверждение «не согрешившими наподобие преступления Адама», вероятно, подразумевает, что люди все-таки грешили (против совести – см. Рим. 2). Но только грехопадение Адама в Саду связано с распространением смерти в мире.<sup>799</sup> Павел прямо подтверждает этот тезис в ст. 15: «Грехом одного многие умерли», и также в ст. 17: «Грехом одного смерть царствовала чрез этого одного».

Много внимания привлекают к себе заключительные слова стиха 12: «Смерть распространяется на всех людей, [потому что] в нем все согрешили». Многие толкователи ошибочно предполагают, что здесь речь идет не об участии человечества в грехе Адама, а о совершении людьми собственных грехов. С другой стороны, Моррис отмечает, что употребление греческого грамматического времени «аорист» (т.е. «согрешили»), указывает на один акт – акт Адама. Если бы Павел имел в виду продолжающие согрешения всех людей, он использовал бы греческое настоящее время или «имперфект». Также, данный контекст настаивает на том, что грех одного человека является причиной всего беда у человечества<sup>800</sup>.

В разборе этого спорного стиха необходимо уточнить Синодальный перевод. Там написано: «[потому что] в нем все согрешили». А греческий текст читается так: ἐφ' ᾧ πάντες (все) ἥμαρτον (согрешили). Вопрос заключается в толковании предложной фразы ἐφ' ᾧ (ἐφ' хо). В Новом Завете эта фраза применяется по-разному. В Деян. 7:33 и Фил. 3:12 она используется в обычном смысле относительного местоимения «в котором». В Фил. 4:10 она переводится восклицанием «действительно»

<sup>795</sup>Kaufman P. The one and the many: Corporate personality // Worship 42. 1968. С. 546.

<sup>796</sup>Shedd R. P., Man in community, с. 103.

<sup>797</sup>Там же, с. 111.

<sup>798</sup>Moule C. F. D., с. 29.

<sup>799</sup>Morris L. The Epistle to the Romans. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988. – С. 234.

<sup>800</sup>Там же, с. 231-232. Также см. Westberg G. C. The two Adams // Bibliotheca Sacra. 94. 1937. С. 40.

(подразумеваемая причинность). Во 2 Кор. 5:4 – «потому что». Любой из этих вариантов может подтвердить мысль, что все согрешили вместе с Адамом.

Также в пользу нашей позиции – наследование смерти и осуждения от Адама, отмеченной в этом отрывке, идет параллельно с искуплением во Христе. Если люди подвергаются смерти и осуждению не через Адама, а вследствие собственных проступков, то логически следует, что они оправдываются перед Богом не через Христа, а через собственную праведность. Но такой взгляд прямо противоречит самой сути Евангелия. Ведь стих 19 гласит: «Ибо как чрез непослушание *одного* человека грешными стали многие, так и чрез послушание *Одного* праведными станут многие». Дж. Вестберг тоже подтверждает: «Вменяется ли нам праведность через Христа? Так же как и вменяется нам вина Адама»<sup>801</sup>.

Отложив дискуссию о Рим. 5, рассмотрим другие возможные параллели между Адамом и Христом, которые мы видим в Новом Завете<sup>802</sup>. Часто комментаторы упоминают о контрасте в Кол. 3 и Еф. 4 между «старым и новым человеком». Первый – это проявление Адамовой природы, а второй – проявление характера Христа. Аналогично этому, мы читаем о прямой взаимосвязи между Христом и новым творением (напр. 2 Кор. 5:17), что подразумевает противопоставление Его Адаму и старому мирозданию. Более прямое указание находится в 1 Кор. 15:21-22, где Адам и Христос противопоставляются в обсуждении вопроса смерти и воскресения. Написано: «Ибо, как смерть через человека, [так] через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут».

В обсуждении темы корпоративной личности последний вопрос таков: почему в Ветхом Завете корпоративное наказание применялось не всегда? Ведь в конкретных случаях непослушания, отмеченных в Ветхом Завете, Бог не всегда наказывал группу людей. Давая ответ, справедливо отметить, что здесь мы имеем дело с часто встречаемым библейским явлением, называемым «прообраз». Известное определение этого феномена дал С. Фрицш: прообраз – это «учреждение, историческое событие или личность, предопределенные Богом, который эффективно предваряет некоторую истину, связанную с христианством»<sup>803</sup>.

Утверждение, что отношение Адама (и, следовательно, всей системы корпоративной солидарности) ко Христу – типологическое, подтверждается самим библейским текстом. На самом деле, в Рим 5:14 мы видим один из редких новозаветных случаев употребления слова *τύπος* (*тупос*), т.е. «образ» или «тип»: «Смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама, который есть образ (*τύπος*) будущего». Здесь указано, что отношение Адама ко Христу описывается как отношение прообраза (типа) к его исполнению (антитипу).

Выходит, что, если Адам в качестве корпоративной личности представляет собой прообраз Христа в качестве корпоративной личности, можно заключить, что сама система корпоративной личности, встречающаяся в Ветхом Завете целиком, используется типологически. Вот почему не все нарушения закона наказываются именно таким образом. Здесь Божья цель – не установить некую новую систему законодательства, а приготовить Свой народ к принятию Иисуса Христа в качестве Главы корпоративной личности по отношению к спасению. Как только Божья цель была достигнута, использование этой системы утратило свою актуальность.

## 2. Участие в истории Христа

### а. Суть учения и библейское основание

В предыдущем разделе мы узнали, что в силу действия принципа корпоративной личности мы находимся в отношениях солидарности с Христом, что значит, что то, что Его представительство имеет

<sup>801</sup>Westberg G. C. The Two Adams // Bibliotheca Sacra. 94. 1937. С. 40.

<sup>802</sup>См. Shedd R. P. Man in community, с. 150-159; Motyer S. Man, old and new. // Elwell, W. A. Evangelical dictionary of theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – С. 728; Ridderbos H. Paul: an outline of his theology / Trans. J. R. De Witt. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975. – С. 64; Best E. One Body in Christ. – London: SPCK, 1955. – С. 40.

<sup>803</sup>C. T. Fritsch, "Principles of biblical typology," *BSac* 104 (1947): 214; cited in LaRondelle H. K. The Israel of God in prophecy: Principles of prophetic interpretation. – Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983. – С. 36.



последствия и для нас верующих, о которых будем говорить в следующем разделе. Теперь увидим, что эти отношения солидарности приводят к тому, что мы принимали участие в некоторых исторических событиях в жизни Спасителя. Эту истину Р. Таннехил выражает следующими словами: «Смерть и воскресение Христа – это не просто события, которые приносят пользу верующему, но и события, в которых участвует сам верующий»<sup>804</sup>.

Важно подчеркнуть, что мы участвуем в истории Иисуса благодаря тому, что Иисус Христос выступает для нас представителем в правовом плане. Лишь в силу Его назначения нашим представителем мы имеем право участвовать в Его истории<sup>805</sup>. В Писании только после назначения корпоративного лица его поступки начали оказывать влияние на находящихся под его властью.

Когда мы говорим о правовом аспекте нашего союза с Христом, мы опираемся, в основном, на формулировку Павла «во Христе». Эта фраза чаще всего указывает на наше юридическое положение перед Богом, в силу которого все блага спасения предлагаются нам. А когда речь идет о нашем реальном участии в Его истории, мы чаще всего встречаем другое выражение – «с Христом» или глаголы с приставкой *συν-* (*сун*), т.е. «вместе с», например: «Я сораспялся (*συνεσταύρωμαι*) Христу» (Гал. 2:19).

Рассмотрим употребление Павлом конструкции «с Христом»<sup>806</sup>. Иногда Павел использует эту формулировку в ее обычном значении: быть лично с кем-либо, т.е. в его присутствии. Например, после смерти Павел ожидает быть «с Христом» (Фил. 1:23). То же самое касается нашего присоединения к Нему при Его Втором пришествии (1 Фес. 4:17; 5:10), во время которого Иисус приведет «с Собой» усопших святых (1 Фес. 4:14). Однако Павел чаще использует формулировку «с Христом» в более переносном смысле для указания на участие верующих в уже случившейся истории Спасителя. Во-первых, верующие были включены в смерть Христа и вместе с Ним умерли. Обратимся к новозаветному свидетельству:

- Рим. 6:6-8 – «Ветхий наш человек (был)<sup>807</sup> распят с Ним ... Если же мы умерли с Христом...»
- Кол. 2:20 – «Если вы с Христом умерли для стихий мира...»
- Кол. 3:3 – «Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта с Христом в Боге».
- Гал. 2:19-20 – «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос».
- 2 Кор. 5:14 – «Если один умер за всех, то все умерли».
- 2 Тим. 2:11 – «Верно слово: если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем».

Необходимо отметить, что во всех этих текстах говорится о нашем участии в смерти Иисуса как об уже свершившемся в прошлом историческом факте. Значит, это не то, к чему мы стремимся, а то, что уже совершено для нас во Христе. Когда Он умер на Голгофе, верующие с Ним тоже умерли. Все же Т. Джордж уточняет важную деталь, что участие в смерти Иисуса никак не подразумевает, что мы как-то способствовали Ему в Его искупительной работе. А в то же время, в Его смерти мы были реальными участниками<sup>808</sup>.

Далее, помимо участия в смерти Христа Новый Завет говорит и об участии в Его воскресении. Другими словами, Бог не оставил нас мертвыми в гробнице Иисуса, а воскресил нас вместе с Ним. Опять обратимся к новозаветному свидетельству:

- Еф. 2:5-6 – «И нас, мертвых по преступлениям, оживотворил с Христом, – благодатью вы спасены, – и воскресил с Ним».

<sup>804</sup>Tannehill R. C. Dying and rising in Christ: a study in Pauline theology. – Berlin: Verlag Alfred Topelmann, 1966. – С. 1.

<sup>805</sup>См. Campbell C. R., с. 351.

<sup>806</sup>См. дискуссию в Campbell C. R., с. 220-236; Hansen G. W. The Letter to the Philippians. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 2009. – С. 88-89; O'Brien P. T. The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991. – С. 132-134; O'Brien P. T. Colossians, Philemon. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 1982. – С. 170-171; Best, с. 60-62.

<sup>807</sup>Здесь в греческом тексте стоит прошедшее время, которое лучше переводится «был распят».

<sup>808</sup>George T. Galatians // New American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1994. – С. 199.

- Кол 2:12-13 – «в Нем вы и совокресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых. И вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним, простив нам все грехи».
- Кол. 3:1 – «Итак, если вы воскресли с Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога».
- 1 Пет. 1:3 – «Возродивший нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому».

В будущем описано еще участие в воскресении Иисуса в физическом плане, о котором Новый Завет также свидетельствует:

- 1 Кор. 15:21-22 – «Как смерть через человека, [так] через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут».
- 2 Тим. 2:11 – «Верно слово: если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем».
- 2 Кор. 4:14 – «Воскресивший Господа Иисуса воскресит с Иисусом и нас».
- Рим. 6:8 – «Если же мы умерли с Христом, то веруем, что и жить будем с Ним».
- 2 Кор. 13:4 – «Мы также, [хотя] немощны в Нем, но будем живы с Ним силою Божиею в вас»

Другие места Писания говорят о возвышении верующего с Христом. Бог «посадил (нас) на небесах во Христе Иисусе» (Еф. 2:6) и «поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его» (Еф. 1:22-23). Значит, нынешнее положение верующего человека – быть посаженным на небесах с Христом на месте силы и власти.

Последний аспект нашего участия в истории Христа заключается в том, что Он снова придет на землю и явится нам. Библия учит, что в то время явятся с Ним и верующие в Него, т.е. они достигнут совершенства и будут прославлены. Читаем: «Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол. 3:4), и: «Когда (Он) откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3:2).

Итак, не стоит забывать, что в настоящее время полнота нашей новой жизни «сокрыта с Христом в Боге». Хотя с Христом мы уже прославлены, время для полного проявления нашего славного состояния еще не настало. Наше прославленное состояние еще «сокрыто с Христом», потому что Он тоже «сокрыт». Но как только Он появится, мы «явимся с Ним во славе».

Следовательно, Христос в нас – это «упование славы» (Кол. 1:27). Вместе с Петром мы все – «соучастники во славе, которая должна открыться» (1 Пет. 5:1). Далее, Петр советует нам «совершенно уповать на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа» (1 Пет. 1:13). Нас ждет великое наследие, так как мы – сонаследники с Христом (Рим. 8:17).

Подводя итоги всему вышесказанному, приходим к выводу, что верующие умерли с Христом, были с Ним воскрешены и возвышены, и будут с Ним явлены во время Его Второго пришествия. Реальное участие верующего в истории Христа подтверждается и комментариями некоторых из самых выдающихся евангельских богословов. Льюис Беркхов, например, написал, что Церковь «была распята с Христом, она умерла с Ним, она была воскрешена в Нем из мертвых и была посажена с Ним на небесах»<sup>809</sup>. Б. Б. Варфилд подобно говорит: «Они умерли с Ним на Голгофе»<sup>810</sup>. Особенно хорошо выражает эту истину А. Мартин:

«Его смерть считается их смертью, Его воскресение – их воскресением, а Его положение по правую руку Отца – их положением с Ним. Тогда Писание говорит, что мы будем прославлены вместе с Ним»<sup>811</sup>.

<sup>809</sup>Berkhof L. Systematic Theology. – 4th ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1941. – С. 448.

<sup>810</sup>Warfield B. B. Faith and life; 'conferences' in the Oratory of Princeton seminary. – New York: Longmans, Green and Co., 1916. – С. 436.

<sup>811</sup>Martin A. N., с. 29.

В свете того, что Иисус уже совершил все, что необходимо для нашего спасения и полной победы, Павел может смело утверждать, что «кто во Христе, [тот] новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17) и «вы имеете полноту в Нем» (Кол. 2:10). О получении полноты Христа говорил и Иоанн: «От полноты Его все мы приняли и благодать на благодать» (Ин. 1:16). В свете нашего положения во Христе смысл следующих слов теперь нам более понятен: «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (Рим. 8:32).

## **б. Опровержение неверных взглядов**

К сожалению, наряду с ясным библейским учением всегда возникают некие заблуждения, уводящие Церковь от Божьей истины. Рассмотрим некоторые из таких взглядов, касающихся участия в истории Иисуса, с целью их опровержения.

### **1) Участие верующего во всей истории Иисуса**

Некое искаженное понимание участия верующего в истории Иисуса заключается в том, что Бог сделал нас причастными не только некоторым событиям жизни Иисуса (т.е. смерти, воскресению, возвышению и явлению), но и всей Его истории. Предполагается, что то, что Он сделал на протяжении всей Своей земной жизни, оказывает прямое влияние на верующих в Него. Соответственно считается, что нашей исходной связью со Спасителем и основой этих отношений является не Его назначение Главой нашей корпоративной личности, а Его воплощение. Через Его воплощение верующий человек имеет какую-то «органическую связь» с Христом и какой-то «доступ» ко всей Его земной истории, в силу которых он может участвовать в ней.

Некоторые сторонники этой позиции утверждают, что мы оправдываемся перед Отцом в силу проведения Иисусом праведной жизни, так как в то время мы были «в Нем» и участвовали в Его истории. Следовательно, наше оправдание исходит из нашего «участия в Его человеческой праведности»<sup>812</sup>. Более того, поскольку мы – участники во всем Его опыте на земле, послушание Иисуса как-то способствует нашему послушанию, как высказывается Т. Торранс: «Наше послушание основано на победоносном послушании Христа»<sup>813</sup>.

В ответ на эту теорию скажем следующее. Хотя данная теория обладает некоей логической привлекательностью, тем не менее, трудно, если даже невозможно подтвердить ее Писанием. Ключевой стих в ее поддержку, который, на самом деле, скорее служит ее опровержению, находится в Рим. 5:18: «Так правдою одного всем человекам оправдание к жизни...». На первый взгляд кажется, что оправдывает человека не одна искупительная жертва Христа, а вся Его беспорочная жизнь.

Однако, при более детальном рассмотрении данного стих и контекста Рим. 5:12-19 мы приходим к противоположным выводам. Во-первых, по поводу истории Адама, там подчеркивается не вся его история, а только один акт его непослушания: «преступление Адама» (ст. 14), «преступлением одного» (ст. 15), «за одного согрешившего ... за одно [преступление]» (ст. 16), «преступлением одного» (ст. 17), «одно преступлением» (ст. 18), «непослушанием одного» (ст. 19). Поскольку цель данного отрывка – сравнение истории Адама с историей Иисуса, логически следует, что оправдывающая работа Христа включает в себя не всю Его историю, а один акт Его послушания на Голгофе.

В связи с толкованием ст. 18 следует ненадолго остановиться на фразе «правдою одного (δι' ἑνὸς δικαίωματος) всем человекам оправдание к жизни»<sup>814</sup>. Некоторые богословы, например, Н. Райт и Дж. Данн, вместе с Синодальными переводчиками, переводят количественное числительное «один», т.е. ἑνὸς (*хэнос*), в мужском роде для указания на Иисуса. Но данная форма также соответствует среднему роду, согласованная с словом δικαίωματος (*дикайоматос*), т.е. «правдою». Получаем следующий перевод: «одним (актом) праведности всем человекам оправдание к жизни». Последний вариант подтверждает

<sup>812</sup>Lee K. W. Living in union with Christ: The practical theology of Thomas F. Torrance. – New York: Peter Lang, 2003. – С. 214.

<sup>813</sup>Там же, с. 163. Также см. Furgenson S. The Reformed View // Alexander D. L. Christian spirituality: Five Views of sanctification. – Downers Grove, IL: Inter Varsity, 1988. – С. 50.

<sup>814</sup>См. дискуссию в Dunn J. D. G. Romans 1–8. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 1988. – С. 283 и Morris, Romans, с. 238.

утверждение, что Иисус спас нас не Своей правильной жизнью, а Своей голгофской жертвой (т.е. «одним актом»).

Выходит, что мы вправе перевести ст. 18 «одним актом праведности». То же самое касается первой части этого стиха. Синодальный перевод звучит: «Как преступлением одного (ὁ δὲ ἐνὸς παραπτώματος) всем человекам осуждение». Но опять можно перевести так: «как одним преступлением ...». Стих переводится так в современных переводах, в том числе и в переводе Кассиана: «Как чрез один грех – во всех людях к осуждению, так и чрез одно дело праведное – во всех людях к оправданию жизни». В дополнение к этому, безоговорочное свидетельство всего Нового Завета заключается в том, что Иисус спас и оправдал нас исключительно Своей голгофской жертвой. Читаем, например, Рим. 3:24: «...получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе».

Далее, вопреки рассматриваемой нами теории, отметим, что нигде в Библии не говорится о воплощении как о прямом способе присоединения ко Христу. Цель воплощения предельно ясно открыта во 2-ой главе Послания к Евреям:

«А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола ... Он должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом» (Евр. 2:14-17).

Воплощение Божьего Сына было необходимо, чтобы Христос стал «милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умиловления за грехи народа», т.е. представителем всего человечества.

Итак, верующий человек имеет право участвовать в некоторых событиях в жизни Спасителя не в силу того, что Сын Божий воплотился и взял на Себя человеческую природу, а ввиду того, что Бог назначил Его нашим представителем. А воплощение нужно, чтобы Он стал соответствующим представителем человечества. Выходит, что верующий человек не причастен всем событиям в жизни Христа, а только тем, в которых Бог назначил Его нашим представителем: в Его смерти, воскресении, возвышении и Втором пришествии.

## 2) Учение обожения

Согласно учению некоторых богословов, наш союз с Христом достигает такой степени, что в Нем мы можем получить божественную жизнь и вследствие этого достигнуть «обожения». Но теория «обожение» обсуждается и опровергается в 7-ой главе этой книги.

## 3. Присоединение к Телу Христа

До сих пор фокусом нашего исследования был личный опыт тех, кто пользуется благами союза с Христом. Но нельзя не говорить об общественном аспекте этого союза – что соединенные с Христом также соединены с теми, кто тоже с Ним соединен, т.е. с Телом Христовым. В. Дэйвис правильно написал: «Павел ничего не знает о спасении в одиночестве»<sup>815</sup>, и Е. Бест добавляет: «Нет никаких предположений о том, что человек может быть верующим и не быть членом этого сообщества»<sup>816</sup>.

Е. Бест прав в своем высказывании, что можно рассматривать фразу «Тело Христа» как выражение корпоративной личности. Если Христос является Главой, как нашей корпоративной личности, так и Церкви, то фраза «Тело Христа» хорошо подходит для описания нашей солидарности с Ним и друг с другом в Церкви<sup>817</sup>. Е. Клоуни соглашается: «Концепция Павла о Теле Христе вытекает из его доктрины

<sup>815</sup>Davies W. D. Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic elements in Pauline theology. – 2nd ed. – London: SPCK, 1958. – 86.

<sup>816</sup>Best, с. 29.

<sup>817</sup>Best, с. 106.

о союзе с Христом»<sup>818</sup>. К этому мнению присоединяется и Р. Шед: «Учение о Телѣ Христовом представляет собой применение еврейской концепции корпоративной личности»<sup>819</sup>.

Метафора «Тѣло Христа» обсуждается постоянно. Она так часто встречается в посланиях Павла для описания Церкви, что даже трудно назвать ее «метафорой». На самом деле во трех мѣстах Павел практически приравнивает Церковь к Тѣлу: «...поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тѣло Его» (Еф. 1:22-23), «Он есть глава тѣла, т.е. Церкви»<sup>820</sup> (Кол. 1:18), «...за Тѣло Его, которое есть Церковь» (Кол. 1:24). Несмотря на трудность точного определения метафорического характера данного выражения, формулировка «Тѣло Христа» отлично выражает саму суть Церкви, поскольку Церковь состоит из возрожденных людей, являющих вместе жизнь Иисуса Христа и совершающих вместе Его служение.

## Г. Преимущества положения верующего во Христе

Опираясь на наше определение концепции «во Христе» как представительстве Христа, участии в Его истории и присоединении к Его Тѣлу, мы, наконец, готовы выяснить, какие именно конкретные благословения вытекают из этого положения.

Хотя Бог даровал нам такие разнообразные благословения, Табер, вместе с другими, правильно утверждает, что все это благо дано нам по причине нашего союза с Христом: «Все Божьи благословения принадлежат нам благодаря нашему союзу с Христом в смерти, погребении и воскресении. Бог отвечает на все нужды человека через послание о Кресте»<sup>821</sup>.

### 1. Преимущества, связанные с Его представительством

Действие Христа как нашего представителя касается нашего юридического положения или статуса перед Богом. Как Глава нашей корпоративной личности, Он может занимать наше положение, а мы в свою очередь можем, по мере возможности, занимать Его. Значит, существуют два направления. С одной стороны, представительство Христа включает в себя то, что Он взял на Себя наказание за наши грехи, заняв наше положение виновности перед Отцом, Сам будучи без греха. А с другой стороны, Он делится с нами Своим положением перед Отцом «Праведника» и «Сына». Выходит, что представительство Христа предоставляет нам прощение грехов, дар праведности и усыновление Богом.

В главах 9-10 мы детально обсудим благословения прощения грехов, оправдания перед Богом, и усыновления в Его семью.

### 2. Преимущества, связанные с участием в истории Христа

Наше участие в истории Иисуса Христа касается не *положения* или *статуса* верующего человека перед Богом, что относится к представительству Христа, а его *состояния*. Благодаря представительству Христа мы занимаем новое положение перед Богом (прощены, оправданы, усыновлены), а благодаря нашему участию и Его истории мы получаем новый жизненный опыт.

Тем не менее, участие в Его истории возможно только в силу того, что ранее устанавливается юридическое положение верующего во Христе. Благодаря этому благодатному положению верующий может быть причастным некоторых событий жизни Христа – в частности Его смерти, воскресения, возвышения и будущего явления в славе.

---

<sup>818</sup>Clowney, с. 56.

<sup>819</sup>Shedd, Man in community, с. 165.

<sup>820</sup>В свете параллели между Церковью и Тѣлом, проведенной Павлом в Еф. 1:23 и Кол. 1:24, предложение καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας лучше переводится: «Он есть глава тѣла, т.е. Церкви». Используется здесь генитив приложения τῆς ἐκκλησίας, повторяя и уточняя смысл предыдущего τοῦ σώματος.

<sup>821</sup>Taber M. Christ – The message and the messenger // Grace Journal. 2(2). 1961. С. 22.

Не только Иисус понес наказание за наши грехи, чтобы освободить нас от вины, но и наш ветхий (греховный) человек умер вместе с Ним, чтобы мы освободились от силы греха и имели победу над ним. Дело в том, что Бог уже осуществил освящение верующего через смерть Христа (Рим. 6:6-7). В Рим. 7:1-4 Павел утверждает, что во Христе верующий умер для закона, и что это необходимо для того, чтобы приносить плод Богу. Дело в том, что Павел считает закон не только несостоятельным для оправдания человека, но и препятствием в деле освящения. На самом деле, человеку нужно избавиться от закона, чтобы развиваться в духовной жизни (Рим. 6:14; 7:1-4; Гал. 2:19-20; 5:1-4; 2 Кор. 3:6).

Наше участие в смерти Иисуса также включает в себя отделение от ценностей этого нынешнего мира, как Павел написал: «А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал. 6:14). В дополнение к этому, страдание за Христа – неминуемая часть христианского хождения (2 Тим. 3:12). Мы отмечаем, особо в Ин. 15:18-20, что наше страдание за Иисуса прямо связано с нашим союзом с Ним. Мы страдаем, потому что мы «в Нем» и, следовательно, причастниками в Его жизни (Рим. 8:17).

Иногда дело касается не столько нашего участия в истории Иисуса, сколько Его участия в нашей истории, в частности в вопросе избавления от болезней. Написано: «Он *взял на Себя ... наши болезни*» (Ис. 53:4). Согласно общепринятому мнению, считается, что Ис. 53 в целом относится к страданиям Мессии за нас, которые Он понес на Голгофе. Матфей, будучи знаком со значением этого пророчества, приписывает исцеляющее служение Христа Его искупительной работе на кресте. Следовательно, исцеление является еще одним из благ, вытекающих из страданий Иисуса, и поэтому входит в число преимуществ нашего союза с Христом.

Возрождение, т.е. «рождение свыше» или «рождение заново» – это опыт верующих в Иисуса людей, при котором они получают от Бога новую жизнь и новую природу. Дух Святой входит в сердце каждого верующего, чтобы обновлять, учить, вести, усиливать, освящать и утешать. М. Хортон правильно отмечает, что возрождение «является результатом союза с Христом»<sup>822</sup>. По Писанию, мы получаем возрождение потому, что Христос воскрес, как Петр и написал: «...возродивший нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому» (1 Пет. 1:3). Подобно тому, как Господь Иисус перешел из смерти в жизнь, верующий в Него тоже переходит из состояния духовной смерти в новое состояние, т.е. жизнь во Христе.

Второй аспект нашего участия в воскресении Спасителя заключается в нашем будущем физическом воскресении из мертвых в прославленном, бессмертном теле. Связь этого переживания с нашим союзом с Христом четко подтверждается Писанием: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15:22).

Следующий аспект нашего положения «во Христе» – это участие в Его вознесении и возвышении. Воскреснув, Иисус вознесся на небеса, где Он сейчас и находится. Когда Иисус вознесся, Он также возвысился и стал Царем царей (Фил. 2:9). Другими словами, вознесение Иисуса было возвышением на место силы и власти. А вместе с Ним Бог и нас «посадил на небесах во Христе Иисусе» (Еф. 2:6). Теперь Иисус приглашает нас участвовать в Своей силе и власти.

И, наконец, верующий явится с Христом во славе в Его Втором пришествии (Кол. 3:3-4; 1 Ин. 3:2). Дело в том, что в данный момент наша жизнь «сокрыта с Христом». Это значит, что, хотя мы и можем пользоваться многими благословениями нашего положения во Христе уже сейчас в этой жизни, полнота богатства этого положения откроется только тогда, когда Иисус откроется в Его Втором пришествии. Поэтому, Христос является нашим «упованием славы» (Кол. 1:27) и, вместе с Петром, мы являемся «соучастниками в славе, которая должна открыться» (1 Пет. 5:1) и «совершенно уповаем на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа» (1 Пет. 1:13).

Эти благословения, дарованные нам в силу нашего участия в смерти, воскресении, возвеличении, и Втором Пришествии Иисуса Христа, будут детально рассмотрены, как во главах 11-16 в этом томе, так в первом разделе следующего тома этой серий книг.

---

<sup>822</sup>Horton M. S. Traditional Reformed view // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. Kindle Edition, 1104-1105.

### 3. Преимущества, связанные с присоединением к Телу Христа

Из включения в Церковь или Тело Христа можно сделать много полезных практических выводов. Во-первых, если все верующие соединены в одном Телу и в одном союзе с Христом, значит, они должны держаться единства между собой. В Телу нельзя допускать дискриминации между группами: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28; также см. 2 Кор. 5:16; Еф. 2:13-16).

Во-вторых, в одном Телу все члены должны сердечно заботиться друг о друге. В контексте, говорящем о здоровых взаимоотношениях в Церкви 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 Послании к Ефессянам он продолжает свою мысль: «Будьте друг ко другу добры, сострадательны, прощайте друг друга, как и Бог во Христе простил вас» (Еф. 4:32).

Далее, каждый член занимает какое-то положение и занимается каким-то служением на пользу всего Тела: «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; также см. 1 Пет. 4:10).

Наряду со всем вышесказанным, Новый Завет изобилует и другими наставлениями относительно жизни в Телу. Но перечисление всех благ и ответственности, связанных с участием в Телу, потребовало бы написания отдельного труда.

В главах 16-17 данного тома будем больше комментировать жизнь в Телу Христа, и также в 5-м томе этой серии книг.

### Д. Несколько дискуссионных аспектов союза с Христом

#### 1. Справедлива ли система «корпоративная личность»?

На первый взгляд кажется, что система «корпоративная личность» и соответствующие системы «союз с Адамом» и «союз с Христом» – несправедливы. Ведь согрешил только Адам, а вследствие этого страдают все люди. Христос же праведник, а грешники оправдываются в Нем.

Однако представьте себе, что было бы, если бы не было системы «корпоративная личность». В таком случае мы начинали бы жизнь без последствий греха Адама. Как учил еретик IV века Пелагий, что мы родились праведными и не имеющими склонности ко греху. Но если грех Адама не влияет на нас, то работа Христа тоже не влияет на нас. Отсутствие системы «корпоративная личность» относилось бы не только к наследованию греха от Адама, но и к получению праведности от Христа.

Если бы не было системы «корпоративная личность», то мы начали бы жизнь праведными людьми и не имели бы греховной природы. Но у нас все еще был бы потенциал грешить, потому что мы обладали бы свободной волей. После того, как мы совершили бы наш первый грех, мы потеряли бы наше положение праведности перед Богом. Без помощи того, кто мог бы взять на себя наши грехи, мы оставались бы без надежды на спасение.

Однако с учетом системы «корпоративная личность», мы начинаем жизнь, унаследовав вину и греховность. После уверования во Христа мы вступаем в союз с Ним и получаем праведность и вечную жизнь как дар Божий. В первом случае один грех приводит к вечному осуждению без надежды. Во втором – одно решение веры приводит к вечной жизни через Иисуса Христа. Получается, что принцип «корпоративная личность» предоставляет нам огромное благословение.

#### 2. Кто участвует в союзе со Христом?

В связи с проблемой распространения союза с Христом возникает острый вопрос: «К кому именно относится это славное положение во Христе – ко всем людям, или только к верующим во Христа?». Ведь если Иисус является представителем перед Богом *всего* человечества, то что препятствует тому, чтобы преимущества Его искупительной работы распространялись на всех людей? Не написано ли: «Посему,

как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного *всем человекам* оправдание к жизни» (Рим. 5:18)? На первый взгляд кажется, что распространение, как греха Адама, так и спасения во Христе, – универсально.

Однако в предыдущем стихе Павел выясняет дело: «Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более *приемлющие* обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа» (Рим. 5:17). Ключевое слово «приемлющие», т.е. принимающие, указывает на то, что блага нашего положения во Христе приобретаются только через личную веру в Него. Мы видим значительную разницу между тем, что мы наследуем от Адама, и тем, что наследуем от Христа. Последствия греха Адама переходят к его потомкам автоматически. Но обилие благодати и дар праведности даруются только тем, кто принимает их.

### 3. Когда осуществится союз с Христом?

Разбирая тему союза с Христом, крайне важно коснуться вопроса того, когда именно осуществится этот союз в жизни верующих. Получается, что некоторые аспекты нашего положения во Христе приносят нам пользу сразу при обращении к Нему, другие постепенно реализуются в нашем опыте, а третьи ждут своего исполнения в вечности. В богословии существует выражение, хорошо передающее эту истину, которое известно в таком виде: «уже, но еще нет». Это значит, что некоторые из благословений, связанных с союзом с Христом, доступны нам сейчас, а другие – в будущем.

Это утверждение соответствует богословскому представлению о двух веках или эрах. Первая эра, т.е. нынешний век, характеризуется господством греха, смерти и сил тьмы. Вторая эра – это эра совершенства в Божьем царстве. Но между ними стоит промежуточный период, в котором мы сейчас и живем. В это время наслаждение Божьими благословениями во Христе происходит лишь частично. С одной стороны, верующие в Иисуса пользуются изобилием Божьей благодати, но они все же ждут завершения Божьего плана и достижения совершенства в конце времени.

Нужно хотя бы попытаться перечислить блага, вытекающие из нашего союза с Христом, которые относятся к настоящему времени, и те, которые принадлежат к грядущему веку. Сначала поспешим уточнить, что двусторонность нашего опыта во Христе, т.е. настоящего и будущего, нельзя сводить к сравнению «внутренних» и «внешних» благословений, первые доступны в этой жизни, а последние – в будущей. Ведь есть много материальных благословений во Христе, которые Бог предлагает нам в этой жизни, а некоторые духовные благословения (например, отсутствие искушения) ждут нас только в будущем.

По общему согласию, во Христе мы сейчас имеем прощение грехов, оправдание перед Богом, примирение с Богом и доступ к Нему, усыновление Богом, членство в Его царстве и Церкви, дар Духа Святого для получения новой жизни и силы на служение, власть над дьяволом и участие в страданиях Иисуса. А следующие моменты приходится относить к будущему: физическое воскресение, избавление от искушения и присутствия дьявола, и политическое правление Христа и наше участие в нем.

Остаются открытыми дискуссионные вопросы о достижении в этой жизни полного освящения, т.е. победы над грехом, и о полном физическом исцелении. Хотя существенная дискуссия по этим вопросам потребовала бы написания отдельных книг на эти темы, кратко можем сказать следующее: исходя исключительно из библейских текстов, такие достижения теоретически возможны, но опыт учит нас тому, что такое весьма редко происходит в жизни, если вообще происходит. Итак, лучше относиться к этим вопросам, стремясь к постоянному *улучшению*, как нашего духовного здоровья, так и физического, стоя на Божьих обещаниях во Христа в этом отношении. При этом мы всё-таки радуемся в окончательной победе при Пришествии Христа над грехом и болезнью. Плюс к этому, отдельные главы посвящены этим темам позже в этой книге.

### Е. Применение союза с Христом

Узнав, какие замечательные благословения теперь доступны нам в Господе Иисусе, мы обязательно должны коснуться вопроса их применения к нашей личной жизни на практике. Размышляя об этом, У.



Грудем пишет: «Мы должны иметь реальные отношения с Христом, благодаря которым блага спасения могут быть применены к нашей жизни Святым Духом»<sup>823</sup>.

## 1. Роль Духа Святого

Согласно учению Нового Завета, в осуществлении союза верующего с Христом неотъемлемую роль играет действие Духа Святого. Работа Духа тесно связана с работой Спасителя в Его смерти, воскресении и возвышении. Ключевой стих, указывающий на связь между Духом и Сыном, находится в Ин. 16:14, где Иисус сказал о Духе: «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам».

Что касается применения смерти Спасителя, написано: «А если Духом умерщвляете дела плотские, то живы будете» (Рим. 8:13). С одной стороны, Иисус уже умертвил нашу плотскую природу на кресте 2000 лет тому назад. А Дух сейчас применяет эту победу над грехом к верующему. С помощью Духа верующий может реально умерщвлять дела плотские. Подобно этому, хотя новая жизнь обеспечена нам воскресением Христа, Дух осуществляет это обновление лично в нас, верующих. Написано так: «Он спас нас... банею возрождения и обновления Святым Духом» (Тит. 3:5). Наконец, хотя сила на служение обеспечена нам возвышением Христа, именно Дух Святой проявляет эту силу через нас (Деян. 1:8).

А. Мартин отстаивает позицию, что работа Духа Святого полностью определена искуплением, совершенном Христом и ограничена этими рамками. Он пишет: «Нет никакого иного действия Духа в применении искупления кроме того, что было обеспечено через союз с Христом»<sup>824</sup>. Р. Райтмир соглашается: «Дух никогда не действует отдельно от Христа»<sup>825</sup>.

В Писании уделяется особое внимание работе Духа в освящении верующего человека. Ведь нередко слова «освящение» и «Дух» упоминаются вместе (напр. Рим. 15:16; 1 Кор. 6:11)<sup>826</sup>. Дух живет внутри верующего человека, ведет его и приносит через него духовный плод (Гал. 5:22-23). Человек, исполненный Духом, проводит богобоязненный образ жизни (Еф. 5:18-21). Он испытывает внутреннее обновление своей духовной жизни (Кол. 3:10). Справедливо заключить, что в жизни верующего Дух активизирует ту победу над грехом, которую Иисус приобрел через Свою смерть, и ту новую жизнь, которой Иисус обеспечивает нас через Свое воскресение.

Также, в деле освящения часто переоценивается роль человека. Хотя, как будет показано ниже, в осуществлении союза с Христом человеческий фактор обязательно присутствует, Е. Чейс напоминает нам, что плод, упомянутый Павлом в Гал. 5:22-23, является плодом не человеческих усилий, а Духа Святого, и приносится, «когда человек живет в живом союзе с Христом»<sup>827</sup>. Здесь также надо учесть и ошибочный Синодальный перевод Гал. 5:22, где слово «Дух» пишется с маленькой буквы, подразумевая действие человеческого духа.

## 2. Роль верующего человека

С одной стороны, мы знаем, что через союз с Христом нам уже дарованы все благословения, связанные со спасением, и что Святой Дух теперь реализует эти благословения в нашей жизни лично. С другой стороны, все это происходит не вопреки нашей воле, а с учетом нашего личного участия в этом процессе.

Человеческая сторона в процессе приобретения всех благ спасения, в том числе освящения, состоит из трех элементов, выделенных в одном ключевом отрывке, Гал. 5:19-25, а именно: знания, веры и подчинения:

<sup>823</sup>Grudem W. Systematic theology: An introduction to Biblical doctrine. – Grand Rapids, MI: Zondervan Reference Software, 1994. – С. 842.

<sup>824</sup>Martin A. N., с. 11.

<sup>825</sup>Rightmire, с. 792.

<sup>826</sup>Уайт Р. Освящение / Пер. с англ. Ю. Табак // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – С. 804.

<sup>827</sup>Chase E. L. Reflections of an industrial chaplain // Bibliotheca Sacra. 107. 1950. С. 99.

«Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны), ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют. Плод же Духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона. Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем духом, то по духу и поступать должны».

Любопытно увидеть тот же порядок и в Послании Павла к Римлянам. В 6-ой главе для описания пути к победе над грехом он ссылается на ту же самую триаду: (1) знать, что мы уже умерли с Христом (Рим. 6:6), (2) верой считать себя мертвым для греха (Рим. 6:11) и (3) активно подчиняться Духу Святому (Рим. 6:13)

Первый элемент – это знание Божьей воли, что необходимо, чтобы человек поступал соответственно ей. В стихах Гал. 5:19-23 перечисляются дела плоти и плод Духа. Тем самым, Павел дает нам знать, как надо поступать, чтобы угодить Господу. Поэтому, чтобы обнаружить Божью волю необходимо изучать Писание. Вместе с этим идет первоначальное покаяние – т.е. желание соответствовать Божьей воле. Это желание само будет увеличиваться в процессе приобретения благодати Христовой.

Второй элемент – активная вера со стороны человека. В Гал. 5:24 говорится, что человеку надо рассчитывать на совершенное для него Христом спасение от греха, которое включает в себя разрушение его греховной природы. Но рассмотрим и другие места Писания, где подчеркивается роль веры в реализации нашего союза с Христом.

Павел, описывая, как союз с Христом проявляется в его жизни, писал: «Уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу *верою* в Сына Божия» (Гал. 2:20). Подобное наставление он дал святым в Ефесе: «*Верую* вселиться Христу в сердца ваши» (Еф. 3:17). Далее, в свете их участия в смерти и воскресении Христа, святые в Риме должны по вере «*почитать себя мертвыми* для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе» (Рим. 6:11). Ведь «общение *веры* (нашей) оказалось деятельным» тогда, когда мы познаем «всякое у вас добро во Христе Иисусе» (Флм. 6). В атмосфере веры и ожидания Дух Святой свободнее действует и лучше осуществляет наш союз с Христом в реальном опыте.

А. Мартин добавляет еще одно важное уточнение. Природа веры такова, что она не опирается на внутренние чувства, а принимает за истину Божьи обещания как таковые. Он пишет: «Вам не следует ждать, пока вы не почувствуете в своей душе какой-то небесный трепет, прежде чем поверить, что вы были воскрешены во Христе. Эта истина адресована вере; вера объемлет ее»<sup>828</sup>.

Наконец, в Гал. 5:25 находится последний шаг в процессе применения союза с Христом – подчинение: «Если мы живем Духом, то по Духу и поступать должны». Если мы ожидаем от Духа силы на освящение, то надо позволять Ему действовать в нашей жизни и изменять ее. Как мы уже отметили, Павел также подчеркивает этот аспект в конце Рим. 6-ой главе, где читаем: «Не предавайте членов ваших греху в орудия неправды, но представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности» (Рим. 6:13).

Далее, в свете того, что мы умерли и были воскрешены с Христом, Павел наставляет верующих «отложить прежний образ жизни ветхого человека» и «облечься в нового человека» (Еф. 4:22-24). Интересно отметить, что в параллельном месте Писания, Кол. 3:8-10, Павел говорит с точки зрения того, что образ ветхого человека уже разрушен, это уже свершилось: «Совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового» (Кол. 3:9-10). Дело в том, что, с одной стороны, во Христе дело освящения уже завершено, и в Кол. 3 Павел говорит с этой точки зрения. С другой стороны, практическое применение этой реальности еще осуществляется. Об этом Павел говорит в Еф. 4.

Следовательно, М. Джонсон правильно утверждает, что союз с Христом – это не призыв к пассивности в духовной жизни: «В самых ясных терминах верующим заповедано стремиться к святости

---

<sup>828</sup>Martin A. N., c. 107.

во все времена и всем своим сердцем»<sup>829</sup>. Однако если в деле освящения человек полагается на собственные силы, то он обязательно потерпит поражение. Итак, У. Грудем хорошо подводит итог в данном вопросе: «Роль, которую мы играем в освящении, является как пассивной, в которой мы зависим от Бога, чтобы освятить нас, так и активной, в которой мы стремимся повиноваться Богу и предпринимать шаги, которые продвигают наше освящение»<sup>830</sup>.

Лучше понять взаимосвязь веры и подчинения в процессе освящения нам помогут следующие иллюстрации. Когда человеку нужно завести машину, глупо просто сидеть в ней и ожидать, что машина сама заведется и будет управлять собой. Водитель должен участвовать в управлении машиной, повернув ключ зажигания. Подобным образом, не принесет никакого результата ожидание Божьего вмешательства в нашу духовную жизнь, когда мы просто, сложив руки, ничего не делаем, пассивно относясь к нашему духовному развитию. Надо что-то делать, чтобы достичь успеха.

С другой стороны, нелепо стоять за машиной и пытаться толкать ее ключом зажигания. Человеку это сделать не под силу. Чтобы ехать на машине, надо пользоваться ее мощностью. Подобным образом, не может человек собственной силой совершить какой-либо прогресс в своем духовном развитии. Надо иметь веру в совершенную Христом работу и активно полагаться на нее. Вера и подчинение гармонично работают вместе, дополняя друг друга.

Приведем другой пример. Если человек хочет разжечь огонь, необходимы два элемента – спички и кислород. В атмосфере может быть достаточно кислорода, но без участия человека, чиркающего спичкой, огня не будет. С другой стороны, человек может чиркать спичкой весь день, но если в комнате нет кислорода, то огня не будет. Надо иметь и то, и другое.

Подобным образом Божья сила, приобретаемая через искупительную работу Христа, необходима для духовного прогресса. Но человек, со своей стороны, должен прилагать усилия и сотрудничать с работой Божьей благодати, подобно человеку, чиркающему спичкой в атмосфере с кислородом. К тому же, человеку надо создать в своей жизни атмосферу веры, ожидая Божьего вмешательства, и в этой атмосфере стремиться к совершенству.

Последняя тема, рассматриваемая в этой главе, – это связь союза с Христом с таинствами, особенно с водным крещением. В нескольких ключевых местах Писания, складывается впечатление, что человек входит в этот союз именно в момент принятия водного крещения и посредством его. Но тема водного крещения детально обсуждается в главе 22 данной книги.

## Библиография

Пакер Дж. Возрождение / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 270.

Уайт Р. Освящение / Пер. с англ. Ю. Табак // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 803-806.

~~~~~

Berkhof L. Systematic Theology. – 4th ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1941. – 784 с.

Best E. One Body in Christ. – London: SPCK, 1955. – 230 с.

Boston T. The complete works of Thomas Boston. – In 12 vols.

---

<sup>829</sup>Johnson M. P., с. 136-137.

<sup>830</sup>Grudem, Systematic theology.

- Bouttier M. Christianity according to Paul / Trans. F. Clarke // Moule C. F. D. Studies in Biblical Theology – Naperville, IL: Alec R. Allenson, 1966. – 124 c.
- Campbell C. R. Paul and union with Christ. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012. – 479 c.
- Chase E. L. Reflections of an industrial chaplain // Bibliotheca Sacra. 107. 1950. C. 95-102.
- Clowney E. P. Interpreting the Biblical models of the Church a hermeneutical deepening of ecclesiology // Carson D. A. Biblical interpretation and the church: text and context. – Exeter: Paternoster Press, 2000. – C. 64-109.
- Davies W. D. Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic elements in Pauline theology. – 2nd ed. – London: SPCK, 1958. – 392 c.
- Deissmann A. Paul; a study in social and religious history / Trans. W. E. Wilson. – Gloucester, MA: Peter Smith, 1972. – 310 c.
- Dunn J. D. G. Romans 1–8. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 1988.
- Erickson M. Christian theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 1985.
- Furgenson S. B. Ordo Salutis // Ferguson S. B., Wright D. F. New dictionary of theology. –Leicester: InterVarsity Press, 1988. – C. 480-481.
- \_\_\_\_\_. The Reformed view // Alexander D. L. Christian spirituality: Five views of sanctification. Downers Grove, IL: Inter Varsity, 1988. – C. 47-76.
- Gaffin R. B. Union with Christ: Some Biblical and Theological Reflections // McGowan A. T. B. Always reforming: Explorations in systematic theology. – Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006. – C. 271-288.
- George T. Galatians // New American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1994.
- Grudem W. Systematic theology: An introduction to Biblical doctrine. – Grand Rapids, MI: Zondervan Reference Software, 1994.
- Hansen G. W. The Letter to the Philippians. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.
- Horton M. S. Traditional Reformed view // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.
- Johnson M. P. One with Christ: An Evangelical theology of salvation. – Wheaton, IL: Crossway, 2013, Kindle ed. – 250 c.
- Kaminsky J. S. Corporate responsibility in the Hebrew Bible // Clines D., Davies P. R., eds Supplemental Series of the Journal for the Study of the Old Testament, no. 196. – Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995.
- Kaufman P. The one and the many: Corporate personality // Worship 42. 1968. C. 546-558.

- LaRondelle H. K. The Israel of God in prophecy: Principles of prophetic interpretation. – Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983. – 226 c.
- Lee K. W. Living in union with Christ: The practical theology of Thomas F. Torrance. – New York: Peter Lang, 2003. – 357 c.
- Letham R. Union with Christ: In Scripture, history, and theology. – Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2011. – 164 c.
- Martin A. N. Union with Christ // Lecture series at Tononto Baptist Seminary, February 15-17, 1978.
- Morris L. L. The Epistle to the Romans. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988.
- Motyer S. Man, old and new. // Elwell, W. A. Evangelical dictionary of theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – C. 728.
- Moule C. F. D. The phenomena of the New Testament // Moule C. F. D., Ackroyd P., Filson F V., Wright G. E. Studies in Biblical theology, 2nd series. – Naperville, IL: Alec R. Allenson, Inc., 1967.
- Murray J. Definitive Sanctification // Calvin Theological Journal. 2. 1967. C. 5-21.
- O'Brien P. T. Colossians // Carson D. A., France R. T., Motyer J. A., Wenham G. J. New Bible commentary: 21st century edition. – 4th ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.
- Ridderbos H. Paul: an outline of his theology / Trans. J. R. De Witt. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975.
- Rightmire R. D. Union with Christ // Elwell W. Evangelical dictionary of Biblical theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 1996.
- Robinson H. W. Corporate personality in ancient Israel. – Revised ed. – Philadelphia, PA: Fortress, 1980.
- Shedd R. P. Man in community: A study of St. Paul's application of Old Testament and early Jewish conceptions of human solidarity. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964.
- Smedes L. B. Union with Christ. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983. – 187 c.
- Taber M. Christ – The message and the messenger // Grace Journal. 3(1). 1962. C. 16-26.
- Tannehill R. C. Dying and rising in Christ: a study in Pauline theology. – Berlin: Verlag Alfred Topelmann, 1966. – 136 c.
- Warfield B. B. Faith and life; 'conferences' in the oratory of Princeton seminary. – New York: Longmans, Green and Co., 1916.
- Weiss J. Earliest Christianity; a history of the period A.D. 30-150. – In 2 Vols. / Trans. and ed. F. C. Grant. – New York: Harper & Row, 1937.

Wiersbe W. W. Prayer: Basic Training. – Wheaton, IL: Tyndale, 1988.

Wikenhauser A. Pauline mysticism / Trans. J. Cunningham. – Friebrug: Herder, 1960. – 256 c.

~~~~~

<http://en.wikipedia.org>

## Раздел 2: Христос наш Представитель

Как мы говорили раньше, действие Христа как нашего представителя касается нашего юридического положения или статуса перед Богом. Как Глава нашей корпоративной личности, Он может занимать наше положение, а мы в свою очередь можем, по мере возможности, занимать Его. Значит, существуют два направления. С одной стороны, представительство Христа включает в себя то, что Он взял на Себя наказание за наши грехи, заняв наше положение виновности перед Отцом, Сам будучи без греха. А с другой стороны, Он делится с нами Своим положением перед Отцом «Праведника» и «Сына». Выходит, что представительство Христа предоставляет нам прощение грехов, оправдание, и усыновление Богом.

### Глава 9: Прощение грехов и оправдание

#### А. Терминология

В Библии встречаются разные термины, указывающие на идеи прощения грехов и оправдания. Главные в отношении «прощение» – это ἄφεσις (*афэсис*), т.е. «прощение», καταλλαγή (*каталлагэй*), т.е. «примирение» и ἱλαστήριον (*хиластэйрон*), т.е. «умилостивление». Для оправдания – это ῥῆμα (*цалак*) и δικαιοσύνη (*дикайосунэй*).

Слово ἄφεσις (*афэсис*), которое обычно переводится словом «прощение», имеет следующие значения: «освобождение», «отпущение», «прощение», «отмена»<sup>831</sup>. Слово ἄφεσις (*афэсис*) встречается в смысле «освобождение» в Лк. 4:18, где читаем: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня... проповедовать пленным освобождение (ἄφεσις),... отпустить (ἄφεσις) измученных на свободу», а в смысле «прощение» – в Деян. 10:43: «...всякий верующий в Него получит прощение (ἄφεσις) грехов...». Существует смысловая связь между этими значениями в том, что прощение – это освобождение от вины и последствий греха.

В связи с изучением понятия прощения, стоит взглянуть на часто обсуждаемый вопрос необходимости пролития крови для прощения грехов. Об этом свидетельствует ряд стихов, в том числе, Откр. 1:5 и Евр. 9:22. Каковы именно отношения между прощением и кровью?

Во-первых, надо учитывать, что Бог определил, что наказанием за грех является смерть. Об этом повествуют такие места как Иез. 18:4 и Рим. 6:23. Далее, обратимся к Лев. 17 главе, где Бог учил Израиль о крови. Начиная с 10-го стиха читаем:

«Если кто из дома Израилева и из пришельцев, которые живут между вами, будет есть какую-нибудь кровь, то обращаю лице Мое на душу того, кто будет есть кровь, и истреблю ее из народа ее, потому что душа тела в крови, и Я назначил ее вам для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сия душу очищает».

В переводе 11-го стиха в Синодальном переводе пропускается еврейский предлог ו (*в*), который предшествует последнему употреблению слова «душа». В данном контексте этот предлог, скорее всего, должен переводиться как «потому что» или «по причине». Слово, переведенное как «душа» – это слово נֶפֶשׁ (*нэфеш*), которое имеет два значения: «душа» и «жизнь». На этих основаниях можно предложить следующий перевод: «Кровь по причине жизни, находящейся в ней, очищает». Кровь представляет смерть, т.е. вылитую жизнь. Итак, через пролитие крови Божьи требования по отношению к наказанию за грех, т.е. смерть, удовлетворены.

Термин καταλλαγή (*каталлагэй*) несет в себе значение «примирение» и трижды используется в Рим. 5:10-11 и в глагольной форме, и в форме существительного<sup>832</sup>. Там написано: «Ибо если, будучи врагами,

<sup>831</sup>Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. – С. 250 (Данный ресурс имеет обозначение BDAG). – С. 155.

<sup>832</sup>Пекота Д. Спасаящая работа Христа // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 348.

мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его. И не довольно сего, но и хвалимся Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа, посредством Которого мы получили ныне примирение». Взаимосвязь между оправданием и примирением очевидна. Оправдание, которое состоит в правильных отношениях с Богом, приводит к миру с Богом.

Другой ключевой стих находится в 2 Кор. 5:18-20, где *καταλλαγή* употребляется 5 раза. Читаем:

«Все же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою и давшего нам служение примирения, потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения. Итак мы – посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает через нас; от имени Христова просим: примиритесь с Богом».

В этом отрывке важно отметить следующий факт. Во Христе Бог уже примирил мир с Собою, т.е. уже совершил всё, что нужно для нашего оправдания. Но в конце этого отрывка встречается призыв: «примиритесь с Богом». А это значит, что человек, со своей стороны, обязан прийти к Богу в покаянии и вере, чтобы лично примириться с Ним и получить прощение грехов и оправдание перед Ним<sup>833</sup>.

Греческий термин *ἱλαστήριον* (*хиластэйрон*) переводится в русском тексте словом «умилостивление». Но возникает вопрос, что именно у Бога умилостивляется. Иными словами, почему Богу нужно умилостивление<sup>834</sup>? Одна позиция такова: Богу нужно умилостивление из-за того, что человек нарушил Его закон, и поэтому требуется удовлетворение Его правосудия.

Другая позиция соглашается с вышесказанным, но добавляет мысль, что у Бога есть гнев на грех, и умилостивление не только удовлетворяет Его правосудие, но и успокаивает Его гнев, возбужденный грехом человека. Согласно библейскому свидетельству, в котором часто говорится о Божьем гневе, нам следует придерживаться второго взгляда, который включает в себя и первое предположение.

Крышка ковчега завета представляет собой прекрасный библейский образ умилостивления. На это место проливали кровь, покрывающую преступления Божьего народа. Любопытно отметить, что в Евр. 9:5 слово *ἱλαστήριον* (*хиластэйрон*) употребляется для описания крышки ковчега завета, т.е. очистилища. Глагольная форма слова *ἱλαστήριον* (*хиластэйрон*) находится в Лк. 18:13 и переводится словами «будь милостив». Снова акцент падает на умилостивление Бога по отношению к грешнику.

Хотя Ветхий Завет говорит об умилостивлении лишь в виде образа, в Новом Завете появился настоящий способ умилостивления в лице Господа и Спасителя Иисуса Христа. Он является и жертвой, и священником, приносящим Себя в жертву для умилостивления пред Богом за грехи народа. Наконец, снова встречаем исследуемое нами слово в писаниях Павла и Иоанна (Рим. 3:25; 1 Ин. 2:2; 4:10), где оно используется для описания умилостивления, осуществленного посредством крови Иисуса, пролитой за нас.

Самое распространенное слово для описания праведности в Ветхом Завете – *צדק* (*цалак*). Первоначальное значение этого слова – «прямой»<sup>835</sup>. Оно описывает стандарт, которому всем необходимо соответствовать. Поэтому оно употреблялось в области бизнеса. Например, в Левит написано: «Да будут у вас весы верные, гири верные, ефа верная и гин верный» (Лев. 19:36). Здесь слово «верные» – это перевод слова *צדק* (*цалак*).

Рассмотрим греческое слово *δικαιοσύνη* (*дикайосунэй*). Оно происходит от слова *δίκη* (*диkey*), которое означает «наказание»<sup>836</sup>. Греки олицетворяли эти свойства в личности одной из своих богинь, которая также называется *δίκη* (*диkey*). Эта богиня представляла принцип закона и порядка.

Часто идея *δίκη* (*диkey*) влекла за собой соблюдение ожидания и обычаев греческого общества, но также употреблялась в общем смысле для описания добродетели<sup>837</sup>. Греческое понятие *δικαιοσύνη*

<sup>833</sup>Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 239.

<sup>834</sup>BDAG, с. 474.

<sup>835</sup>Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Electronic Edition, Logos Bible Software. – С. 842-843.

<sup>836</sup>BDAG, с. 250.

<sup>837</sup>Schrenk G. *δικαιοσύνη* // Kittel G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament / Trans. Bromiley G. W. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. – Т. 2. – С. 193.



(дикийосунэ) отличается от еврейского понятия צדק (цалак) тем, что в Ветхом Завете имеется в виду соответствие не с ожиданием общества, а с Божьей волей. По учению Ветхого Завета, праведность является стандартом, основанным не на традиции человека, а на заповеди Божьей. Поэтому, когда в Новом Завете или в Септуагинте встречается слово δίκαιος (дикийосунэ), его значение связано с ветхозаветным употреблением слова צדק (цалак), т.е. с соответствием с Божиим законом.

## **Б. Библейский обзор и межзаветное время**

### **1. Ветхий Завет**

В Ветхом Завете жизнь в праведности была тесно связана с соблюдением закона Моисея. Через Моисея Бог объявил Израилю: «Соблюдайте постановления Мои и законы Мои, которые исполняя, человек будет жив. Я Господь» (Лев. 18:5). Позже в истории израильского народа Бог повторил этот принцип: «...и дал им заповеди Мои, и объявил им Мои постановления, исполняя которые человек жив был бы через них» (Иез. 20:11, ср. 20:13, 21). Этой мысли вторит и Неемия, говоря: «...отклонялись от уставов Твоих, которыми жил бы человек, если бы исполнял их» (Неем. 9:29).

Однако в Ветхом Завете показана проблема, что люди так не поступали. Еккл. 7:20 говорит: «Нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы». Псалмопевец подтверждает: «Все уклонились, сделались равно непотребными; нет делающего добро, нет ни одного» (Пс. 13:3) и «Не оправдается пред Тобой ни один из живущих» (Пс. 142:2). Поэтому Богу, желающему спасения всех людей (Иез. 18:32; 33:11), необходимо было обеспечить человека способом оправдания перед Ним.

В этом отношении интересно отметить, что от самого начала человеческой истории существует практика жертвоприношения. Богу были угодны жертвы Авеля (Быт. 4:4), Ноя (Быт. 8:20), Иова (Иов 42:7-9). Следует отметить, что в последнем примере дело касалось не только жертвы благодарности, но и жертвы умиловления. Более значимым является то, что через принесение в жертву овец во время Пасхи Израиль не погиб от руки «губителя» (Исх. 12:23). Всем поколениям Израиля надлежало соблюдать Пасху, и при этом в начале и конце пасхальной недели воздерживаться от всей работы своей (Лев. 23:4-8).

Со временем Бог установил в Израиле высокоразвитую систему жертвоприношений за грехи (Лев. 1-6) и назначил священство и специальные приспособления (жертвенник, скинию) для приношения жертв (Исх. 25-40). Все жертвы, принесенные перед Богом, должны были быть без порока (Лев. 3:1; 4:3; 4:32; 6:6; 14:10). Через приношение жертв Бог обеспечивал Своему народу прощение (Лев. 9:7).

В ковчеге завета был положен закон Божий, а на него поставили крышку ковчега, которая служила местом кропления крови для умиловления (Исх. 25:17-22). Значит, между Божиим присутствием над ковчегом завета и законом Божиим, осуждающим Божий народ, стоял символ искупления от греха: крышка ковчега. Кропление крышки ковчега совершалось первосвященником раз в год в День очищения (Лев. 16:29-34). В этот день было строго запрещено работать (Лев. 23:26-32).

Тем не менее, самое прямое указание на приобретение праведности перед Богом встречается до даяния закона или установления системы жертвоприношения, а именно, в Бытие 15:6. После Божьего обещания Аврааму относительно количества его потомков, написано, что «Аврам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность». Здесь праведность состоит не в определенном образе жизни, а в решении веры.

В Псалтири многократно встречается моление Богу о прощении грехов: «Прости нам грехи наши ради имени Твоего» (Пс. 78:9; ср. Пс. 24:7, 11; 40:5). Вместе с этим, в Псалтире рассказывается, что Бог действительно прощал грехи (Пс. 84:3) и всё еще прощает их: «Он прощает все беззакония твои... как далеко восток от запада, так удалил Он от нас беззакония наши» (Пс. 102:3, 12). В свете Божьей милости псалмопевец провозглашает: «Блажен, кому отпущены беззакония, и чьи грехи покрыты! Блажен человек, которому Господь не вменит греха» (Пс. 31:1-2).

Перейдем к писаниям пророков. Снова бросается в глаза Божья готовность простить грехи Своего народа: «Я, Я Сам изглаживаю преступления твои ради Себя Самого и грехов твоих не помяну» (Ис. 43:25). Прощение грехов входит в новый завет, который Бог заключит с Израилем: «Я прощу беззакония

их и грехов их уже не вспомяну более» (Иер. 31:34, ср. Иер. 33:8; Ис. 33:24). Ветхий Завет представляет прощение и более наглядным образом: Бог «бросил все грехи мои за хребет Свой» (Ис. 38:17) и «ввергнет в пучину морскую все грехи наши» (Мих. 7:19).

В пророках также имеется упоминание о праведности как о даре от Бога, особенно в книге пророка Исаии. Через Исаию Бог сказал: «Господом будет оправдано и прославлено все племя Израилево» (Ис. 45:25), «Это есть наследие рабов Господа, оправдание их от Меня» (Ис. 54:17) и «Он облек меня в ризы спасения, одеждою правды одел меня» (Ис. 61:10). Одевание человека в праведность наглядно представлено в Зах. 3:3-5, где со священника Иисуса сняты «запятнанные одежды», и он одет в «одежды торжественные».

Также важно отметить, что Сам Бог станет праведностью Своего народа. Иеремия открывает, что «Господь оправдание наше!» (Иер. 23:6; ср. Иер. 33:16). Далее, Даниил пишет, что будут «заглажены беззакония», и «приведена правда вечная», в связи с приходом Мессии (Дан. 9:24-25).

Под образом «Страдающего Раба» Исаия детализирует, каким именно образом Мессия совершит Свою оправдательную миссию. Он приведет к Богу как иудеев, так и язычников (Ис. 49:5-7; 52:15). Он будет страдать (Ис. 50:6), и, посредством Своих страданий, обеспечит оправдание: «Чрез познание Его Он, Праведник, Раб Мой, оправдает многих и грехи их на Себе понесет» (Ис. 53:11).

Пророк Аввакум намекает на то, что было открыто в Быт. 15:6: что человек принимает праведность от Бога через веру: «Праведный своею верою (אֱמוּנָה) жив будет» (Авв. 2:4). Слово אֱמוּנָה (*амуна*) обычно передает смысл «верность», и большей частью употребляется для описания верности Бога (Втор. 32:4), а порой и верности человека (Пр. 12:22)<sup>838</sup>. Поэтому также будет правильно перевести Авв. 2:4 так: «Праведный своею верностью (אֱמוּנָה) жив будет», что отличается от цитаты этого стиха Павлом в Рим. 1:17 и Гал. 3:11.

## 2. Межзаветное время

После разрушения храма и прекращения системы жертвоприношений было необходимо найти другой способ приобретения прощения грехов и оправдания перед Богом<sup>839</sup>. Предлагалось несколько путей.

Согласно мнению некоторых, люди получают искупление через личное страдание. Приведем следующие примеры: «Ибо Господь жалеет Своих благочестивых, и отмывает их оплошности Своей карой» (Пс. Сол. 10.1), «Поэтому, они были наказаны, чтобы они могли быть освящены» (2 Баруха 13.10, ср. Товит 1.5; 13.2-9; 2 Мак. 6.12-17).

Другой способ – это посредством искупительной смерти мучеников: «Наша страна была очищена, потому что они как бы стали искуплением для греха нашей нации. И через кровь этих праведников и умиловление их смерти божественное Провидение избавило Израиль» (4 Мак. 17.22).

Часто представлялось, что оправдание достигается через добрые дела. В *Псалмах Соломона* мы читаем: «Он делает искупление за грехи неведения постом и умерщвлением его души. Господь считает невинным каждого набожного человека и его дом» (Пс. Сол. 3.9-10). Далее, в книге Сираха прямо говорится о послушании закону как замене жертвы:

«Кто соблюдает закон, тот умножает приношения; кто держится заповедей, тот приносит жертву спасения. Кто воздает благодарность, тот приносит семидал; а подающий милостыню приносит жертву хвалы» (Сирах 35.1-2).

Также к спасению приводит исповедание перед Богом греха (Барух 1.15-3:8; Молитва Азарии), мудрость (1 Еноха 81.5-82:3; Сирах 24.23-24) или Божье эсхатологическое очищение (1 Еноха 10.20; 1QS 4.20-22).

<sup>838</sup>Scott J. J. *Jewish Backgrounds of the NT*. – Grand Rapids, MI: Baker 1995. – С. 51; Пакер Дж. Вера / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 232.

<sup>839</sup>Nickelsburg W.E. *Ancient Judaism and Christian Origins*. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003. – С. 66-80.

В межзаветный период также обсуждался вопрос о том, кто является Божьим посредником для спасения Его народа<sup>840</sup>. Притом надо принять к сведению, что речь шла обычно не о духовном спасении, а о политическом. Разные личности предлагались в качестве будущего Божьего избавителя: царь Давидов (Пс. Сол. 17), т.е. Мессия (4 Ездры, 2 Баруха), грядущий священник (Завет Левии 14-18; Пс. Сол. 2.3; 8.11-13) или и тот, и другой вместе (1QS 9.11; CD 20.1; 1QSa 2.11-21; Сирах 45.23-26; 47.1-11). Некоторые даже ожидали вместе с ними и третье лицо: грядущего пророка (1QS 9.11; 4QTestimonia).

Наконец, в первой книге Еноха часто упоминается о небесном Сыне Человеческом, который будет служить эсхатологическим судьей и избавителем Израиля (1 Еноха 46.1-3; 47; 48.8-10; 49.3-4; 62.2-3). Иногда он отождествляется со Страдающим Рабом (1 Еноха) и иногда выступает в роли его спасителя (Прим. Сол. 2, 5).

В заключение сошлемся на исследование Карсона, который ищет ответ на вопрос о том, учили ли в межзаветный период спасению через заветные отношения с Богом или же через личное послушание<sup>841</sup>. Он пришел к выводу, что писатели этого периода склонялись ко второму варианту.

В Кумране, например, считали, что люди принимаются Богом на основании своего личного посвящения Ему. То же самое наблюдается в книгах *Иосиф и Асенет* и *Жизнь Адама и Евы*. Также можно включить в это число книги *Товит* и *Иудифь*, а также добавления к книгам Даниила и Ездры. Больше говорится о спасении через завет в книгах *4 Ездры*, *Юбилеев*, *2 Баруха* и *Апокалипсисе Захарии*, но даже в большинстве из этих книг человек может выйти из завета через личное непослушание.

### 3. Новый Завет

При рассмотрении новозаветного взгляда на оправдание важно отметить, что в большинстве своем иудеи того времени думали, что оправдание достигалось через добрые дела. Поэтому, когда пришел Иисус, Ему необходимо было исправить это недопонимание. Он учил своих учеников, что для достижения оправдания по делам Бог требует совершенного соблюдения Своего закона: «Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф. 5:20).

Однако точно так же, как было указано в Ветхом Завете, Иисус учил, что человек не может полностью соблюдать закон, а нуждается в милости от Бога. В Лк. 18 Он рассказал тем, кто «уверен о себе, что он праведны», следующую притчу:

«Два человека вошли в храм помолиться: один фарисей, а другой мытарь. Фарисей, став, молился сам в себе так: Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи, или как этот мытарь: пощусь два раза в неделю, даю десятую часть из всего, что приобретаю. Мытарь же, стоя вдали, не смел даже поднять глаз на небо; но, ударя себя в грудь, говорил: Боже! будь милостив ко мне грешнику! Сказываю вам, что сей пошел оправданным в дом свой более, нежели тот» (Лк. 18:10-14).

Стоит выделить еще один пример, где Иисус показал невозможность оправдания через дела. Некоторый человек подошел к Нему с вопросом: «Учитель благий! что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?» (Мф. 19:16). Иисус ответил, что он должен не только соблюдать закон, но и, продав всё, следовать за Ним. Когда человек ушел разочарованным, Иисус поразил Своих учеников следующими словами:

«Услышав это, ученики Его весьма изумились и сказали: так кто же может спастись? А Иисус, возрев, сказал им: человеку это невозможно, Богу же все возможно» (Мф. 19:25-26).

<sup>840</sup> Там же, с. 93-116.

<sup>841</sup> Carson D. A. Summaries and Conclusions // Carson D. A., O'Brian P. T.; Seifrid M. A. Justification and Variegated Nomism. – Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids, MI: Baker, 2001. – Т. 1. – С. 505-548.

Однако с самого начала Своей земной жизни Иисус стал известен как Спаситель от греха (Мф. 1:21). Он объявил, что отдает Свою жизнь «для искупления многих» (Мк. 10:45). Во время первой Вечери Господней Иисус открыл, что заключает с учениками новый завет через Свою пролитую кровь (Лк. 22:20).

На Голгофском кресте Иисус совершил это искупление, отдав Свою жизнь за грехи мира. В момент смерти Иисуса Бог подтвердил, что долг за грехи полностью оплачен, и открыт путь в Его присутствие: «И вот, завеса в храме разодралась надвое, сверху донизу» (Мф. 27:51). Благая весть о спасении через искупительную смерть Сына Божьего была провозглашена Ранней Церковью (Деян. 10:43; 20:28).

В Соборных Посланиях нам больше говорится о жертве Иисуса за наши грехи. Начнем с утверждения Иакова, что оправдание через закон невозможно. Он написал: «Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем» (Иак. 2:10). Следовательно, должен быть независимый от соблюдения закона путь к оправданию. С другой стороны, Иаков настаивает на том, чтобы оправдывающая вера показывалась в добрых делах. В поддержку своего тезиса он ссылается на примеры Раав и Авраама (Иак. 2:14-26).

Петр открывает, что Иисус, Агнец Божий, искупил нас Своей кровью (1 Пет. 1:19). Искупление через Христа был Божьим планом «прежде создания мира» (1 Пет. 1:20). Для окропления кровью Иисуса Дух Святой отделил нас (1 Пет. 1:2). Работа искупления была совершена на кресте: «Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо» (1 Пет. 2:24), «Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных» (1 Пет. 3:18).

Тема искупления и оправдания через жертву Христа занимает центральное место в послании к Евреям. Там Иисус представлен в качестве первосвященника, который приносит умиловляющую жертву за грехи человечества (Евр. 3:1; 8:1). Но Иисус является не только священником, но и самой жертвой (Евр. 7:27; 13:10-12). Его кровь очищает от греха (Евр. 1:3) и очищает совесть (Евр. 9:13-14). Его жертва была достаточна «раз и навсегда» (Евр. 7:27; 9:26-28).

Мы радуемся не только тому, что Иисус принес Себя в жертву, но и тому, что Бог Отец принял Его жертву: «по благодати Божией, (Он) вкусит смерть за всех» (Евр. 2:9). Через кровь Агнца Бог милует и прощает (Евр. 9:12-15; 12:24). Наши грехи и беззакония Он «не вспомнит более» (Евр. 10:17). Следовательно, мы имеем дерзновение приходить к Нему через новый завет в крови Божьего Сына Иисуса Христа (Евр. 7:19; 10:19-22).

В посланиях Павла много говорится о даре праведности. Он прямо заявляет, что абсолютно невозможно быть праведным перед Богом, кроме как через приобретение верой дара праведности: «Человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа» (Гал. 2:16). В третьей и четвертой главах данного послания Павел настоятельно утверждает и детально раскрывает, что добрые дела и соблюдение закона не приводят к оправданию, а только лишь одна вера в Иисуса Христа. Закон пришел не для того, чтобы оправдать, а для того, чтобы осудить (Гал. 3:22).

Павел даже строго предупреждает, что вернувшиеся к закону для оправдания лишают себя Божьей благодати для спасения (Гал. 5:4). Комментируя Гал. 1:8-9, Хортон говорит о том, что для Павла эта доктрина была очень важна: «Павел считал эту доктрину настолько центральной, что ее открытое отрицание осуждал “анафемой”, заявляя, что это акт ереси, на грани совершения которого была церковь в Галатии»<sup>842</sup>.

Подобно тому, что Павел написал Галатам, он напоминает и своему сотруднику Титу, говоря о спасении по благодати независимо от дел:

«Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего, чтобы, оправдавшись Его благодатью, мы по упованию соделались наследниками вечной жизни» (Тит. 3:5-7).

<sup>842</sup>Horton M. S. Traditional Reformed View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – Kindle ed. 802-803.

Во 2 Кор. 5:21 Павел открывает, до какой степени Бог считает, что мы праведны. Читаем: «Не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом». В первоначальном греческом тексте слово «праведными» – это перевод имени существительного δικαιοσύνη (*дикайосунэ*), т.е. праведность и фраза «пред Богом» – буквально «Божьей». Поэтому можно перевести: «Мы в Нем сделались Божьей праведностью». Далее, в 1 Кор. 1:30 Библия учит, что «Христос Иисус сделался для нас праведностью». В Нем верующие уже «омылись, освятились, оправдались» (1 Кор. 6:11).

Божье Слово открывает, что мера праведности, которую мы получаем от Бога, является той же мерой праведности, которой обладает Сам Христос. Мы получаем Его праведность<sup>843</sup>. Шренк об этом пишет: «Праведность Божья – это Его собственная праведность. Человек... поставлен в нее»<sup>844</sup>. Мы участвуем в великом обмене: мы Ему даем наши грехи, а Он нам дает Свою праведность. Об этом «обмене» Павел также говорит во 2 Кор. 8:9: «Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою».

В посланиях Павла можно выделить еще несколько ключевых мест. Павел считал смерть Христа сердцем Евангелия: «Ибо я первоначально преподавал вам, что и [сам] принял, [то] [есть], что Христос умер за грехи наши, по Писанию» (1 Кор. 15:3). Искупление было совершено через Его пролитую кровь (1 Кор. 6:20; Еф. 1:7; Кол. 1:13-14, 20-22). Он умер для всех (1 Тим. 2:6; Тит. 2:11; Еф. 2:14-16). Его смерть избавляет нас от грядущего гнева (1 Фес. 1:10; Еф. 5:2). Во Христе верующий человек беспорочен перед Богом (Еф. 1:4).

Тот факт, что Павел так часто поднимает вопрос оправдания, подчеркивает важность этой истины в его понимании Божьего плана. Сейфрид утверждает: «Повторение идеи в различных контекстах, которые мы видели в случае темы юридического оправдания, указывает на его теологическую значимость для Павла»<sup>845</sup>.

Самые убедительные доводы в пользу оправдания через веру выдвигаются Павлом в послании к Римлянам. В первой главе этого послания Павел смело заявляет: «В (Евангелии) открывается праведность Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет» (Рим. 1:17).

Далее, после того, как Павел показывает падшее и ненадежное состояние человечества в целом, он открывает, что Бог оправдывает человека на основании искупительной работы Божьего Сына, принятой через веру:

«...получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во [время] долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да [явится] Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:24-26).

Согласно мышлению Павла, поскольку и иудеи, и язычники оправдываются на основании веры, следует заключить, что закон не может спасти ни тех, ни других. Следовательно, в оправдании человека закон не играет никакой роли. Божья цель в том, чтобы через оправдание верой Он мог подорвать человеческую гордость<sup>846</sup>.

В Рим. 5-ой главе Павел ассоциирует вменение праведности верующему с союзом верующего с Христом. В подобие тому, как все люди, будучи в союзе с Адамом, наследуют последствия его непослушания, верующие во Христа получают праведность через веру в силу их союза с Ним<sup>847</sup>. В этом контексте Павел сравнивает праведность, полученную через Христа, с осуждением, полученным через

<sup>843</sup>Хортон уточняет этот момент, говоря, что то, что приписывается верующему – это не божественный атрибут Божьей праведности, а праведность Христа, приобретенная через Его жизнь послушания (Horton, Traditional Reformed View, 904-905).

<sup>844</sup>Schrenk, т. 2, с. 203.

<sup>845</sup>Seifrid M. A. Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme. – Leiden: Brill, 1992. – С. 263.

<sup>846</sup>Там же, с. 253, 256.

<sup>847</sup>Horton, Traditional Reformed View, 920-923.

Адама. Значит, Павел говорит здесь не о праведности в плане правильного поведения, а о праведности в плане положения оправдания перед Богом<sup>848</sup>.

Также в 5-ой главе мы узнаем, что в результате прощения грехов, верующие сейчас пребывают в мире с Богом (Рим. 5:1), т.е. в «примирении». Дальше в той же главе Павел провозглашает: «Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его. И не довольны сего, но и хвалимся Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа, посредством Которого мы получили ныне примирение» (Рим. 5:10-11). К коринфянам он пишет подобным образом: «Всё же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою» (2 Кор. 5:18).

Однако в учении Павла также имеется место пониманию праведности в смысле поведения. Например, в Рим. 6 он говорит: «Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности» и далее: «Как предавали вы члены ваши в рабы нечистоте и беззаконию на дела незаконные, так ныне представьте члены ваши в рабы праведности на дела святые» (Рим. 6:18-19). Поэтому для Павла праведность является как юридическим положением перед Богом, так и образом жизни или поведением.

Тем не менее, Павел говорит, что лишь при помощи Святого Духа человек может поступать правильно. В Рим. 8:4 говорится: «Оправдание (или «праведность») закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу». Поэтому можно сказать, что у нас есть праведность в двух смыслах. С одной стороны, мы находимся во Христе, облеченные в Его праведность. А с другой стороны, мы принимаем Духа, который живет в нас, направляя к правильной жизни.

Интересный момент наблюдается при сравнении слов «оправдание» и «праведность» в оригинальном тексте. В русском языке существуют два различных слова для описания смысла этих двух аспектов слова δικαιοσύνη (*дикайосунэ*). Слово «оправдание» используется для описания нашего положения перед Богом, а «праведность» – для нашего праведного поведения. Но и то, и другое являются переводом одного и того же греческого слова δικαιοσύνη (*дикайосунэ*)<sup>849</sup>.

Тем не менее, крайне важно для правильного понимания данного вопроса различить понятие оправдания от понятия праведности (в смысле правильного поведения). Это особо видно в том, как Павел говорит об этих концепциях в своем послании к Римлянам. В главах 3-5 речь идет о δικαιοσύνη (*дикайосунэ*) в плане юридического положения перед Богом, т.е. оправдания. А в главах 6-8 речь идет о δικαιοσύνη (*дикайосунэ*) в плане правильного поведения.

Смысл ясен. Бог оправдывает до того, как человек начинает проявлять правильное поведение. Правильное поведение является не средством получения статуса оправдания перед Богом, а результатом или последствием уже полученного верой оправдания. Шренк подводит следующий итог:

«Итак, без всякой трудности или противоречия мысль о помиловании и юридической праведности переходит к праведности как живой силе, которая преодолевает грех ... Поэтому у Павла δικαιοσύνη (*дикайосунэ*) может обозначать праведность, которая оправдывает, и живую силу, которая разрушает рабства греха»<sup>850</sup>.

В 3-ой главе послания к Филиппийцам Павел указывает на две крайности в отношении библейского учения о праведности. В первых 9 стихах Павел говорит о крайности законничества, по которой люди ищут оправдание перед Богом на основании своих добрых дел или религиозности. В связи с этим Павел рассказывает о своей истории и своем выгодном положении в религиозной жизни Израиля. Но он отвергает это как способ достижения оправдания перед Богом. А в конце главы, в частности в стихах 17-19, Павел затрагивает другую крайность – легкомысленное отношение к правильному поведению среди, так называемых, оправданных людей.

Между этими полюсами, в стихах 9-16, Павел определяет правильное отношение к праведности. Он однозначно говорит о том, что человек оправдывается через одну веру. Он хочет «найти в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога

<sup>848</sup>Там же, 1721-1722.

<sup>849</sup>Шренк отмечает, что вне посланий Павла δικαιοσύνη (*дикайосунэ*) употребляется в Новом Завете почти всегда для описания поведения человека (см. Schrenk, т. 2, с. 198).

<sup>850</sup>Там же, т. 2, с. 209-210.

по вере» (Фил. 3:9). Но, в то же время, Павел в своем поведении стремится к подобию Христу. Он написал: «...чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его» (Фил. 3:10).

Итак, Павел правильно включает в свое учение о праведности оба аспекта – праведность как положение перед Богом на основании веры и праведность в поведении. При этом он упоминает эти аспекты в правильном порядке – сначала получение оправдания, а затем проявление праведности в жизни.

Закончим библейский обзор учением Иоанна. В Евангелии от Иоанна показано, что через закон нет спасения, потому что «никто из вас не поступает по закону» (Ин. 7:19). Но Иисус пришел не осудить мир, а спасти его (Ин. 3:16-17; 12:47). «Верующий в Него не судится» (ст. 18). Иоанн Креститель сказал о Христе, что Он «Агнцем Божий, Который берет [на Себя] грех мира» (Ин. 1:29). Он также добрый пастырь, Который «полагает жизнь Свою за овец» (Ин. 10:11).

В своих посланиях и книге Откровения Иоанн продолжает учить о прощении и искуплении во Христе. Он является нашим «ходатаем пред Отцом» и «умилостивлением за грехи наши» (1 Ин. 2:1-2). Он пришел, чтобы «взять грехи наши» (1 Ин. 3:5) и наши грехи «прощены ради имени Его» (1 Ин. 2:12). Бог Отец послал Его отдать Свою жизнь для спасения мира (1 Ин. 4:9-14). Верующие в Него записаны в книге жизни у Агнца (Откр. 13:8; 20:12, 15). «Омывшие одежды свои» имеют право на древо жизни и войти в город воротами (Откр. 22:14)<sup>851</sup>.

#### 4. Выводы

Самый важный и влиятельный с точки зрения вечной участи человека аспект нашего спасения – это библейская доктрина о прощении грехов и оправдании. Без прощения и статуса оправдания человек не имеет никаких оснований ожидать участия в Божьем вечном царстве. Мы вспомним, что наше искупление от греха напрямую связано с представительской работой Спасителя. Одна из функций представителя – это выступать в качестве заместителя и занимать место тех, кто ему принадлежит. Библия ясно учит, что Сын Божий занял наше место наказания на кресте, чтобы верующие в Него получили прощение грехов.

Представительство Христа также приводит к тому, что верующие считаются праведными перед Богом *в Нем*, что в Библии называется статусом «оправдание». В свете библейских данных, рассмотренных выше, нельзя не согласиться с определением оправдания, предложенного богословом М. Эриксоном. Он пишет: «Оправдание – это Божье действие, которым Он объявляет грешников праведными перед Собой»<sup>852</sup>. В этом определении подметим, что оправдание – это объявление со стороны Бога, что грешник оправдан перед Ним. Выходит, что оправдание касается правового статуса человека перед Богом.

Подчеркнем несколько моментов, указанных выше, с целью выяснения механизма оправдания или, другими словами, каким образом Бог оправдывает грешника. Ключевым стихом в этом отношении является Рим. 3:24-26, где указана основа оправдывающего действия Бога:

«...получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во [время] долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да [явится] Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:24-26).

<sup>851</sup>Синодальный вариант читается не «омывшие одежды свои» (πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν), а «соблюдают заповеди Его» (ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ). Но вариант «омывшие одежды свои» имеет поддержку лучших манускриптов. Синодальный вариант также опровергается тем, что в Откр. 12:17 и 14:12 Иоанн использует выражение не ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ (соблюдают заповеди Его), а τηρεῖν τὰς ἐντολὰς (хранить заповеди Его), что следует ожидать и в Откр. 22:14, если Иоанн написал эти слова (см. Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. – London; New York: United Bible Societies, 1994. – С. 690).

<sup>852</sup>Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999. – С. 810.

Дело в том, что чтобы Бог, оправдывающий грешника, Сам остался праведным, Ему необходимо было все же полностью наказать все грехи, сделанные людьми. Это Он сделал, предложив Своего Сына в жертву умилоствления. Теперь Бог, наказав грех до конца, может простить и оправдать грешника.

Механизм умилоствляющей жертвы Христа еще ярче проясняется во 2 Кор. 5:21, где написано: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас [жертвою за] грех, чтобы мы в Нем сделались праведностью Божьей». Здесь описан великий духовный обмен грехов на праведность. Иисус взял на Себя наши беззакония и их последствия, а мы получаем в обмен на них Его совершенную праведность. Вот каким образом Бог может объявить или считать грешника праведным: он одарен праведностью Христа.

Тиссен так описывает это явление: «Результатом этого союза с Христом является вменение наших грехов Ему, а Его праведность – нам»<sup>853</sup>. Мюллер вторит этой мысли: «Оправдание... деяние Божье, которым Он снимает с верующего вынесенный ему по причине его греховности осуждающий приговор, освобождает его от вины и приписывает ему добродетель Христову»<sup>854</sup>.

Итак, мы все родились во грехе под угрозой осуждения. Но Иисус снял нашу вину, взяв на Себя наши грехи. Вследствие заместительной и искупительной работы Христа Бог выносит нам оправдательный приговор. Но это не конец истории. Бог вменяет нам совершенную праведность Христа. Теперь перед Богом мы обладаем во Христе той же праведностью, которой обладает Божий Сын.

Оправдание отличается от прощения грехов тем, что последнее влечет за собой лишь снятие вины согрешившего. Тем не менее, в связи с получением прощения верующий человек уже имеет некоторое оправдание, так как он уже не виновен в преступлениях. Однако во Христе Бог обеспечивает нас еще более твердым основанием для статуса праведника – вменением верующему праведности Иисуса Христа.

Значит, оправдание верующего заключается не только в том, что с него снимается вина, но и в том, что он обретает праведность Христа. Преимущество этого положения заключается в том, что статус праведности верующего человека перед Богом не зависит от того, будет ли он в дальнейшем проводить совершенную жизнь послушания, чтобы поддерживать свой статус праведности перед Ним. Правда в том, что, еще будучи несовершенным верующим человеком, проходящим процесс освящения, он уже считается праведным перед Богом праведностью Иисуса Христа.

Согласно библейскому учению, жизнь в праведности следует за получением дара оправдания. Этот процесс преобразования человека детально обсуждается в главе, посвященной теме «Освящение». Но вкратце скажем следующее. Человек, обратившись к Богу в покаянии и вере, сразу получает от Него оправдательный приговор и с этого момента пользуется статусом праведника перед Богом. В подобию Аврааму его вера вменяется ему в праведность (Рим. 4:22-25).

В то же время Дух Святой входит в его сердце, чтобы его возродить. Вследствие присутствия Духа в своей жизни, человек начинает делать добрые дела не для получения оправдания (в смысле правильного положения перед Богом), а как следствие уже полученного оправдания. Процесс освящения продолжается всю жизнь, пока человек не достигнет совершенства. Но даже до достижения этого состояния он уже считается праведником перед Богом через веру.

Итак, важно понять, что добрые дела сами не оправдывают, а являются доказательством и свидетельством наличия спасающей веры. Согласно библейскому учению, оправдание дается исключительно через веру во Христа. Характер истинной веры детально обсуждается в 20-ой главе данной книги.

## **В. Историческое развитие доктрины об оправдании**

### **1. Учение Ранней Церкви**

---

<sup>853</sup>Тиссен, с. 309.

<sup>854</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 436.



Хотя библейское свидетельство, особенно в посланиях Павла, предельно ясно учит об оправдании как даре Божьем через веру, отцы Церкви слабо поняли или хранили эту жизненно важную истину. Исследуем развитие этого отклонения.

С одной стороны, в творениях отцов Церкви встречается немало ссылок на новозаветное понимание оправдания через веру<sup>855</sup>. Златоуст (IV в.), например, написал: «Он позволил Ему, Кто не сделал ничего неправильного, понести наказание для тех, кто сделал неправильно... свободно дарует нам эти большие блага, которые мы никогда не ожидали (ибо Он говорит, что “мы могли бы стать Божьей праведностью в Нем”))» (*Толкование на 2 Кор. 11:5*).

Обратимся и к трудам Иеронима (IV-V в.): «Итак, мы праведны, когда мы признаём, что мы грешники и когда наша праведность не зависит от наших собственных достоинств, но от милости Божией» (*Диалог против пелагианства, 1.13*). Тертуллиан говорит: «Тем, кто верит в Него, вменяется праведность» (*Против Маркиона, 5:3*). Ириней: «Вера в Бога оправдывает человека» (*Против ересей, 4.5.5*). По Амвросию: «Мы оправданы не делами, а верой» (*De Jacob et vita beata, 2.2*).

Также стоит процитировать слова самого раннего христианского писателя, Климента Римского, который говорит:

«Так и мы, будучи призваны по воле Его во Христе Иисусе, оправдываемся не сами собою и не своею мудростью или разумом, или благочестием, или делами, в святости сердца нами совершаемыми, но посредством веры, которою Вседержитель Бог от века всех оправдывал. Ему да будет слава во веки веков» (*1 Клим. 32*).

Другой ранний писатель, Иустин Мученик, так написал: «Милосердие, человеколюбие и неизмеримое богатство милости Божие, по словам Иезекииля, кающегося в грехах, принимает как праведного и безгрешного» (*Разговор с Трифоном, Иудеем, 47*)<sup>856</sup>. Ориген: «Божья праведность через веру в Иисуса Христа достигает всех, кто верит..., она дает эту славу, ни ради их достоинств, ни ради дел, но свободно тем, кто верит» (*Толкование на Римлянам, 3.7.13*).

Сошлемся и на других восточных отцов: Кирилл Иерусалимский: «Ибо если веришь, что Иисус – Господь, и что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься» (*Огласительное поучение, 5.10*). Василий Великий: «Это истинное и совершенное прославление Бога, когда человек не повышается по причине своей собственной праведности, но познал себя недостающим в истинной праведности, и оправданным по одной вере во Христа» (*О смирении, 22*). Григорий Богослов: «Он был в Своей собственной личности, наш представитель... Он делает нашу глупость и наши грехи Своими собственными» (*Слово 30.5-6*).

С другой стороны, с ранних лет истории Церкви несколько неверных соображений вкрались в христианское вероучение и подрывали новозаветную доктрину об оправдании. Во-первых, отцы стали говорить о том, что спасение (и, следовательно, оправдание) дается через водное крещение<sup>857</sup>. Получается, что оправдание уже не дается одной верой.

Во-вторых, была перемена в понимании главной цели искупления: от оправдания перед Богом к приобретению бессмертия. Франкс объясняет причину этого отклонения: «Тенденция к тому, что главный акцент делался не на дар праведности или веры (веры в Бога), но на дар нетления, указывает на изменение, пережитое христианством в переходе с еврейской к греческой почве. С самого начала греческой религии объектом высшего страха является смерть»<sup>858</sup>.

В-третьих, Франкс отмечает изменение в сторону морализма, особенно в трудах Ириней. Франкс утверждает, что в Ранней Церкви у язычников «христианство рассматривалось как познание Бога, закон и обещание бессмертия», и «считалось, что крещение заверяло или предоставляло дар бессмертия и

<sup>855</sup>Needham N. Justification in the Early Church Fathers // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – С. 25-54.

<sup>856</sup>Источник: Сочинения Св. Иустина, Философа и мученика / Пер. Прот. П. Преображенского. – М.: "Университетский типограф", 1892. OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>857</sup>Например, Иустин Мученик, *1-ая Апология*, 16; Киприан, *О делах и милостынях*, 2; Иоанн Златоуст, *Толкование на Ев. от Иоанна*, 27.1; Василий Великий, *О Духе Святом*, 12.28 (См. Needham, с. 41-42).

<sup>858</sup>Franks R. S. The Work of Christ. – London: Thomas Nelson and Sons, 1962. – С. 32.

прощения грехов, сделанных до крещения. На остальную часть его жизни христианин был под законом»<sup>859</sup>. Комментируя мнение Вернера, Франкс пишет: «В основном, практическое христианство Иринея, как у Апологетов, является морализмом, во многом отличающимся от христианства Павла»<sup>860</sup>.

В этом отношении Шек делает интересное наблюдение, объясняя склонность к морализму у ранних отцов в свете угрозы, представленной учением Маркиона, который отвергал Ветхий Завет как Божье Слово и Бога Ветхого Завета как Бога христианства. Перед лицом этой угрозы отцы Церкви чувствовали себя принужденными защитить нравственный характер христианства<sup>861</sup>.

К тому же, Хортон предполагает, что неправильный перевод в Вульгате слова *δικαίω* (*дикаоо*), т.е. «считать или объявить праведным», латинским словом *justificare*, т.е. «сделать праведным», мог привести западных отцов к заблуждению относительно характера оправдания<sup>862</sup>.

В дополнение к сказанному, Нидэм уточняет вопрос склонности отцов к морализму следующим образом<sup>863</sup>. Он усматривает в учении многих отцов Церкви учение о «двойном» оправдании. Имеется в виду, что водное крещение обеспечивает только «исходное» оправдание, но «конечное» оправдание основано на поведении верующего человека: были ли у него дела веры? Обратимся к следующим цитатам:

«Вера эффективна в том, что она оправдывает тех, кто приближается к Богу в своем первоначальном веровании, если впоследствии они остаются в оправдании. Однако, без дел веры (не дел закона) вера мертва» (Иероним, *Толкование на послание к Галатам*).

«Давайте не будем ожидать, что вера является достаточной нам для спасения. Ибо если мы не покажем далее чистую жизнь...» (Иоанн Златоуст, *Толкование на Ев. от Иоанна, 10.3*).

«Я не отрицаю, что грехи могут быть уменьшены путем либерального даяния бедным, но только если вера одобряет то, что истрачено» (Амвросий, *О покаянии, 2.9.83*).

«Существует необходимость в праведности, чтобы человек мог заслуживать блага Бога-Судьи. Мы должны соблюдать Его заповеди и предупреждения, чтобы наши заслуги могли получить свою награду» (Киприан, *О единстве Церкви, 15*).

Едди подтверждает это умозаключение:

«Ясно, что когда отцы, жившие до Августина, писал о милостивом характере спасения и оправдания, полученного без дел, многие из них относили это к исходному оправданию, которое само было связано с обращением и крещением. После получения исходного оправдания верующие должны были стать участниками в преобразующем процессе роста в благодати, добродетели и добрых дел»<sup>864</sup>.

Больше развил концепцию «двойного оправдания» Августин<sup>865</sup>. Хотя он признал, что человек оправдывается благодатью через веру (*Послание 194.3.7; Обличение и благодать, 15.46*), он имел в виду не столько постоянный юридический статус перед Богом, сколько прощение грехов и внедрение

---

<sup>859</sup>Там же, с. 29.

<sup>860</sup>Там же, с. 33.

<sup>861</sup>Eddy P. R., Beilby J. K., Enderlein, S. E. Justification in Historical Perspective // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – С. 139-142.

<sup>862</sup>Horton, Traditional Reformed View, 881-882.

<sup>863</sup>Needham, с. 38-47, который также упоминает о Клименте Александрийском, *Строматы* 1.20; 4:6.

<sup>864</sup>Eddy, Justification in Historical Perspective, с. 123-125.

<sup>865</sup>McGrath A. E. Historical Theology. – Oxford: Blackwell, 1998. – С. 188-192; Franks, с. 29-33, 89, 100; Muller R.A. Sanctification // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – Т. 4. – С. 326; Wright D. F. Justification in Augustine // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – С. 55-72;

человеку праведной природы. В силу этой «сообщаемой благодати», человек совершает добрые дела, которые приводят его к конечному оправданию. Для Августина оправдание понимается не столько как то, что человек считается праведным перед Богом, сколько как то, что человек делается праведным в своем поведении.

Райт комментирует позицию Августина так: «Вера, что не приводит к добрым делам, является бесплодной или мертвой и не имеет оправдания» и «Вера, которая оправдывает без предварительной заслуги, всегда влечет за собой приобретение заслуги – заслуги добрых дел, сделанные от веры»<sup>866</sup>.

Опасность данного учения состоит в том, что уже образуются условия для принятия того, что человек заслуживает свое спасение «делами веры», и что дела как-то «завершают» его веру и «удостаивают» его для получения оправдания. С одной стороны, Августин сам предотвращал эту опасность, говоря: «Добрые дела... не показывают, что человек заслужил, но... показывают то, что он получил» (*Толкование на Псалмы, 111.3*). А с другой стороны, он всё же говорит о двойном оправдании: «Мы были оправданы, но оправдание само растет, как мы продвигаемся по пути» (*Проповедь 158.4.4; 158.5.5*)<sup>867</sup>.

Влияние учения Августина на последующие за ним поколения Церкви было огромным. Мак-Грат комментирует это так: «Со времени Августина оправдание всегда понималось как то, что относится как к моменту объявления праведным, так и к процессу становления праведным»<sup>868</sup>.

В оценку учения отцов Церкви, следует сказать, что с самого начала постапостольского периода уже наблюдается некоторое отклонение от новозаветного учения. Мак-Грат приписывает это отклонение «неточности и порой кажущейся наивности»<sup>869</sup>. В частности, в подобие греческому мировоззрению, ударение делалось не на приобретение статуса праведности перед Богом, а на приобретение бессмертия.

Далее, в христианском учении вкрался сильный упор на морализм, который умалял значимость Божьей благодати в получении незаслуженного человеком спасения. Мак-Грат подтверждает, что в творениях отцов наблюдается «подход к оправданию путем праведности через дела»<sup>870</sup>.

Однако самой серьезной оплошностью в этом отношении является то, что отцы Церкви потеряли (или, может быть, никогда не понимали) оправдание в смысле постоянного юридического положения верующего перед Богом, полученного через одну веру и независимого от дел. Они правильно учили, что дела действительно играют роль во христианской жизни. Но вместо того, чтобы учить, что истинная вера *выражается* делами, они стали говорить, что вера *завершается* делами (см. главу 20).

Итак, Ранняя Церковь пришла к выводу, что до принесения соответствующего плода вера, даже истинная, недостаточна для спасения. Это убеждение привело к ошибочному учению о двойном оправдании, согласно которому первоначальное оправдание не окончательно. Считалось, что только через совершение добрых дел человек оправдается окончательно.

Также правильно мыслить об оправдании отцам Церкви мешала роль, которую они отводили водному крещению. Поскольку водное крещение якобы «омывало» грехи человека, спасение отождествлялось с прощением грехов без сопровождающего понятия получения постоянного юридического статуса праведника через веру. Это убеждение привело к тому, что ранним отцам пришлось придумать систему восстановления согрешившего после водного крещения, т.е. систему исповеди и покаяния-искупления (см. главу 19).

## 2. Православный взгляд

У католиков и протестантов оправдание занимает центральное место по важности среди христианских догм. А у православных эта доктрина умаляется и считается второстепенной по важности.

---

<sup>866</sup>Wright, с. 65-66.

<sup>867</sup>Там же, с. 66, 70.

<sup>868</sup>McGrath, с. 190.

<sup>869</sup>McGrath A. E. A History of the Christian Doctrine of Justification. – 3rd ed. – New York: Cambridge University Press, 2005. – С. 38; отмечено в Eddy, Justification in Historical Perspective, 116-117.

<sup>870</sup>Там же.

Прочтем взгляд разных выдающихся православных богословов насчет оправдания. Мейендорф, например, пишет: «Византийская теология не произвела сколь либо значительных разработок доктрины Павла об оправдании... (они) истолковывали идею искупления через подмену... в более широком контексте победы над смертью и в освящении»<sup>871</sup>. Из этого отрывка видно, что византийские и православные богословы не считают доктрину об оправдании первостепенной. Для них спасение заключается не в оправдании перед Богом, а в победе над смертью и в освящении.

Далее, Мейендорф говорит: «Точно так же, как первородный грех не состоит в унаследованной вине, так и искупление – это не столько удовлетворение, сколько победа над смертью»<sup>872</sup>. Здесь снова видно отличие от библейского откровения. Для православных удовлетворение Божьего правосудия не считается важным.

К этому взгляду присоединяется и Лосский: «Заблуждение Ансельма (т.е. католического богословия)... в том, что он пожелал увидеть в юридических отношениях, содержащихся в термине “искупление”, адекватное выражение тайны нашего спасения. Он думал найти в юридическом образе – образе искупления – самую суть истины... доказательство необходимости того, что Бог должен умереть ради нашего спасения»<sup>873</sup>.

Здесь Лосский ошибочно приписывает юридическую сторону искупления Ансельму, когда, на самом деле, источником этой идеи является Новый Завет. Мышление Лосского даже доходит до того, что он готов отрицать необходимость искупительной смерти Господа Иисуса Христа. Лосский повторяет свое отрицание искупительной пользы крови Иисуса: «Не очевидно ли, что Отец приемлет жертву не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству»<sup>874</sup>. Так говорит и Флоровский. Хотя он и признает, что «Христос в действительности взял на Себя грех мира», он продолжает так: «Но это не объясняется тем, что это было заместительной жертвой»<sup>875</sup>.

Наряду с отрицанием искупительной пользы крови Иисуса, Лосский также отрицает требование удовлетворения Божьего правосудия: «Понятие искупления отнюдь не содержит в себе необходимости, обусловленной какой-то карающей справедливостью, а представляется как выражение домостроительства»<sup>876</sup>.

Этому мнению вторит Кураев: «Для Православия грех – не столько вина, сколько болезнь. Бог не наказывает грешника, как судья наказывает преступника. Здесь скорее отношения врача и больного»<sup>877</sup>. Снова отрицается необходимость удовлетворения Божьего правосудия.

Наряду с другими, Кураев отрицает искупительную ценность крови Христа: «Не юридическую или нравственную ответственность за грехи людей перед Отца взял на Себя Христос. Но принял на Себя последствия наших грехов. Ту ауру смерти...»<sup>878</sup>. Кураев использует следующий аргумент в пользу своей позиции. Получается, что молитва «Господи помилуй» по-гречески звучит так: *Κύριε ἐλέησον* (*куриэ элэйсон*). Слово *ἐλέησον* (*элэйсон*), т.е. «милость», созвучно со словом *ἐλαίον* (*элайон*), т.е. «масло», которое в древности служило в качестве лекарства. Значит, спасение – это не прощение, а исцеление<sup>879</sup>.

Наконец, мы ссылаемся на Тубецкого для подтверждения православного взгляда: «Человеческая природа, поврежденная изнутри, может быть и спасена только изнутри, а не внешним актом искупления или колдовства... Значит, неприемлема банковская процедура перевода “заслуг” Христа»<sup>880</sup>.

<sup>871</sup>Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – С. 280.

<sup>872</sup>Там же, с. 282.

<sup>873</sup>Лосский В. Н. Богословие и Боговидение / Общ. ред. Владимира Пислякова. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000. – С. 278.

<sup>874</sup>Лосский, Богословие и Боговидение, с. 279.

<sup>875</sup>Из Florovsky G. Collected Works of Georges Florovsky. – Belmont, Mass.: Nordland, 1976. – Т. 3. – С. 102; отмечено в Nassif B. The Evangelical Theology of the Eastern Orthodox Church // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 47.

<sup>876</sup>Там же.

<sup>877</sup>Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дону: Троицкое Слово, 2003. – С. 87.

<sup>878</sup>Кураев, с. 89-90.

<sup>879</sup>Там же.

<sup>880</sup>Из кн. *Смысл жизни*, с. 193, в Кураеве, с. 82

Мандзаридис уточняет понимание Григория Паламы по поводу жертвы Христа<sup>881</sup>. Согласно этому учению, смерть Иисуса играет неотъемлемую роль в обожении человечества. Как было указано в главе 8 об «Обожении», Божий план состоит в том, чтобы через сообщение обожженной человеческой природы Иисуса Его последователям они могли достигнуть обожения. Лосский соглашается: «Искупление, самое средоточие домостроительства Сына, нельзя отделять от Божественного замысла в его целом... обожение»<sup>882</sup>.

Однако чтобы Иисус обновил и обожил человечество, Ему надлежало было пройти все стадии человеческой жизни, от рождения до смерти и воскресения. Получается, что грехи человечества, свойственные его старой природе, были уничтожены смертью Того, Кто взял на Себя «общую человеческую природу». Через воскресение и вознесение Христа само человечество было прославлено в прославленной человечности Христа.

Опираясь на православную концепцию греховности человека, что она производна от смертности (см. главу 5), Роммен подтверждает вышесказанное мнение о том, что жертва Христа осуществляет не умилоствление перед Богом, а избавление от смерти, которое приводит к победе над грехом и исцелению человеческой природы:

«Вместо того чтобы усмотреть в жертве (Христа) попытку успокоить обиженную честь или гнев Бога, жертва направлена на корень проблемы, которая является повреждением самой природы человека и неизбежным результатом – смертью... Христос делает искупление за наши грехи не путем предоставления оплаты человеческого долга перед Богом, но путем принятия следствий нашего греха, а именно – самой смерти»<sup>883</sup>.

Православие защищает свою склонность к пренебрежению доктриной об оправдании тем, что считает ее только одной стороной в многогранной библейской концепции спасения. Лосский объясняет это так:

«...не должен застывать в нашем сознании: это значило бы создать между Богом и человеком недопустимые правовые отношения. Правильнее было бы включить эти образы в почти бесконечный ряд других образов, из которых каждый является как бы одним аспектом события, самого по себе неизреченного»<sup>884</sup>.

В соответствии с этим, порой, можно встретить у восточных писателей упоминание об искуплении Христа, выраженное и в юридических терминах. Например, Афанасий говорил, что «в Нем должна была осуществиться смерть, и смерть за всех так, чтобы долг всех мог быть оплачен»<sup>885</sup>. Далее, Флоровский, суммируя учение Максима Исповедника, написал: «Он заплатил за людей весь долг; как если бы Сам был повинен» и: «Так был воспринят (т.е. в любви) Спасителем грех и вина человека»<sup>886</sup>. В этом отношении обратимся и к Катехизису Греческой Православной Церкви:

«По этой причине наш Спаситель предложил Себя в искупление на кресте. По Своей человеческой природе Он стоял как представитель виновных. По Своей божественной природе он

---

<sup>881</sup>Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 31-32.

<sup>882</sup>Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и догматическое богословие. – Москва: Центр СЭИ, 1991. – С. 280.

<sup>883</sup>Rommen E. An Orthodox Perspective // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 247.

<sup>884</sup>Лосский, Очерк мистического богословия, с. 281.

<sup>885</sup>О воплощении, 20.2.

<sup>886</sup>Флоровский Г. Византийские отцы VI-VIII вв. – Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – С. 268, 276.

предложил выкуп Богу; и будучи распятым на кресте за нас, Он удовлетворил божественной справедливости»<sup>887</sup>.

Однако, судя по всему, Кленденин справедливо подытоживает: «С другой стороны, в истории православного богословия поразительно наблюдать почти полное отсутствие любого упоминания об идее оправдания по вере». Он отмечает, что в *Точном изложении православной веры*, написанном Иоанном Дамаскиным, оно вообще не упоминается<sup>888</sup>. Другие писатели разделяют с ним это убеждение. По мнению Зайцева: «Православная Церковь учит, что спасение по своей природе онтологично и не может быть уподоблено судебному разбирательству»<sup>889</sup>. Занков пишет по этому поводу:

«Почти всегда современные русские богословы решительно отвергают юридическую и формальную теорию спасения, и они не могут понять, как можно приписывать Богу столько антропоморфизма и пытаться представить возвышенную и мистическую работу спасения в форме судебного процесса или поединка»<sup>890</sup>.

Наконец, православие разделяет с католичеством понимание того, что только вера, приносящая плод (т.е. добрые дела), может спасти человека. Ведь когда Меланхтон обратился к Патриарху Константинополя Иеремии, тот отверг протестантское соображение о вере, говоря: «Кафолическая Церковь требует живой веры, которая дает свидетельство о себе через добрые дела»<sup>891</sup>.

Иерусалимский Синод (1672 г.) определил оправдывающую веру так:

«Мы считаем, что никто не может быть спасен без веры. И под словом «вера» мы имеем в виду правильное понимание относительно Бога и божественных вещей. Вера, действуя в нас любовью, путем (соблюдения) божественных заповедей, оправдывает нас с Христом, и без этой веры угождать Богу невозможно»<sup>892</sup>.

Обратимся и к Катехизису Греческой Православной Церкви:

«Вера во Христа без добрых дел не достаточна, чтобы спасти нас. Добрые дела сами по себе также не являются достаточными. Наше спасение будет результатом добродетельной жизни, пронизанной и опечатанной неоценимой кровью Единородного Сына Божьего»<sup>893</sup>.

В оценку православной позиции нельзя не согласиться с Зайцевым, который предъявляет этому учению несколько важных претензий. Во-первых, в этой системе пренебрегается самый основной аспект нашего спасения: оправдание перед Богом. Зайцев пишет: «Скорее всего, богослов должен будет задать вопрос: действительно ли он подчеркивает наиболее значимые темы Библии и не игнорирует ли он то, на чем акцентируют свое внимание библейские авторы?»<sup>894</sup>.

---

<sup>887</sup>Callinicos C. N. The Greek Orthodox Catechism. – New York: Greek Archdiocese of North and South America, 1960. – С. 29; отмечено в Horton M. Response to Bradley Nassif // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 125.

<sup>888</sup>Clendenin D. B. Partakers of Divinity: The Orthodox Doctrine of Theosis. – Journal of the Evangelical Theological Society. 1994. Vol. 37. С. 368.

<sup>889</sup>Зайцев Е. Учение В. Лосского о Теозисе. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 22.

<sup>890</sup>Zankov S. The Eastern Orthodox Church. – Milwaukee, WI: Morehouse, 1930. – С. 54.

<sup>891</sup>Из Послания к лютеранским богословам Тюбингена, отмечено в Pelikan J. The Christian Tradition. Vol 2, The Spirit of Eastern Christendom. – Chicago, IL: University of Chicago: 1974. – С. 282.

<sup>892</sup>Robertson J. N. W. B. The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem. – London: Thomas Baker, 1899. – С. 122.

<sup>893</sup>Callinicos C.N. The Greek Orthodox Catechism. – New York: Greek Archdiocese of North and South America, 1960. – С. 31; отмечено в Horton, Response to Bradley Nassif, с. 136.

<sup>894</sup>Зайцев, с. 252.

Данной мысли вторит Мюллер: «Это учение – самое выдающееся учение Святого Писания, к которому сходятся все остальные евангельские истины»<sup>895</sup>. Лютер сказал: «Если мы потеряем доктрину об оправдании, то мы просто все потеряем. Поэтому самое надобное важное – это то, чтобы мы учили этой доктрине и повторяли ее ежедневно»<sup>896</sup>.

Мы готовы признать, что Библия представляет дело спасения в разных видах и под разными образами. Но среди них оправдание выступает первичным. Без этого человек не может видеть Божье царство. К тому же, православие даже не ставит оправдание в один ряд с другими библейскими представлениями о спасении, чего следует ожидать, если оно считается одним из разнообразных его образов. Вместо этого православие умаляет, а порой и отрицает доктрину об оправдании.

Во-вторых, Зайцев правильно отмечает, что в православной системе оправдание «смешивается» с освящением, даже «поглощается» им: «В такой перспективе не возникает никакого разделения между оправданием и освящением... это единое действие, один непрерывный процесс»<sup>897</sup>. Но, в свете библейского разбора вопроса, обязательно нужно провести четкую разделяющую линию между этими Божьими действиями.

Наконец, можно добавить еще одно замечание. Причина того, что православное богословие обходит вопрос оправдания, кроется в том, что для православных спасение состоит, в главных чертах, в процессе обожения. Но это неверный взгляд убедительно отвергается и опровергается в 7-ой главе этой книги.

### 3. Католический взгляд

Католическое понимание оправдания состоит в том, что при принятии водного крещения Бог «сообщает» праведность душе человека в форме духовной силы, способствующей послушанию и совершению добрых дел<sup>898</sup>. Получается, что оправдание влечет за собой как «отпущение грехов», так и «освящение и обновления внутреннего человека»<sup>899</sup>. Оно «соответствует нас праведности Бога, Который делает нас внутренне праведными силой Его милости»<sup>900</sup>. Далее, «вместе с оправданием наливаются в наши сердца вера, надежда и любовь, и нам предоставлено повиновение божественной воле»<sup>901</sup>.

Исходя из вышесказанного, становится ясно, что для католиков оправдание – это не столько правильное положение перед Богом в правовом плане, сколько внедрение человеку праведной природы.

Далее, за добрые дела, совершенные в силу этой сообщенной праведности, человек получает от Бога заслугу, на основании которой он оправдывается перед Богом. При этом католики не отрицают, что спасение дается по благодати. Дело в том, что формально человек получает сообщаемую праведность как Божий дар. Ведь Бог взял инициативу предоставить людям сообщенную праведность.

Когда человек совершает добрые дела в силу этой сообщенной праведности, он действительно что-то заслуживает от Бога. Дело объясняется так:

«Заслугу за добрые дела следует отнести, в первую очередь, к благодати Бога, а затем к верующим»<sup>902</sup>.

«Усыновление, делающее нас причастниками благодатью в божественной природе, может даровать нам истинную заслугу благодаря Божьей благодатной справедливости. Это наше право по благодати, полное право любви, что делает нас “сонаследниками” с Христом и достойными получения “обещанного наследия вечной жизни”»<sup>903</sup>.

---

<sup>895</sup>Мюллер, с. 441.

<sup>896</sup>Luther's works // Ed. J. Pelikan. – St. Louis, MO: Concordia, 1963. – Т. 26. – С. 26.

<sup>897</sup>Зайцев, с. 23.

<sup>898</sup>См. Catechism of the Roman Catholic Church. № 1987-2027.

[http://www.vatican.va/archive/ccc\\_css/archive/catechism/p3s1c3a2.htm#I](http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/p3s1c3a2.htm#I)

<sup>899</sup>Там же, № 1989.

<sup>900</sup>Там же, № 1992.

<sup>901</sup>Там же, № 1991.

<sup>902</sup>Там же, № 2008.

<sup>903</sup>Там же, № 2009.

«Никто не может заслужить первоначальной благодати, которая лежит в основе обращения к Господу. Движимый Святым Духом, мы можем заслужить для себя и для других всю благодать, необходимую для достижения вечной жизни»<sup>904</sup>.

О'Коллинз и Рафферти добавляют, что ввиду того, что «сообщенная праведность», хотя она в действительности является Божьей праведностью в нас, тем не менее, в некотором смысле является нашей праведностью. В соответствии с этим, добрые дела, совершенные нами в силу «сообщенной праведности», в некотором смысле, ведут не только к Божьей славе, но и к нашей заслуге<sup>905</sup>.

Далее, эта сообщенная праведность сама не имеет своим результатом оправдание перед Богом в смысле правильного юридического положения, пока она не проявлена в жизни человека. Поэтому спасение получается через дела, совершенные в силу этой «сообщенной» праведности<sup>906</sup>. Здесь видно влияние учения Августина об «исходном» и «конечном» оправдании. «Исходное оправдание» – это дар Божий, полученный во время водного крещения, а «конечное» оправдание осуществляется через принесение плода веры, т.е. добрые дела<sup>907</sup>.

На Тридентском соборе, собравшемся для опровержения протестантской реформации, было сделано следующее заявление относительно оправдания: Оправдание – это «переход из состояния, в котором человек рождается потомком первого Адама, в состояние благодати и усыновления... (через) Иисуса Христа»<sup>908</sup>. Снова видно, что для католиков оправдание – это не правильное юридическое положение перед Богом, обеспеченное жертвой Христа, а духовное состояние человека, т.е. «сообщенная праведность», которая приводит к совершению оправдывающих дел.

Также важно учитывать, что, по католической системе, одна вера не спасает. Только веру, показанную делами, можно считать истинной верой, приводящей к спасению. Католические писатели, О'Коллинз и Рафферти, комментируя на Тридентский собор, пишут: «Хотя вера необходима, она недостаточна для оправдания, поскольку вера должна быть соединенной с любовью»<sup>909</sup>.

Историк Беркхов так описывает этот взгляд: «В излитой благодати человек поучает сверхъестественную силу совершать (добрые) дела и, таким образом, заслужить всей последующей благодати и вечной жизни. Благодать Божья, поэтому, служит тому, чтобы сделать человека способным еще раз заслужить спасения»<sup>910</sup>. Хортон еще детальнее раскрывает католическую позицию следующим описанием:

«Первое оправдание происходит во время крещения, которое искореняет и вину, и испорченность первородного греха. Всего лишь благодаря благодати Божией это первоначальное оправдание внедряет принцип благодати в получателя. Сотрудничая с этой присущей благодатью, человек заслуживает увеличения благодати и надеется на окончательное оправдание. Итак, хотя первоначальное оправдание дается лишь благодатью, окончательное оправдание зависит также от дел верующего, которые Бог милостиво принимает как заслуженные»<sup>911</sup>.

Взгляд католиков на оправдание противоречит местам Писания, которые указывают на оправдание через одну веру, как, например, Гал. 2:16; 3:10, Рим. 3:20; 4:1-3; Лк. 18:14 и другие. В частности, в Рим. 4:22-24 конкретно говорится, что в деле оправдания праведность не сообщается, а «вменяется» через

---

<sup>904</sup> Там же, № 2027.

<sup>905</sup> O'Collins G., Rafferty O. R. Roman Catholic View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – Kindle ed. 3053.

<sup>906</sup> Отмечено в Беркхове Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 208.

<sup>907</sup> Ankerberg J., Weldon J. Protestants and Catholics: Do they now agree? – Eugene, OR: Harvest House Pub., 1995. – С. 42.

<sup>908</sup> Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 395.

<sup>909</sup> O'Collins, 3041, 3082-3084.

<sup>910</sup> Беркхов, с. 242.

<sup>911</sup> Horton, Traditional Reformed View, 781.



веру верующего. Греческий глагол λογίζομαι (*логидзомай*), употребляемый здесь, означает «считать», и в данном значении употребляется и в других новозаветных местах (см. Рим. 2:26; 9:8; 2 Кор. 12:6; Деян. 19:27; Иак. 2:23)<sup>912</sup>.

Смысл в том, что дела, совершенные в силу «сообщенной» праведности, всё равно являются делами. Но, согласно Писанию, дела не имеют никакой силы спасти душу. Бог оправдывает до того, как человек начинает совершать добрые дела. Дела являются не средством для получения статуса оправдания перед Богом, как предполагается у католиков, а результатом или последствием уже полученного верой оправдания.

В поддержку того, что оправдание представляет собой не сообщение праведной природы, а получение правильного статуса перед Богом, Хортон ссылается на часто встречаемую в Писании метафору «одежды». Мы можем довольно часто читать, что Бог «одевает» кого-либо в праведность, что указывает на то, что оправдание касается не того, кто человек внутри, а того, как Бог смотрит на него снаружи (см. Быт. 3:21; Зах. 3:3-5; Ис. 61:10-11; Откр. 21:2; Лк. 15:22). С другой стороны, те, кто одевается в свою одежду (т.е. свою праведность), извергнуты (Мф. 22:1-14)<sup>913</sup>.

Мюллер, выступая от лица лютеранской веры, пишет в опровержение католического взгляда: «Верующий обязан своим спасением не приобретенной или “влитой” (“вселённой”) благодати, или благодати, находящейся в нем, но исключительно благорасположенности Божьей»<sup>914</sup>. Мюллер продолжает: «Добрые дела, совершаемые с такою целью, являются оскорблением и насмешкою над Богом, Который в Своем Слове предлагает всем грешникам принять верою полную и совершенную праведность, добытую Его возлюбленным Сыном для всего мира через совершенное Им заместительное искупление»<sup>915</sup>.

В ответ на протестантскую позицию, Тридентский Собор определил следующую позицию, которая не отменена до сих пор<sup>916</sup>:

«Если кто-то говорит, что человек оправдывается только вменением праведности Христа, либо только отпущением грехов, за исключением благодати и милосердия, которые заливаются в его сердце Духом Святым и остаются в нем, или, что благодать, которой мы оправдываемся, является только благосклонностью Бога, пусть ему будет анафема» (*Канон 11*)<sup>917</sup>.

«Если кто-то говорит, что оправдывающая вера – это не что иное, как упование на Божественное сострадание, прощающее грехи ради Христа, или что мы получаем оправдание одним лишь таким упованием, да будет предан анафеме» (*Канон 12*)<sup>918</sup>.

Давайте противопоставим друг другу католический и библейский взгляды на оправдание<sup>919</sup>. Согласно католицизму, при оправдании Бог *делает* грешника праведным. А согласно библейскому пониманию оправдания, Бог *считает или объявляет* грешника праведным, т.е. это – юридическое положение. Согласно католицизму, добрые дела – неотъемлемая часть *процесса* оправдания. А согласно библейскому пониманию, добрые дела – *результат* уже полученного статуса праведника.

В католической теологии оправдание и освящение *смешиваются*. Они взаимосвязаны и зависят друг от друга. Освящение приводит к конечному оправданию. А по Библии, оправдание и освящение, по сути, *отличаются* друг от друга. Первым делом человек получает оправдание (т.е. статус праведника) даром Божиим, а затем начинает процесс освящения.

---

<sup>912</sup>Там же, 972-973.

<sup>913</sup>Там же, 1072-1116.

<sup>914</sup>Мюллер, с. 495-496.

<sup>915</sup>Там же.

<sup>916</sup>Ankerberg, с. 45. Католические писатели Околлинс и Рафферти подтверждают, что «может быть, самое яркое и наиболее систематическое выяснение католической теологии об оправдании дается на Тридентском соборе» (O'Collins, 2886).

<sup>917</sup>Ankerberg, с. 47.

<sup>918</sup>Там же, с. 48-49.

<sup>919</sup>Мак-Грат, с. 457-465.

В 1999 г. произошло очень значимое и до сих пор обсуждаемое событие, когда лидеры Католической и Лютеранской Церквей подписали «Совместную декларацию о доктрине об оправдании»<sup>920</sup>. В ней указаны как общие черты, так и различия между этими конфессиями по поводу этой библейской доктрины. Например, они нашли общий язык в том, что дается «оправдание Божьей благодатью через веру» (№ 9), что «Христос – наша праведность» (№ 10), и что Христов «акт праведности приводит к оправданию и жизни для всех» (№ 12).

С другой стороны, если принять во внимание, что определение ключевых терминов у католиков отличается от определения этих терминов у протестантов, то получается, что данной декларации не удалось создать согласованность между этими церквями. Дело в том, что католики определяют «благодать», «оправдание» и «веру» по-своему, как указано в нашей дискуссии выше<sup>921</sup>.

В соответствии с этим, мы видим в «Совместной декларации о доктрине об оправдании» просто повторение католической позиции. Оправдание определяется как «прощение грехов и изменение в праведных людей оправдывающей благодатью» (№ 27). Оно предоставляет нам принятие в общение с Богом «полностью в Божьем грядущем царстве» (№ 11). Оправдание требует совершения добрых дел (№ 37) для того, чтобы «хранить ту праведность, которая от Бога» (№ 38).

Блочер также обращает наш взор на то, что в этой декларации нигде не говорится об оправдании через *одну* веру. Также, не отрицаются некоторые доктрины, которые противоречат учению об оправдании через одну веру, такие как доктрина об искуплении личных грехов через покаяние, о чистилище, об индульгенциях. Также, не все лютеранские конфессии одобрили этот документ. Одна из лютеранских групп говорит о нем как о «предательстве Евангелия Иисуса Христа»<sup>922</sup>.

Если можно говорить об изменении в католической позиции в сторону протестантизма, то она кроется в некоторых заявлениях. Во-первых, в пункте 10, в ссылке на веру Авраама, упоминается о вменении в праведность. Также, в пункте 38 говорится, что «оправдание всегда остается незаслуженным даром благодати», и в 25-м, что добрые дела, совершенные оправданным человеком – это «ни основа оправдания, ни заслуживают его».

Также следует упомянуть, что при выпуске этой декларации Ватикан признал, что данный документ не устранил всех различий между ними и протестантами, утверждая: «Жизнь вечная – это в одно и то же время и благодать, и вознаграждение, данное Богом за добрые дела и заслуги»<sup>923</sup>.

Интересно отметить, что в 1997 г., до публикации «Совместной декларации о доктрине об оправдании», в городе Нью-Йорке состоялось другое собрание католических и евангельских богословов с целью выяснения доктрины об оправдании. Это собрание известно под названием «Евангельские и католики вместе». Результаты их размышления над этим вопросом были выданы в документе «Дар спасения», в котором указано, хоть по некоторой мере, движение католиков в сторону протестантской позиции. Пр процитируем самые ключевые выдержки (см. *Дар спасения*, 21):

«Мы согласны с тем, что оправдание не заслуживается добрыми делами или нашими собственными заслугами; это полностью дар Божий, предоставленный чисто через щедрость Отца, из-за любви, которую Он несет нам в Своем Сыне, Который пострадал ради нас и воскрес для нашего оправдания (Рим. 4:25). В оправдании Бог, на основе одной праведности Христа, объявляет нас уже не Своими мятежными врагами, но Своими прощенными друзьями, и в силу Его заявления, это так».

---

<sup>920</sup>Joint Declaration on the Doctrine of Justification.

[https://lutheranworld.org/sites/default/files/2022-02/joint\\_declaration\\_2019\\_en.pdf](https://lutheranworld.org/sites/default/files/2022-02/joint_declaration_2019_en.pdf)

<sup>921</sup>Лайн отмечает, что некоторые предъявили декларации претензии в неясности изложения мысли (Lane A. N. S. A Tale of Two Imperial Cities (119-145) // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – С. 122-123).

<sup>922</sup>Blocher H. A. The Lutheran-Catholic Declaration on Justification // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – С. 197-209.

<sup>923</sup>Взято из официальной ватиканской газеты L'Osservatore Romano, 08.07.98. – С. 2; отмечено в Horton, Traditional Reformed View, 863-866.

«Новый Завет ясно заявляет, что дар оправдания получается через веру».

«Мы понимаем, что то, что мы здесь подтверждаем, согласовывается с тем, что имели в виду реформатские традиции по поводу оправдания по вере (*sola fide*)».

С другой стороны, отмечается, что в документе не отрицаются такие доктрины, как спасение через таинства, посредническая функция священства и искупление через чистилище<sup>924</sup>.

#### 4. Протестантский взгляд

Главное изменение, которое Реформация ввела в учение Церкви, касалось доктрины об оправдании. В этом отношении главным деятелем был Мартин Лютер<sup>925</sup>. Он отстаивал позицию, что, в первую очередь, оправдание относится не к духовному состоянию человека, достигнутому с помощью «сообщаемой праведности», а к его юридическому статусу перед Богом.

Лютер также известен некоторыми другими заявлениями. Он говорил о праведности, которую мы получаем от Бога через Христа, как о «чужой» и «пассивной» праведности. Под выражением «чужая праведность» имеется в виду, что праведность, которая делает нас праведными перед Богом, не является нашей. Она вменяется нам через веру в Христа. Христос дарует нам Свою собственную праведность.

Под фразой «пассивной праведности» Лютер имел в виду, что человек ничего не делает, чтобы приобрести эту праведность, кроме того, что верит во Христа. Приобретение праведности – это не результат его собственного старания, даже в содействии с «сообщаемой праведностью», а только Божий дар ему во Христе.

При этом уточним, что в реформатской теологии не отрицается, что Бог сообщает верующему праведную природу. Но эту «внутреннюю праведность» нельзя называть «оправданием», которое является всего лишь правовым положением перед Богом. «Сообщаемая праведность» касается не акта оправдания, а процесса освящения.

Другое известное изречение Лютера, отображающее его взгляд на оправдание, заключается в том, что верующий человек *simul peccator et justus*, т.е. «в то же время грешник и праведник»<sup>926</sup>. В своем поведении он все еще грешит, но с точки зрения его положения перед Богом – он праведник во Христе.

Наконец, возможно самые известные заявления Лютера – это: *sola scriptura* (только Писания), *sola gratia* (только благодать), *sola fide* (только вера) и *solus Christus* (только Христос). Этим он установил руководящий реформатский принцип, что оправдание дается исключительно благодатью Божьей без заслуги человека, и принимается только одной верой независимо от добрых дел.

Тем не менее, Лютер сделал надлежащий упор на добрые дела, но при этом настаивал, что они не приводят к оправданию и не служат в качестве его основы. Но поскольку верующий человек находится во Христе, то он причастник Божьей природы, которая будет выражаться в добрых делах. Любовь к Богу побуждает человека слушаться Его<sup>927</sup>.

Наконец, отмечается, что сакраментализм Лютера осложняет его учение об оправдании. Дело в том, что если человек оправдывается только через одну веру, то какую роль могут играть таинства в приобретении спасения? К сожалению, эта непоследовательность в богословии Лютера так полностью и не решилась.

Далее, Мак-Келвей отмечает некоторое отклонение от реформатского принципа оправдания в учении Меланхтона, который был последователем и преемником Лютера и учил, что вера, приобретающая оправдание, совершается делами, что приближает его учение к католическому взгляду.

<sup>924</sup>David Cloud, [http://www.wayoflife.org/index\\_files/evangelicals\\_catholics\\_confusing\\_gift\\_of\\_salvation.html](http://www.wayoflife.org/index_files/evangelicals_catholics_confusing_gift_of_salvation.html)

<sup>925</sup>Trueman C. Martin Luther and Justification // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – С. 73-97.

<sup>926</sup>Trueman, с. 75.

<sup>927</sup>Wübbornhost K. Calvin's Doctrine of Justification // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – С. 112.

Вследствие учения Меланхтона, возникли дебаты между ранними лютеранами, касательно природы спасающей веры<sup>928</sup>.

Что касается Кальвина, то, с одной стороны, он придерживался реформатской веры, а с другой стороны, в подобие Меланхтона, в некотором смысле, отклонился от нее<sup>929</sup>. В позитивную сторону Кальвин учил, что Бог вменяет верующему человеку праведность даром Его благодати через веру. Кальвин настаивал, что дела не служат основой для оправдания перед Богом<sup>930</sup>. Кальвин дальше уточнил, что истинная вера обязательно сопровождается добрыми делами. По его словам: «Вера одна оправдывает, но вера, которая оправдывает, не одна»<sup>931</sup>. А в негативную сторону, Кальвин утверждал, что хотя оправдание и освящение рассматривается как отдельные Божьи действия, освящение осуществляется «в контексте» оправдания<sup>932</sup>. В дополнение к этому, он говорит не только о вменении праведности, но и о «сообщаемой праведности».

Это всё приводит к тому, что Кальвин готов допустить, вслед за Августином, существование «двойного оправдания». Первое оправдание принимается верой, а второе основано на жизни верующего человека. Мак-Келвей комментирует взгляд Кальвина так:

«Освящение – это не только положение, но и процесс, в котором с божественной помощью жизнь изменяется все более и более в соответствии праведности, сообщаемой ей во Христе. Такую жизнь Бог может считать праведной. Она оправдана»<sup>933</sup>.

Несмотря на существующие непоследовательности и отклонения в учении ранних реформаторов, сакраментализм Лютера или взгляд Меланхтона на природу веры, или «двойное оправдание» у Кальвина, эти великие мужи Божьи восстановили основные черты библейской доктрины об оправдании. Мак-Крат суммирует главные постулаты в «зрелом» протестантском понимании оправдания<sup>934</sup>:

- (1) «Оправдание включает в себя судебную декларацию о праведности, которая производит изменение в правовом статусе перед Богом, в отличие от процесса, который на самом деле делает человека праведным».
- (2) «Есть четкая концептуальная разница между оправданием... (“акт, по которому Бог объявляет грешников праведниками”) и возрождением или освящением (фактический “внутренний процесс обновления Святым Духом”)».
- (3) «Оправдывающая праведность понимается как внешнюю, чужую праведность, благодатно приписанную христианину через акт веры».

Рассмотрим, вкратце, понимание оправдания у нескольких других мыслителей<sup>935</sup>. Джон Уэсли, например, поддерживал реформатское учение о вменении праведности в правовом плане и о различии между оправданием и освящением. Но своеобразный момент в учении Уэсли – идея того, что оправдание человека зависит от двух факторов. Во-первых, Бог смотрит на верующего во Христа человека как на того, кто одет в праведность Его Сына. А во-вторых Он видит внутри верующего человека праведную природу, внедренную туда пребывающим в нем Духом. Итак, на основании этих факторов, взятых вместе, Бог считает верующего человека праведным.

---

<sup>928</sup>McKelway A. J. The Systematic Theology of Faith: A Protestant Perspective // Lee J. M. Handbook of Faith. – Birmingham, AL: Religious Education Press, 1990. – С. 181.

<sup>929</sup>См. McKelway, с. 176-182; Wübbornhost, с. 99-118.

<sup>930</sup>Wübbornhost, с. 103

<sup>931</sup>Bromiley G. W. Faith // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – Т. 2. – С. 272.

<sup>932</sup>Wübbornhost, с. 114.

<sup>933</sup>McKelway, с. 179.

<sup>934</sup>Отмечено в Eddy, Justification in Historical Perspective, 204-207.

<sup>935</sup>Eddy, Justification in Historical Perspective, 232-288

Анабаптисты отвергли учение об оправдании как о юридическое положение, полученное только по вере, опасаясь, что оно может привести к моральному упадку. У либералов вообще исчезло представление о необходимости в умилощении перед Богом. Для них главное – это развитие личного потенциала человека.

Наконец, стоит упомянуть об учении Э. П. Сандерса, автора труда «Павел и палестинский иудаизм»<sup>936</sup>. Сандерс выдвигает тезис, что спасение начинается с веры, а сохраняется делами. Другими словами, после уверования во Христа человек сразу получает от Бога оправдательный приговор. Но для того, чтобы сохранить этот статус и продолжать оставаться в этом положении, требуется совершение добрых дел. К этому взгляду присоединяются Джемс Данн и Н. Т. Райт. Это учение теперь известно под названием «заветный номизм»<sup>937</sup>.

Сандерс опирается на ветхозаветный пример духовного опыта Израиля. По Сандерсу, Авраам получил от Бога дар праведности, как вступление в отношения с Ним. Но после этого Бог дал Израилю закон, посредством которого сохранялся бы Его завет с ним. Послушание требовалось для продолжения пребывания в Божьем завете. Подобным образом, считает Сандерс, вера в искупительную работу Христа является лишь вступительным опытом спасения. Для того, чтобы поддерживать это положение, от верующих требуются послушание и совершение добрых дел<sup>938</sup>.

Выдвигаются и другие аргументы в защиту этого тезиса. Проблема в иудаизме первого века заключалась не в том, что они не правильно поняли отношения между верой и делами, а в том, что: (1) они отвергли Мессию; (2) они гордились своим статусом евреев; (3) они пытались требовать от язычников соблюдения церемониального закона Моисея. Следовательно, цель Павла в его учении об оправдании не была в том, чтобы учить оправданию одной верой, а в том, чтобы исправить вышеперечисленные искажения. Выходит, что учителя этого движения отрицают, что доктрина об оправдании занимает центральное место в теологии Павла.

Данн даже придерживается теории «двойного оправдания», согласно которой в конце верующий подвергнется Божьему суду на основании своих добрых дел, совершенных им по вере. Только на этом суде решится вопрос его «конечного оправдания». Данн пишет: «Для Павла полное/конечное спасение по какой-то мере обуславливается верностью»<sup>939</sup>. К этому мнению присоединяется Берд: «Мы должны подчеркнуть, что добрые дела действительно добры и необходимы для спасения»<sup>940</sup>.

Приверженцы этого мнения порой придают термину «праведность» иное значение. Они понимают его не в свете правового положения человека перед Богом, а как верность завету с Богом, в котором находится верующий человек. Получается, что «праведность» или «оправдание» сводится к соблюдению требований завета. К тому же они считают, что в Рим. 1:17 «праведность Божья» относится не к дару праведности, полученному от Бога благодатью, а к Божьему атрибуту праведности, выраженному в Его делах и заветах<sup>941</sup>.

Однако при более внимательном анализе этого учения, наблюдается несколько серьезных отклонений от Божьего плана спасения, открытого в Священном Писании. Во-первых, Павел учил, что дела не играют никакой роли в оправдании человека. Согласно Гал. 2:16, закон не оправдает до обращения, а согласно Гал. 5:4 и Гал. 3:3, дела не оправдают после обращения. Рим. 1:17 и 11:19-20 учат, что оправдание получается исключительно по вере.

Что касается Рим. 1:17, более детальное рассмотрение этого стиха раскрывает неверность его толкования у сторонников «заветного номизма». Вопрос касается фразы «праведность Божия»: идет ли

---

<sup>936</sup>Eddy P. R., Beilby J. K., Enderlein, S. E. Justification in the Contemporary Debate // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – Kindle ed. 526-767.

<sup>937</sup>«Номизм» происходит от греческого слова νόμος (*номос*), т.е. «закон». Название «заветный номизм» означает соблюдение закона в контексте завета.

<sup>938</sup>Отмечено в Мак-Грате, с. 398-399.

<sup>939</sup>Dunn J. D. G. New Perspective View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – С. 200.

<sup>940</sup>Bird M. F. Progressive Reformed View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – Kindle ed. 1623-1624.

<sup>941</sup>Бирд защищает эту позицию, ссылаясь на другие упоминания о Божьем характере, находящиеся в этом контексте. Говорится о Его силе (1:16), гневе (1:18; 3:5), суде (2:2-3, 5), благодати (2:4), правде (3:7), верности (3:3). См. Bird, 476-1478.

здесь речь о Божьем атрибуте «праведность» (субъективный генитив) или о даре праведности от Бога (генитив источника)? Хортон выдвигает несколько убедительных доводов в пользу второго варианта<sup>942</sup>.

Во-первых, в том же стихе написано, что «праведный верою жив будет». Значит, дело касается не Божьей личной праведности, а нашей праведности, которую мы получаем от Него. Во-вторых, стих 17 раскрывает суть Евангелия, т.е. «благой вести». Евангелие является «благой вестью» ввиду того, что через него даруется человеку праведность.

Плюс к этому, в своем послании к Галатам Павел ясно объясняет причины даяния закона. Это было не способом сохранения праведных отношений с Богом, как Сандерс предполагает, а способом продемонстрировать слабость человека и его неспособность повиноваться Богу. Целью закона было привести людей к праведности по вере, как Павел и написал в Гал. 3:17-24.

Также обсуждается толкование Рим. 2:13. Приверженцы «заветного номизма» утверждают, что здесь речь идет о верующих язычниках, которые, на самом деле, соблюдали закон и, тем самым, заслуживали спасение<sup>943</sup>. Но если толковать данный стих в его контексте, то становится предельно ясно, что цель Павла заключалась не в том, чтобы показать оправдание верующих язычников через закон, а в обвинении через закон всех в грехе, чтобы они обратились к Иисусу за милостью и искуплением.

Далее, учение «заветного номизма» о том, что Авраам получил только «первоначальное оправдание» через веру, а «конечное оправдание» через послушание, прямо противоречит учению Павла, находящемуся в Рим. 4:1-6. Там указано, что Авраам оправдался только через одну веру, независимо от дел:

«Если Авраам оправдался делами, он имеет похвалу, но не пред Богом. Ибо что говорит Писание? Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность. Воздаяние делающему вменяется не по милости, но по долгу. А не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность. Так и Давид называет блаженным человека, которому Бог вменяет праведность независимо от дел...»

Плюс к этому, вышеуказанная позиция прямо противоречит Гал. 3:17-18. Там Павел конкретно опровергает теорию, что Божий завет с Авраамом как-то продолжается в соблюдении закона Моисея<sup>944</sup>. Прочтем:

«Я говорю то, что закон, явившийся спустя четыреста тридцать лет, не отменяет так, чтобы обетование потеряло силу. Ибо если по закону наследство, то уже не по обетованию; но Аврааму Бог даровал [оное] по обетованию»<sup>945</sup>.

Также стоит отметить, что в то время люди опасались, что учение Павла приводит к распущенности (см. Рим. 3:7-8; 6:1-2; Деян. 21:21). Если бы, как предполагается, Павел учил «заветному номизму», то люди не возражали бы его учению<sup>946</sup>. Также в опровержение этого взгляда другие отмечают, что Павел упрекает евреев своего времени не только в их этнической гордости, но и в их уверенности в умении соблюдать Божий закон (см. Рим. гл. 2, 3, 7).

Система «заветного номизма» сильно напоминает католическое учение средневековья, которое породило великую Реформацию. А это значит, что это учение, в конечном итоге, идет вразрез с реформатским учением.

Гундри правильно оценивает ситуацию, когда утверждает, что «...для палестинского иудаизма дела являются, как признаком, так и условием для пребывания в (завете), тогда как для Павла дела служат

<sup>942</sup>Horton, Traditional Reformed View, 923-939.

<sup>943</sup>Bird, 1499-1524.

<sup>944</sup>Horton, Traditional Reformed View, с. 204-206.

<sup>945</sup>Синодальный перевод ошибочно включает слова «завета о Христе, прежде Богом утвержденного». Исключение этих слов поддерживается самыми лучшими греческими рукописями.

<sup>946</sup>Bird, 1129-1130.

только доказательством, а не средством для пребывания в (завете)». «Вера – это необходимое и достаточное условие как для пребывания в (завете), так и для вступления в (него)»<sup>947</sup>.

Правильную оценку дает и лютеранин Пайпер, который считает необходимым «относиться к необходимости послушания не как к какой-то составляющей основе для оправдания, а строго как к свидетельству и подтверждению нашей веры во Христа, Чья кровь и праведность являются единственной основой для оправдания»<sup>948</sup>.

## Библиография

Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – С.П.: Библия для всех, 2000.

Зайцев Е. Учение В. Лосского о Теозисе. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 296 с.

Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов–на-Дон: Троицкое Слово, 2003.

Лосский В. Н. Богословие и Боговидение / Общ. ред. Владимира Пислякова. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000.

\_\_\_\_\_. Очерк мистического богословия восточной церкви и Догматическое богословие. – М.: Центр СЭИ, 1991.

Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998.

Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Пакер Дж. Вера / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 232-235.

Пекота Д. Спасаящая работа Христа // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортона. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

Сочинения Св. Иустина, Философа и мученика / Пер. Прот. П. Преображенского. – М.: "Университетский типограф", 1892. OCR: Одесская богословская семинария.

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994.

Флоровский Г. Византийские отцы VI-VIII вв. – Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – 333 с.

Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999.

~~~~~

<sup>947</sup>Отмечено в Eddy, Justification in the Contemporary Debate, 622.

<sup>948</sup>Piper F. Future of Justification, с. 110, отмечено в Eddy, Justification in the Contemporary Debate, 644.

Ankerberg J., Weldon J. Protestants and Catholics: Do they now agree? – Eugene, OR: Harvest House Pub., 1995

Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Bird M. F. Progressive Reformed View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.

Blocher H. A. The Lutheran-Catholic Declaration on Justification // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006.

Bromiley G. W. Faith // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.

Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Electronic Edition, Logos Bible Software.

Carson D. A. Summaries and Conclusions // Carson D. A., O'Brian P. T.; Seifrid M. A. Justification and Variegated Nomism. – In 2 Vols. – Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids, MI: Baker, 2001.

Catechism of the Roman Catholic Church – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM)

Charles R. H. Apocrypha of the Old Testament. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2004.

\_\_\_\_\_. Pseudepigrapha of the Old Testament. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2004.

Clendenin D. B. Partakers of Divinity: The Orthodox Doctrine of Theosis // Journal of the Evangelical Theological Society. 1994. № 37. C. 365-379.

Dunn J. D. G. New Perspective View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.

Eddy P. R., Beilby J. K., Enderlein, S. E. Justification in Contemporary Debate // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – C. 53-81.

Eddy P. R., Beilby J. K., Enderlein, S. E. Justification in Historical Perspective // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – C. 13-52.

Franks R. S. The Work of Christ. – London: Thomas Nelson and Sons, 1962.

Horton M. Response to Bradley Nassif // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004.

\_\_\_\_\_. Traditional Reformed View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.

Joint Declaration on the Doctrine of Justification.

[https://lutheranworld.org/sites/default/files/2022-02/joint\\_declaration\\_2019\\_en.pdf](https://lutheranworld.org/sites/default/files/2022-02/joint_declaration_2019_en.pdf)



Kärkkäinen V. Deification View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – C. 219-243.

Lane A. N. S. A Tale of Two Imperial Cities // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006.

Luther's works // Ed. H. T. Lehmann and J. Pelikan. – In 55 Vols. – Philadelphia, PA: Fortress; St. Louis, MO: Concordia.

McGrath A. E. Historical Theology. – Oxford: Blackwell, 1998. – 343 c.

McKelway A. J. The Systematic Theology of Faith: A Protestant Perspective // Lee J. M. Handbook of Faith. – Birmingham, AL: Religious Education Press, 1990.

Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. – London; New York: United Bible Societies, 1994.

Muller R.A. Sanctification // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986.

Nassif B. The Evangelical Theology of the Eastern Orthodox Church // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004.

Needham N. Justification in the Early Church Fathers // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006.

Nielsburg W.E. Ancient Judaism and Christian Origins. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003

O'Collins G., Rafferty O. R. Roman Catholic View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.

Pelikan J. The Christian Tradition. Vol 2, The Spirit of Eastern Christendom. – Chicago, IL: University of Chicago: 1974. – 289 c.

Robertson J. N. W. B. The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem. – London: Thomas Baker, 1899.

Rommen E. An Orthodox Perspective // Gundry S. and Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004.

Seifrid M. A. Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme. – Leiden: Brill, 1992.

Schaff P. Wace H, eds. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York, NY: Christian Literature Company.

Schrenk G. δικαιοσύνη // Kittel G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament / trans. Bromiley G. W. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964.

Scott J. J. Jewish Backgrounds of the NT. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995.

Trueman C. Martin Luther and Justification // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006.

Wright D. F. Justification in Augustine // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – C. 55-72.

Wübbornhost K. Calvin's Doctrine of Justification // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – C. 99-118.

Zankov S. The Eastern Orthodox Church. – Milwaukee, WI: Morehouse, 1930. – 168 c.

~~~~~

David Cloud, Way of Life Literature

[http://www.wayoflife.org/index\\_files/evangelicals\\_catholics\\_confusing\\_gift\\_of\\_salvation.html](http://www.wayoflife.org/index_files/evangelicals_catholics_confusing_gift_of_salvation.html)

## Глава 10: Усыновление

### А. Введение в тему

В связи с тем, что верующие находятся «во Христе» и в силу Его представительства, Иисус может делиться с нами, по мере возможности, Своим статусом как Божьим Сыном. По Писанию, наше усыновление связано с нашим положением «во Христе». В Еф. 1:4-5 говорится, что «Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа». В Гал. 4:4-5 подобным образом говорится об усыновлении через Христа: «Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление».

Верующий в Иисуса Христа человек является Божьим дитем, членом Божьей семьи. Истинный христианин является Божьим дитем в двух смыслах: (1) он возрожден и поэтому – «причастник Божеского естества» (см. главу «Возрождение»), (2) он усыновлен Богом в Его семью. В главе, посвященной возрождению, мы будем обсуждать, в чем состоит этот опыт, и какие выгоды он приносит нам. Главное преимущество возрождения – это приобретение новой натуры. В данной главе мы раскроем понятие «усыновления» и вытекающие из него благословения.

Примечательно, что Иоанн и Павел подчеркивают разные аспекты нашего положения как Божьих детей. Иоанн делает упор на возрождение, а Павел – на усыновление. Но эти отличающиеся друг от друга ударения ни в коем случае не противоречат друг другу или исключают одно другое. Когда Павел говорит об усыновлении, он подчеркивает действие Божьей благодати по отношению к нам. Бог не был обязан брать нас к Себе, но Он сделал это благодаря Своей милости. А когда Иоанн говорит о возрождении, он подчеркивает характер, который должен быть у верующих. Поскольку они Божьи дети, возрожденные Им, они должны подражать Его примеру в своем поведении.

Дэвидс противопоставляет учение Павла не только учению Иоанна, но и учению Петра: «Апостолы Иоанн и Петр, описывая христиан как сынов Божьих, говорят о втором рождении. Ап. Павел же избрал юридический термин»<sup>949</sup>.

Говоря и о том, и о другом аспекте Бромилли утверждает, что во Христе мы имеем как статус сыновей (усыновление), так и жизнь сыновей (возрождение)<sup>950</sup>. Риис соглашается, что возрождение относится к «моральному качеству христианского опыта», а усыновление – к «конкретным отношениям человека с Богом»<sup>951</sup>. К этому мнению присоединяется и Лиджет, который ассоциирует усыновление преимущественно с получением статуса и привилегий. Но он также отмечает, что доктрина Павла об усыновлении не лишена учения о личном опыте с Духом Святым (Гал. 4:6)<sup>952</sup>.

### Б. Усыновление как юридическое положение

В писаниях Павла подчеркивается мысль, что человек становится дитем Божьим через юридический акт под названием «усыновление», которое приводит к определенному юридическому положению или статусу перед Богом. Мы были членами чуждой семьи, а Бог усыновил нас в Свою. Для описания этого явления используется слово *υιοθεσία* (*хуиотэсия*), т.е. «усыновление», но во всем Новом Завете оно встречается только в посланиях Павла.

С исторической точки зрения интересно отметить, что в греко-римском обществе усыновление практиковали довольно часто. Выходит, что аудитории Павла не была чужда эта концепция. В отличие

<sup>949</sup>Давидс П. Усыновление / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – С. 1272.

<sup>950</sup>Bromiley G. W. The Unity and Disunity of the Church. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958. – С. 49.

<sup>951</sup>Rees T. Adoption // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979–1988. – Т. 1. – С. 54-55.

<sup>952</sup>Lidgett J. S. The Fatherhood of God in Christian Truth and Life. – Edinburgh: T & T Clark, 1902. – С. 20.

от усыновления у евреев, в греко-римском обществе обычно усыновляли не рабов, а свободных. Приемному отцу даже позволено было выкупить сына у его родного отца.

Также примем к сведению, что в системе римской юриспруденции усыновленный ребенок находился под властью приемного отца и вместе с привилегиями разделял накладываемые на него требования<sup>953</sup>. Его положение было почти равно рабству. С другой стороны, инициатором процесса усыновления всегда был приемный отец. Акт усыновления – это всегда выражение благодати<sup>954</sup>.

Однако Риис правильно предупреждает, что мы не можем утверждать, что Павел переносит все эти исторические особенности в свое учение об усыновлении человека Богом<sup>955</sup>. Хотя в дальнейшем разборе ключевых мест Писания будем ссылаться на эти культурные моменты, тем не менее, всегда лучше опираться преимущественно на библейское употребление этого термина именно в учении Павла.

Рассмотрим и проанализируем места в писаниях Павла, где употребляется слово *υιοθεσία* (*хуиотэсия*). В Еф. 1:4-5 говорится, что «Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить (*υιοθεσία*) нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей». Из этого выходит, что усыновление – это Божий план от вечности, и что усыновление осуществляется через Иисуса Христа. Мотивом Божьего плана усыновления является любовь<sup>956</sup>.

Прочтем Гал. 4:1-5:

«Еще скажу: наследник, доколе в детстве, ничем не отличается от раба, хотя и господин всего: он подчинен попечителям и домоправителям до срока, отцом [назначенного]. Так и мы, доколе были в детстве, были порабощены вещественным началам мира; но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление (*υιοθεσία*)».

Риис видит в этом тексте сочетание разных концепций об усыновлении<sup>957</sup>. Во-первых, рисуется картина об опекаемом ребенке, который получит свое наследство после смерти своего отца. Но также включается и смысл «искупления», который отражен в приобретении приемным отцом мальчика у его родного отца. Риис полагает, что в свете того, что в отличие от усыновления в римском мире усыновление Богом не может характеризоваться новым рабством приемному отцу, возможно, что Павел имеет в виду усыновление по принципу еврейской (или даже греческой) семьи, где усыновленный ребенок пользовался большей свободой. Однако, несмотря на исторический фон вышесказанного, здесь ясно показано, что Иисус отождествился с нами в положении под законом, освободив нас от положения слуги, чтобы мы стали сыновьями.

Далее читаем: «А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче! Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» (Гал. 4:6-7). Здесь показано, что Святой Дух дан нам в результате нашего усыновления во Христе. Хотя в опыте обращающегося к Богу человека усыновление и возрождение происходят одновременно, с «юридической» точки зрения усыновление логически предшествует возрождению и служит основой для него. Также, в силу нашего усыновления Богом, нас ждет наследие от Него (см. ниже).

Прочтем Рим. 8:15: «Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: Авва, Отче!». Дух Святой – это Дух усыновления (*υιοθεσία*), Который дает нам уверенность в наших отношениях с Богом и создает тесное общение с Ним. В 16-м стихе подтверждается вышесказанное: «Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии». Иными словами, Дух дает нам субъективное подтверждение нашего статуса в Божьей семье. Выходит, что усыновление влечет за собой переход от состояния рабства к состоянию свободы в Духе Святом.

<sup>953</sup> Давидс, с. 1272-1273.

<sup>954</sup> Rees, Adoption, т. 1, с. 54.

<sup>955</sup> Там же.

<sup>956</sup> Давидс, с. 1273.

<sup>957</sup> Rees, Adoption, т. 1, с. 54.

В Рим. 8:23 читается: «И не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления (*υιοθεσία*), искупления тела нашего». Это значит, что усыновление имеет и будущий аспект, а именно – искупление тела. Божье спасение касается всего человека: верующий унаследует славное бессмертное тело. Плюс к этому, согласно Рим. 8:19-21, в то время все творение освободится от рабства тлению, и будут созданы условия, подходящие для Божьих усыновленных детей<sup>958</sup>.

Можно соединить все аспекты слова *υιοθεσία* (*хуиотэсия*) в следующей схеме. Божий план от вечности был усыновить верующих во Христе. Это усыновление было обеспечено искупительной работой Божьего Сына. При обращении к Господу человек освобождается от статуса слуги и становится сыном. Дух Святой, т.е. Дух «усыновления», входит в сердце верующего и дает ему знание о его новом статусе в Божьей семье. И в итоге, при пришествии Христа верующий человек получит полную меру своего наследия в Боге, которое включает в себя и приобретение нового прославленного тела.

Наконец, вместе с Брауном, следует подметить, что понятие усыновления не было чуждым Божьему ветхозаветному народу. Ведь Бог принял его к Себе. В одном стихе Павел использует слово *υιοθεσία* (*хуиотэсия*) в отношении Израиля: «...Израильтян, которым принадлежат усыновление» (Рим. 9:4)<sup>959</sup>.

## В. Отцовство Бога

Из всех названий, которые Священное Писание дает Богу, по отношению к Его народу, лучше всего подходит название «Отец». Ведь Сам Иисус учил нас молиться «Отче Наш»<sup>960</sup>. По мнению Лиджет: «Говорить о Боге как об “Отце” означает продемонстрировать самое высокое и полное знание о Нем»<sup>961</sup> и также: «В понятие отцовства можно включить все остальные предлагаемые концепции отношения Бога к людям, от самой низшей из них до самой высокой»<sup>962</sup>.

С. Конн добавляет, что данная метафора сообщает «об этом уникальном взаимодействии, которое было бы трудно передать в более формальной лексике доктринальной формулировки». Отцовство «является богатой метафорой, которая вызывает у нас не только умственный, но и эмоциональный ответ»<sup>963</sup>. Преимущество этой метафоры и в том, что в отличие от других метафор, например «пастух», она никогда не устареет. В каждой культуре и для каждого поколения она остается актуальной<sup>964</sup>.

В то же время, как у всех метафорических представлений лица или предмета, есть и ограничения в его применении. Бог, конечно, не «рождает» человека физически. В течение жизненного времени сын человека становится независимым от своего отца. Но человек никогда не может жить без Бога. Наконец, Бог намного ближе нам, чем физический отец<sup>965</sup>.

Отмечается, что Бог имеет качество «Отца» не только по отношению к людям, но и от вечности, в силу взаимоотношений в Троице, как Лиджет пишет: «Отцовство – это определяющие отношения внутри Божества»<sup>966</sup>. Но, в то же время, надо принять к сведению, что это не влечет за собой «ни необходимой неполноценности, ни последующего или созданного существования Сына»<sup>967</sup>.

---

<sup>958</sup>Там же, т. 1, с. 55.

<sup>959</sup>Браун У. Э. Усыновление // Элуэлл У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 1067.

<sup>960</sup>Robison J. Knowing God as Father. – Fort Worth, TX: LIFE Outreach International, 1996. – С. 8.

<sup>961</sup>Lidgett, с. 321.

<sup>962</sup>Там же, с. 293.

<sup>963</sup>Conn C. P. Fathercare: What it Means to be God's Child. – Waco, TX: Word, 1983. – С. 15.

<sup>964</sup>Там же.

<sup>965</sup>Lidgett, с. 297-298.

<sup>966</sup>Там же, с. 317.

<sup>967</sup>Там же.

К теме Божьего отцовства Джаан добавляет следующие интересные мысли<sup>968</sup>. Отцовство подразумевает под собой смысл «источника» или «происхождения»<sup>969</sup>. Это согласовывается с древней концепцией Троицы, согласно которой Сын вечно «рождается», и Дух вечно «исходит» от Отца (см. обсуждение этой теории в главе о «Троице» в третьем томе).

Джаан также отмечает, что Бог является Отцом не благодаря тому, что занимает это положение, а по Своей природе:

«Бог является Отцом не по собственному решению, а в Своей природе и бытии. Бог – не любовь, потому что Он любит; Он любит, потому что Он есть любовь. Бог – не Отец, потому что у Него есть сын; Он имеет сына, потому что Он является Отцом»<sup>970</sup>.

Вместе с этим, в Писании иногда употребляется по отношению к Богу и метафора матери (см. Мф. 23:27; Пс. 130:2; Ис. 66:12-13). К тому же, Бог ожидает от нас качеств, соответствующих положению детей, т.е. простой веры, изумления Божьими делами, ожидания лучшего и готовности к послушанию<sup>971</sup>.

## 1. Для творения

Бытует мнение, что ввиду того, что Бог является по Своей природе «Отцом» и что Он всё сотворил, то Он относится ко всему творению в качестве Отца, в том числе, и ко всему человечеству. По этому поводу Блеккинк пишет: «В силу (Своего акта) творения Богу приходится быть универсальным Отцом природы, наций, духов и человека в частности»<sup>972</sup>. Ведь ангелы названы «сынами Божьими» (Иов 1:6; 2:1; 38:7)<sup>973</sup>.

Джаан выражает эту мысль следующими словами:

«Так как мир берет свой источник от Бога Творца, он разделяет с Ним Его силу и славу и, таким образом, является откровением его Создателя. Человек тоже имеет свое происхождение в Боге и, как образ его Отца, он разделяет с Ним характерные черты»<sup>974</sup>.

Выдвигаются несколько доводов в поддержку этой точки зрения<sup>975</sup>. Во-первых, в родословии у Луки генеалогия Христа восходит к Адаму, который был «сын Божий» (Лк. 3:38). Ведь Адам и Ева были созданы «по Божьему образу» (Быт. 1:26). Во-вторых, Павел говорит, что от Отца «именуется всякое отечество на небесах и на земле» (Еф. 3:15). Получается, что Он – «архетипический отец»<sup>976</sup>. Далее, некоторые авторы относят притчу о блудном сыне не к отступающим верующим, а ко всем людям, которые, в силу творения, являются детьми Божьими.

Далее, поскольку Бог уже вечно имеет качество «Отца», следует ожидать, что Он будет относиться к творению именно так. Ведь Он – «Отец духов» (Евр. 12:9). Также, Бог, как небесный Отец, дает благо всему творению (Иак. 1:17; Мф. 6:25-30). Конн предполагает, что в нагорной проповеди, где Иисус часто говорил о «вашем Отце», Он обращался не только к Своим ученикам, но и к разным людям,

---

<sup>968</sup>Jaane D. Father // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979–1988. – Т. 2. – С. 285.

<sup>969</sup>По этому поводу метафора о Боге как об Отце, даже применяется за пределами Его отношения к людям. Он – «Отец светов», т.е. его источник (Иак. 1:17).

<sup>970</sup>Jaane, т. 2, с. 286.

<sup>971</sup>Conn, с. 26-37, 66-67.

<sup>972</sup>Blekkink E. J. – The Fatherhood of God. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1942. – С. 30.

<sup>973</sup>Камерон У. Бог Отец / Пер. с англ. В. Рынкевич // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – С. 166.

<sup>974</sup>Jaane, т. 2, с. 285.

<sup>975</sup>Blekkink, с. 30-32; Lidgett, с. 317; Conn, с. 33-42.

<sup>976</sup>Conn, с. 39.

присутствовавшим там, что подразумевает Божье отцовство для всех<sup>977</sup>. Также стоит обратить внимание на следующие стихи:

- «Один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех» (Еф. 4:6)<sup>978</sup>.
- «Некоторые из ваших стихотворцев говорили: "мы Его и род". Итак, мы, будучи родом Божиим, не должны думать, что Божество подобно золоту...» (Деян. 17:28-29).

Далее, предполагается, что идеальной моделью сыновства, которая должна применяться ко всем людям, было сыновство Иисуса Христа<sup>979</sup>. Считается, что воплощенный Божий Сын служит совершенным выражением человечества и, следовательно, совершенным выражением сыновства. По этой причине Иисус часто говорил о Себе как о «Сыне Человеческом».

В поддержку этого тезиса, Лиджет пишет: «Сын устанавливает первоначальную основу и определяет окончательные возможности человеческой природы»<sup>980</sup>. Но при этом не отрицается особый статус Христа в отношении Божества. Он – Божий Сын, как в божественном смысле, так и в смысле образца для нас.

На основании всего вышесказанного, приверженцы учения об универсальном отцовстве Отца приходят к выводу, что сыновство – это естественное положение человечества перед Богом<sup>981</sup>. В этом предназначении выполняется Божий замысел для человека: чтобы Бог мог «привести многих сынов во славу» (Евр. 2:10).

Спасение тогда представляет собой «завершение творения»<sup>982</sup>. Следовательно, спасение влечет за собой личное признание уже существующего отцовства Бога. Лиджет утверждает: «Мы не делаем отцовство (т.е. Бога Отцом), но признаем его и отвечаем на него. И в этом признании и ответе заключается наше спасение»<sup>983</sup>. В связи с этим, возрождение считается восстановлением естественного потенциала человека для сыновства.

В поддержку этой точки зрения, ссылаются на то, что Иисус говорил с женщиной-самарянкой, т.е. неверующей, об «Отце» (Ин. 4:19-21). В нагорной проповеди Иисус призвал народ «стать сынами Отца вашего Небесного» (Мф. 5:45)<sup>984</sup>, тем самым призывая их занять положение, которое уже по праву принадлежит им.

Однако при этом не утверждается, что неверующий в Иисуса человек спасен или пользуется статусом сына в полном смысле. Ведь Библия говорит о неверующих, как о детях дьявола (Ин. 8:44; 1 Ин. 3:10) и детях гнева (Еф. 2:3). По мнению Рииса, они потеряли «реальность», но не «потенциал» сыновства. Как блудный сын, они могут всегда вернуться в отцовский дом<sup>985</sup>. Далее, Риис пишет, что Павел:

«...воспринимает человека вне Христа как морально иностранца и незнакомца Богу и изменение, вызванное верой во Христа, делает его морально сыном и осознающим свое сыновства. Но в естественном плане человеку всегда является потенциальным сыном, потому что Бог всегда является настоящим Отцом»<sup>986</sup>.

---

<sup>977</sup>Там же, с. 33

<sup>978</sup>Самые лучшие манускрипты не имеют слова «нас», которое есть в Синодальном переводе, а именно *P*<sup>75</sup>, & A B C (см. Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. – 2nd ed. – London; New York: United Bible Societies. – С. 536).

<sup>979</sup>Conn, с. 46-66.

<sup>980</sup>Lidgett, с. 322.

<sup>981</sup>Там же, с. 20-48.

<sup>982</sup>Там же, с. 43.

<sup>983</sup>Там же, с. 42.

<sup>984</sup>Здесь Синодальный перевод переводит глагол *γίνομαι* (гиномай) словом «будете». Но точнее надо перевести «становитесь».

<sup>985</sup>Rees T. Children of God, Sons of God // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979–1988. – Т. 1. – С. 647-648.

<sup>986</sup>Rees, Adoption, т. 1, с. 55.

С этим уточнением соглашается Конн, который учит, что все люди являются Божьими детьми в «общем смысле», но они должны родиться заново, чтобы испытать Бога в более глубоком смысле<sup>987</sup>. Подобно этому, Лиджет пишет, что сыновство «полностью реализуется только у верующих во Христа»<sup>988</sup>. Баркер подтверждает, что «сыновство» в плане «творения» отличается от употребления этого понятия в Новом Завете, и что «только во Христе и через веру в Него Божья цель исполняется в них, и они имеют свое сыновство»<sup>989</sup>.

Наконец Джаан правильно отмечает, что надо отличать, так называемое, «универсальное отцовство Бога» от пантеистического понятия творения, как эманации от Бога. Бог не «родил» творение в том смысле, что оно является частью Его бытия. Он создал вселенную из ничего, отдельно от Себя<sup>990</sup>.

## 2. В Ветхом Завете

Если можно считать, что в силу Своего положения как Творца Богу приходится (в некотором смысле) быть Отцом всего творения, то тем более Он является Отцом Своего ветхозаветного народа Израиля. По сравнению со всем творением, «Израиль стоит в уникальном отношении к Богу»<sup>991</sup>.

Блеккинк правильно подмечает, что в Ветхом Завете подчеркивается не столько Божье отцовство, сколько Его суверенитет<sup>992</sup>. Лиджет полагает, что сначала Богу необходимо было показать Свою власть и праведность, чтобы впоследствии «откровение отцовства не свернуло бы к сентиментальности»<sup>993</sup>.

Штайн подмечает, что в Ветхом Завете наблюдается тенденция воздерживаться от употребления этой метафоры. Он считает, что ветхозаветные писатели опасались отождествления Бога Израиля с богами, так называемых, «религий рождаемости»<sup>994</sup>. Тем не менее, в Ветхом Завете есть указания на Божье отцовство, которые стоит рассмотреть.

Во-первых, метафора отцовства употреблялась для указания того, что Израиль принадлежит Богу<sup>995</sup>. Израиль имел этот статус даже во время египетского рабства: «Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего» (Ос. 11:1). Бог сказал фараону устами Моисея: «Так говорит Господь: Израиль [есть] сын Мой, первенец Мой; Я говорю тебе: отпусти сына Моего, чтобы он совершил Мне» (Исх. 4:22-23). Далее, Израиль остается в этом положении на протяжении всей своей истории: «Сказал Давид: благословен Ты, Господи Боже Израиля, отца нашего, от века и до века!» (1 Пар. 29:10). Через Исаию Бог говорил сынам Иакова «ты Мой» (Ис. 43:1).

Особое положение Израиля перед Богом приводит к отношениям близости с Ним. О любви Бога к Своему народу Исаия пишет следующее: «Так как ты дорог в очах Моих, многоценен, и Я возлюбил тебя» (Ис. 43:4). Эти отношения близости выражены и другими метафорами, а именно: (1) супружескими отношениями: «Ибо твой Творец есть супруг твой; Господь Саваоф – имя Его» (Ис. 54:5); «И будешь венцом славы в руке Господа и царскою диадемою на длани Бога твоего... [как] жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой» (Ис. 62:3-5) и (2) материнством: «Забудет ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалеть сына чрева своего? но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя» (Ис. 49:15); «На руках будут носить вас и на коленях ласкать. Как утешает кого-либо мать его, так утешу Я вас» (Ис. 66:12-13)<sup>996</sup>.

Как хороший отец, Бог обещает заботиться об Израиле. Это было ясно показано во время странствования Израиля по пустыне, где, «как ты видел, Господь, Бог твой, носил тебя, как человек

---

<sup>987</sup>Conn, с. 9.

<sup>988</sup>Lidgett, с. 322.

<sup>989</sup>Barker G. W. Children of God, Sons of God // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979–1988. – Т. 1. – С. 648.

<sup>990</sup>Jaane, т. 2, с. 285.

<sup>991</sup>Rees, Children of God, т. 1, с. 647.

<sup>992</sup>Blekkink, с. 34.

<sup>993</sup>Lidgett, с. 141.

<sup>994</sup>Штайн Р. Г. Отцовство Бога // Элуэлл У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 692.

<sup>995</sup>См. Давидс, с. 1272; Frost R. Our Heavenly Father. – Plainfield, NJ: Logos, 1978. – С. 22.

<sup>996</sup>Rees, т. 1, с. 647.



носит сына своего» (Втор. 1:31). Его забота даже чаще выражена другой метафорой, а именно, метафорой пастуха (см. Пс. 27:9; 76:21; 79:2; 99:3; 94:7; Ис. 40:11). Прекраснейший и самый известный пример находится в утешительных словах Пс. 22:

«Господь – Пастырь мой; я ни в чем не буду нуждаться: Он покоит меня на злачных пажитях и водит меня к водам тихим, подкрепляет душу мою, направляет меня на стези правды ради имени Своего. Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мной; Твой жезл и Твой посох – они успокаивают меня. Ты приготовил предо мною трапезу в виду врагов моих; умастил елеем голову мою; чаша моя преисполнена. Так, благодать и милость да сопровождают меня во все дни жизни моей, и я пребуду в доме Господнем многие дни».

Бог проявляет особую отцовскую заботу и к сиротам: Он «Отец сирот» (Пс. 67:6)<sup>997</sup>.

Благодаря Божьему обещанию заботиться об Израиле, тот находится в положении зависимости от Него, как Исаия написал: «Только Ты – Отец наш; ибо Авраам не узнает нас, и Израиль не признает нас своими; Ты, Господи, Отец наш, от века имя Твое: "Искупитель наш"» (Ис. 63:16).

Наряду с благословениями, вытекающими из положения сыновства, есть и обязанности. Как дети Божьи, Израиль был призван к соответствующему поведению, например: «Вы сыны Господа Бога вашего; не делайте нарезов [на теле] [вашем] и не выстригайте волос над глазами вашими по умершему» (Втор. 14:1)<sup>998</sup>. Они должны чтить Господа (Мал. 1:6) и не поступать вероломно друг против друга (Мал. 2:10)<sup>999</sup>.

Выходит, что по отношению к Израилю, Богу приходится не только быть обеспечителем, но и воспитателем<sup>1000</sup>. Например, во время их путешествия в пустыне Бог учил Израиль доверять Ему: «Одежда твоя не ветшала на тебе, и нога твоя не пухла, вот уже сорок лет. И знай в сердце твоём, что Господь, Бог твой, учит тебя, как человек учит сына своего» (Втор. 8:5). Израиль должен быть подобен глине в руках Господа (Ис. 64:8).

К сожалению, Израиль редко оправдывал ожидания сыновства<sup>1001</sup>. Израиль – это «дети-отступники... мятежные дети» (Иер. 3:14, 22); «непокорные сыны... дети лживые, дети, которые не хотят слушать закона Господня» (Ис. 30:1, 9). Он забыл «Заступника, родившего тебя» (Втор. 32:18). Бог «воспитал и возвысил сыновей, а они возмутились против Меня» (Ис. 1:2; ср. Иер. 3:19-20). Дело дошло до того, что Бог отказался признать Израиля Своими детьми: «Они не дети Его по своим порокам» (Втор. 32:5; ср. Иер. 3:3-4).

Следовательно, в некоторых местах Писания говорится не обо всем Израиле как о Божьих детях, а только о верных последователях Господа. Сошлемся на следующие отрывки:

- «Но боящиеся Бога говорят друг другу: "внимает Господь и слышит это, и пред лицом Его пишется памятная книга о боящихся Господа и чтущих имя Его". И они будут Моими, говорит Господь Саваоф, собственностью Моею в тот день, который Я соделаю, и буду миловать их, как милует человек сына своего, служащего ему. И тогда снова увидите различие между праведником и нечестивым, между служащим Богу и не служащим Ему» (Мал. 3:16-18).
- «Как отец милует сынов, так милует Господь боящихся Его» (Пс. 102:13).

Об этом Камерон пишет следующее: «Он является Отцом не для народа в целом, а для богобоязненных среди него»<sup>1002</sup>.

---

<sup>997</sup>Штайн, с. 692.

<sup>998</sup>Камерон, с. 166.

<sup>999</sup>Blekkink, с. 31-32.

<sup>1000</sup>Камерон, с. 166.

<sup>1001</sup>Rees, Children of God, т. 1, с. 647; Robison, с. 43.

<sup>1002</sup>Камерон, с. 166.

Однако в будущем ожидается включение всего Израиля в число Божьих детей<sup>1003</sup>. В Ос. 1:10 предсказано: «Но будет число сынов Израилевых как песок морской, которого нельзя ни измерить, ни исчислить; и там, где говорили им: "вы не Мой народ", будут говорить им: "вы сыны Бога живого"». Можно считать это восстановлением или исполнением их первоначального предназначения: «Они пошли со слезами, а Я поведу их с утешением; поведу их близ потоков вод дорогою ровною, на которой не споткнутся; ибо Я – отец Израилу, и Ефрем – первенец Мой» (Иер. 31:9).

Вместе с Израилем и его «верным остатком», сыны Давида считались Божьими сыновьями в особом смысле<sup>1004</sup>. Сначала этот статус относился к Соломону (1 Пар. 28:6), но затем распространился на всех потомков Давида, особенно на Мессию, Который построит Божий храм (2 Цар. 7:13) и будет владеть всей землей (Пс. 2:7; 88:28).

Наконец, в Быт. 6 речь идет о сынах Божьих, которые входили к дочерям человеческим. Что здесь имеется в виду под названием «сыны Божьи»? Этот вопрос мы обсудили в третьей главе этого тома, в главе о бесах и сатане.

### 3. В межзаветный период

Коротко рассмотрим некоторые факты относительно понимания Божьего отцовства в период второго храма. Штайн подмечает, что в подражание Ветхому Завету, в межзаветный период также наблюдается тенденция воздерживаться от употребления этой метафоры. Тем не менее, он ссылается на некоторые стихи, говорящие о Боге как об Отце<sup>1005</sup>.

Из Апокрифов выделим следующие примеры: О праведнике говорится, что он «называет отцом своим Бога» (Пред. Сол. 2.16). В 14-ой главе той же книги к Богу обращаются в молитве, называя Его «Отцом» (14.3). Товит провозглашает: «Он Господь наш и Бог, Отец наш во все веки» (Товит 13.4). Подобно этому, Сирах молится Богу: «Господи, Отче и Владыко жизни моей! Не оставь меня на волю их и не допусти меня пасть чрез них» (Сирах 23.4; ср. 51.14).

Из Псевдографии выделим следующие выдержки. Подобно Сираху, Елеазар тоже молится Богу как Отцу (3 Маккавейская 6.2, 6). В той же книге написано: «Иудеи же, казавшиеся язычникам лишенными всякой защиты, ибо отовсюду стеснены они были тяжкими узами, призывали всемогущего Господа, властвующего над всякою властью, своего милосердного Бога и Отца» (3 Маккавейская 5.6-8).

Относительно «солнца правды»: «отверзутся над ним небеса, чтобы дух излил благословение Отца святого» (Завет Иуды 24.2)<sup>1006</sup>. Когда праведный священник придет «небеса отверзутся, и из храма славы придет на него освящение с отеческим гласом (или «гласом Отца»), как от Авраама к Исааку». (Завет Левия 18.6)<sup>1007</sup>.

Значимым является и то, как отмечает Камерон, что в этих цитатах (за исключением, может быть, 3 Макк. 5:4) говорится о Боге не как об Отце Израиля в целом, а как об Отце верных в Израиле<sup>1008</sup>. Также интересно, что следующие цитаты, говорящие о Боге как об Отце Израиля в целом, относятся не к межзаветному, а к эсхатологическому времени:

- «Их душа прилепится ко Мне и ко всем Моим заповедям, и они будут исполнять Мои повеления, и Я буду их отцом, и они будут Моим сыном, и все будут именоваться сынами Божиими и все сынами Духа» (Юбил. 1.24)<sup>1009</sup>.

<sup>1003</sup>См. Lidgett, с. 139; Jaane, т. 2, с. 284-286.

<sup>1004</sup>Давидс, с. 1272.

<sup>1005</sup>Штайн, с. 692.

<sup>1006</sup>Источник: Ветхозаветные апокрифы. СПб: Амфора, 2000. с. 156-252. Перевод: А.В. Смирнов. Казань, 1911 г. (С греческого текста, опубликованного Р. Чарльзом в 1908 г.) OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>1007</sup>Там же.

<sup>1008</sup>Камерон, с. 166.

<sup>1009</sup>Источник: Ветхозаветные апокрифы.

- «Всякий познает, что Я Бог Израиля, и Отец всех детей Иакова, и Царь на горе Сионе, от века до века» (Юбил. 1.28)<sup>1010</sup>.

Последний случай, который отметим – это благословение Иакова Авраамом: «Да будет Господь твоим Богом и твоим отцом» (Юбил. 19.29)<sup>1011</sup>.

#### 4. В Новом Завете

В отличие от свидетельства Ветхого Завета и литературы межзаветного периода, Новый Завет изобилует ссылками на Божье отцовство и сыновство верующих, особенно в Евангелиях, где название «Отец» относится к Богу в два раза чаще, чем в остальных книгах Нового Завета вместе взятых. Это особенно заметно в Евангелии от Иоанна, где 111 раз говорится о Боге как об Отце, а в Синкопических Евангелиях об этом упоминается еще 65 раз<sup>1012</sup>.

Павел называет Бога Отцом более 40 раз и использует это название в благословениях (Рим. 1:7; 1 Кор. 1:3), прославлениях (Рим. 15:6), благодарениях (2 Кор. 1:3; 1 Фес. 1:2-3), молитвах (Кол. 1:12), поощрениях (Еф. 5:20) и выражении веры (1 Кор. 8:6; Еф. 4:6)<sup>1013</sup>.

Новый Завет открывает, что вечный Божий замысел состоит в том, чтобы усыновить нас (Еф. 1:5). Божье намерение в том, чтобы «привести многих сынов в славу» (Евр. 2:10). Ведь Бог «поступает с вами, как с сынами» (Евр. 12:7). Всё творение с нетерпением ждет откровения сынов Божьих (Рим. 8:19-21)<sup>1014</sup>. Риис пишет об этом: «Весь курс и судьба творения предназначены для “откровения сынов Божьих”»<sup>1015</sup>. По словам Лиджет, Божье отцовство «определяет весь дух, поведение и условия жизни (верующих)»<sup>1016</sup>.

Согласно новозаветному учению, Бог является Отцом, в первую очередь, по отношению к вечному Сыну, Иисусу Христу. Христос находится в особых отношениях с Отцом, как Он Сам сказал: «Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне?» (Ин. 14:10) и «Отче праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя» (Ин. 17:25)<sup>1017</sup>.

Иисус, обладая совершенным сознанием Своих отношений с Отцом, служит нам в качестве архетипического сына, который вдохновляет нас жить в свете особых отношений с Отцом. Ведь Новый Завет связывает наше сыновство с Его, так что Он стал «первородным между многими братьями» (Рим. 8:29) и, следовательно, «Он не стыдится называть (нас) братьями» (Евр. 2:11)<sup>1018</sup>. Божья цель – сделать нас «подобными образу Сына Своего» (Рим. 8:29).

Однако когда мы говорим, что считаемся Божьими детьми, надо уточнить, чем наш статус детей отличается от статуса Иисуса как Божьего Сына. Важно признать, что Иисус занимает другое, уникальное положение по отношению к Богу Отцу, отличающееся от нашего положения перед Ним. Иисус является «Единородным Сыном» и пользуется особыми отношениями с Отцом, Сам будучи Богом.

В связи с этим, интересно отметить, что Иисус никогда не отождествлял Свое положение у Отца с положением Своих последователей. Он никогда не использовал фразу «наш Отец», включая в нее и Себя, и Своих учеников. Мы видим, как Он однажды сказал Марии Магдалине: «Иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20:17). Заметьте, что Иисус не говорил «Отцу нашему» или «Богу нашему», а только «Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему», отличая Свой статус Божьего Сына от статуса Своих учеников.

---

<sup>1010</sup>Там же.

<sup>1011</sup>Там же.

<sup>1012</sup>Камерон, с. 166; Штайн, с. 692.

<sup>1013</sup>Штайн, с. 693.

<sup>1014</sup>Lidgett, с. 91.

<sup>1015</sup>Rees, Children of God, т. 1, с. 648.

<sup>1016</sup>Lidgett, с. 18.

<sup>1017</sup>Frost, с. 23-24; Lidgett, с. 52-53.

<sup>1018</sup>Lidgett, с. 75, 91, 292.

Штайн делает то же самое наблюдение в отношении учения Иисуса в нагорной проповеди. По отношению к ученикам Он говорит о «вашем Отце» (Мф. 5:16, 45, 48; 6:1, 4, 6), а по отношению к Себе – о «Моем Отце» (Мф. 7:21; ср. Мф. 10:32-33). Штайн заключает: «Его сыновьи отношения отличались от отношений Его последователей. Он был Сыном от природы; они стали “сыновьями” благодаря усыновлению»<sup>1019</sup>. Камерон добавляет, что Христос «сознавал, что стоял в близких и беспрецедентных отношениях» и служил «единственным посредником между Богом и людьми» (Мф. 11:27)<sup>1020</sup>.

В Своем качестве «архетипического сына» и «единственного посредника», Иисус является единственным уникальным путем к усыновлению Богом. Хотя Новый Завет иногда и намекает на универсальное отцовство Бога (см. выше), в большинстве случаев он отводит это положение только верующим в Божьего вечного Сына Иисуса Христа. Камерон пишет:

«Признавая учение Ветхого Завета, что все люди – дети Бога путем творения и получают Его провиденциальную доброту (Мф. 5:45), (Христос) также учил, что грех принес изменения в людях, что обуславливает необходимость возрождения и примирения с Богом»<sup>1021</sup>.

Риис добавляет мысль, что новозаветное учение о сыновстве также отличается от ветхозаветного учения тем, что не зависит от физического происхождения или национальности: «Через Христа, мужчины и женщины всех рас и народов теперь могут быть детьми Бога»<sup>1022</sup>.

Поскольку люди не считаются Божьими детьми (хотя бы в полном смысле этого слова) в силу творения, Новый Завет призывает всех стать такими через веру во Христа (Гал. 3:26; 1 Ин. 5:1)<sup>1023</sup>. Требуется новое рождение (Ин. 3:3), чтобы стать Его детьми (Мф. 18:3)<sup>1024</sup>.

Эти отношения сыновства характеризуются не рабством, а свободой (Рим. 8:15). Божьи дети имеют «дерзновение и надежный доступ» к Отцу (Еф. 3:12). Риис пишет: «С этим свободным союзом любви с Богом приходит чувство силы, независимости от обстоятельств, владычества над миром и обладания всем необходимым, что соответствует наследникам Бога»<sup>1025</sup>.

Соответственно Божьему положению в качестве Отца, Новый Завет неоднократно ссылается на Его отцовскую любовь и заботу о Своих детях<sup>1026</sup>. Он «милосерд» (Лк. 6:36), «знает в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него» (Мф. 6:8), «даст блага просящим у Него» (Мф. 7:11) и «благоволил дать вам Царство» (Лк. 12:32). Им «у вас волосы на голове все сочтены» (Мф. 10:30) и «нет воли (Его), чтобы погиб один из малых сих» (Мф. 18:14).

Наш небесный Отец также является примером для подражания, как в святости (1 Пет. 1:15; Мф. 5:48), так и любви (Мф. 5:45; Лк. 6:36; Еф. 4:32). Павел суммирует: «Итак, подражайте Богу, как чада возлюбленные» (Еф. 5:1).

## 5. В церковной истории

Для краткого обзора понимания отцовства Бога в истории Церкви обратимся к исследованию Лиджета и творениям нескольких известных христианских мыслителей<sup>1027</sup>. У ранних христианских писателей отцовство Бога упоминалось довольно часто, но с разными оттенками значения.

Климент Римский, например, говорит о Его хорошем расположении к верующим. Отец описан, как «милосердный во всем и благодетельный Отец милостив к боящимся Его и дары Свои охотно и ласково раздает приступающим к Нему с чистым расположением» (*1 Клим.*, 23). Для нас Он является «кротким

---

<sup>1019</sup>Штайн, с. 693.

<sup>1020</sup>Камерон, с. 166.

<sup>1021</sup>Там же.

<sup>1022</sup>Rees, *Children of God*, т. 1, с. 647.

<sup>1023</sup>Lidgett, с. 58-59, 77.

<sup>1024</sup>Rees, *Children of God*, т. 1, с. 647-648; Conn, с. 21-22.

<sup>1025</sup>Rees, *Children of God*, т. 1, с. 648.

<sup>1026</sup>Lidgett, с. 52 и далее.

<sup>1027</sup>Lidgett, с. 144-270; Roberts A., Donaldson J., Coxе A. C., *The Ante-Nicene Fathers*. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

милосердным Отцом нашим, Который избрал нас в достояние Себе» (1 Клим., 29). Климент также говорит об универсальном аспекте Божьего отцовства: Он – «Творец и Отец всех миров» (1 Клим., 35).

В своем послании «Варнава» тоже говорит о милостивом отношении нашего небесного Отца к нам: «Итак, поелику мы не без разума, то должны понимать благую волю Отца нашего, ибо Он, желает взыскать нас блуждающих подобно иудеям» (Посл. Вар., 2).

В подобие Клименту Римскому, Татиан учит универсальному отцовству Отца: «Он невидимый, неосязаемый, Сам будучи Отцом как видимых, так и невидимых вещей» (Речь против Эллинов, 4). На эту тему намекает и Иустин Философ (Мученик): Он – «Отец всех и Владыка» (1 Апол., 12). Но Иустин больше подчеркивает те качества, которые присущие Отцу. Он: «Отец правды и целомудрия и прочих добродетелей» (1 Апол., 6). Самое название «Отец» отображает «благодеяния и дела Его» (2 Апол., 6)<sup>1028</sup>.

Такая двухсторонняя оценка отцовства Бога встречается и в творениях Иринея. С одной стороны, в силу Его роли, как Творца, Ему приходится быть Отцом всего: «Он един есть Бог, един Господь, един Творец, един Отец, и един содержит все и всему дает бытие» (Против ересей, 2.1.1); «Тот только есть по истине Бог и Отец, Кто сотворил сей мир и создал человека» (2.28.1); «Творец сей вселенной есть Отец» (3.25.1). С другой стороны, Ириней говорит и о Божьих качествах: Отец есть Бог правосудия (3.25.2-3)<sup>1029</sup>.

В свою очередь, Ориген говорит об отношении разных Лиц Троицы к человеку. Дух Святой освящает человека, Сын дает ему разумное начало, а Отец является источником его бытия: «Бог Отец дает всем существам бытие» (О началах, 1.3.8)<sup>1030</sup>. Тем самым Ориген тоже делает акцент на универсальном отцовстве Бога.

В отличие от вышесказанного, для Афанасия Божье отцовство понимается в контексте положения верующего во Христа. Далее, сыновство верующего понимается в контексте его обожения.

С течением времени в Западной Церкви богословы все более и более подчеркивали Божье владычество, тем самым умаляя Его роль Отца. В число таких мыслителей входят Августин и Аквинский.

Вслед за ними реформаторы тоже обращали относительно мало внимания на отцовство Бога. Верх брали другие метафоры, а именно, описание Бога как воина или царя. К тому же, Бог является Отцом не всех, а только верующих во Христа. Кальвин написал:

«Кто из людей может с уверенностью назвать Бога своим Отцом? Кто имел бы дерзновение сам присвоить себе такую честь быть сыном Бога, как только не через благодатное усыновление во Христе?» (Наставление во христианской вере, 3.20.36).

Для верующих отцовство Бога подразумевает под собой Его милостивую и нежную заботу о нас. Кальвин также написал: «Не возможно нигде найти выражение более сильной привязанности, чем в отношении к отцу. Так же и Он не мог нам дать более сильное подтверждение Своей безграничной любви, кроме как назвав нас Своими сыновьями» (Там же).

## Г. Преимущество нашего сыновства

Бесспорно, что отцовство Бога по отношению к нам подразумевает под собой Его сострадание к нам и заботу о нас. Как написано: «Как отец милует сынов, так милует Господь боящихся Его» (Пс. 102:13)<sup>1031</sup>. По словам Лиджет, отец «способствует благополучию ребенка»<sup>1032</sup>.

<sup>1028</sup>Источник: Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. с. 271-344. OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>1029</sup>Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского / Перевод: прот. П. Преображенского – 2-е изд. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. – OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>1030</sup>Ориген. О Началах. – Самара: "РА", 1993. [На основе издания Казанской духовной академии, 1899 г.] – OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>1031</sup>Robison, с. 43.

<sup>1032</sup>Lidgett, с. 303.

Поэтому следует ожидать, что в Божьем Слове будет написано о способах выражения Его отцовской заботы о нас. Мы можем видеть, что Божье дети могут иметь близкие отношения со Своим Отцом, быть наставляемы Им, наслаждаться Его заботой и защитой, предвкушать славное наследие и ожидать ответы на молитву. В этом разделе мы рассмотрим эти чудесные проявления Божьей отцовской любви к Своим детям.

## 1. Общение с Богом

На протяжении всей библейской истории истинный Божий народ всегда ценил общение с Богом и пребывание в Его присутствии. Адам и Ева наслаждались непосредственным общением со своим Творцом. Енох «ходил» с Богом, и Бог «взял» его к Себе (Быт. 5:24). Близкими отношениями с Богом наслаждался Моисей, который «устами к устам» говорил с Богом (Числ. 12:8).

Израильский народ, в целом, тоже пользовался особым положением перед Богом. Моисей заявил: «Есть ли какой великий народ, к которому боги [его] были бы столь близки, как близок к нам Господь, Бог наш, когда ни призовем Его?» (Втор. 4:7). К тому же, псалмопевец называет сынов Израилевых «народом, близким к Нему» (Пс. 148:14). Он также радуется, что Бог является «частью моей» (Пс. 141:5).

Опыт Божьего присутствия описывается такими славными выражениями как «полнота радостей пред лицом Твоим, блаженство в деснице Твоей вовек» (Пс. 15:11), «в правде буду взирать на лице Твое; пробудившись, буду насыщаться образом Твоим» (Пс. 16:15), «возвеселил его радостью лица Твоего» (Пс. 20:7), «насыщаются от тука дома Твоего, и из потока сладостей Твоих Ты напояешь их» (Пс. 35:9). Однако для наслаждения Божьим присутствием в Ветхом Завете отмечаются определенные условия, а именно, святость (Пс. 14; 139:14; Зах. 14:6-7) и смирение (Пс. 137:6; Ис. 57:18; 66:2).

В Новом Завете близость к Богу, которой наслаждается верующий, лучше всего выражается в Гал. 4:6, где написано: «А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче!» (ср. Рим. 8:15-16). В этом стихе используется особое обращение к Богу: «Авва». Известный ученый Герхард Киттель описывает значение этого слова так: «В иудаизме это арамейское слово является ласковым названием для отца. Оно также является названием для раввинов и собственным именем. Но оно почти никогда не употреблялось для обращения к Богу»<sup>1033</sup>.

Значимо и то, что в молитве к Богу Отцу Иисус называл Его «Авва» (Мк. 14:36). Считается, что для Иисуса было обыкновением так обращаться к Отцу, но только в Мк. 14:36 это обращение переводится так буквально. В других случаях, когда Иисус называл Отца «Авва», данное слово переводится в греческом тексте словом *пáтер* (патер), т.е. «Отец»<sup>1034</sup>. Киттель подтверждает: «Иисус, наверное, использовал его для обращения к Богу... Оно указывает не на неуважение, а на невинную близость и доверие»<sup>1035</sup>. Но согласно Гал. 4:6 право обращаться к Отцу названием «Авва» имеет не только Иисус, но и все верующие в Него.

Поскольку названием «Авва» дети в Израиле обращались к своим отцам, то некоторые люди приходят к выводу, что самый подходящий русский эквивалент слову «Авва» – это термин «папочка». Штайн оспаривает это утверждение в свете того, что это название использовали не только маленькие дети, но и старшие дети, и взрослые<sup>1036</sup>. Но, тем не менее, предполагая существование близких отношений между отцом и детьми любого возраста, мы можем смело заключить, что название «Авва» подразумевает под собой тесные семейные взаимоотношения. Робинсон утверждает, что эти отношения обеспечивают нам «безопасную среду, место близости и доверия»<sup>1037</sup>.

<sup>1033</sup>Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1985. – P. 2.

<sup>1034</sup>Штайн, с. 692.

<sup>1035</sup>Kittel, p. 2.

<sup>1036</sup>Штайн, с. 693.

<sup>1037</sup>Robison, с. 13.

В связи с этим, Фрост усматривает в наших отношениях с Богом две стороны. С одной стороны, Бог для нас – «папочка», т.е. мы наслаждаемся с Ним близкими отношениями доверия. А с другой стороны, у нас есть с Богом и более зрелые, ответственные взаимоотношения, т.е. как с «Отцом»<sup>1038</sup>.

## 2. Воспитание Богом

Как хороший отец, Бог воспитывает Своих детей. Ветхий Завет полон примеров того, как Бог старался учить Израиль Своим путям. Закон Моисея должен был выполнить эту воспитательную цель. Само слово Тора (תורה) означает «наставление»<sup>1039</sup>.

Однако, когда Израиль нарушал закон и отклонялся от Бога, Он пытался вернуть его к Себе. Он предупреждал через пророков (4 Цар. 17:13), посылал разные бедствия (3 Цар. 17:1), поражал болезнью (Пс. 37:3-4), воздвигал врагов против Своего народа (4 Цар. 13:3). Но Его цель была не в истреблении, а в исправлении: «Строго наказал меня Господь, но смерти не предал меня» (Пс. 117:18), «Я расплавил тебя, но не как серебро; испытал тебя в горниле страдания» (Ис. 48:10).

Божья дисциплина Своих детей временна: «Еще немного, очень немного, и пройдет Мое негодование» (Ис. 10:25), а за ним следует утешение: «Утешайте, утешайте народ Мой, говорит Бог ваш...ибо он от руки Господней принял вдвое за все грехи свои» (Ис. 40:1-2).

Псалмопевец усматривает в Божьей дисциплине большую пользу. Эта тема несколько раз повторяется в Пс. 118: «Прежде страдания моего я заблуждался; а ныне слово Твое храню» (ст. 67), «Благо мне, что я пострадал, дабы научиться уставам Твоим» (ст. 71), «Знаю, Господи, что суды Твои праведны и по справедливости Ты наказал меня» (ст. 75).

В Новом Завете также наблюдается подобный порядок. От Божьих детей ожидается определенный стандарт поведения<sup>1040</sup>. Сам Иисус говорил о Божьих детях как о тех, кто любит своих врагов (Мф. 5:44-45) и ищет мира (Мф. 5:9). Павел об этом пишет следующее: «Чтобы вам быть неукоризненными и чистыми, чадами Божиими непорочными среди строптивого и развращенного рода, в котором вы сияете, как светила в мире» (Фил. 2:15). Также, Божьи дети подражает Его примеру (Еф. 5:1) и водимы Духом (Рим. 8:14).

Этот аспект усыновления особо подчеркивает Иоанн: дети Божьи делают правду (1 Ин. 3:10), любят (1 Ин. 4:7), не грешат (1 Ин. 5:18), побеждают мир (1 Ин. 5:4). Петр предупреждает: «Если вы называете Отцом Того, Который нелицеприятно судит каждого по делам, то со страхом проводите время странствования вашего» (1 Пет. 1:17).

В связи с вопросом поведения верующего, отмечается интересное наблюдение. С одной стороны, как мы уже узнали, Божье Слово конкретно говорит, что верующие в Иисуса уже получили усыновление: «Возлюбленные! мы теперь дети Божии» (1 Ин. 3:1). А с другой стороны, несколько мест Писания говорит о сыновстве верующих как о будущем явлении, обусловленном победой над грехом (см. 2 Кор. 6:17-18; Откр. 21:7). Это не противоречит нашему утверждению, что мы уже приняты в Божью семью, но служит подтверждением того, что наше усыновление находит выражение в нашей практике.

Особое внимание уделим ключевому слову, употребленному по отношению к Божьему воспитанию верующего – это παιδείω (*пайдэоо*) или в форме существительного παιδεία (*пайдэя*). Это слово несет в себе большой спектр значения, который включает в себя такие нюансы как образование (Тит. 2:12; Деян. 7:22; 22:3), обличение (2 Тим. 2:25; 2 Тим. 3:16; Еф. 6:4) и наказание (Откр. 3:19; 1 Тим. 1:20; 1 Кор. 11:32; Лк. 23:16; 23:22; 2 Кор. 6:9). Все эти значения, конечно, взаимосвязаны друг с другом. Иногда образование требует обличения и наказания, а обличение и наказание совершаются с целью образования или воспитания.

Ключевым местом Писания, раскрывающим тему Божьего воспитания, является Евр. 12:5-11, в котором слова παιδείω (*пайдэоо*) или παιδεία (*пайдэя*) встречаются восемь раз и переводятся словом «наказание». Прочтем текст:

<sup>1038</sup>Frost, с. 58.

<sup>1039</sup>Однако, как отмечено во 2-м томе, главе 10, Бог знал от начала, что Израиль (и человечество в целом) не сможет соблюдать закон и тот, в конечном итоге, послужит не столько способом воспитания, сколько способом обличения.

<sup>1040</sup>Conn, с. 33; Lidgett, с. 75; Rees, Children of God, т. 1, с. 648.

«И забыли утешение, которое предлагается вам, как сынам: сын мой! не пренебрегай наказания Господня, и не унывай, когда Он обличает тебя. Ибо Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает. Если вы терпите наказание, то Бог поступает с вами, как с сынами. Ибо есть ли какой сын, которого бы не наказывал отец? Если же остаетесь без наказания, которое всем обще, то вы незаконные дети, а не сыны. Притом, если мы, будучи наказываемы плотскими родителями нашими, боялись их, то не гораздо ли более должны покориться Отцу духов, чтобы жить? Те наказывали нас по своему произволу для немногих дней; а Сей – для пользы, чтобы нам иметь участие в святости Его. Всякое наказание в настоящее время кажется не радостью, а печалью; но после наученным через него доставляет мирный плод праведности».

В Библии выделяется несколько способов, по которым Бог может воспитывать верующего. Предпочтительный из них – через Его Слово (2 Тим. 3:16). Божья воля на то, чтобы Его народ, читая Его Слово, исполнял его без всякого принуждения с Божьей стороны. Но для того, чтобы побуждать непокорных христиан к послушанию, могут применяться следующие меры: (1) Бог может посылать в его жизнь разные трудности (Аггей 1:9) или болезнь (1 Кор. 11:30), (2) Церковь может применять разные меры церковной дисциплины (1 Кор. 5:13) или (3) верующий может даже умереть по причине непослушания (1 Кор. 11:30).

Когда Бог наказывает непослушного верующего, главная цель, которую Он преследует – его исправление. Опять мы ссылаемся на Евр. 12: «Всякое наказание в настоящее время кажется не радостью, а печалью; но после наученным через него доставляет мирный плод праведности» (ст. 11).

Наконец, некоторые писатели комментируют, что воспитание и вытекающее из него наказание дают лучший результат в семейном контексте, т.е. в свете нашего положения в Божьей семье. Фрост и Конн утверждают, что в атмосфере любви мы становимся более отзывчивыми Богу<sup>1041</sup>. Лиджетт говорит, что Божий метод является воспитанием, Его мотивация – любовь и Его цель – общение<sup>1042</sup>.

### 3. Божье обеспечение

В молитве «Отче наш» Иисус явно открыл, что Бог проявляет интерес к нашим материальным потребностям. Он учил Своих учеников молиться так: «Отче наш, сущий на небесах!... хлеб наш насущный дай нам на сей день» (Мф. 6:11). Далее, в Писании встречается немало ссылок, подтверждающих данный тезис и в Ветхом, и в Новом Заветах.

Начиная с Едемского сада (Быт. 1:29)<sup>1043</sup>, Бог всегда обеспечивал Свой народ всем необходимым. Даже когда условия были весьма неблагоприятны, Бог чудесным образом предусмотрел обеспечение для Своих. Он заботился о семье Иакова во время голода (Быт. 47), давал пищу Израилю в пустыне (Исх. 16), кормил Илию во время засухи (3 Цар. 17).

В Псалтири ясно указан принцип Божьего обеспечения<sup>1044</sup>. Бог «открывает руку... и насыщаешь все живущее по благоволению» (Пс. 144:16), «дает хлеб алчущим» (Пс. 145:7) и «туком пшеницы насыщает» (Пс. 147:3). «Ищущие Господа не терпят нужды ни в каком благе» (Пс. 33:11), а «во дни голода будут сыты» (Пс. 36:19). Из личного опыта псалмопевец свидетельствует: «Был молод и состарился, и не видал праведника оставленным и потомков его просящими хлеба» (Пс. 36:25).

Вместе с этим, Сам Иисус учил Своих учеников полагаться на Божью заботу и обеспечение. Он ободряет нас:

«Итак, не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6:31-33).

<sup>1041</sup>Frost, с. 105.

<sup>1042</sup>Lidgett, с. 288.

<sup>1043</sup>Robison, с. 47.

<sup>1044</sup>Там же, с. 47.



Этой мысли вторит и апостол Павел. Вспомним об известном Божьем обещании, данном через него: «Бог мой да восполнит всякую нужду вашу, по богатству Своему в славе, Христом Иисусом» (Фил. 4:19). В подтверждение Конн пишет: «Основой счастливой жизни является знание, что мы важны для Бога. Мы – Его дети и Он хочет, чтобы мы были в благополучии настолько, что Он активно участвует в делах нашей повседневной жизни»<sup>1045</sup>.

К нашему удивлению, Библия говорит не только о Божьем обеспечении, но и о Его желании, чтобы мы процветали. В Ветхом Завете насчитывается немалое количество богатых людей, служащих Богу: Ной, Иов, Авраам, Исаак, Иаков, Иосиф, Давид, Соломон и другие. Ной был человек «знаменитее всех сынов Востока» (Иов 1:3). Авраам был «очень богат скотом, и серебром, и золотом» (Быт. 13:2). О Давиде написано: «И преуспевал Давид, и возвышался более и более, и Господь Саваоф [был] с ним.» (1 Пар. 11:9). О процветании Соломона говорится, что «сделал царь серебро и золото в Иерусалиме равноценным [простому] камню» (2 Пар. 1:15).

Далее, в законе Моисея обещается великое процветание послушному Израилю (Лев. 26; Втор. 28). Псалмопевец молится, чтобы Бог сделал Свой народ процветающим (Пс. 143:12-15) и ожидает, что Бог насытит «благами желание твое» (Пс. 102:5), что он увидит «благость Господа на земле живых» (Пс. 26:13) и что «благость и милость да сопровождают меня во все дни жизни моей» (Пс. 22:6).

Новый Завет не лишен указаний на Божье желание процветания Его народа. Иоанн желает, чтобы верующий «здравствовал и преуспевал во всем, как преуспевает душа» (3 Ин. 2). Павел объяснил, что Бог дает нам «все обильно для наслаждения» (1 Тим. 6:17) и что «Бог же силен обогатить вас всякою благодатью» (2 Кор. 9:8).

Хотя Бог готов восполнять все наши материальные потребности, Библия также предупреждает о том, чтобы верующий не полагался и не надеялся на свое богатство (1 Тим. 6:17; Мф. 6:24), и что любовь к деньгам может стать препятствием в духовной жизни и причинить много вреда (1 Тим. 6:9-10; Мф. 19:24). Для верующего человека источником благополучия являются не деньги, а Бог.

Библия настаивает на том, чтобы по отношению к земному достоянию люди были довольными. Павел «научился быть довольным тем, что у меня есть» (Фил. 4:11), и послание к Евреям наставляет нас «иметь нрав несребролюбивый, довольствуясь тем, что есть. Ибо Сам сказал: не оставлю тебя и не покину тебя» (Евр. 13:5). Конн комментирует, что «Бог может удерживать материальные благословения, если они делают нас слишком независимыми от Него»<sup>1046</sup>.

В связи с Божьим обеспечением встречаются некоторые условия. В Ветхом Завете выделяется момент, что Бог финансово благословляет праведников: «Ты благословляешь праведника, Господи; благоволением, как щитом, венчаешь его» (Пс. 5:13), «Ходящих в непорочности Он не лишает благ» (Пс. 83:12; ср. Пс. 91:13). Бог сделал процветающим Давида, потому что он «ходил пред Тобою в истине и правде и с искренним сердцем пред Тобою» (3 Цар. 3:6). Преданность Соломона Богу также привела к его успеху (3 Цар. 3:13).

Соответственно, процветание дается тем, кто боится Бога: «Нет скудости у боящихся Его. Скимны бедствуют и терпят голод, а ищущие Господа не терпят нужды ни в каком благе» (Пс. 33:10-11) и «Блажен муж, боящийся Господа.... Обилие и богатство в доме его» (Пс. 111:3; ср. Пс. 127:1-4). Подобное обещание дается тем, кто посвящен Божьему Слову: «...в законе Господа воля его... во всем, что он ни делает, успеет» (Пс. 1:3; ср. И.Нав. 1:8) и Божьему царству (Мф. 6:33).

Условие для процветания, которое праведник и боящийся Бога непременно должен исполнить – послушание: «Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли» (Ис. 1:19; ср. Лев. 11; Втор. 28). Однажды Бог восклицал: «О, если бы народ Мой слушал Меня и Израиль ходил Моими путями! ... Я питал бы их туком пшеницы и насыщал бы их медом из скалы» (Пс. 80:14-17).

---

<sup>1045</sup>Conn, с. 54.

<sup>1046</sup>Там же, с. 95.

Можно упомянуть и о других делах, обуславливающих процветание Божьего народа. Чтобы процветать, надо трудиться: «Рука прилежных обогащает» (Пр. 10:4; ср. Еккл. 5:19; 2 Фес. 3:12)<sup>1047</sup>. Павел даже оставил церкви заповедь: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3:10).

Наконец, в связи с процветанием, внимание больше всего уделяется принципу «даяние и получение». Библия содержит изобилие ссылок, указывающих на связь между даянием и получением благ в материальном плане. Перечислим несколько из них:

- «Благотворительная душа будет насыщена, и кто напоет [других], тот и сам напоен будет» (Пр. 11:25)
- «Давайте, и дастся вам: мерою доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплют вам в лоно ваше; ибо, какою мерою мерите, такую же отмерится и вам» (Лк. 6:38)

Это даяние может быть направлено Господу (Пр. 3:9-10; Мал. 3:10), бедным (Ис. 58:7-11; Пс. 40:2-4; Пр. 19:17), родителям (Еф. 6:2-3). В каждом случае дающему обещается материальное благо. Этот принцип хорошо проиллюстрирован тем, когда вдова в Сарепте накормила Божьего пророка остатком своего достояния и в ответ получила изобилие (3 Цар. 17:10-13).

Исходя из вышеописанного принципа «даяния и получения», можно в итоге говорить о руководящем принципе в отношении Божьего обеспечения под рубрикой «цикл процветания». Поясним эту мысль. Библия поощряет имеющих средства щедро делиться с другими. Как Павел написал в 1 Тим. 6:17-18: «Богатых в настоящем веке увещай ... чтобы они благодетельствовали, богатели добрыми делами, были щедры и общительны». Павел также учил, что верующий человек работает не с целью приобретать для себя, а чтобы уметь благословлять других (Еф. 4:28).

Далее, главный стих, раскрывающий принцип «цикл процветания» – это 2 Кор. 9:8. Там читаем: «Бог же силен обогатить вас всякою благодатью, чтобы вы, всегда и во всем имея всякое довольство, были богаты на всякое доброе дело».

Отметим, что, во-первых, здесь указаны и Божья способность, и Божья готовность восполнять наши нужды. Верующему никогда не надо сомневаться, что есть Божья воля на его благополучие. Во-вторых, здесь обещано, что Бог действительно будет восполнять наши нужды. Там написано: «Чтобы вы, всегда и во всем имея всякое довольство». Выходит, что Бог не только готов заботиться о нас, но Он обязательно это будет делать. В-третьих, Бог обещает нам не только удовлетворение наших нужд, но и еще больше. Но это Он делает не чтобы мы лично обогащались, а чтобы мы «были богаты на всякое доброе дело».

Наконец, важно отметить, что данный стих находится в контексте о даянии. Это значит, что мы можем ожидать исполнения Божьих обещаний относительно финансового обеспечения только при условии, что мы активно принимаем участие в восполнении нужд других.

Проиллюстрируем данный принцип. Ради послушания Божьему слову человек дает из своих ресурсов для поддержания других. Бог же, в свою очередь, взаимно финансово благословляет его. В ответ на Божье благословение, человек еще больше дает другим. А в ответ на щедрость человека, Бог возвращает ему еще больше: «Кто сеет скупое, тот скупое и пожнет; а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет» (2 Кор. 9:6, также см. Лк. 6:38). Получается, что чем больше человек отдает, тем больше Бог его благословляет. А чем больше Бог благословляет, тем больше человек отдает. Вот – цикл процветания, который, на самом деле, является спиралью растущего процветания, приводящего к растущей щедрости.

#### **4. Божья защита**

Как добрый Отец, Бог защищает Свой народ. Иисус учил Своих учеников молиться Отцу так: «Не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого» (Мф. 6:13).

В ветхозаветном повествовании наблюдается немало случаев Божьей защищающей заботы. Вспомним о примере, когда Бог защитил Иакова от его озлобленного брата Исава (Быт. 33). В Египте ни

---

<sup>1047</sup>Robison, с. 47.

одна из язв, поразивших египтян, не прикоснулась к сынам Иакова (Исх. 7 и далее). В пустыне Бог послал перед Израилем «Ангела хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое Я приготовил» (Исх. 23:20)<sup>1048</sup>. При вступлении в Ханаан Бог защитил соглядатаев, когда они исследовали обещанную Израилю землю (И.Нав. 2). В награждение за посещение скинии во время обязательных праздников Бог обещал Своему народу: «Никто не пожелает земли твоей» (Исх. 34:24).

Перейдя ко времени Давида, мы видим, что Бог был с ним в плане божественной защиты. Особым случаем является то, когда после захвата семьей и имущества Давида и его мужчин, они получили всё обратно без всякой потери (1 Цар. 30:18-19). Плюс к этому, Бог многократно хранил Давида от гибели от рук Саула (1 Цар. 19 и далее). Не удивляет нас, что Давид, оглядываясь назад на свою жизнь, прославил Бога так:

«Господь – твердыня моя и крепость моя и избавитель мой. Бог мой – скала моя; на Него я уповаю; щит мой, рог спасения моего, ограждение мое и убежище мое; Спаситель мой, от бед Ты избавил меня!» (2 Цар. 22:2-3).

Выделим еще несколько отличных примеров Божьей чудесной защиты. Когда воины, посланные Охозией, пришли взять Илию, огонь сошел с неба и истребил их (4 Цар. 1). Соработник Илии, т.е. Елисей, тоже наслаждался сверхъестественной поддержкой. Когда царь Арама послал войска взять Елисея, Бог ослепил их, чтобы они не узнали его (4 Цар. 6).

Наибольшее количество ветхозаветных отрывков, затрагивающих тему Божьей защиты, находятся в Псалтири. Встречается множество примеров, когда псалмопевец призывает Бога в защиту от врагов<sup>1049</sup>. Но в Псалтири имеются и конкретные обещания Божьей охраны. Упомянем лишь о нескольких:

- «Спокойно ложусь я и сплю, ибо Ты, Господи, един даешь мне жить в безопасности» (Пс. 4:9).
- «Ангел Господень ополчается вокруг боящихся Его и избавляет их» (Пс. 33:8).
- «Бог нам прибежище и сила, скорый помощник в бедах, посему не убоимся, хотя бы поколебалась земля, и горы двинулись в сердце морей» (Пс. 45:2-3).
- «Никому не позволял обижать их и возбранял о них царям: "не прикасайтесь к помазанным Моим, и пророкам Моим не делайте зла"» (Пс. 104:14-15).
- «Хранит Господь всех любящих Его» (Пс. 144:20)

Однако тема Божьей защиты сильнее всего представлена в двух известных псалмах: Пс. 90 и 120. Прочтем их целиком.

«Живущий под кровом Всевышнего под сенью Всемогущего покоится, говорит Господу: "прибежище мое и защита моя, Бог мой, на Которого я уповаю!" Он избавит тебя от сети ловца, от гибельной язвы, перьями Своими осенит тебя, и под крыльями Его будешь безопасен; щит и ограждение – истина Его. Не убоишься ужасов в ночи, стрелы, летящей днем, язвы, ходящей во мраке, заразы, опустошающей в полдень. Падут подле тебя тысяча и десять тысяч одесную тебя; но к тебе не приблизятся: только смотреть будешь очами твоими и видеть возмездие нечестивым. Ибо ты сказал: "Господь – упование мое"; Всевышнего избрал ты прибежищем твоим; не приключится тебе зло, и язва не приблизится к жилищу твоему; ибо Ангелам Своим заповедает о тебе - охранять тебя на всех путях твоих: на руках понесут тебя, да не преткнешься о камень ногою твоею; на аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва и дракона. "За то, что он возлюбил Меня, избавлю его; защищу его, потому что он познал имя Мое. Воззовет ко Мне, и услышу его; с ним Я в скорби; избавлю его и прослаблю его, долгою дней насыщу его, и явлю ему спасение Мое"» (Пс. 90).

<sup>1048</sup>Robison, с. 48-49.

<sup>1049</sup>См. Пс. 21, 30, 42, 53, 70, 79, 106, 139-140 и многие другие.

«Возвожу очи мои к горам, откуда придет помощь моя. Помощь моя от Господа, сотворившего небо и землю. Не даст Он поколебаться ноге твоей, не воздремлет хранящий тебя; не дремлет и не спит хранящий Израиля. Господь – хранитель твой; Господь – сень твоя с правой руки твоей. Днем солнце не поразит тебя, ни луна ночью. Господь сохранит тебя от всякого зла; сохранит душу твою [Господь]. Господь будет охранять выходение твое и вхождение твое отныне и вовек» (Пс. 120).

В соответствии с вышесказанным, в Псалтири к Богу относятся несколько названий и обозначений, отображающих Его деятельность по охране и защите. Он крепость (17:2), щит (17:31), покров (31:7), прибежище (45:2) и твердыня (143:1).

Другим отличным источником вдохновения относительно Божьей защиты является книга пророка Исаии. Через Исаию Бог говорит Своему народу, возвращающемуся из вавилонского плена:

- «Будешь ли переходить через воды, Я с тобою, – через реки ли, они не потопят тебя; пойдешь ли через огонь, не обожжешься, и пламя не опалит тебя» (Ис. 43:2).
- «Впереди вас пойдет Господь, и Бог Израилев будет стражем позади вас» (Ис. 52:12).
- «Ни одно орудие, сделанное против тебя, не будет успешно; и всякий язык, который будет состязаться с тобою на суде, – ты обвинишь. Это есть наследие рабов Господа, оправдание их от Меня, говорит Господь» (Ис. 54:17).

Новый Завет не лишен указаний на Божью охраняющую работу, но в нем, чаще всего, дело касается защиты от духовных врагов. Тем не менее, мы наблюдаем немало примеров в жизни Иисуса, когда Он был защищен от нападения со стороны Своих врагов (Лк. 4:29-30; Ин. 10:39). Жизнь Иисуса была под угрозой даже во время Его рождения, но Бог избавил Его от руки Ирода (Мф. 2). Никто не смог взять Иисуса до Его назначенного «времени» (Ин. 7:30, 44). Всегда было доступно Ему все войско небесное: «Думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов?» (Мф. 26:53). Но, в то же время, Иисус не искал путей произвольного использования Божьей защиты (Лк. 4:9-13).

Также отметим случай, когда Иисус сохранил Своих учеников во время бури на море. При этом Он удивился их неверию (Мф. 8:24-27). После Его вознесения ученики продолжали пользоваться Божьей защитой. Бог избавил двенадцать из тюрьмы (Деян. 5), Петра от смерти (Деян. 12), Павла от укуса ядовитой змеи (Деян. 28:3-6) и кораблекрушения (Деян. 27). В последнем примере Бог дал защиту и всем тем, кто путешествовал с Павлом. Конечно, учитываем и то, что в книге Деяний описано, как верующие в Иисуса переносили преследования, а иногда и смерть (Деян. 7, 12). Но этого следует ожидать, так как Церковь призвана участвовать в страданиях Христа.

Судя по вышесказанному, верующему человеку можно полностью полагаться на Божью защиту в своей жизни в физическом плане. Но этот вывод осложняется тем, что в опыте верующих порой имеют место несчастные случаи. Эта тема подробнее затрагивается в третьем томе данной серии, в главе 19, где описывается тема «проблемы зла».

Также обсуждается вопрос и духовной защиты, т.е. вопрос неотступничества. Есть ли у верующего человека гарантия от Бога, что он не сможет отступить от Него? Другими словами, включает ли в себя Божья защита обещание неотступничества верующего? Эта тема тоже обсуждается в третьем томе, в главе 18.

## **5. Ответы на молитву**

Бог, как любящий и заботливый Отец, отвечает на молитву Своих детей. Но вопрос молитвы довольно сложен и многогранен. Поэтому стоит ненадолго остановиться на этой теме и рассмотреть библейские данные о ней.

Мало кто может сомневаться, что человеку нужна молитва. Когда мы сталкиваемся с трудностями в жизни, то естественный ответ на них – обращение к Высшей Силе, т.е. к нашему небесному Отцу.

Псалмопевец является хорошим примером для подражания: «В день скорби моей взываю к Тебе, потому что Ты услышишь меня» (Пс. 85:7) и «В день скорби моей ищу Господа» (Пс. 76:3). Псалтирь изобилует примерами, когда псалмопевец делает именно так. Не только в Псалтири, но и во всем библейском повествовании люди в нужде обращаются к небесному Отцу.

Во время молитвы люди могут выражать свои самые глубокие чувства Богу: все печали, все разочарования. Опять, псалмопевец представляет собой прекрасный пример этого: «Голосом моим к Господу воззвал я, голосом моим к Господу помолился; излил пред Ним моление мое; печаль мою открыл Ему», (Пс. 141:1-2) и «Услышь, Боже, молитву мою и не скрывайся от моления моего... Сердце мое трепещет во мне, и смертные ужасы напали на меня; страх и трепет нашел на меня, и ужас объял меня» (Пс. 54:1-6).

Бог приглашает Своих детей прийти к Нему с любой нуждой и потребностью. Божий народ молится о защите во время пути (Езд. 8:21-23), о дожде (Зах. 10:1), о защите от искушений (Лк. 22:40), о служителях для жатвы (Мф. 9:38), об успехе в служении (Деян. 13:3) и о много другом. Соломон хорошо суммирует бесконечный масштаб Божьей заботы, когда говорит Господу:

«Голод ли будет на земле, будет ли язва моровая, будет ли ветер палящий или ржа, саранча или червь, будут ли теснить его неприятели его на земле владений его, [будет ли] какое бедствие, какая болезнь, всякую молитву, всякое прошение, какое будет от какого-либо человека или от всего народа Твоего Израиля, когда они почувствуют каждый бедствие свое и горе свое и прострут руки свои к храму сему, Ты услышь с неба - места обитания Твоего, и прости, и воздай каждому по всем путям его» (2 Пар. 6:28-30).

Что касается опыта Соломона, Бог дал ему изумительную возможность, обещая: «Проси, что дать тебе» (3 Цар. 3:5). Иисус дал подобное обещание Своим ученикам: «Всё, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, – и будет вам» (Мк. 11:24; ср. Мф. 21:22) и «Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам» (Ин. 16:23; ср. Ин. 14:14). Удивительно и то, что Бог знает наши нужды до того, как мы просим у Него (Мф. 6:8).

Однако ошибочно полагать, что молитва адекватна только во время скорби. Во всех поколениях Божьего народа посвященные Богу люди пребывали в молитве и общении с Ним. Даниил молился три раза в день (Дан. 6:10). Анна-пророчица «постом и молитвою служила Богу день и ночь» (Лк. 2:37). Апостолы в Иерусалиме «постоянно пребывали в молитве и служении слова» (Деян. 6:4). Молитвой старейшины в Антиохийской церкви «служили Господу и постились» (Деян. 13:2). Павел упоминает о своей молитвенной жизни (Рим. 1:10; Еф. 1:16; Филим. 4). Даже Божий Сын, Иисус Христос, часто уединялся для молитвы (Лк. 5:16). Многие ссылаются на молитву «Отче Наш» как на образец для проведения личной молитвы (Мф. 6:9-13).

Молитва же касается не только личных нужд, но и ходатайства о других. В Библии приводится много примеров того, когда люди молились о других: Иов за своих «друзей» (Иов. 42:8-9), Моисей об Израиле (Исх. 32:30-32) и Мариами (Числ. 12:11-13), Давид о своем умирающем сыне (2 Цар. 12:16-17), Неемия и Даниил об остатке Иудеи (Неем. 1; Дан. 9), Иисус об учениках (Ин. 17), святые о Петре, когда тот был в тюрьме (Деян. 12:5), Павел о церквях (Кол. 1:3) и т.д. Плюс к этому, мы молимся не только за друзей, но и за наших врагов (Лк. 6:28).

Библия ободряет нас поддерживать друг друга в молитве. Иисус дал нам это замечательное обещание: «Если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного» (Мф. 18:19). Павел ожидал поддержки в молитве от основанных им церквей (2 Кор. 1:11; Фил. 1:19).

Один из важнейших аспектов молитвы заключается в том, как сделать молитву эффективной и результативной. Бог обещает отвечать на просьбы Своих детей, но при этом существует несколько условий, которые нужно исполнить. Во-первых, необходимо, чтобы молитвы святых согласовывались с Божьей волей (1 Ин. 5:14). Следовательно, верующим приходится искать и узнавать Божью волю до того, как они будут просить чего-либо у Него. Вот почему так важно изучать Божье Слово – для

выяснения Божьего плана. Вспомним слова Иисуса об этом: «Если пребудете во Мне, и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам» (Ин. 15:7).

Плюс к этому, в Писании говорится не только о знании Божьей воли, но и о необходимости ее исполнения в жизни: «...чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам» (Ин. 15:16; ср. 1 Ин. 3:22). Об этом также свидетельствует и Ветхий Завет: «Очи Господни [обращены] на праведников, и уши Его – к воплю их» (Пс. 33:16) и «Близок Господь ко всем призывающим Его, ко всем призывающим Его в истине» (Пс. 144:18). Даже говорится о Самом Божьем Сыне, что Он «услышан был за [Свое] благоговение» (Евр. 5:7). Сходно с этим Библия одобряет нас: «Утешайся Господом, и Он исполнит желания сердца твоего» (Пс. 36:4)<sup>1050</sup>.

Другой нужный элемент – это вера. Молящимся надо ожидать Божьего ответа на молитвенную просьбу. Для того, чтобы установить этот принцип, будет достаточно сослаться на несколько стихов, указывающих на неотъемлемость веры в отношении молитвы. Иисус Сам учил: «Все, чего ни попросите в молитве с верою, получите» (Мф. 21:22) и «Всё, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, – и будет вам» (Мк. 11:24). Иоанн вторит этой мысли: «Когда просим чего по воле Его, Он слушает нас. А когда мы знаем, что Он слушает нас во всем, чего бы мы ни просили, – знаем и то, что получаем просимое от Него» (1 Ин. 5:14-15). Наконец, Иаков указывает на то, до какой степени сомнение может негативно повлиять на результативную молитву:

«Да просит с верою, нимало не сомневаясь, потому что сомневающийся подобен морской волне, ветром поднимаемой и развеваемой. Да не думает такой человек получить что-нибудь от Господа» (Иак. 1:6-7).

Библия также наставляет Божий народ молиться с усердием (Иак. 5:16). Легкомысленная молитва, скорее всего, не будет услышана на небесах. Можно провести много примеров усердной молитвы: у Илии (3 Цар. 18:42-44), у Езекии (Ис. 37:14-20), у Неемии (Неем. 1:4), у Мардохея (Есф. 4:1-3) и у других. Когда Иисус молился, даже его пот стал как капли крови (Лк. 22:44). Павел говорил о молитве как о настоящем труде (Кол. 4:12).

В дополнение к этому, нужно постоянство и настойчивость. Иисус рассказал две притчи именно с этой целью – чтобы ободрить учеников проявлять настойчивость (Лк. 11:5-13; 18:1-8). В другом месте Иисус учил учеников: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам» (Мф. 7:7). Употребление в этом стихе повеления греческого настоящего времени указывает на постоянство в молитве. Вартимей проявил такую устойчивость и, вследствие нее, Господь обратил внимание на него (Мк. 10:46-48). Если ответ не приходит сразу, то верующим нужно стоять в вере и ожидать Божьего вмешательства.

Также необходимо смирение перед Богом. Бог «гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 Пет. 5:5). Ангел указал на смирение Даниила как на одно из составляющих результативной молитвы (Дан. 10:12). Соответственно, в книге Екклесиаста дается совет: «Не торопись языком твоим, и сердце твое да не спешит произнести слово пред Богом» (Еккл. 5:1).

Наконец, неминуемая часть эффективной молитвы – это просить во имя Иисуса. Этому конкретно учил Сам Иисус Христос (Ин. 16:24). Молитва во имя Иисуса служит признанием со стороны молящегося и напоминанием ему о том, что его доступ к Божьему престолу обеспечен искупительной работой Христа и обусловлен ею.

Отмечается интересное наблюдение, что очень часто перед Богом Его народ ссылается на конкретные причины, почему Бог «должен» ответить, как будто для того, чтобы через это «побудить» Его к действию. Например, в Пс. 73 молящийся, прося об избавлении Израиля, ссылается на Божью репутацию у язычников. Читаем последние стихи этого псалма: «Восстань, Боже, защити дело Твое, вспомни всedневное поношение Твое от безумного; не забудь крика врагов Твоих; шум восстающих

<sup>1050</sup>Глагол לָנַח (аног) в форме хитпаэл, который в Синодальном переводе переводится «утешайся», лучше переводится «восхищайся» (Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000. – С. 772).

против Тебя непрестанно поднимается» (ст. 22-23; ср. Числ. 14:13-16; 4 Цар. 19:19). Псалмопевец также ссылается на Божью репутацию у других верующих (Пс. 68:7).

Далее, для «побуждения» Бога Божий народ порой обращается к истории Израиля и Божьему завету с ним: «Вспомни сонм Твой, [который] Ты стяжал издревле, искупил в жезл достояния Твоего, – эту гору Сион» (Пс. 73:2) и «Они же рабы Твои и народ Твой, который Ты искупил силою Твоею» (Неем. 1:10). Также ссылаются на Божью верность: «Где прежние милости Твои, Господи? Ты клялся Давиду истинною Твоею» (Пс. 88:50; ср. 2 Пар. 20:7-12), Его любовь: «Услышь меня, Господи, ибо блага милость Твоя; по множеству щедрот Твоих призри на меня» (Пс. 68:17; ср. Числ. 14:19) и Его праведность: «Господи Боже мой! неужели Ты и вдове, у которой я пребываю, сделаешь зло, умертвив сына ее?» (3 Цар. 17:20).

Еще один дополнительный фактор, делающий молитву более эффективной – это пост. Хотя в Библии нет конкретной заповеди поститься, библейская практика показывает, что пост был распространен, его практиковали, и это приносило результаты. Даниил, например, молился с постом перед получением своего видения о приходе Мессии (Дан. 9). Есфирь объявила трехдневный пост, чтобы Бог расположил сердце царя к ней (Есф. 4:16). Иосафат со всем Израилем искали Бога в молитве с постом, когда на них наступили Моавитяне и Аммонитяне (2 Пар. 20).

Пост практиковался и в Новом Завете. Сам Иисус постился 40 дней перед Своим искушением в пустыне (Лк. 4:2). Лидеры антиохийской церкви молились и постились перед тем, как отправить Варнаву и Павла на миссию (Деян. 13:3). В 1 Кор. 7:5 Павел говорил о временном воздержании от супружеских отношений как о форме поста.

Последние «ингредиенты» для эффективной молитвы, которые сегодня уже не практикуются среди Божьего народа – это приношение жертв и обеты. В Ветхом Завете мы видим несколько случаев, где приношение жертв действительно помогало (напр. 1 Цар. 10:8; 2 Цар. 24:25). Но приношение жертв неприемлемо для Церкви. Достаточно одна жертва Иисуса Христа. Что касается обетов, смотрите обсуждение этой темы в 5-м томе этой серии книги, в главе 10.

Рассмотрев составляющие эффективной молитвы, стоит остановиться и на факторах, которые могут ей препятствовать. Главный препятствующий фактор, о котором Библия повествует – это грех. Данный принцип ярче всего выражен в Пс. 65:18, где читаем: «Если бы я видел беззаконие в сердце моем, то не услышал бы меня Господь». То же самое говорится через Исаию: «И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои; и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови» (Ис. 1:15)<sup>1051</sup>.

Упоминаются и другие причины неэффективной молитвы. В случае Даниила бесовский князь задерживал ангела, приносящего ответ от Бога, в течение 21 дня (Дан. 10:12-14). Неуважение к Богу (Мал. 1:8-9) или к жене (1 Пет. 3:7) тоже создают препятствие в молитве. Иисус конкретно говорил о том, что во время молитвы надо простить должников (Мк. 10:25; ср. 1 Тим. 2:8). С практической точки зрения, усталость представляет собой преграду к эффективной молитве: ученики спали в гефсиманском саду (Лк. 22:45).

В Своей нагорной проповеди Иисус дает и другие полезные советы о том, как не надо молиться: не молитесь напоказ (Мф. 6:5-6) и не молитесь повторяющейся молитвой (Мф. 6:7).

Библейское свидетельство и опыт Божьего народа показывают, что Бог не только обещает отвечать на молитву, Он действительно это делает. Бог ответил на просьбу слуги Авраама и привел его к Реввекке (Быт. 24). Бог помиловал ропотников в Израиле по молитве Моисея (Числ. 11:2-3). Бог ответил на молитву Езекии об исцеление (4 Цар. 19:20). В ответ на молитву, Бог дал Захарии и Елисавете ребенка (Лк. 1:13). Можно добавить еще множество примеров.

Хотя людям иногда непонятно, почему Бог не всегда сразу вмешивается (Пс. 59, 87), те, кто проявляет терпение – убеждаются в Его верности. Бог не только отвечает на молитву, но Его мир соблюдает наши сердца и помышления, когда мы открываем наши желания пред Ним (Фил. 4:6-7).

Хотя Библия не дает никакого конкретного повеления по этому поводу, интересно отметить, что в Божьем Слове есть несколько указаний на то, каким образом Божьи люди молились. Что касается положения тела, часто упоминается о том, что люди стояли (3 Цар. 8:22) или становились на коленях (3

<sup>1051</sup>Также см. Иов 35:9-12; 1 Цар. 28:6-16; Пр. 15:8, 29; 21:27; Мих. 3:4; Плач 3:8.

Цар. 8:54; Дан. 6:10; Еф. 3:14) с протянутыми руками (3 Цар. 8:38, 54; Пс. 142:6; 1 Тим. 2:8) или поднятыми к небу глазами (Мк. 6:31; 7:34).

По поводу времени для молитвы, можно отметить, что псалмопевец предпочитал молиться с утра (Пс. 5:4; 87:14). Даниил молился три раза в день (Дан. 6:10). Петр и Иоанн пошли вместе в храм в час молитвы (Деян. 3:1).

Кому можно молиться? В основном Библия побуждает нас молиться Отцу во имя Иисуса (Ин. 16:23). Но отмечается несколько случаев, где совершается молитва Иисусу: Деян. 7:59; 2 Кор. 12:8-9<sup>1052</sup>.

Ключевым стихом в этом отношении является Ин. 14:13-14. Там читаем: «И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю». Дело в том, что в самых лучших греческих рукописях в 13-м стихе отсутствует слово «Отца», а в 14-м стихе стоит слово «Меня». Поэтому лучший перевод предлагается в переводе Кассиана: «И о чем ни попросите во имя Мое, Я сотворю, чтобы прославлен был Отец в Сыне. Если о чем попросите Меня во имя Мое, Я сотворю».

Наконец, вместе с прошением Богу всегда уместно Его благодарить. В этом мы не только соблюдаем важный библейский принцип, но и подражаем примерам многих библейских персонажей, в том числе, Даниила, который «три раза в день преклонял колени, и молился своему Богу, и славословил Его» (Дан. 6:10) и Павла, который написал: «Непрестанно благодарю за вас [Бога], вспоминая о вас в молитвах моих» (Еф. 1:16).

Более подробный разбор темы молитвы предлагается в 5-м томе этой серии книг.

## 6. Наследие святых

Как дети Божьи, верующие могут ожидать от Него получения наследия. Греческое слово, описывающее это явление, происходит от корня κληρώ (κλέρω) и встречается в библейском тексте в разных формах. Наследие Божье дается не только Единородному Сыну Иисусу Христу (Мф. 21:38; Евр. 1:2), но и тем, кто через Него усыновлен в Божью семью (Гал. 4:7; Рим. 8:17; Еф. 1:11)<sup>1053</sup>.

Уточним наше понимание данного вопроса с помощью следующих идей. Во-первых, надо учитывать, что получение наследия основано не на заслуге человека, а на Божьей благодати (Гал. 3:18; 4:30; Евр. 6:12; 9:15-17). Несмотря на то, что верующий человек является Божьим дитем и, следовательно, наследником, это не означает, что Бог ему что-либо «должен». Всё, что человек получает от Бога, дается ему по благодати.

Во-вторых, Библия учит, что человек полностью входит в свое наследие только после воскресения мертвых (1 Кор. 15:50). Ведь часть нашего наследия – это приобретение нового тела. В-третьих, в отличие от иудейской и древней восточной традиции, в наследии Божьем будут участвовать не только мужчины, но и женщины (1 Пет. 3:7). Но Библия предупреждает, что человек может потерять свое наследие во Христе по причине возвращения к жизни в грехе (Гал. 5:21; 1 Кор. 6:9-10; Еф. 5:5; Деян. 20:32; Кол. 3:24).

Наконец, хотя библейское описание Божьего наследия для Своих детей частично и немного смутно, оно, тем не менее, славно и богато (Еф. 1:18). Павел провозглашает, что «или мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее, – все ваше» (1 Кор. 3:22)<sup>1054</sup>. Всё творение «с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим. 8:19)<sup>1055</sup>.

Наше наследие имеет тесную смысловую связь с концепциями «жизни», «вечной жизни» и «спасения» (1 Пет. 1:4; 3:7, 9; Откр. 21:6; Мф. 19:29; Мк. 10:17; Лк. 10:25; 18:18; Еф. 1:14). На этом основании можно предполагать, что наследие можно отождествить со спасением или вечной жизнью. В дополнение к этому, понятие «наследие» также ассоциируется с царствованием (Рим. 4:13; Мф. 25:34; 1 Кор. 6:9-10; 15:50). Библия открывает, что верующие будут царствовать с Христом. Божьи дети предназначены «наследовать землю» (Мф. 5:5).

<sup>1052</sup>Bloesch D. G. God the Almighty. – Downers Grove, Ill.: Intervarsity, 1995. – С. 192.

<sup>1053</sup>Robison, с. 38.

<sup>1054</sup>Lidgett, с. 76.

<sup>1055</sup>Rees, Children of God, т. 1, с. 648.



## Библиография

Браун У. Э. Усыновление // Элзуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 1067-1068.

Давидс П. Усыновление / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 1272-1273.

Камерон У. Бог Отец / Пер. с англ. В. Рынкевич // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 166-167.

Ориген. О Началах. – Самара: "РА", 1993. [На основе издания Казанской духовной академии, 1899 г.] – OCR: Одесская богословская семинария.

Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. – OCR: Одесская богословская семинария.

Сочинения Св. Ириней, епископа Лионского / Перевод: прот. П. Преображенского – 2-е изд. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. – OCR: Одесская богословская семинария.

Штайн Р. Г. Отцовство Бога // Элзуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 692-693.

~~~~~

Blekkink E. J. – The Fatherhood of God. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1942. – 120 с.

Bromiley G. W. Children of God, Sons of God // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979–1988. – Т. 1. – С. 647-648.

Bromiley G. W. The Unity and Disunity of the Church. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958. – 98 с.

Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000.

Conn C. P. Fathercare: What it Means to be God's Child. – Waco, TX: Word, 1983. – 116 с.

Frost R. Our Heavenly Father. – Plainfield, NJ: Logos, 1978. – 137 с.

Jaane D. Father // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979–1988. – Т. 2. – С. 284-286.

Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1985.

Lidgett J. S. The Fatherhood of God in Christian Truth and Life. – Edinburgh: T & T Clark, 1902. – 420 с.

Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. – 2nd ed. – London; New York: United Bible Societies.

Rees T. Adoption // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979–1988. – T. 1. – C. 53-55.

Rees T. Children of God, Sons of God // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979–1988. – T. 1. – C. 647-649.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Robison J. Knowing God as Father. – Fort Worth, TX: LIFE Outreach International, 1996. – 76 c.

### Раздел 3. Участие в смерти, воскресении, и возвеличении Христа

В предыдущем разделе мы узнали, что в силу действия принципа корпоративной личности мы находимся в отношениях солидарности с Христом, что значит, что Его представительство приносит нам верующим некоторые выгоды, а именно: прощение грехов, оправдание, и усыновление. Теперь увидим, что эти отношения солидарности приводят и к тому, что мы принимали участие в некоторых исторических событиях в жизни Спасителя. Отталкиваясь от концепции «союза с Христом» и в соответствии с Священным Писанием, мы утверждаем, что в силу того, что верующий в Иисуса человек находится «в Нем», он стал участником в Его смерти, воскресении, возвеличении, и Втором Пришествии.

Наше участие в смерти Спасителя приносит нам некоторые выгоды, которые будут обсуждены в последующих главах: освящение (гл. 11), исцеление (гл. 12) и участие в Его страданиях (гл. 13). Хотя многие могут не считать участие в страданиях Христа «выгодой», тем не менее, оно является неотъемлемой частью нашего участия в Его смерти. Через Его воскресение верующий человек получает новое рождение в этом веке (гл. 14), а в грядущем – новое тело (т. 5, гл. 2). Участие в Его возвеличении обеспечивает нас сверхъестественной силой для эффективного служения (гл. 15) и властью над дьяволом и всей силой зла (гл. 16). Наконец, когда Христос явится, мы явимся с Ним во славе, что рассматривается в пятом томе этой серий книг.

#### Глава 11. Участие в смерти Христа - Освящение

##### А. Терминология

Исследуем еврейские и греческие термины, относящиеся к теме «освящение»: *שָׁדֵךְ* (*кодэш*), *קֹדֶשׁ* (*тахэр*) и *ἁγιασμός* (*хагиасмос*). Еврейское слово *שָׁדֵךְ* (*кодэш*) редко использовалось в светском смысле, обычно только в религиозном. Следовательно, основное значение этого слова трудно определить. Но, скорее всего, оно обозначало «отделение». В Ветхом Завете оно обычно употреблялось для описания того, что было особым образом отделено для Господа. Обычно *שָׁדֵךְ* (*кодэш*) относится к физическим вещам, например, к людям и предметам, связанным с поклонением в скинии.

До сих пор мы рассматриваем употребление слова *שָׁדֵךְ* (*кодэш*) по отношению к предметам, которые были отделены для особого употребления. Но также есть важное использование данного слова по отношению к поведению Божьего народа. Освящение Божьего народа подразумевало, что они поступали бы определенным образом. В частности, они должны были отступать от греха. Бог назвал Свой народ «избранным». Он избрал его, чтобы он мог принадлежать исключительно Ему. Моисей сказал Израилю: «Ты народ святой у Господа, Бога твоего: тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле» (Втор. 7:6). Другими словами, он принадлежал Богу.

В Ветхом Завете часто значение «освящение» имеет слово *קָדַשׁ* (*тахэр*), основное значение которого «чистить». Наряду с прямым значением, относящимся к физическим вещам, слово *קָדַשׁ* (*тахэр*) также имеет нравственный аспект, относящийся к очищению моральной жизни человека, как показано в нижеприведенных местах.

- «Сердце чистое (*קָדַשׁ*) сотвори во мне» (Пс. 50:12).
- «И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь (*קָדַשׁ*) от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу (*קָדַשׁ*) вас» (Иез. 36:25).

На греческом языке термин, соответствующий слову *שָׁדֵךְ* (*кодэш*) – *ἁγιασμός* (*хагиасмос*). Первоначальное значение этого слова является предметом, который внушает страх. Следовательно, глагольная форма этого слова обозначала «отпрянуть». Другое значение – «чистый». Поэтому можно видеть, что существует сходство между греческой и еврейской концепциями «святости». В обеих системах слово «святой» указывает на то, что особенно или уникально, т.е. то, к чему никто не может легко приблизиться.

## Б. Обзор библейского учения

### 1. Ветхий Завет

От начала творения Бог искал у человека святость. Он дал первым людям заповедь касательно дерева познания добра и зла, чтобы предоставить им способ выражения их любви и доверия Ему через послушание. До того, как Бог разрушил мир потопом, Он благоволил человеку Ною, который «был человек праведный и непорочный в роде своем» (Быт. 6:9). Спустя время, Бог выбрал Авраама и заповедал Ему: «Ходи предо Мною и будь непорочен» (Быт. 17:1).

Когда Бог призвал к Себе народ Израиля, Он призвал его стать особым народом, отделенным для Него. Через Моисея Бог неоднократно повелевал: «Освятите себя и будьте святы, ибо Я Господь, Бог ваш, [свят]» (Лев. 20:7; ср. 19:2; 11:44-45). Далее написано: «Не бесчестите святого имени Моего, чтоб Я был святым среди сынов Израилевых» (Лев. 22:32). Имя Бога было свято (Лев. 20:3; ср. 1 Пар. 16:10; Пс. 104:3). По всему Ветхому Завету Он был назван «Святым Израилевым» (4 Цар. 19:22; Пс. 70:22; Ис. 1:4 и т.д.)<sup>1056</sup>.

Благодаря тому, что Израиль принадлежал Господу, он носил Его имя. Вместе с этим, было возможно, что Израиль неверно представлял Его. Но Бог ревностно относится к Своему имени и поэтому сказал Израиле: «Соблюдайте заповеди Мои и исполняйте их. Я Господь. Не бесчестите святого имени Моего» (Лев. 22:31-32). Поэтому тем, кто принадлежит Господу, приходится воздерживаться от греха, потому что они носят имя Господа.

Далее, Божье присутствие обитало в скинии. Скиния была святым местом, т.е. местом, отделенным для Бога. Была особая комната, «Святая Святых», которая являлась местом Божьего присутствия. Была особая одежда для первосвященника, которую было запрещено носить другим. Были особые инструменты и предметы, которые использовались только для служения в скинии. Были особые части жертвы, которые было запрещено есть другим. Было священное помазание, которое запрещалось изготавливать и употреблять вне храма.

Есть интересная история в Числ. 16 о некоторых левитах, которые хотели стать священниками. Они принесли курение перед Богом, но вышел огонь от Господа и пожрал их. Потом в 38-м стихе Бог сказал: «Кадилашники грешников сих смертью их, и пусть разобьют их в листы для покрытия жертвенника, ибо они принесли их пред лице Господа, и они сделались освященными». Приносимое перед Богом становится святым и отделяется лишь для употребления Им. Бог заботится, чтобы поддерживать различие между тем, что принадлежит Ему и тем, что принадлежит другому. Иначе говоря, Он подчеркивает разницу между священным и несвященным.

Упор на Божью святость также делался через установление системы жертвоприношений. Израиль и его представители перед Богом, т.е. священники, не могли приближаться к Богу без надлежащих жертв. Особое впечатление в памяти Божьего народа оставляло проведение Дня очищения, во время которого первосвященник входил в Святую Святых, чтобы принести умилоствление за грехи Израиля (Лев. 16-17).

Святость в Израиле также была выражена посредством соблюдения закона: нравственного и церемониального. Касательно церемониальной чистоты, Пятикнижие полно постановлений относительно употребления пищи, обращения со скинией, правил для священников и т.п. Воздержание от всего квасного после Пасхи также служило символом очищения от греха (Исх. 13:6-7). Соблюдение праздников также напоминало народу о том, что он принадлежит Господу, равно как и принесение десятин (Лев. 27:30)<sup>1057</sup>.

Муллер дает следующие полезные комментарии относительно причины введения в Израиль концепции церемониальной чистоты:

---

<sup>1056</sup>Muller R.A. Sanctification // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans. – Т. 4. – С. 321.

<sup>1057</sup>Там же, т. 4, с. 322.

«Такое официальное или ритуальное освящение следует рассматривать как религиозный или “предварительно этический” этап в развитии концепции личной святости человека или освящения. Различение священного и обыденного и необходимость формального разделения от мирского для того, чтобы служить Святому Богу, предшествуют и, в конечном итоге, закладывают основу для этического понимания отделения от мира или суетности для богослужения»<sup>1058</sup>.

Еще одна важнейшая часть освящения Божьего ветхозаветного народа была в отделении их от соседних языческих народов. Бог опасался, что близкие отношения с язычниками окажут слишком сильное влияние на нравственность и поклонение Израиля, что приведет его к отступлению: «Смотри, не вступай в союз с жителями той земли, в которую ты войдешь, дабы они не сделались сетью среди вас» (Исх. 34:12; ср. И.Нав. 23:13; Исх. 23:33; Втор. 7:16).

Устанавливая закон, народ Божий обещал: «Всё, что сказал Господь, исполним» (Исх. 19:8). Но так получилось, что Израиль начал нарушать закон с первого дня. Закон открыл его падшее человеческое состояние и неспособность слушаться Бога. Им необходимо было получить «обрезание сердца» (Втор. 30:6), которое находилось в будущем.

В исторических книгах Ветхого Завета послушание требовалось для наслаждения благословениями заветных отношений с Богом: «Ты хранишь завет и милость к рабам Твоим, ходящим пред Тобою всем сердцем своим» (2 Пар. 6:14). Это особенно касалось лидеров народа. О Соломоне сказано: «Утвержу царство его на веки, если он будет тверд в исполнении заповедей Моих и уставов Моих, как до сего дня» (1 Пар. 28:7).

В поэтических книгах Божий народ получил еще больше ободрения к святости. Там написано, что путь к Богу – это путь святости (Пс. 23:3-6; 14:1-5). Бог призывает к послушанию: «Ты заповедал повеления Твои хранить твердо» (Пс. 118:4), которое в свою очередь, приводит к благословению (Пс. 24:12-13; 124:4; 118:165). Непослушание же приводит к гибели (Пс. 124:5; Пр. 21:16). Итак, Израилю надлежало хранить свое сердце (Пр. 4:23) и воздерживаться от греха (Пр. 4:14-15).

Однако мы видим и в поэтических книгах Ветхого Завета указания на то, что Бог готов содействовать в деле освящения. Он предоставляет Своему народу наставление через Свое Слово (Пс. 118:9, 11; Пс. 1:1-3), и также помогает в его исполнении (Пс. 118:32-45, 117, 173-175). Псалмопевец обращается к Господу за получением силы воздерживаться от зла (Пс. 18:14; 35:12; 118:29).

Наконец, пророки постоянно обличали Божий народ и призывали его оставить беззаконие и идолопоклонство, вернуться к Богу, хранить Его завет и соблюдать Его закон: «Да оставит нечестивый путь свой и беззаконник – помыслы свои, и да обратится к Господу» (Ис. 55:7). Тем самым Израиль унаследует благословение от Господа: «Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли» (Ис. 1:19, ср. 26:7; 33:15-16). Если нет, то придет наказание: «Если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас» (Ис. 1:20).

В пророках, однако, опять наблюдается Божье обещание духовного обновления Своего народа. Оно указано даже ярче, чем в других частях ветхозаветного канона. Через Исаию Бог обещает: «Я видел пути его, и исцелю его» (Ис. 57:18). Иеремия изрекает: «Я исцелю вашу непокорность» (Иер. 3:22) и «Вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его» (Иер. 31:33).

Самые впечатляющие обещания о будущем освящении Божьего народа даются в книге пророка Иезекииля. Бог даст «сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим, и соблюдали уставы Мои, и выполняли их» (Иез. 11:19-20). Далее говорится подобное:

«И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять» (Иез. 36:25-27; ср. 29, 33).

---

<sup>1058</sup> Там же.

В итоге об ветхозаветном учении об освящении Уайт говорит так:

«Свят Бог, “отделенный” от мира, других богов и грешников; к Нему можно приблизиться лишь опосредованно, через жертвоприношения... Люди освящают Бога, исполняя Его заповеди... Израиль свят, поскольку Бог отделил его от “народов”, сделав своим народом. И все же Израиль должен стать святым, через послушание, – чтобы соответствовать дарованной ему привилегии»<sup>1059</sup>.

## 2. Новый Завет

Живя в переходное время между Ветхим и Новым Заветами, Иисус учил о личной святости Своих учеников, опираясь порой на закон Моисея, порой на Свою собственную власть. Классический пример этого сочетания факторов находится в нагорной проповеди, особенно в Мф. 5-ой главе. Там Иисус ссылается на закон Моисея и даже усиливает его, применяя к внутреннему состоянию человека. К нашему удивлению, в конце этой главы Иисус заявляет: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48).

Во многих стихах Иисус также предупреждает об опасности греха. Используя гиперболу, Он побуждает Своих учеников: «Если же рука твоя или нога твоя соблазняет тебя, отсеки их и брось от себя» (Мф. 18:8). Степень посвящения, которой требует Иисус, выражена в следующих словах: «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мк. 8:34). Такой радикальный призыв к ученичеству встречается и в Мк. 10:21, где Иисус призвал некоторого богатого человека: «Пойди, все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною». Комментируя этот момент, Муллер пишет:

«Итак, проповедь Иисуса выдает четкий призыв к решению для Бога, для Царства и против мира, что знаменует основной факт разделения всех тех, кто принадлежит к Богу и того, что обыденное, грешное, демоническое»<sup>1060</sup>.

В Евангелии от Луки делается ударение на выбор между Богом и богатством этого мира. Только в этом Евангелии мы читаем следующее поощрение Иисуса: «Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объедением и пьянством и заботами житейскими» (Лк. 21:34). Вместе с Матфеем, Лука бросает своей аудитории следующий вызов: «Не можете служить Богу и маммоне» (Лк. 16:13; ср. Мф. 6:24).

В книге Деяний Бог все еще озабочен святостью Своей Церкви. За обман в связи с пожертвованием Бог наказал Ананию и Сапфиру смертью (Деян. 5:1-10). Вследствие этого, «великий страх объял всю церковь и всех слышавших это» (Деян. 5:11). Но, в то же время, Павел уверяет Церковь, что Бог не оставляет ее одну бороться с грехом, но действует в ней силой Своего Слова к ее назиданию (Деян. 20:32). Далее указано, что освящение осуществляется через веру во Христа (Деян. 26:18).

В Соборных Посланиях наблюдается особый упор на святость верующего. Послание Иакова, например, полно наставлений о практической христианской жизни и послушании Богу. Вместе с этим, Иаков поощряет своих читателей «хранить себя неоскверненным от мира» (Иак. 1:27). В своем небольшом послании Иуда предупреждает о возможности допущения распущенности в христианской жизни. Но, в то же время, он уверяет, что Бог «могущий соблюсти вас от падения и поставить пред славою Своею непорочными в радости» (Иуды 24).

Обращаясь к писаниям Петра, снова видим упор на тему святости. В 1 Пет. 1:15-16 Петр призывает к святости, цитируя Лев. 19:2: «По примеру призавшего вас Святого, и сами будьте святы во всех

<sup>1059</sup>Уайт Р. Освящение / Пер. с англ. Ю. Табак // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 803.

<sup>1060</sup>Muller, т. 4, с. 323.

поступках. Ибо написано: будьте святы, потому что Я свят». Поскольку верующие «очистили души» (1 Пет. 1:22), им приходится отложить грех (1 Пет. 2:1, 11) и жить для праведности (1 Пет. 2:24).

В своем Втором послании Петр ободряет Церковь «возрастайте в благодати и познании Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа» (2 Пет. 3:18). В первой главе данного послания Петр детализирует процесс, согласно которому человек растет в святости (2 Пет. 1:2-11).

Наконец, автор послания к Евреям побуждает свою аудиторию «свергнуть с себя всякое бремя и запинаящий нас грех» (Евр. 12:1) и «поспешить к совершенству» (Евр. 6:1). Он учит, что верующие должны стремиться к святости изо всех сил (Евр. 12:4), и что освящение необходимо, «чтобы видеть Господа» (Евр. 12:14). Для этой цели Бог наказывает или дисциплинирует верующих, чтобы нам «иметь участие в святости Его» (Евр. 12:10)<sup>1061</sup>.

В то же время, он признает, что верующий во Христа уже сейчас имеет статус «святого» (Евр. 3:1). По всему своему посланию автор к Евреям говорит об освящении, как об уже совершенном акте: «По сей-то воле освящены мы единокатным принесением тела Иисуса Христа» (Евр. 10:10). Иисус «освятить людей Кровью Своею» (Евр. 13:12, ср. 9:13-14; 10:14, 29). В этих случаях, как отмечено Уайтом, речь идет «о статусе, не о личностных характеристиках»<sup>1062</sup>. Муллер подводит следующие итоги: послание к Евреям «представляет освящение как цель посвящения верующих, осуществленное через жертву Христа»<sup>1063</sup>.

К тому же автор подчеркивает активную роль Христа в осуществлении освящения верующего: Он «начальник и совершитель веры» (Евр. 12:2) и «освящающий» (Евр. 2:11).

Самое всестороннее рассмотрение темы «освящения» находится в посланиях апостола Павла. Во-первых, он подтверждает, что Бог призывает верующего к святости. Бог «спас нас и призвал званием святым» (2 Тим. 1:9) и «призвал нас... к святости» (1 Фес. 4:7). Божья воля – это «освящение ваше» (1 Фес. 4:3).

Верующие люди представляют собой детей света (1 Фес. 5:4-8). Они должны жить «достойно благовествования Христова» (Фил. 1:27), «достойно звания» (Еф. 4:1) и «достойно Бога» (1 Фес. 2:12), принося плод праведности (Фил. 1:11), особенно любовь (Гал. 5:13-14)<sup>1064</sup>. Они преображаются в подобие Иисусу Христу (Кол. 3:10; Рим. 8:29; 2 Кор. 3:18)<sup>1065</sup>.

В связи с освящением верующего, Уайт отмечает, что ожидается освящение человека в целом: и духа, и души, и тела. Верующий должен посвящать свое тело Господу (1 Кор. 6:13), обновляться в своем уме (Рим. 12:2) и очистить свой дух (2 Кор. 7:1). И на самом деле, в 1 Фес. 5:23 Павел перечисляет все аспекты человеческого состава, которые проходят процесс освящения. Уайт заключает: «Павел не думал о святости только в физическом плане»<sup>1066</sup>.

Как было отмечено в разборе послания к Евреям, Павел открывает, что освящение имеет два аспекта: освящение как положение, и освящение как процесс в жизни. В силу нашего положения во Христе, верующий уже является святым перед Богом. Иисус «сделался для нас... освящением» (1 Кор. 1:30) и «(вы) освятились... именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор. 6:11)<sup>1067</sup>.

Соответственно, Павел называет верующих «святыми» (Кол. 1:2). Он приписывает этот статус даже верующим в Коринфе, поведение которых не всегда соответствовало этому положению (1 Кор. 1:2; 2 Кор. 1:1). Выходит, что хотя верующий человек проходит процесс освящения, его статус как святого перед Богом всегда отталкивается от его положения во Христе.

Самое ключевое место в посланиях Павла и, наверное, по всему Писанию, кратко раскрывающее процесс освящения, находится в Фил. 2:12-13: «Со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение и действие по [Своему] благоволению». Здесь показаны две

<sup>1061</sup>Муллер Б. Освящение // Элуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб.: Библия для всех, 2000. – С. 672.

<sup>1062</sup>Уайт, с. 803.

<sup>1063</sup>Muller, т. 4, с. 324.

<sup>1064</sup>Уайт, с. 804.

<sup>1065</sup>Там же.

<sup>1066</sup>Там же.

<sup>1067</sup>Там же.

стороны процесса освящения: Божья часть и человеческая часть. Освящение – это совместная работа Бога и человека. Комментируя эти стихи, Мюллер говорит:

«В каждом аспекте их этической святости или новообретенной праведности христиане должны признать, что ни они сами, ни их собственная работа, ни их собственная воля не является источником их святости и праведности, а Бог, работающий в них»<sup>1068</sup>.

С Божьей стороны, Павел учит, что Бог уже осуществил освящение верующего через смерть Христа. Как написано в Рим. 6:6: «Зная то, что ветхий наш человек (был) распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху». Заметьте, что греховная природа человека была упразднена смертью Христа. Через смерть Христа Бог уже «осудил грех во плоти» (Рим. 8:3). Верующий уже обрезан обрезанием Христа (Кол. 2:11-13; Рим. 2:28-29; Фил. 3:3). Обрезание в Ветхом Завете служило прообразом освящающего действия смерти Христа.

Другие стихи тоже говорят о смерти Христа как о способе избавления от силы греха. «Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта с Христом в Боге» (Кол. 3:3). Истина в том, что когда Иисус умер, верующий умер с Ним для греха. По Гал. 5:24 «те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями». В ответ на вопрос, когда Христовы распяли плоть, отвечаем: «Это случилось тогда, когда Христос умер и верующие умерли с Ним».

Приведем еще другие примеры из писаний Павла. 2 Кор. 5:14 учит: «Если один умер за всех, то все умерли». Каким-то чудесным образом Бог соединил нас с Христом в Его смерти так, что Его смерть считается нашей смертью и приносит нам избавление от силы греха. Соответственно, Гал. 2:20 говорит: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос». Наконец, Павел написал Тимофею: «Верно слово: если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем» (2 Тим. 2:11). Дж. Мури комментирует: «Ни один факт не имеет более важного значения в связи со смертью для греха и стремлением к святости, чем отождествление с Христом в Его смерти и воскресении»<sup>1069</sup>.

М. Джонсон комментирует следующим образом часто встречаемое недопонимание природы освящения: «Освящение иногда рассматривается как наш ответ на спасительную работу Христа, а не как неотъемлемая часть этой работы. Точно так же мы часто воспринимаем нашу святость как попытку проявить нашу благодарность Богу за прощение, а не как проявление нашей новой жизни во Христе»<sup>1070</sup>.

Сандерс очень хорошо подвел итог учению Павла о нашем сораспятии с Христом и вытекающем из этого положения избавлении от силы греха, написав: «Участвуя в смерти Христа, человек умирает для силы греха или старого эона, в результате чего он начинает принадлежать Богу... Это переход происходит через участие в смерти Христа»<sup>1071</sup>.

Согласно учению Павла, наряду с нашим участием в смерти Иисуса, играет неотъемлемую роль в процессе освящения и Дух Святой. Нередко «освящение» и «Дух» упоминаются вместе (Рим. 15:16; 1 Кор. 6:11)<sup>1072</sup>. Дух живет внутри верующего человека, ведет его и производит через него духовный плод (Гал. 5:16-23). Человек, исполненный Духа, ведет богобоязненный образ жизни (Еф. 5:18-21). Он испытывает внутреннее обновление своей духовной жизни (Кол. 3:10). Справедливо заключить, что Дух активизирует в жизни верующего ту победу над грехом, которую Иисус совершил через Свою смерть.

Рассмотрев Божью часть в процессе освящения, выясним, какова человеческая часть? Павел учит, что, во-первых, для того, чтобы правильно поступать, человеку надо осознать, какова для него Божья воля. По этой причине он пишет, чтобы Церковь «исполнялась познанием воли Его, во всякой

<sup>1068</sup>Muller, т. 4, с. 323.

<sup>1069</sup>Murray J. Definitive sanctification // Calvin Theological Journal. 2. 1967. С. 13.

<sup>1070</sup>Johnson M. P. One with Christ: An Evangelical theology of salvation. – Wheaton, IL: Crossway, 2013, Kindle ed. – С. 116.

<sup>1071</sup>Из Мак-Грата А. Введение в христианское богословие / Пер. С англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 358.

<sup>1072</sup>Уайт, с. 804. Однако под фразой «освящение от Духа» в 1 Пет. 1:2 имеется в виду работа Духа, в силу которой Он «отделяет» или привлекает неверующего к Христу. То же самое значение относится и к употреблению этой фразы в 2 Фес. 2:13.



премудрости и разумении духовном, чтобы поступали достойно Бога, во всем угождая [Ему], принося плод во всяком деле благом» (Кол. 1:9-10).

Во-вторых, человек должен проявлять активную веру в совершенную работу Христа для его избавления от греха. Надо учитывать, что Иисус на кресте уже приобрел для нас победу над грехом. Гал. 2:20 говорит: «А что ныне живу во плоти, то живу *верою* в Сына Божия». Рим. 6:11 вторит мысли: «Так и вы *почитайте* себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем». Вера – это отношение сердца к вопросу греха, согласно которому человек считает себя победителем над ним во Христе Иисусе. Снова встречаем упоминание о вере в Еф. 3:16-17: «Крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, *верою* вселиться Христу в сердца ваши». Заметим, что Христос обитает и действует в наших сердцах верою.

Проливает много света на роль веры в деле освящения Рим. 8:5-6: «Живущие по плоти о плотском помышляют...». Плотский человек помышляет о собственной силе как о способе приобретения святого образа жизни. Но такой подход приводит к духовному поражению. В отличие от плотского человека, духовный человек помышляет «о духовном», т.е. ожидает вмешательства Духа Святого в свою жизнь, осознавая, что его победа находится не в нем, а во Христе. Мы находим подтверждение этого тезиса в Рим. 12:2, где написано, что мы преобразаемся «обновлением ума», и в Еф. 4:23, где написано, что неотъемлемый ингредиент в духовной победе – это «обновление духа ума вашего».

В-третьих, нужно волевое участие со стороны человека. В Рим. 12:1 Павел ясно говорит о посвящении жизни Господу: «Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу»<sup>1073</sup>. Далее, он говорит об отложении старого образа жизни (Еф. 4:22; Кол. 3:8-9) и об «упражнении» в благочестии (1 Тим. 4:8; 1 Кор. 9:25-27; Фил. 3:13-14)<sup>1074</sup>. Верующий человек поступает, «совершая святыню в страхе Божиим» (2 Кор. 7:1). Он «сеет» в Дух (Гал. 6:8), подчиняясь Ему (Рим. 6:10).

Сравнивая написанное в Кол. 3:9-12 и Еф. 4:22-24, мы обнаруживаем интересный и важный факт. В Кол. 3:9-12 Павел пишет, что верующий уже находится в состоянии «совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового». Здесь он говорит с точки зрения положения верующего во Христе. В Нем наше освящение уже совершено. Это мы принимаем верой.

С другой стороны, в Еф. 4:22-24 написано: «Отложить прежний образ жизни ветхого человека... облечься в нового человека». Здесь Павел говорит с точки зрения нашего опыта в духовной жизни. Хотя во Христе верующий уже отложил ветхого человека и облекся в нового, еще есть необходимость применять это к жизни через активное подчинение нашей воли воле Святого Духа.

Что касается роли закона в деле освящения, любопытно подметить, что Павел считает закон не только несостоятельным для оправдания человека, но и препятствием в деле освящения. По его учению, человек должен избавиться от закона, чтобы иметь прогресс в духовной жизни (Рим. 6:14; 7:1-4; Гал. 2:19-20; 2 Кор. 3:6).

Павел поясняет эту мысль в послании к Римлянам в 7-ой главе. Там он уверяет нас, что закон сам свят и духовен. Но проблема в том, что человек в своем падшем состоянии не может его соблюдать (ст. 7-23). Природа греха такова, что когда приходит заповедь, он производит в человеке бунт против нее. Вот почему Павел написал: «Сила греха – закон» (1 Кор. 15:56)<sup>1075</sup>.

Согласно учению Павла, освящение осуществляется в жизни верующего не соблюдением закона, а жизнью в Духе Святом. После того, как Павел рассказывает о неудаче человека в соблюдении закона и о нужде в избавлении от него (Рим. 7), он сразу переходит к теме жизни в Святом Духе (Рим. 8). Он подобно описывает это в Гал. 5:18, где говорится: «Если же вы Духом водитесь, то вы не под

<sup>1073</sup>Muller, т. 4, с. 323.

<sup>1074</sup>Уайт, с. 803-804.

<sup>1075</sup>Однако при этом учитываем, что любой закон посредством угрозы наказания может хотя бы частично ограничивать греховное действие человека. Скорее всего, Павел именно это имеет в виду в 1 Тим. 1:8-10 (ср. Рим. 13:1-7). См. Schreiner T. R. The Commands of God // Hafemann S. J., House P. R. Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007. – С. 89.

законом»<sup>1076</sup>. Для более подробного обсуждения роли закона в жизни верующего смотрите на том 2 этой серии книг, «Откровение Бога», главу 10: «Применимость закона Моисея к Церкви».

Наконец, Павел предупреждает, что человек может отпасть от процесса освящения: «Умоляем вас, чтобы благодать Божия не тщетно была принята вами» (2 Кор. 6:1; ср. 1 Кор. 10:1-12). Но с другой стороны, писания Павла также изобилуют обещаниями о Божьей помощи и поддержке для завершения этого процесса: «Начавший в вас доброе дело, будет совершать его даже до дня Иисуса Христа» (Фил. 1:6) и «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте... Верен Призывающий вас, Который и сотворит [сие]» (1 Фес. 5:23-24; ср. 1 Кор. 1:8-9). Павел лично держался такого упования (2 Тим. 4:18).

Последний вклад в развитие новозаветного учения об освящении вносит апостол Иоанн. В 17-ой главе своего Евангелия Иоанн рассказывает о молитве Иисуса за Своих учеников, чтобы Бог Отец «соблюл их во имя Твое» (ст. 11) и «сохранил их от зла» (ст. 15). Иисус Сам их «сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели» (ст. 12) и «посвящает Себя, чтобы и они были освящены истиною» (ст. 19). Подобные упоминания о сохраняющей силе Христе встречается и в Ин. 6:39 и 10:28-29.

Однако больше упора на вопрос освящения Иоанн делает в своих посланиях. Там он характеризует истинно верующих людей тем, что они ходят во свете (1 Ин. 1:7) и истине (2 Ин. 4). Они стремятся к победе над грехом (1 Ин. 2:1). Они делают правду (1 Ин. 3:7) и воздерживаются от греха (1 Ин. 3:6). Но в одно и то же время Иоанн признает продолжающую борьбу верующего с пребывающим в нем грехом (1 Ин. 1:8; 2:1), и подчеркивает важность исповедания греха перед Богом (1 Ин. 1:9)<sup>1077</sup>.

В отличие от Павла, Иоанн меньше говорит о том, каким образом верующий человек достигает святости, кроме того, что указывает на пример Иисуса (1 Ин. 2:6) и надежду на будущую славу (1 Ин. 3:3), которые могут вдохновлять стремиться к святости, равно как и упоминает о желании не постыдиться перед Ним (1 Ин. 2:28). Также, говоря о данной теме, Иоанн рассказывает об учении Иисуса, что верующие в Нем подобны ветвям в лозе, которые впитывают ее питающий (воспитывающий) сок и возрастают им (Ин. 15)<sup>1078</sup>.

Наконец, книга Откровения затрагивает тему освящения в первых трех главах, где Иисус обращается к церквям в Малой Азии с разными советами и упреками, побуждающими их к святости и духовной победе. Он обещает вознаграждение «побеждающим».

## **В. Выводы**

### **1. Значение освящения**

В свете нашего обзора библейского материала по теме освящения, можно прийти к следующим выводам. Как было указано выше, освящение представляет собой как положение во Христе, так и процесс преобразования в Его подобие. Выходит, что, в некотором смысле, оправданный человек уже святой, до того, как он начинает проходить процесс освящения. Его освящением является Христос.

С другой стороны, нельзя не отмечать активный процесс освящения, производимый Духом Святым в жизни верующего. Муллер комментирует это следующим образом: «В одном смысле верующие посвящены Богу и безупречны перед Ним благодаря работе Христа. Но в другом смысле они должны все еще совершенствоваться в день Христа»<sup>1079</sup>.

Выходит, что после принятия Божьего дара оправдания, верующий человек начинает проходить процесс освящения, во время которого его жизнь преобразуется в подобие Христу. Хорошо определяет этот аспект концепции «освящения» М. Эриксон, который пишет: «Освящение – продолжающаяся работа Бога в жизни верующего, делающая его действительно святым»<sup>1080</sup>. Подобно этому, лютеранский

<sup>1076</sup>Для более существенного обсуждения роли закона в жизни верующего обратитесь к тому 2, главе 10: «Применимость закона Моисея к Церкви».

<sup>1077</sup>Walvoord J. The Augustinian-Dispensational Perspective // Five Views on Sanctification. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987. – С. 219.

<sup>1078</sup>Там же, с. 222.

<sup>1079</sup>Muller, т. 4, с. 324.

<sup>1080</sup>Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999. – С. 830.

богослов Мюллер комментирует: «В узком или строгом смысле слова “освящение” означает внутренне духовное преобразование верующего, следующее за оправданием и неразрывно связанное с ним»<sup>1081</sup>.

Процесс освящения включает в себя две части: очищение от греха и преобразование в образ Христа. С этим согласовывается Писание. В своих посланиях апостол Павел пишет об обоих аспектах<sup>1082</sup>:

- Очищение от греха: «очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святыню в страхе Божием» (2 Кор. 7:1).
- Преобразование в образ Христа: «взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3:18).

Они сопоставлены вместе и в 4-ой главе послания к Ефесянам<sup>1083</sup>:

- Очищение от греха: «отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях» (Еф. 4:22).
- Преобразование в образ Христа: «и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф. 4:24).

Следующими словами Уайт хорошо противопоставляет эти два аспекта освящения друг другу, делая упор на втором:

«Отрицательная форма высказываний, в которых освящение характеризуется в Новом Завете (“держаться себя незапятнанным”), не преобладает, так же как освящение не сводится главным образом к самодисциплине. Это прежде всего потом внутренней жизни, который переполняет человеческую душу «плодом» Духа всех проявлений христианской благодати (Гал. 5:22-23), сведенных в единую “святость”»<sup>1084</sup>.

Процесс освящения является совместной работой Бога и верующего. В нем каждый выполняет определенную роль. Стих Писания, который лучше всего отображает эту истину – Фил. 2:12-13, где написано: «Совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение и действие по [Своему] благоволению». С одной стороны, верующий поощрен «совершать свое спасение», т.е. стремиться к святости. А с другой стороны, Бог, «производящий и хотение и действие», способствует духовному росту верующего<sup>1085</sup>.

Божья сторона заключается в следующих элементах. Во-первых, как было показано выше, Новый Завет изобилует указаниями на то, что победа над грехом уже обеспечена через смерть Иисуса, который на кресте разрушил силу греха. Работа же Святого Духа тесно связана с работой Спасителя в Его смерти, воскресении и вознесении. То, что Христос совершил для верующих через Свою смерть, воскресение и вознесение, Святой Дух приносит им и применяет к их жизни.

В частности, Дух приносит верующим людям победу над грехом, приобретенную Христом на кресте. Вот почему написано: «А если Духом умерщвляете дела плотские, то живы будете» (Рим. 8:13). С одной стороны, Иисус уже умертвил нашу плотскую природу 2000 лет тому назад (см. Рим. 6:6), а Дух сейчас применяет благодатную работу Христа к верующему. С помощью Духа верующий может реально умерщвлять плотские дела. В соответствии с этим, Новый Завет много говорит об освящении Духом. Дух обновляет, ведет, усиливает, обличает и реально осуществляет освящение в жизни верующего.

Божья сторона в освящении также включает в себя Его отцовское воспитание верующего. Классический отрывок, раскрывающий эту тему, находится в Евр. 12:5-11, где написано, что Бог «бьет

<sup>1081</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 456.

<sup>1082</sup>Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 315-316.

<sup>1083</sup>Мюллер, с. 387.

<sup>1084</sup>Уайт, с. 804-805.

<sup>1085</sup>Тиссен, с. 292.

же всякого сына, которого принимает» (Евр. 12:6). В 1 Кор. 11 Павел также указывает на Божью дисциплину в жизни Его детей: «Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром» (ст. 32), которая иногда осуществляется через Церковь (1 Кор. 5:3-5).

Человеческая сторона в процессе освящения состоит в трех элементах, выделенных в одном ключевом отрывке, а именно в Гал. 5:19-25:

«Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны), ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют. Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона. Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем духом, то по духу и поступать должны».

Первый элемент – это знание Божьей воли, что необходимо, чтобы человек поступал соответственно ей. В стихах Гал. 5:19-23 перечисляются дела плоти и плод духа. Тем самым, Павел дает нам знать, как надо поступать, чтобы угодить Господу.

Второй элемент – это активная вера со стороны освящаемого человека. Человеку надо рассчитывать на совершенное для него Христом спасение от греха, которое включает в себя разрушение его греховной природы (ст. 24). Муллен очень проникательно пишет: «Хотя Бог освящает по благодати, люди ответственны за то, чтобы воспринимать Божью благодать верою. Вера служит главным средством для освящающей благодати» и «Верующий возрастает в святости, живя согласно своему новому образу» (в Христе)<sup>1086</sup>.

Сошлемся на цитаты других писателей, придерживающихся этого убеждения:

«Итак, возрастание в благодати требует увеличения жизни *вне* себя, жизни *во* Христе. Это значит обращение к Нему для обеспечения каждой потребности... Чем более сердце занято Христом, тем более разум остается в Нем, доверяя Ему (Ис. 26:3) и тем более вера, надежда, любовь, терпение, кротость и всё духовное благо будут усиливаться и привлекаться к действию для славы Божьей»<sup>1087</sup>.

«Победа над всей властью лукавого не осуществляется человеческими делами или самоусилиями, но на основе веры верующего в его положение во Христе... Наша вера в то, что мы являемся тем, кем мы являемся “во Христе”, одна отстраняет дьявола... Разумение того, кем мы являемся “во Христе” (Рим. 6:1-10) и упование на наше чудесно положение в союзе (Рим. 6:11) являются опорой и источником нашей власти над дьяволом»<sup>1088</sup>.

«Все приемлемое послушание происходит от союза души с Христом»<sup>1089</sup>.

В стихе 25-м находится последний шаг в этом процессе – подчинение: «Если мы живем Духом, то по Духу и поступать должны». Если мы ожидаем от Духа силы на освящение, то надо позволять Ему действовать в нашей жизни и изменять ее.

Однако если человек в деле освящения полагается на собственные силы, то он обязательно претерпит поражение. Вот почему Павел предупреждает о привязанности к закону в деле освящения (Рим. 7). Закон даже возбуждает плоть человека и усиливает в нем греховный импульс. Первичная цель

---

<sup>1086</sup>Муллен, с. 611-612.

<sup>1087</sup>Pink A. W. Regeneration or the New Birth. – Swengel, PA: Reiner Publications. – С. 35.

<sup>1088</sup>Unger M. F. Biblical Demonology. – Wheaton, IL: Scripture Press, 1952. – С. 220-222.

<sup>1089</sup>Boston T. The Complete Works, 1:549; взято из McGowan A. T. B. Justification and the ordo salutis / McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – С. 157.

закона состоит в том, чтобы привести человек к состоянию отчаяния и безнадежности, чтобы он полагался не на себя, а на Бога, т.е. развить у него смирение перед Богом.

Мюллер хорошо комментирует отношения между законом и верой: «В то время как Закон открывает грех (зеркало)... Сила для освящения и совершения добрых дел приходит исключительно от Евангелия»<sup>1090</sup>. Дело в том, что одно знание добра и зла, т.е. закон, не приводит к освящению, как доказано в опыте Божьего ветхозаветного народа. Нужна сила Евангелия, чтобы сделать прогресс в духовной жизни.

Лучше постичь отношения веры и подчинения в процессе освящения помогут нам следующие иллюстрации. Когда человеку нужно завести машину, глупо просто сидеть в ней и ожидать, что машина сама заведется и будет управлять собой. Водитель должен участвовать в управлении машиной, повернув ключ зажигания. Подобным образом, не принесет никакого результата ожидание Божьего вмешательства в нашу духовную жизнь, когда мы просто, сложив руки, ничего не делаем, пассивно относясь к нашему духовному развитию. Надо что-то делать, чтобы достичь успеха.

С другой стороны, нелепо стоять за машиной и пытаться толкать ее ключом зажигания. Человеку не под силу это делать. Чтобы ехать на машине, надо пользоваться ее мощностью. Подобным образом, не может человек собственной силой совершить какой-либо прогресс в своем духовном развитии. Надо иметь веру в совершенную Христом работу и активно полагаться на нее. Вера и подчинение гармонично работают вместе, дополняя один другого.

Приведем другой пример. Если человек хочет разжечь огонь, необходимы два элемента – спички и кислород. Атмосфера может быть полной кислорода, но без участия человека, чиркающего спичкой, огня не будет. А с другой стороны, человек может чиркать спичкой весь день, но если в комнате нет кислорода, то огня не будет. Надо иметь и то, и другое.

Сходно с этим, Божья сила, предоставленная через искупительную работу Христа, необходима для духовного прогресса. Но человек, со своей стороны, должен прилагать усилия и сотрудничать с работой Божьей благодати, подобно человеку, чиркающему спичкой в атмосфере с кислородом. Человеку надо создать в своей жизни атмосферу веры, ожидая Божьего вмешательства, и в этой атмосфере стремиться к совершенству.

Наконец, следует упомянуть об аскетизме как о способе достижения святости. Эта тема детально обсуждена в 5-ой главе в разделе под названием «Извращение». Там ясно показана несовместимость аскетизма с библейским подходом к преодолению греха, описанным выше.

## 2. Когда совершается победа?

В предыдущей части этой главы много говорилось о том, как можно приобрести победу над грехом и жить в святости. Но остается вопрос времени. Когда же верующий человек может ожидать достижения морального совершенства – в этой жизни или только после смерти? Бытует мнение, что возможно достичь полного освящения и в этой жизни. Так в свое время учил Джон Уэсли. Его взгляд опровергается в следующем разделе.

Судя по данным, обсуждаемым ниже, разумно считать, что освящение является процессом, продолжающимся на протяжении всей жизни. Поэтому будет полезно сравнить процесс освящения, которым проходят верующие, с захватом Ханаана, совершенным Израилем.

Любопытно заметить, что когда Бог повелел Израилю захватить землю обетования, Он говорил так: «*Возьмите* во владение землю и поселитесь на ней, ибо Я вам *дал* землю сию во владение» (Числ. 33:53, также см. Ис. Нав 1:3; 6:1; 8:1; 10:8). К сожалению, в Синодальном переводе говорится: «Я даю вам». Но в этих текстах еврейский перфект, стоящий за этим глаголом, лучше переводится словом «дал» в прошедшем времени.

Получается, что до того, как Израиль вошел в землю обетования, он уже владел ею. Бог уже дал ее ему. Подобным образом, во Христе Бог уже дал нам победу над грехом, в силу того, что не только Иисус взял на Себя наши грехи, но и мы были распяты с Ним, чтобы наша греховная природа была уничтожена.

---

<sup>1090</sup>Мюллер, с. 462.

Далее, Бог точно определил для Израиля пределы их земли: «от моря Чермного до моря Филистимского и от пустыни до реки [великой Евфрата]» (Исх. 23:31). Но проблема в том, что между Израилем и его наследием стояли крепкие города и даже исполины. Израилу пришлось постепенно захватывать свою землю город за городом, местность за местностью. Освящение осуществляется подобным образом. Шаг за шагом верующий человек воюет со своими пороками и постепенно одерживает над ними победу.

Интересно узнать, что Израиль обладал своей землей только при Давиде и Соломоне (3 Цар. 4:21). До этого времени были в пределах их территории места, все еще оккупированные язычниками. Можем ли мы ожидать в нашей духовной борьбе подобный опыт? Библия обещает нам, что когда наш Давид, т.е. Иисус Христос, появится, мы достигнем совершенства. Иоанн написал по этому поводу: «Знаем только, что когда Он откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3:2). Соответственно, последний аспект нашего союза с Христом заключается в том, что когда Он явится, истинная жизнь верующего явится с Ним (Кол. 3:4), т.е. христианин достигнет совершенства.

### 3. Отношения оправдания и освящения

Также немало волнует вопрос отношений оправдания и освящения. Другими словами, оправдывается ли человек одной верой или он должен совершить некоторые добрые дела или достигать некоторого уровня святости, чтобы войти в Царствие Божие?

Данный вопрос совпадает с вопросом отношений веры и дел. Поэтому для обстоятельного обсуждения этого важного аспекта христианского вероучения советуем читателям обратиться к главе 20, посвященной теме «вера».

## Г. Исторический обзор

В течение церковной истории имелось много различных взглядов на освящение верующего человека. Цель этого раздела заключается в том, чтобы описать и оценить эти разные точки зрения в свете библейских данных.

### 1. Ранняя Церковь<sup>1091</sup>

У самих ранних христианских писателей не было высокоразвитого вероучения об освящении, но, тем не менее, они делали надлежащее ударение на прогрессе в духовной жизни.

В учении ранних отцов особо подчеркивалась триада христианских добродетелей: веры, надежды и любви. Поликарп Смирнский, например, говорил о «назидании в данной вам вере, "которая есть мать всех нас", за которою следует надежда и которой предшествует любовь к Богу, ко Христу и ближнему» (*К Филиппийцам*, 3.2)<sup>1092</sup>.

Подобно этому, Игнатий Антиохийский говорил о важности веры и любви: «Это, впрочем, не безызвестно, если вы имеете к Иисусу Христу совершенную веру и любовь, которая суть начала и конца жизни. Вера начало, а любовь конец, обе же в соединении суть дела Божьего» (*К Ефесянам*, 14.1). Также можно обратиться к посланию Климента Римского к церкви в Коринфе, где красноречиво хвалится величие любви (гл. 49-50).

Подытоживая, Муллер заявляет, что в писаниях ранних отцов «явно ожидается стремление к совершенству, основанное на благодати Божьей. Совершенство состоит именно в терминах трех величайших даров Духа (т.е. веры, надежды, любви)»<sup>1093</sup>.

<sup>1091</sup>Материал из Muller, т. 4, с. 324-326.

<sup>1092</sup>Источник: Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. с. 150-156. OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>1093</sup>Материал из Muller, т. 4, с. 324.

Далее в истории Ранней Церкви стали различать «обычных» верующих и тех, кто искал высшей степени святости. «Обычным» верующим надлежало соблюдать более низкий стандарт, чем другой группе. Киприан и Амвросий определили, чтобы простые люди соблюдали Десять заповедей, а более «передовые» – любовь, даже к своим врагам. В эту особую группу входили монахи и священнослужители (см. Амвросий, *Обязанности духовенства*, 1.11.36-37).

С другой стороны, были те, кто чрезвычайно настаивал на святой, порой, совершенной нравственной жизни. Монтанизм, во главе с Монтаном, подчеркивал отделение для Бога до такой степени, что требовал физического отделения от людей этого мира. Но Церковь, в большинстве своем, отвергла монтанизм.

Далее, гностики утверждали, что через особое, «мистическое» откровение приверженцы гностицизма могли бы избавиться от всех пороков и достигнуть совершенства. Но опираясь на библейское учение о духовном росте в жизни верующего, Климент Александрийский опровергнул этот взгляд. Совершенства в этой жизни достиг только Иисус. Его ученикам приходится ждать этого достижения только после смерти.

Хотя Климент правильно отверг учение гностиков, тем не менее, он и, вслед за ним, Ориген ввели некоторое заблуждение в понимание христианского освящения, продвигая практику аскетизма.

В IV веке неправильный взгляд на освящение в Церковь вел Пелагий, который учил, что человек не подвержен унаследованию греховности Адама, а может жить правильно собственной силой. Но его учению успешно сопротивлялся Августин.

Что касается учения Августина, в нем устанавливается библейское понимание о соучастии Божьей благодати в деле освящения. Его известное изречение звучит так: «Дай то, что ты заповедуешь и заповедай то, что хочешь» (*Исповедь*, 10.40). В отличие от учения Пелагия, Августин утверждал, что человек сам не может делать добро. Муллер пишет по этому поводу: «В самой сердцевине личной духовности Августина был опыт божественной благодати, регенерирующей волю и делающей ее способной делать добро»<sup>1094</sup>.

Августин был готов допустить, что человек может, по идее, достигнуть совершенства в этой жизни, так как нет ничего невозможного Богу. Но с другой стороны, он сомневался, что такие люди на самом деле есть.

В оценке учения Ранней Церкви скажем следующее. В соответствии с библейским учением, ранние отцы правильно определили, что кардинальные добродетели христианской жизни – это вера, надежда и любовь (1 Кор. 13:13). Но с самого начала ранние христианские писатели пренебрегали истиной о нашем союзе с Христом, в силу которого человек приобретает благодать на преодоление греха и ведение святого образа жизни. Но во времена Августина снова начали говорить о том, что Божья благодать играет существенную роль в доктрине об освящении.

Далее, хотя Церковь правильно отвергла крайние понимания освящения, которое было в монтанизме, гностицизме и у Пелагия, она ошибочно проводила по вопросу степени освящения разделяющую линию между «мирянами» и «духовенством». Истина в том, что есть только один стандарт для всех. Хотя в Иак. 3:1 делается намек на двойной стандарт, ошибочно считать, что только «передовые» верующие призваны к любви (см. Ин. 13:35).

Наконец, склонность Ранней Церкви к аскетическому образу жизни также является отклонением от истины. Неуместность аскетизма для достижения победы в духовной жизни показана в 4-ой главе, в разделе под названием «Извращение».

## 2. Средневековье и католицизм<sup>1095</sup>

Характерной богословием западных мыслителей средневековья была концепция «освящающей благодати». Отталкиваясь от учения Августина о необходимости благодати для освящения, ведущие католические богословы, в частности, Петр Ломбардский и Фома Аквинский, предполагали, что при

<sup>1094</sup> Там же, т. 4, с. 325.

<sup>1095</sup> Там же, т. 4, с. 326-327.

водном крещении Бог дарует крещаемому, так называемую, «освящающую благодать», которая способствует человеку расти в святости и приносить духовный плод (см. *Сентенции*, 1.17; *Сумма Теол.* i/2, q. 113).

Для католиков внедрение освящающей благодати равняется «оправданию», что отличается от библейского и протестантского понимания вопроса. Католики смотрят на оправдание не как на вменение грешному человеку статуса праведника перед Богом, а как на внедрение грешному праведной природы, в силу которой он может совершать добрые дела, приводящие к спасению.

Что касается степени освящения, которая возможна верующим в этой жизни, Аквинский учил о трех уровнях совершенства. Первого уровня достигает только Бог. Второй уровень совершенства доступен человеку, но только после смерти. В этой же жизни возможно достигнуть только третьего уровня совершенства. Он описывается так: «это совершенство в любви, согласно которому все слова, все мысли, все страсти души и вся способность или сила личности направлены к Богу и охотно подчинены Богу»<sup>1096</sup>.

Тем не менее, Аквинский сомневался, что все верующие могут достигнуть даже третьего уровня. Поэтому он прибегал к разделению, сделанному в Ранней Церкви между простыми и более передовыми христианами. Он считал, что рядовым верующим надлежит соблюдать Божьи заповеди, а более передовые могут стремиться к совершенству путем милосердия и отказа от мирской суеты. Получается, что «высший путь» отводится только монахам и священникам.

Уайт подводит итоги развитию католического понимания:

«В апостольской Церкви суть освящения отождествляли с христианской чистотой, в святоотеческой Церкви – с бегством от разлагавшегося общества. В средневековой Церкви эта идея усилилась, найдя выражение в аскетизме (дуалистически ложной интерпретации Павловых “атлетических” примеров). Это означало применение двойного стандарта: “безгрешность” и “святость” стали соотносить только с “духовными лицами” (священником, монахом), в то время как “обычным”, “светским” людям, “мирянам” отводилась более низкая ступень, соответствовавшая их “компромиссной” позиции по отношению к миру»<sup>1097</sup>.

Наконец, нельзя не вспомнить о неотъемлемой роли таинств в католическом понимании освящения. Как было сказано выше, водное крещение обеспечивает человеку «сообщаемую» благодать, способствующую послушанию. А другие таинства, особенно евхаристия, передают верующему человеку Божью благодать и духовную силу для преодоления греха и для прогресса в духовной жизни.

В оценке данного подхода к освящению следует сказать, что, хотя нельзя не соглашаться с предпосылкой о необходимости Божьей благодати для освящения, здесь неправильно смешиваются понятия оправдания и освящения. В дополнение к этому, оспаривается учение о том, что возрождение сообщается человеку через водное крещение. Наконец, учение Аквинского опирается на различие разных «классов» верующих, что опровергается выше в этой главе.

### 3. Православие

В соответствии с православной концепцией освящения, человек (до грехопадения) по природе является добрым. Цель же освящения заключается в том, чтобы восстановить первоначальное нравственное состояние человека, и способствовать его повышению на уровень Бога (т.е. обожению). Соответственно, грех считается чуждым природе человека<sup>1098</sup>.

Однако человеку самому не под силу освящать себя. Нужна Божья благодать<sup>1099</sup>. В этом отношении учение православия совпадает с учением католичества. Но в отличие от католиков, у православных благодать – это не просто духовная сила, способствующая послушанию, а проявление Самого Бога в Его

<sup>1096</sup>Там же, т. 4, с. 327.

<sup>1097</sup>Уайт, с. 805.

<sup>1098</sup>Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 62.

<sup>1099</sup>Mantzaridis, с. 63.



«энергиях», приводящее к обожению человека<sup>1100</sup>. Выходит, что цель освящения в православном понимании – это стать богом, или, точнее, обожиться через причастие в Божьих нетварных энергиях (см. главу 8, «Обожение»).

Далее, взгляд православия на освящение во многом отталкивается от его понимания природы греха, которое мы уже обсуждали в 5-ой главе данной книги. Вкратце повторим этот материал здесь. Считается, что люди наследуют от Адама не греховность, а лишь смертность<sup>1101</sup>. Смертность же приводит к греховности. Согласно этой точке зрения, до появления в мире смерти человек думал больше о небесных делах, чем о земных. Его поведение следовало за его размышлением, и он жил в послушании Богу. Но после введения смерти в этот мир люди стали мыслить больше о земных вещах, т.е. о своем выживании. Это изменение в размышлении привело к возникновению таких пороков как страсть, страх, печаль, гнев, ненависть и т.п.<sup>1102</sup>

Соответственно, Никон утверждает, что наша проблема – это «ум...сделан нами рабом неразумных страстей»<sup>1103</sup>. Он также пишет: «Подобно тому, как душа тяготеет к будущему наслаждению, так тело тяготеет к настоящему и преходящему наслаждению»<sup>1104</sup>. По словам Максима Исповедника: «Став преступником и смешав свою умственную способность с чувственной, человек приобрел устремление на страсть знания чувственных вещей»<sup>1105</sup>. Мандзаридис добавляет: «Человек, подверженный тлению и смерти, постоянно провоцируется грешить и становится рабом греха»<sup>1106</sup>. А Мейендорф говорит об ущербной природе человека, «ограниченной смертностью, неизбежно грешной»<sup>1107</sup>.

Православный взгляд выражен и в следующих цитатах:

«У смертных телесные потребности ведут к “страстям”, ибо таковые представляются неизбежными орудиями временного выживания... «(Предания) отождествляют наследие грехопадения с наследованием... смертности, а не греховности; греховность видится лишь производной от смертности»<sup>1108</sup>.

От «ветхого Адама», через свое естественное рождение, человек унаследовал ущербную форму жизни – ограниченную смертностью, неизбежно грешную, сопряженную с недостатком свободы от “князя мира сего”»<sup>1109</sup>.

«В православной же традиции преподобный Марк Подвижник не считает людей соучастниками Адамова греха: “Мы наследуем по преемству не преступление, но смерть”»<sup>1110</sup>.

«Чрез первородный грех человеческое тело потеряло свою софийную «славу». Из царственного величия в мире человек извержен в плен своего тела, которое подчинилось стихиям мира, вместо служения духу»<sup>1111</sup>.

---

<sup>1100</sup>Зайцев Евгений. Учение В. Лосского о Теозисе. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 97-98.

<sup>1101</sup>Предполагается, что одевание Адама и Евы в кожаную одежду символизирует получение ими смертности (Слово об обожении // под ред. Архимандрита Никона (Иванова) и Протоиерея Николая Лихоманова. – М.: Сибирская Благовонница, 2004. – С. 60).

<sup>1102</sup>Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – С. 254-255.

<sup>1103</sup>Слово об обожении, с. 38.

<sup>1104</sup>Там же, 40.

<sup>1105</sup>Там же, с. 60.

<sup>1106</sup>Mantzaris, с. 63.

<sup>1107</sup>Мейендорф, Византийское богословие, с. 336.

<sup>1108</sup>Там же, с. 254-255.

<sup>1109</sup>Там же, с. 336.

<sup>1110</sup>Марк Подвижник, Нравственно-подвижнические слова. – Троице-Сергиева Лавра, 1922. – С. 111; из

Кураева А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дону: Троицкое Слово, 2003. – С. 83.

<sup>1111</sup>Булгаков С. Евхаристический догмат, часть 2-я // Журнал "Путь" №21, 1930. С. 25-27.

<http://www.odinblago.ru/path/21/1>

Имея такое понимание природы греха, православные усматривают решение этой проблемы не столько в искупительной жертве Христа, которая избавляет человека от силы греха, сколько в воскресении Христа, которое избавляет человека от смерти и страха смерти. Кураев пишет: «Мы же считаем, что Христос пришел, чтобы воскреснуть (1 Пет. 3:21). Не смертью Христа мы спасены, а тем, что смерть оказалась в Нем бессильна»<sup>1112</sup>. Избавившись от страха смерти, человек может направлять свои мысли на небо и, соответственно, поступать правильно.

Также, поскольку грех состоит преимущественно в страстях плоти, возбужденных смертностью, ключ к победе над грехом кроется в подавлении телесных потребностей, т.е. в преодолении «страстей» и достижении состояния «бесстрастия»<sup>1113</sup>. Рекомендуются аскетическое очищение не только от «всего постороннего, греховного»..., но и «от всех образов, чувственных и умственных»<sup>1114</sup>.

Уточним этот момент. С одной стороны, православие отрицает учение, что материя, по сути своей, зла. А с другой стороны, так как материальный мир и телесные потребности отвлекают человека от духовных, отказ от желаний тела приносит практическую пользу. Никон описывает это так:

«Аскетическая борьба ведется не против естества, а против неестественного, противоестественного. Убиваются не телесные потребности, а неправильное пользование ими. Запрещается не употребление тварного, а злоупотреблением им»<sup>1115</sup>.

С другой стороны, так как материальный мир и телесные потребности отвлекают человека от духовных, отказ от желаний тела приносит практическую пользу.

Мандзаридис, рассматривая вопрос с точки зрения учения Григория Паламы, предоставляет нам существенное обсуждение данной темы. В соответствии с уже вышесказанным, он связывает грех с привязанностью к телесному: «Человек любит мир, потому что он любит свое собственное тело в то время, как любовь к духу порождает любовь к Богу»<sup>1116</sup> и далее: «Источник страстей является заботой о плоти... Чрезмерное удовлетворение телесных желаний порождает страсти»<sup>1117</sup>. Тем не менее, он придерживается мнения о присущем телесному добре: «Тело хорошо... То, что зло и должно считаться ребенком греха – это забота о теле»<sup>1118</sup>.

Поэтому для достижения высшей морали и духовности предпочитается уединяться для созерцания Бога, развития духовного склада ума и достижения бесстрастия, т.е. посвятить себя монашеству: «Путем ограничения даже надлежащего использования Божьих даров, монах скорбит по злоупотреблению этими дарами Адамом, которое привело к изгнанию человека из рая. Он, тем самым, сосредоточивается на подготовке к грядущему веку»<sup>1119</sup> и «Тишина пустыни обеспечивает человеку идеальную атмосферу для продвижения его работы созерцания и самосознания»<sup>1120</sup>.

В православную концепцию греховности человека входит еще одна мысль. В православном богословии усилено защищается идея различения природы и личности, как в Боге, так и в человеке. Даже предполагается наличие в человеке двух волей: по отношению к природе есть естественная воля, а по отношению к личности есть гномическая воля. Первая направлена к Богу, но ослаблена грехопадением. Вторая же, которая появилась только при грехопадении, способствует человеку принимать свободные

---

<sup>1112</sup>Кураев, с. 91.

<sup>1113</sup>Флоровский Г. Византийские отцы VI-VIII вв. – Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – С. 280.

<sup>1114</sup>Слово об обожении, с. 44-45.

<sup>1115</sup>Там же, с. 40.

<sup>1116</sup>Mantzaridis, с. 71.

<sup>1117</sup>Там же, с. 81.

<sup>1118</sup>Mantzaridis, с. 83.

<sup>1119</sup>Там же, с. 81.

<sup>1120</sup>Там же, с. 85.

решения, несмотря на его падшее состояние<sup>1121</sup>. Соответственно, борьба против греха ведется на двух уровнях: и в природе, и в личности человека<sup>1122</sup>.

Победа над грехом, совершенная Христом, касается только освящения человеческой природы, поскольку Он, якобы, взял на Себя не личность каждого человека, а только «общую человеческую природу» (см. главу 8, «Обожение»). Эта победа осуществляется в человеческой личности «личным подвигом» при помощи Духа Святого<sup>1123</sup>. Как Лосский пишет: «Дело Христа относится к человеческой природе... Дело же Святого Духа относится к человеческим личностям»<sup>1124</sup>.

Это подвиг включает в себя покаяние, плач, смирение, пост и молитву. Для достижения победы в этой борьбе человеку надо «обратить все душевные силы к разумному началу как отблеску Божественной в нем силы»<sup>1125</sup>. Победа достигается «искренним обращением к Богу с пожизненным покаянием, верой и любовью»<sup>1126</sup>. Неотъемлемую роль в снабжении верующего для победы играет участие в священных таинствах, особенно в евхаристии.

В опровержение этой системы учитываем, что, согласно библейскому учению, проблема человека состоит не в его телесном состоянии и отвлечении им, а в греховном состоянии его сердца:

- «Ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства... все это зло изнутри исходит и оскверняет человека» (Мк. 7:21-23).
- «Лукаво сердце [человеческое] более всего и крайне испорчено; кто узнает его?» (Иер. 17:9).

Даже некоторые православные богословы учат унаследованию греховности от Адама<sup>1127</sup>.

Далее, хотя православие придерживается добра тела, оно обращается с ним не как с чем-то добрым, а как с чем-то нечистым, препятствующем духовному росту человека. По этой причине оно выдвигает аскетическое отношение к земной жизни и продвигает монашество. Но Библия предельно ясно учит, что подавление телесных желаний не приводит к духовной победе (см. дискуссию в 5-ой главе, в разделе «Извращение»).

Также, цель освящения не является достижением обожения. Об этом говорится в главе 8 «Обожение». Библия также противоречит учению о «Божьих нетварных энергиях» (см. 3-й том, 1-ю главу, «Богопознание»).

## **4. Протестантские взгляды**

### **а. Лютеране**

Для лютеранского богословия характерен упор на оправдание одной верой в Иисуса Христа. Следовательно, у лютеран существует понимание, что освящение играет лишь второстепенную роль в Божьем плане. Святой образ жизни – это жизнь в соответствии с тем, что человек уже оправдан перед Богом благодатью.

---

<sup>1121</sup>Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. – С. 324; Nassif B. The Evangelical Theology of the Eastern Orthodox Church // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 73.

<sup>1122</sup>Лосский даже утверждает, что даяние Духа Святого в Ин. 20 было предназначено для природы человека, а в Деян. 2 – для его личности (Berzonsky V. An Orthodox Perspective // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 173).

<sup>1123</sup>Флоровский, с. 279.

<sup>1124</sup>Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991. – С. 125.

<sup>1125</sup>Слово об обожении, с. 7, 42.

<sup>1126</sup>Rommen E. An Orthodox Perspective // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 248.

<sup>1127</sup>См. Palachovsky V., Vogel C. Sin in the Orthodox Church and in the Protestant Churches / Trans. C. Schalderbrand. – New York: Desclee, 1966. – С. 9-10; и Callinicos C. N. The Greek Orthodox Catechism. – New York: Greek Archdiocese of North and South America, 1960. – С. 23. Отмечено в Horton M., response to Bradley Nassif // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 123.

Считалось, что человек и оправдывается, и освящается через веру во Христа: «Грешники объявляются праведными и святыми пред Богом через одну веру в искупительную работу Христа»<sup>1128</sup>. Далее говорится: «Истинное освящение – это просто доверять, что Бог взял дело в Свои руки»<sup>1129</sup>. Одно из проявлений ветхого человека, возможно, даже главное из них, состоит в том, что человек старается что-нибудь добавить к требованиям для спасения. Поэтому человеку надлежит «умереть для возможности содействовать праведности делами»<sup>1130</sup>.

С другой стороны, истинные верующие, не оставляя положения оправдания через одну веру, тем не менее, ревнуют о добрых делах. Божьи повеления в Библии, являются «средствами, которыми верующие открывают свою жизнь трансформирующей благодати Божьей через работу Духа Святого»<sup>1131</sup>. Лютер сам много писал о преображении жизни верующих силой Духа.

Последователь и преемник Лютера, Филипп Меланхтон, делал более сильный упор на место закона в деле освящения. Он написал: «Соблюдение закона должно начаться в нас и увеличиваться все более и более» (*Апология*, 2.136)<sup>1132</sup>. Тем самым, Меланхтон отклонялся от мышления Лютера, утверждая, что человек сотрудничает с Богом в приобретении праведности.

Вследствие этого, были дебаты между лютеранскими богословами по поводу роли добрых дел в спасении. В конечном итоге, они пришли к единогласию в «Формуле согласия», где определилось, что оправдание предоставляется независимо от соблюдения закона или добрых дел, но добрые дела представляют собой надлежащие последствия возрождения<sup>1133</sup>.

Вместе с этим, в «Формуле согласия» выделили три функции закона: (1) для удерживания и предотвращения греховного поведения в обществе, (2) для обличения неверующих в грехе, приводящих их к обращению ко Христу, (3) для духовного руководства верующих людей<sup>1134</sup>.

В оценке лютеранского взгляда следует подметить, что здесь правильно подчеркивается библейское учение о независимости оправдания от добрых дел. Таким образом, реформаторы восстановили фундаментальную евангельскую истину, потерянную во время Ранней Церкви и средневековья. Также правильно сказано, что добрые дела естественно следуют за оправданием и являются не средством для спасения, а результатом уже полученного спасения.

С другой стороны, наблюдается и слабая сторона ранней лютеранской позиции. Освящение состоит не только в том, что надо «просто доверять, что Бог взял дело в Свои руки», но влечет за собой и изменение характера человека.

## б. Реформаторская вера

Реформаторская вера, основанная на теологии Жана Кальвина, во многом совпадает с лютеранской точкой зрения<sup>1135</sup>. Во-первых, в отличие от католического учения, вопрос оправдания и вопрос освящения не смешиваются, а рассматриваются отдельно. Человек оправдывается одной верой. Освящение вытекает из этого положения.

В добавление к этому, подчеркивается, что через Свою искупительную работу Христос уже совершил освящение верующего (Евр. 10:10, 14; 1 Кор. 1:2). Реформаторская вера придерживается понятия союза верующего с Христом (см. главу 6). Во Христе греховная природа верующего человека уже побеждена, и он принимает победу и применяет ее к себе через веру.

С другой стороны, победа над грехом, приобретенная Христом, реализуется в жизни прогрессивно под воздействием Святого Духа. Человеку надлежит подчиняться Духу в этом процессе. Но нельзя ему

---

<sup>1128</sup>Отмечено в Boyd G. A., Eddy P. R. Across the Spectrum: Understanding Issues in Evangelical Theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – С. 148.

<sup>1129</sup>Там же, с. 149.

<sup>1130</sup>Там же.

<sup>1131</sup>Там же, с. 150.

<sup>1132</sup>Muller, т. 4, с. 328.

<sup>1133</sup>Там же.

<sup>1134</sup>Формула согласия, 6.1-4; <http://bookofconcord.org>

<sup>1135</sup>См. Boyd, с. 152-155; Muller, т. 4, с. 327-328; Heokema A. A. The Reformed Perspective Five Views on Sanctification // Five Views on Sanctification. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987. – 237 с.

возгордиться своим стремлением к святости, так как это изменение в его жизни производит Бог. Плюс к этому, добрые дела, совершенные силой Духа, не удостоивают человека унаследовать Божье царство. Спасение предоставляется через веру.

В отличие от православного понимания вопроса, реформаторская вера отрицает идею того, что Бог сообщает человеку какие-либо «божественные энергии», которые преображают его жизнь. Вместо этого предполагается, что Бог не добавляет к человеку чего-либо нового, а обновляет уже имеющуюся человеческую природу, чтобы она действовала в соответствии с Божьей волей.

Учение реформаторской веры отличается от католицизма и тем, что отвергается умозаключение, что стандарт святости для рядовых верующих отличается от стандарта святости для более «посвященных». В отличие от методистского учения (см. ниже), отвергается постулат, что христианин может достигнуть совершенства в этой жизни.

В оценке реформаторской позиции по данному вопросу нельзя предъявить ей какие-либо претензии. Во всех отношениях она соответствует библейскому свидетельству. Особая сильная сторона этого учения, как было отмечено в нашем разборе библейских данных, заключается в том, что освящение верующего человека находит свои корни в смерти Христа, и что верующий находится в союзе с Ним.

## **в. Пиетисты, методисты и пятидесятники**

Среди протестантских конфессий, возникших во время Реформации и после нее, некоторые из них стали более подчеркивать личную святость в жизни верующих, чем другие. Они беспокоились, что ударение на оправдание одной верой приведет к пренебрежению христианской моралью. В число таких конфессий входят пиетисты и методисты.

Пиетисты отделились от тех лютеран, которые придерживались мнения, что в этой жизни освящение осуществляется только частично, и верующие всегда будут бороться с грехом, чаще всего неудачно. Пиетисты же подчеркивали не столько принятие правильной доктрины, сколько развитие христианского характера. Они настаивали, что «возрождение должно привести к жизни святости и близким личным отношениям с Богом»<sup>1136</sup>. Для определения и осуществления святого образа жизни они руководствовались внутренним водительством и побуждением Духа Святого, пребывающего в сердце.

Однако более существенный вклад в развитие этого мышления внесли методисты во главе с Джоном Уэсли. Он верил и учил, что возможно достичь морального совершенства уже в этой жизни. Этот опыт приравнивается к «обрезанию сердца» (Втор. 30:6)<sup>1137</sup>. В то же время, Уэсли придерживался евангельской вести о том, что оправдание дается только через одну веру в Иисуса и Божья работа в оправдании и в освящении – это разные Божьи действия<sup>1138</sup>.

Притом надо уточнить, что, по мнению Уэсли, совершенство не означает, что человек всегда будет поступать правильно, но означает, что он уже не совершает умышленного преступления. Он всё же может допускать ошибки и грешить неосознанно. Согласно пониманию Уэсли, человек может совершенствоваться не в знании добра и зла, а в любви. Другими словами, совершенный человек всегда движим чистыми мотивами<sup>1139</sup>.

По словам Уэсли, совершенство заключается в том, что вы имеете «такую полную любовь к Богу, что вы ничего не можете любить, кроме того, как ради Него»<sup>1140</sup>. Человек принимает верой Божью благодать к освящению в один момент времени, но после этого происходит «постепенное умерщвление греха» и «полное обновление в подобие Богу»<sup>1141</sup>. Процесс освящения, по мнению Уэсли, требует «энергичного, всеобщего послушания, ревностного соблюдения заповедей... отвержения себя и

---

<sup>1136</sup>Muller, т. 4, с. 328.

<sup>1137</sup>Boyd, с. 161.

<sup>1138</sup>Muller, т. 4, с. 329.

<sup>1139</sup>Дженней Т. Святой Дух и освящение // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 530.

<sup>1140</sup>Wesley, J. Works, XI, 368; взято из Muller, т. 4, с. 329.

<sup>1141</sup>Wesley, J. Works, XI, 402; взято из Muller, т. 4, с. 329.

принятия креста ежедневно»<sup>1142</sup>. Хотя он признал, что закон не оправдывает, Уэсли всё же считал его полезным в поисках святости<sup>1143</sup>.

Уэсли думал, что человек может достигнуть совершенства в любой момент времени, но это обычно происходит при смерти<sup>1144</sup>. Достижение совершенства в этой жизни не означает, что это состояние обязательно будет постоянным. Человек может его потерять. Также, даже достигнув совершенства, человек может всё-таки расти в благодати<sup>1145</sup>.

В поддержку данного учения можно сослаться на следующие места Писания. Иисус заповедал Своим ученикам: «Будьте совершенны» (Мф. 5:48). Павел молился о Фессалоникийской церкви, чтобы «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте» (1 Фес. 5:23). Иоанн учил: «Всякий, пребывающий в Нем, не согрешает» (1 Ин. 3:6) и Павел ожидал, «что оправдание закона исполнится в нас, живущих... по духу» (Рим. 8:4).

Даже Ветхий Завет намекает на полную победу над грехом. В Пс. 129:8 написано: «Он избавит Израиля от всех беззаконий его». Бог обещал Своему народу через Иезекииля: «Вы очиститесь от всех скверн ваших... освобожу вас от всех нечистот ваших» (Иез. 36:25, 29). Далее, еще раз цитируем слова апостола Павла: «Очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святыню в страхе Божиим» (2 Кор. 7:1). Заметьте употребление Павлом слова «совершая». Наконец, что касается Церкви, Божья цель для нее состоит в том, «чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока» (Еф. 5:27), т.е. в совершенном состоянии<sup>1146</sup>.

Каким образом, по мнению Уэсли, человек осуществляет в своей жизни цель совершенствования? Надо учитывать, что это получается не человеческой силой, а является Божьим действием в жизни человека (Рим. 9:28). Соответственно, со стороны человека необходима активная вера в Божье вмешательство в его жизнь. Тем не менее, человеку надо стремиться к святости, умерщвляя свою греховность. Когда Бог открывает грех в жизни человека, ему нужно проявлять покаяние.

Остается еще одно соображение относительно освящения. Некоторые последователи Уэсли еще сильнее делали ударение на учение Уэсли о том, что человек принимает полное освящение в один момент времени. Но, в отличие от Уэсли, они не ожидали, что после принятия дара освящения будет долгий процесс очищения. Они ожидали полного избавления сразу. Чтобы получить это освящающий опыт, человеку нужно долго и усердно искать Бога в молитве, а затем он вдруг получает это избавление<sup>1147</sup>. Иногда они называли этот опыт «крещением Духом Святым»<sup>1148</sup>. Такое учение стало известно под названием «движение святости».

Однако к этому учению о христианском совершенстве предъявляют некоторые претензии. Павел, будучи уже очень зрелым и опытным христианином, описывает свой духовный опыт так:

«Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершился; но стремлюсь, не достигну ли я, как достиг меня Христос Иисус. Братия, я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе» (Фил. 3:12).

Выходит, что Павел не претендовал на то, что уже достиг совершенства, а еще стремился к нему.

В Фил. 1:6 отмечается, что Бог продолжает Свою работу освящения в Церкви «даже до дня Иисуса Христа». Выходит, что нельзя ожидать завершения этого процесса до этого дня<sup>1149</sup>. Но даже до этого

---

<sup>1142</sup>Muller, т. 4, с. 329.

<sup>1143</sup>Dieter M. E. The Wesleyan View // Five Views on Sanctification. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987. – С. 25-27.

<sup>1144</sup>Wesley, J. Works, XI, 429; взято из Muller, т. 4, с. 329.

<sup>1145</sup>Dieter, с. 13-14.

<sup>1146</sup>Также ссылаются на Мф. 6:13; 22:37; Ин. 17:20-23; Еф. 3:14-19; Лк. 1:69-75; Тит. 2:11-14; 1 Ин. 4:17 (Dieter, с. 15).

<sup>1147</sup>Считается, что следующие места Писания делают намек на особый освящающий опыт: Фил. 2:5; Еф. 4:22-24; 2 Кор. 7:1; 2 Кор. 10:5; Евр. 12:1; 1 Кор. 3:1; Кол. 1:28; 1 Фес. 3:10; 1 Ин. 3:8; Ин. 8:34-36 (Dieter, с. 32-33).

<sup>1148</sup>Dieter, с. 42.

<sup>1149</sup>Hansen G. W. The Letter to the Philippians // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009. – С. 61-62.

времени, Новый Завет говорит о усопших верующих, как о «духах праведников, достигших совершенства» не небесах (Евр. 12:22-23).

Что касается 1 Ин. 3:6, надо учитывать, что когда речь идет о том, что «всякий, пребывающий в Нем, не согрешает», используется глагол в греческом настоящем времени, что может указывать на продолжающееся или повторяющееся действие. Следовательно, Иоанн может иметь в виду не то, что верующий человек никогда не грешит, а то, что он не ведет греховный образ жизни.

Комментируя сказанное Иисусом в Мф. 5:48, «будьте совершенны», Уайт утверждает, что греческое имя прилагательное τέλειος (*телиос*) означает не «безгрешный», а «достигающий намеченной точки, заверченный, зрелый»<sup>1150</sup>. Выходит, что Иисус требует от Своих учеников не совершенства, а зрелости. К этому мнению присоединяется и Муллер, который, комментируя Фил. 3:15, пишет: «Когда Павел говорит о достижении “совершенства” (*телиос*), он, безусловно, не говорит об абсолютном совершенстве, как о божественном совершенстве, а скорее о зрелости в вере»<sup>1151</sup>.

Следующие возражения больше касаются учения движения святости в том, что при полном освящении греховность полностью убирается от человека. Иоанн предупреждает об отрицании наличия и действия греховности в жизни верующего. Он написал: «Если говорим, что не имеем греха, – обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин. 1:8). Если человек убежден, что вполне избавлен от греха и не может больше грешить, то, когда в будущем он согрешит, он не сможет признавать это. Таким образом, он обманывает сам себя и теряет способность узнавать свой грех. Поэтому Писание говорит, что истины нет в нем.

В Библии имеется множество ссылок на духовный рост и поощрение к нему, что создает впечатление, что освящение является не моментальным актом, а жизненным процессом. Петр, например, написал: «Возрастайте в благодати и познании Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа» (2 Пет. 3:18). Далее, в Фил. 1:9 говорится: «...молюсь о том, чтобы любовь ваша еще более и более возрастала». Также, в Евр 12:14 написано: «Старайтесь иметь мир со всеми и святость». Слова «старайтесь иметь» переводят греческое слово διώκετε (*диокэтэ*), т.е. «искать, преследовать», которое является повелением греческого настоящего времени. Повеление настоящего времени по-гречески указывает на продолжительное действие. Другими словами, мы постоянно стремимся к святости.

Возвращаясь к учению движения святости, следует сказать, что оно напрямую связано с возникновением пятидесятнического движения. Самые ранние пятидесятники придерживались мнения, что человек может пройти три особенных переживания со Святым Духом. Вступительным опытом является возрождение, в силу которого человек становится дитем Божиим. Затем человек принимает полное освящение, которое обеспечивает его свободой от греха. А затем он готов принять усиливающее переживание крещения Духом Святым.

Позже в истории пятидесятнического движения некоторые пятидесятники стали учить, что есть не три, а только два переживания с Духом: возрождение и крещение Духом, исключая полное освящение, которое они считали не моментальным переживанием, а жизненным процессом. Следовательно, в мире сегодня существуют два вида пятидесятников: те, кто придерживается учения о двух переживаниях с Духом, и те, кто придерживается учения о трех. Мы поддерживаем учение о двух переживаниях с Духом, полагая, что оно более соответствует Писанию.

Учение современного пятидесятнического богослова С. Хортон соответствует учению о двух переживаниях с Духом<sup>1152</sup>. В свое богословие он также включает элементы движения Кесвика (см. ниже), в котором подчеркивается, что совершенная работа Христа на кресте обеспечивает полную победу над грехом. Хортон также полагает, что освящение реализуется постепенно, и процесс завершается только после смерти. К тому же, осуществление освящения зачастую зависит от человеческих усилий и участия.

В ранние годы пятидесятнического движения, в подражание движению святости, пятидесятники строго относились к употреблению алкоголя и табака, к азартным играм, игральным картам, театру,

<sup>1150</sup>Уайт, с. 805. Также см. Arndt W., Danker F. W., Bauer, W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. – С. 995-996 (Данный ресурс имеет обозначение BDAG).

<sup>1151</sup>Muller, т. 4, с. 323.

<sup>1152</sup>Horton S. The Pentecostal Perspective // Five Views on Sanctification. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987. – 237 с. Его учение верно представляет вероучение пятидесятнической конфессии Ассамблей Божьих.

спорту, косметике, нескромной одежде и т.п. Святость часто отождествлялась с такими внешними признаками. Но упор на внешние признаки святости, свойственный ранним пятидесятникам, может отвлекать верующего от более важного внутреннего освящения (Мф. 23:25-26), и не всегда соответствует библейским стандартам, добавляя к ним некое усиление.

#### г. Кесвик

Уникальный и своеобразный подход к освящению возник в конце XIX века в Англии, в городе Кесвике<sup>1153</sup>. Там проводилась (и еще проводится) ежегодная конференция по теме освящения. Конференцию основали священник Англиканской Церкви Т. Нарфорд-Баттерсби и квакер Роберт Вильсон. Это течение также известно под названием «Движение высшей жизни».

«Движение высшей жизни» является сочетанием доктрины реформаторской веры с энтузиазмом методистов. В соответствии с реформаторским учением считается, что верующий человек уже умер с Христом для греха (Рим. 6), и в силу этого союза с Христом верующий человек уже имеет победу над грехом. Присутствие греховности в верующем не отрицается, но утверждается, что сила греха уже разрушена смертью Христа.

Во Движении высшей жизни делается упор на приобретение победы над грехом, обеспеченной Христом, через веру. Предполагается, что человек должен полностью оставить всю надежду на достижение святости собственной силой и полностью полагаться на благодать, дарованную через смерть Спасителя. Выделяется особый момент времени, когда человек испытывает, так называемый, «кризис», т.е. принимает твердое решение оставить надежду на себя и ходить по вере. Бойд описывает этот шаг веры:

«...полная капитуляция Богу, признавая, что естественный человек не может преодолеть грех и “отдых веры” во Христе, Который победил грех... Эта капитуляция представляет собой отказ от самоусилий и упование веры на пребывающего Духа Святого»<sup>1154</sup>.

После того, как человек оставил надежду на себя, он готов принять верой совершенную для него работу Христа. С этого момента он стоит в вере и ожидании полной победы над грехом. Эта «атмосфера веры» позволяет Духу Святому свободно работать в его жизни и освящать ее.

Это отношение к вопросу освящения сравнивается с отдыхом, предписанным в связи с субботой. Бойд комментирует данную мысль так: «“Отдых веры” в том, что то, что было обеспечено через смерть и воскресение Христа, является ключом к победе над грехом и к жизни благочестия»<sup>1155</sup>. МакКуилкин добавляет:

«Итак, вера является ключом к присвоению Божьего обеспечения для успешной христианской жизни... По мере того, что мы будем продолжать доверять Богу Духу Святому, средства благодати становятся действующими в нашей жизни»<sup>1156</sup>.

Однако в этом учении не ожидается достижения совершенства в этой жизни. Тем не менее, предлагается большой прогресс в освящении.

В соответствии с вышесказанным, признаются три этапа в освящении верующего. Во-первых, он освящен сразу после обращения к Господу, в том плане, что он уже «святой» во Христе, т.е. занимает положение освящения перед Богом во Христе. Во-вторых, есть освящение в опыте, т.е. прогрессивное преодоление греха и приобретение христианских добродетелей. В-третьих, будет конечное освящение, т.е. совершенство, когда верующие будут прославлены в грядущей жизни.

<sup>1153</sup>См. Boyd, с. 156-159; McQuilkin J. R. The Keswick Perspective // Five Views on Sanctification. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987. – С. 152-182; Muller, т. 4, с. 330; [http://en.wikipedia.org/wiki/Keswick\\_Convention](http://en.wikipedia.org/wiki/Keswick_Convention).

<sup>1154</sup>Boyd, с. 157-159.

<sup>1155</sup>Там же, с. 157.

<sup>1156</sup>McQuilkin, с. 167.



Также учитывается, что принятие освещения верой не влечет за собой пассивность со стороны освящаемого. Его активное участие и подчинение являются неотъемлемой частью этого процесса. Но всё же упор делается на приобретение победы через веру.

В оценке этой системы следует сказать, что она во многом соответствует библейскому учению об освящении, изложенному выше. Особенно это заметно в ударе на союз верующего с Христом, который по Писанию разрушил силу греха на кресте, и в ударе на победу, которая доступна верующим в силу этого союза. Также делается акцент на приобретение этой победы через веру, что согласовывается с библейским учением, особенно с посланиями Павла.

Мы можем подвергнуть критике только утверждение, что необходим «кризис» для того, чтобы начать этот процесс. Кажется, что по времени понимание этой истины вырастает (см. Еф. 1:18-19) точно так же, как вырастает приобретение благодати для освящения.

#### д. Учение «Слова веры»

В современной Церкви быстро распространяется другая, чуждая Священному Писанию точка зрения на вопрос освящения, которая выдвинута движением «Слово веры», основателем которого является Кеннет Хейгин.

Понимание Хейгина об освящении находит созвучие с его взглядом на человека, т.е. с его антропологией. Известная формулировка Хейгина такова: «Человек, на самом деле, является духом, он имеет душу и он живет в теле»<sup>1157</sup>. Он отождествляет дух человека с его сердцем и считает, что 2 Кор. 5:17 относится к возрождению человеческого духа: «Кто во Христе, [тот] новая тварь; древнее прошло, теперь все новое».

Считается, что при возрождении дух человека оживляется и становится совершенным. Тело человека – это суть его греховности. Хейгин отождествляет «плоть» в смысле греховной природы человека с «плотью» в смысле телесного состояния человека. Он пишет: «Та природа, с которой он должен справиться – это его плотская природа. Это его тело, которое еще не было искуплено»<sup>1158</sup>.

Выходит, что дух – за Бога, а тело – за грех. Поведение же человека определяет решение его души (ума): уступает она духу или телу? Хейгин описывает это так: «Если мы не обновляем наши умы Словом Божьим, то УМ будет стоять на стороне ТЕЛА против ДУХА»<sup>1159</sup>. Итак, освящение заключается в подавлении физического.

Однако поразительное сходство этой теории с основными постулатами греческой философии, которая известна дуалистическим взглядом на реальность (дух или ум – добр, а материя – зла), открывает небиблейскую основу этой теории. В деле освящения борьба человека заключается не в противостоянии телу духом, а в противостоянии греху всем человеком: духом, душой и телом.

По поводу утверждения, что при возрождении человеческий дух уже достиг совершенства, оно противоречит 2 Кор. 7:1, где написано, что надо очистить дух «от всякой скверны». К тому же, согласно 1 Фес. 5:23, наш дух, наряду с душой и телом, проходит процесс освящения.

Отождествление тела с греховной природой также ошибочно. Взглянув на Гал. 5:19-21, заметим, что, так называемые, «дела плоти» включают в себя пороки, которые не влекут за собой участие тела, как, например, зависть, гнев или распри. Также помните, что в Мк. 7:21-23 Иисус сказал: «Ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства» и дальше – «всё это зло изнутри исходит и оскверняет человека».

#### е. Либералы

<sup>1157</sup>Hagin K. E. Demons and How to Deal with Them – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1987. – С. 4.

<sup>1158</sup>Там же, с. 6.

<sup>1159</sup>Там же, с. 9.

Закончим наше рассмотрение вопроса освящения беглым взглядом на учение о святости нескольких известных либеральных богословов или философов<sup>1160</sup>. Иммануил Кант, например, сделал известным выражение «категорический императив», под которым имеется в виду внутреннее осознание человеком того, что он должен поступать определенным образом. Кант утверждал, что, в свете того, что никто совершенно не исполняет этого категорического императива, должна существовать жизнь после смерти, где это стремление находит свое исполнение.

Фридрих Шлейермахер придерживался другого подхода к достижению святости. Его интересовало не столько соблюдение определенных правил правильного поведения, сколько развитие у человека ощущения Бога и чувства зависимости от Него. Для него в этом внутреннем расположении кроется сердцевина религиозного опыта человека. Освящение, в общих чертах, состоит в преодолении отношения независимости от Бога. Эта победа достигается в контексте Церкви в силе Духа Святого, пребывающего в ней.

Альбрехт Ричль полагал, что суть освящения заключается в строгом соблюдении этических норм и в установлении на земле Божьего царства. Вместе с Шлейермахером, Ричль учил, что освящение реализуется в контексте Церкви, в которой пребывает Дух Святой<sup>1161</sup>.

Однако, хотя каждая из этих систем касается, хоть частично, одного аспекта освящения человека (Кант – совести, Шлейермахер – чувства, Ричль – поведения), ни одна из них не охватывает всеобъемлющего характера христианского освящения, которое проникает во всю сущность человека и изменяет его во всех отношениях. К тому же, можно предложить другое объяснение наблюдения, что никто не соблюдает «категорического императива»: наличие у человека греховной природы.

Также, хотя эти писатели признают необходимость в деле освящения помощи от Святого Духа, они не учитывают основополагающей работы Иисуса Христа, искупительной смертью Которого была уничтожена сила греха. Наконец, Ричль не делает достаточного удара на веру, как на способ приобретения духовной победы. Шлейермахер же подчеркивает важность веры (зависимости), но его этическая система лишена существенного содержания, т.е. точного определения добра и зла.

## Библиография

Дженней Т. Святой Дух и освящение // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

Зайцев Евгений. Учение В. Лосского о Теозисе. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 296 с.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и догматическое богословие. – М.: Центр СЭИ, 1991.

Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998.

Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007.

Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – 431 с.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

---

<sup>1160</sup>Muller, т. 4, с. 330.

<sup>1161</sup>См. Ritschl A. Justification and Reconciliation. – Engtr, 1902. – С. 605. Взято из Muller, т. 4, с. 330.

Муллен Б. Освящение // Элзуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 666-673.

Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. с. 150-156. OCR: Одесская богословская семинария.

Слово об обожении // под ред. Архимандрата Никона (Иванова) и Протоиерея Николая Лихоманова. – М.: Сибирская Благовонница, 2004.

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994.

Уайт Р. Освящение / Пер. с англ. Ю. Табак // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация "Духовное возрождение", 2003. – С. 803-806.

Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999.

~~~~~

Arndt W., Danker F. W., Bauer, W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Berzonsky V. An Orthodox Perspective // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 168-181.

Boyd G. A., Eddy P. R. Across the Spectrum: Understanding Issues in Evangelical Theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – 264 с.

Dieter M. E.: The Wesleyan View // Five Views on Sanctification. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987.

Hagin K. E. Demons and How to Deal with Them – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1987.

Hansen G. W. The Letter to the Philippians // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

Heokema A. A. The Reformed Perspective Five Views on Sanctification. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987.

Horton M. Response to Bradley Nassif // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004.

Horton S. The Pentecostal Perspective // Five Views on Sanctification. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987.

Johnson M. P. One with Christ: An Evangelical theology of salvation. – Wheaton, IL: Crossway, 2013, Kindle ed.

Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – 129 с.

McGowan A. T. B. Justification and the ordo salutis // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – 264 с.

McQuilkin J. R. The Keswick Perspective // Five Views on Sanctification. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987.

Muller R. A. Sanctification // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans. – T. 4. – C. 321-331.

Murray J. Definitive sanctification // Calvin Theological Journal. 2. 1967.

Nassif B. The Evangelical Theology of the Eastern Orthodox Church // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004.

Pink A. W. Regeneration or the New Birth. – Swengel, PA: Reiner Publications. – 37 c.

Rommen E. An Orthodox Perspective // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004.

Schreiner T. R. The Commands of God // Hafemann S. J., House P. R. Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007. – C. 66-101.

Unger M. F. Biblical Demonology. – Wheaton, IL: Scripture Press, 1952. – 227 c.

Walvoord J. F. The Augustinian-Dispensational Perspective // Five Views on Sanctification: Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987. – 237 c.

~~~~~

<http://bookofconcord.org>

[http://en.wikipedia.org/wiki/Keswick\\_Convention](http://en.wikipedia.org/wiki/Keswick_Convention)

## Глава 12. Участие в смерти Христа - Исцеление

Получается, что в деле исцеления не столько участвовали мы в истории Христа, сколько Он участвовал в нашей истории, взяв на Себя наши болезни.

Иногда представляется, что искупительная работа Христа приносит пользу только в нашей духовной жизни. Но серьезные исследователи Божьего Слова не могут не согласиться с тем, что Иисус взял на Себя не только наши грехи, но и наши болезни. В контексте рассказа о чудесном служении исцеления Иисуса, Матфей утверждает, что тем самым Иисус исполняет пророчество Исаии:

«Когда же настал вечер, к Нему привели многих бесноватых, и Он изгнал духов словом и исцелил всех больных, да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: Он взял на Себя наши немощи и понес болезни» (Мф. 8:16-17; цитата из Ис. 53:4).

Во время Своего земного служения Иисус уже продемонстрировал Свою победу над болезнью и смертью через чудеса исцеления, которые Он сотворил. Библия говорит, что Он исцелял многих, пораженных болезнями и немощами у народа. Но возникает вопрос, до какой степени и можем ли мы, Церковь, ожидать победы над болезнью в нашей жизни сейчас? Рассмотрим тему божественного исцеления.

### А. Причины возникновения болезни

Начнем с разбора вопроса, почему люди болеют. Библия выделяет несколько причин<sup>1162</sup>. Самая главная из них – это влияние грехопадения на человечество и на весь мир. По словам Павла: «Одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков» (Рим. 5:12). Так как болезнь является выражением силы смерти, можно смело утверждать, что, в конечном итоге, все болезни восходят к согрешению Адама в Едемском саду и вытекающим из него последствиям.

Этот тезис подтверждается тем, что, с одной стороны, до грехопадения болезни не было, что указано в Быт. 1:31. А с другой стороны, в новом творении болезни не будет (Откр. 21:4). Итак, наличие в мире болезни ограничено периодом грехопадения, во время которого мы сейчас живем. В этом отношении следует упомянуть, что однажды Иисус уже связал исцеление болезни с прощением грехов (Мф. 9:1-8), тем самым показывая, в общих чертах, связь между грехом и болезнью у человека.

Помимо общего влияния грехопадения на все человечество бывают и случаи, когда болезнь обуславливается личными грехами человека. Об этом свидетельствуют и Ветхий, и Новый Заветы. Например, в Ветхом Завете Мариамь была поражена проказой за ее восстание против Моисея (Числ. 12:9-10). Проказа явилась и на Озии, когда тот посмел войти в храм Господень (2 Пар. 26:16-19). Иорам страдал от болезни из-за своего отступления от Бога Израиля (2 Пар. 21:15-19). Псалмопевец пишет: «Нет целого места в плоти моей от гнева Твоего; нет мира в костях моих от грехов моих» (Пс. 37:4)<sup>1163</sup>. Принцип наказания через болезнь описан в книге Второзаконие: «Поразит тебя Господь проказою Египетскою, почечуем, коростою и чесоткою, от которых ты не сможешь исцелиться» (Втор. 28:27; ср. ст. 35, 59-61).

В Новом Завете Павел открывает, что верующие могут болеть из-за неуважения к Вечере Господней (1 Кор. 11:29-30). Также, наблюдаются случаи, где Бог конкретно поразил человека болезнью за неверие или непослушание, а именно, Захарию (Лк. 1:20), Елиму (Деян. 13:11), Ирода (Деян. 12:23). Поражение болезнью является одной из мер наказания, которые будут использоваться во время великой скорби

<sup>1162</sup>Пурди В. Божественное исцеление // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 491-494.

<sup>1163</sup>Cottle R. E. Healing, Gifts of // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – Т. 2 – С. 647.

(Откр. 16:2)<sup>1164</sup>. В Ин. 5:14 Иисус Сам намекает, что грех может привести к физическому недугу: «Вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже».

Итак, Бог может использовать физическую болезнь, как способ наказания и как способ исправления. Следовательно, в связи с молитвой за исцеление, Иаков советует верующим «Признавайтесь друг пред другом в проступках и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться» (Иак. 5:16).

Далее, Библия указывает, что иногда причиной болезни является влияние бесов на тело человека. В Лк. 13:11 мы читаем о женщине, имеющей духа немощи, а в Мф. 9:33 говорится о бесе, причиняющем немому. Также мы можем вспомнить случай с Иовом, когда сатана поразил его болезнью на коже (Иов 2:5-7).

Здравый смысл заставляет нас признать и то, что пренебрежительное отношение к нашему телу может привести к возникновению заболевания. В Ветхом Завете даже были предписаны определенные законы специально с целью сохранения здоровья (см. ниже).

Наконец, следует упомянуть о встрече Иисуса со слепорожденным человеком. Ученики спросили Его: «Равви! Кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?». А Иисус ответил: «Не согрешил ни он, ни родители его, но [это для] [того], чтобы на нем явились дела Божии» (Ин. 9:2-3). В Его ответе открываются две вещи. Во-первых, не все болезни причинены личным грехом. Во-вторых, Бог не всегда указывает на причину болезни, но только на то, что Он собирается сделать в ответ (ср. Ин. 11:4)<sup>1165</sup>.

## Б. Исцеление в Божьем Слове

### 1. Ветхий Завет

Выделив причины, по которым люди болеют, перейдем к общему обзору библейского учения об исцелении. Примечательно, что мы можем видеть во все периоды библейской истории то, как Бог постоянно обещал Своему народу избавление от болезней.

Первый случай, записанный в Библии относительно молитвы о больных, встречается в Быт. 20:17-18, где Бог исцелил домашних Авимелеха в ответ на молитву Авраама<sup>1166</sup>. Бог впервые дал обещание исцеления Своему народу через Моисея с условием послушания со стороны Израиля:

- «Я не наведу на тебя ни одной из болезней, которые навел Я на Египет, ибо Я Господь, целитель твой» (Исх. 15:26),
- «...и отдалит от тебя Господь всякую немощь, и никаких лютых болезней Египетских, которые ты знаешь, не наведет на тебя» (Втор. 7:15),
- «...отвращу от вас болезни. Не будет преждевременно рождающих и бесплодных в земле твоей; число дней твоих сделаю полным» (Исх. 23:25-26).

Даффилд и Ван Клиф правильно отмечают, что в вышеупомянутых местах Бог не дал временное обещание конкретному человеку об исцелении, а установил общий принцип, который, предполагается, будет оставаться в силе. Даффилд и Ван Клиф также обращают наше внимание на то, что в Исх. 15:26 используется одно из «составных имен» Бога, а именно יהוה רפואה (*Яхве-Рофаха*, Бог-Исцелитель твой), которые даются «для того, чтобы открыть некоторый аспект Божьих вечных отношений с Его народом»<sup>1167</sup>.

Конкретные исполнения обещания исцеления встречаются как в случае с Халевом, который в восемьдесят пять лет был «столько же крепок», сколько был в сорок лет (И.Нав. 14:11), так и в случае с Моисеем, который умер в здоровом состоянии в сто двадцать лет: «Зрение его не притупилось, и крепость в нем не истощилась» (Втор. 34:7).

<sup>1164</sup>Там же.

<sup>1165</sup>Там же.

<sup>1166</sup>Duffield G. P., Van Cleave N. M. Foundations of Pentecostal Theology. – Los Angeles, CA: L.I.F.E. Bible College, 1983. – С. 374.

<sup>1167</sup>Там же, с. 375, 378.

Также стоит отметить, что во время путешествия Израиля в пустыне Бог обеспечил его исцелением от укуса ядовитых змеев (Числ. 21:7-9), что, в свою очередь, служило прообразом искупления, предоставленного Христом (Ин. 3:14). Можно упомянуть и другие примеры, когда Бог исцелил больных или даже воскресил из мертвых: случаи исцеления от проказы Мариами (Числ. 12:12-15), Неемана (4 Цар. 5) и Иова (Иов 42:10), продления жизни Езекии (4 Цар. 20), воскрешение сына вдовы (3 Цар. 17:17-24) и сына Сонамитянки (4 Цар. 4:18-37)<sup>1168</sup>.

В словах псалмопевца встречаются указания на Божью верность в исцелении Своего народа: «Он прощает все беззакония твои, исцеляет все недуги твои» (Пс. 102:3). В Псалтири также говорится, что «послал слово Свое и исцелил их» (Пс. 106:20). Оглядываясь назад на Божью заботу об Израиле, псалмопевец заявляет: «Не было в коленях их болящего» (Пс. 104:37)<sup>1169</sup>.

Далее обещано, что «язва не приблизится к жилищу твоему» (Пс. 90:10). Даже если беда случится, то «от всех их избавит его Господь» (Пс. 33:20)<sup>1170</sup>. Бог особенно обещает здоровье тем, кто заботится о бедных (Пс. 40:2-4)<sup>1171</sup>. Помимо этих общих обещаний наблюдается конкретный случай, когда псалмопевец получил исцеление от Господа (Пс. 15:10)<sup>1172</sup>.

К тому же, в Псалтири возвещается, что Бог готов благословлять Своих в пожилом возрасте: «Праведник цветет, как пальма, возвышается подобно кедру на Ливане. Насажденные в доме Господнем, они цветут во дворах Бога нашего; они и в старости плодовиты, сочны и свежи» (Пс. 91:13-15). Ведь «обновляется, подобно орлу, юность твоя» (Пс. 102:5).

В Притчах Соломоновых обещано, что внимательное обращение к Божьему Слову есть «здравие для всего тела» (Пр. 4:22). Далее, Иеремия обращался к Господу, как к своему Исцелителю: «Исцели меня, Господи, и исцелен буду» (Иер. 17:14). Во время восстановления Иерусалима будет сказано о нем: «Ни один из жителей не скажет: "я болен"» (Иса 33:24).

## 2. Новый Завет

В Новом Завете мы видим подтверждение свидетельства, что есть Божья воля на исцеление больных. Земное служение Иисуса характеризовалось исцелением (Лк. 4:38-40; 7:21-22)<sup>1173</sup>. Он исцелял разные виды болезней: иссохшую руку (Мк. 3:3-5), течение крови (Мк. 5:21 и далее), слепоту (Лк. 18:35-42), хромоту (Мк. 2:12-12), водяную болезнь (Лк. 14:1-6), проказу (Лк. 17:11-14), горячку (Мк. 1:30-31) и другие. Он проявлял Свою власть над смертью, воскресив мертвых (Мф. 9:22-25; Лк. 7:11-15; Ин. 11)<sup>1174</sup>.

Также интересно отметить, каким именно образом Иисус исцелял. Иногда Он исцелял словом Своим (Мф. 8:13; ср. Деян. 14:10), а иногда – через возложение рук (Мк. 6:5; ср. Деян. 9:17-18). Для исцеления физического недуга, порой, требовалось изгнание беса (Мф. 9:32-33). Отмечаются особые случаи, когда для исцеления Он использовал слюну (Мк. 7:33; 8:23). Иногда прикосновения к Его одежде было достаточно для высвобождения Его исцеляющей силы (Мф. 14:36; ср. Деян. 19:11-12). В книге Деяний описывается, как Бог однажды даже исцелил через тень Петра (Деян. 5:15-16).

Крайне важно отметить, что Иисус никогда не отказывал в исцелении тому, кто попросил его у Него. Во многих случаях конкретно записано, что Он исцелил всех (Мф. 4:23; 8:16; 9:35; 12:15; 14:14, 36; 15:30; 19:2; 21:14; Лк. 6:18-19). Петр свидетельствовал о Нем, что «Он ходил, благотворя и исцеляя всех,

---

<sup>1168</sup>Там же, с. 375, 377.

<sup>1169</sup>Еврейское слово *קָשָׁל* (*кашал*), которое здесь переводится «болящего», буквально означает «спотыкаться (от немощи)» (см. Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000. – С. 505-506).

<sup>1170</sup>Duffield, Van Cleave, с. 375.

<sup>1171</sup>Cottle, т. 2, с. 647.

<sup>1172</sup>Там же.

<sup>1173</sup>Новый Завет упоминает об 21 случае, когда Иисус исцелял больных (Moo D. J. Divine Healing In The Health And Wealth Gospel // Trinity Journal. 1988. Vol. 9. С. 193).

<sup>1174</sup>Хайденрайк, отмечая, что большинство чудес Иисуса было сотворено по отношению к хроническим больным, приходит к неправильным выводам, что человеку надо терпеть резко возникшее заболевание, потому что оно ему полезно. По его мнению, такое заболевание является «даром любви, завернутым в посылку боли» (Heidenreich A. Healings in the Gospels. – Edinburg, Floris Books, 1980. – С. 25-28).

обладаемых диаволом» (Деян. 10:38)<sup>1175</sup>. Даффилд и Ван Клиф придают этому наблюдению большое значение:

«Замечательно и достойно большого внимания то, что Иисус исцелил каждого из пришедших или приведенных к Нему для исцеления.... Следует ожидать, что если бы Божья воля не была на исцеление всех, приходящих к Нему за исцеление в эпоху Церкви, то были бы некоторые намеки на это и в служении Иисуса»<sup>1176</sup>.

Новый Завет говорит не только о случаях, когда Иисус исцелил всех, но выделяет определенный пример, где Он конкретно выразил Свое желание исцелить просящих у Него. Когда прокаженный человек подошел к Нему с просьбой: «Если хочешь, можешь меня очистить», Иисус «умилосердившись над ним, простер руку, коснулся его и сказал ему: хочу, очистись» (Мк. 1:40-41).

По поводу отношения Иисуса к исцелению, трудно не согласиться с мнением Вернона Пурди, который написал: «Если что-то можно сказать о позиции Самого Иисуса по отношению к болезням, так это то, что Он против них. Они противоречат Его воле»<sup>1177</sup>.

Также следует упомянуть, что часто Иисус требовал от тех, кто просил исцеления, веры (напр. Мк. 5:34-36; Мф. 9:28; Ин. 5:8-9; 11:40). В служении Павла также указан случай, когда Павел «увидел, что (человек) имеет веру для получения исцеления» (Деян. 14:9). Когда Иисус видел такую веру, Он всегда радовался (Мф. 8:5-13; 15:22-28).

Значимым является и то, что в Библии записаны случаи, когда Иисус или Его ученики не могли исцелить из-за отсутствия веры (Мк. 6:5-6; Мф. 17:19-20)<sup>1178</sup>. Также добавим, что однажды Иисус заинтересовался тем, хотел ли человек выздороветь (Ин. 5:6). Кажется, что здесь вопрос стоит не в том, был ли Иисус готов исцелить данного человека, а в том, был ли он готов получить его.

Комментируя требование веры, Уайт пишет: «Даже когда Сам Иисус зримо присутствовал, исцеление совершилось не иначе, как “по вере вашей”» (Мф. 9:29)<sup>1179</sup>. Хотя Уайт правильно отмечает важную роль веры в служении исцеления Иисуса, Харрисон правильно указывает на исключения из этого правила: «В некоторых случаях исцеления вопрос веры со стороны больных, как представляется, был полностью проигнорированным в спонтанности ответа Христа», например, в Мк. 1:31; Лк. 7:12-15; 13:11-13; 14:4; 22:51<sup>1180</sup>.

Плюс к этому, в Деяниях Апостолов мы наблюдаем продолжение служения исцеления Иисуса в лице Церкви. Ведь даже при Иисусе ученики были посланы исцелять (Мф. 10:8)<sup>1181</sup>. В отношении исцеления, особенно выделяются служения Петра (Деян. 3:1-10; 9:32-41) и Павла (Деян. 14:8-10; 19:11-12; 20:9-12; 28:8-9). Но служение исцеления не было ограничено только ими. Бог исцелял через Стефана (Деян. 6:8), Филиппа (Деян. 8:5-8) и Ананию (Деян. 9:17-18)<sup>1182</sup>.

Особенно примечательным является то, что в нескольких примерах показано, что через апостолов Бог исцелил всех, нуждающихся в исцелении (Деян. 5:16; 19:11-12; 28:9). Уайт пишет: «Как ученики

---

<sup>1175</sup>Интересно сравнить два случая, когда, кажется, наблюдается некоторая непоследовательность. С одной стороны, в Лк. 5:17 написано, что «сила Господня являлась в исцелении», что может подразумевать, что она не всегда так являлась. А с другой стороны, когда женщина верой прикоснулась к одежде Иисуса, сила сразу высвободилась (Мк. 5:27-29), что может означать, что Его сила всегда была доступна прикосновению веры.

<sup>1176</sup>Duffield, Van Cleave, с. 381-382.

<sup>1177</sup>Пурди, с. 669.

<sup>1178</sup>Чапел П. Исцелять, Исцеление / Пер. с англ. Ю. Табак // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 540.

<sup>1179</sup>Уайн Р. Исцеление, здоровье // Элзуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 487.

<sup>1180</sup>Harrison R. K. Heal // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – Т. 2 – С. 646.

<sup>1181</sup>Уайн, с. 486.

<sup>1182</sup>Duffield, Van Cleave, с. 384.



принимали участие в целительстве в раннем периоде, Церковь продолжала эту деятельность во времена апостолов»<sup>1183</sup>.

Возможно, самый значительный довод в связи с данным вопросом заключается в Божьем обещании Церкви об исцелении. Прочтем следующие ключевые места:

«Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему». Признавайтесь друг пред другом в проступках и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться (Иак. 5:14-16).

«Возлюбленный! Молюсь, чтобы ты здравствовал и преуспевал во всем, как преуспевает душа твоя» (3 Ин. 2).

Дело в том, что некоторые могут возразить, что Божий план исцеления Его народа остался в прошлом и не может относиться к нам сегодня. Но поскольку в Новом Завете имеются конкретные обещания Церкви касательно исцеления, можно смело утверждать, что Божье отношение к исцелению, описанное в предыдущих отрывках, не изменилось.

Против этого умозаключения выступает Д. Хейден<sup>1184</sup>. Согласно его толкованию, Иаков имел в виду молитву не о физических больных, а о душевно или духовно разочарованных. В защиту своего мнения он выдвигает следующие аргументы.

Во-первых, почему только здесь из всех посланий апостолов, находится указание на молитву о больных? Если это является всеобщим принципом для Церкви, то почему о нем речь не идет чаще? Во-вторых, в предыдущем контексте дело касается не победы над страданиями, а терпения во время страданий (Иак. 5:7-11). В-третьих, «больной» должен звать не тех, кто имеет дар исцелений (1 Кор. 12:28), а пресвитеров церкви, которые обычно озабочены духовными вопросами (Гал. 6:1).

Далее, Хейден обращает внимание на несколько ключевых слов в тексте. Во фразе «болен ли кто из вас» встречается слово ἀσθενέω (*астенео*), основное значение которого – «слабость». Из 20 случаев употребления этого слова в Новом Завете 14 раз оно относится к душевной слабости, и это значение обычно встречается в посланиях (см. Рим. 14:1-2; 1 Кор. 8:11-12). Во фразе «молитва веры исцелит болящего» употребляется слово κάμνω (*камно*), т.е. «болящего», которое в Новом Завете используется только в Евр. 12:3, где оно относится к результату борьбы против греха.

К тому же, Хейден объясняет употребление слова во стихе 16 «исцелит» тем, что данное слово ἰάομαι (*иаомай*) употребляется в отношении духовного укрепления в Евр. 13:3. Также, упоминание в Иак. 5 о прощении грехов согласуется с этим толкованием, так как духовно ослабленные люди, о которых пресвитеры молятся, может быть, уже согрешили. По поводу помазания елеем, Хейден усматривает в этом просто способ укрепления духовно разочарованного человека (см. Лк. 7:38, 46; Мф. 6:17).

Наконец, после данного отрывка Иаков приводит пример с Илией. Как нам известно, он «был человек, подобный нам», в том плане, что тоже сталкивался с искушением. Итак, на основании всего вышесказанного, Хейден приходит к выводу, что Иаков пишет не о физическом исцелении, а о душевном или духовном восстановлении.

В опровержение взгляда Хейдена, Е. Мейл пишет следующее<sup>1185</sup>. Во-первых, на основании многих библейских примеров, можно смело сказать, что помазание елеем не делается только с целью духовного укрепления. Помазание елеем присутствовало и в практике апостолов, когда они молились за физическое исцеление больных (Мк. 6:13).

Далее, хотя слово ἀσθενέω (*астенео*) часто употребляется по отношению к душевной или духовной слабости, его употребление по отношению к физическим недугам тоже значимо. Мейл отмечает, что оно используется в тех случаях, когда человек находится в тяжелом физическом состоянии, даже при смерти (см. Лк. 7:2; Ин. 11; Деян. 9:37; Фил. 2:26-27).

<sup>1183</sup>Уайн, с. 487.

<sup>1184</sup>Hayden D. R. Calling the Elders to Pray // Bibliotheca Sacra. 1981. Vol. 138. С. 258-265.

<sup>1185</sup>Male E. W. "Divine Healing" according to James 5 // Grace Journal. Vol 1. № 2. 1960. С. 23-30.

В пользу толкования Мейла убедительным является и тот факт, что в Иак. 5:13-14 выделяются три конкретных вида людей: злостраждущие, веселые, больные. Вполне возможно, что первые две группы испытывают особое душевное или духовное состояние, печальное или радостное, а вот третья группа переживает физические страдания. В заключение Мейл задает следующий риторический вопрос: «Если Бог хотел дать нам конкретные инструкции для помазания и молитвы о больных, то как бы Он мог сказать об этом яснее, чем сделал это в Иак. 5:13-16?»<sup>1186</sup>.

К аргументации Мейла можно добавить и следующие мысли. В упоминании об Илии целью автора было акцентировать внимание не на его душевной или духовной слабости, а на его веру в молитве, что необходимо для получения исцеления (Иак. 5:15). Также, в большинстве случаев в Новом Завете, слово *ἰάομαι* (*иаомай*), т.е. «исцелиться» (Иак. 5:16), употребляется по отношению к физическому восстановлению.

Далее, ошибочно утверждать, что общий контекст поддерживает вариант Хейдена. Дело в том, что в непосредственно ближайшем контексте речь идет не о терпении в страданиях, а о клятвах, что вообще не касается темы исцеления. Посланию Иакова характерно то, что он свободно переходит от одной темы к другой, без очевидной смысловой связи между ними.

Наконец, «молитва веры», упомянутая в Иак. 5:15, соответствует тому, что Иисус обычно требовал веры от тех, кто обращался к Нему за физическим исцелением<sup>1187</sup>. В свете всего вышесказанного, Дуглас Му приходит к правильному выводу, что описание исцеления в данном отрывке «очень сильно напоминает повествование о физических исцелениях в Евангелиях»<sup>1188</sup>.

Важной частью рассмотрения доктрины о божественном исцелении являются наличие и действие даров исцелений в Церкви (1 Кор. 12:9, 28-30). К сожалению, Библия подробно не раскрывает действие этого дара. Но следует отметить, что, вместе со всеми духовными дарами, дары исцелений действуют по изволению Духа (1 Кор. 12:11). На основании этого, многие считают, что проявление даров исцелений спонтанно и непредсказуемо, что отличает их от получения исцеления через личную веру. Соответственно, в случае проявления даров исцелений инициативу исцеления берет Бог, при этом не обязательно требуется вера со стороны человека.

Последняя тема для нашего рассмотрения – почему Бог исцеляет? Новый Завет предлагает несколько ответов. Исцеление – это проявление Божьей любви (Мф. 14:14). Также, чудеса, в том числе и божественное исцеление, служат подтверждением истинности Евангелия (Евр. 2:3-4). Далее, божественное исцеление демонстрирует Божью силу и приносит Ему славу (Ин. 9:3; 11:4, 40)<sup>1189</sup>. Также, проявление Божьей силы и благодати в деле исцеления демонстрирует характер Божьего царства. Исцеление – это один из признаков, что царство пришло в силу (Лк. 4:18; Мф. 10:7-8; 11:4-6). Наконец, чудеса в служении Иисуса служили подтверждением Его божественности (Ин. 5:36)<sup>1190</sup>.

## **В. Исцеление и искупительная работа Христа**

Следующее ключевое понятие в раскрытии библейского учения об исцелении заключается в исследовании значения страданий Миссии Иисуса. В связи с этим, прочтем Мф. 8:16-17: «Когда же настал вечер, к Нему привели многих бесноватых, и Он изгнал духов словом и исцелил всех больных, да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: Он взял на Себя наши немощи и понес болезни». В 17-м стихе приводится цитата из Ис. 53:4, которая также говорит: «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни».

Контекст Исаии 53 относится к распятию Мессии. Итак, как Исаия, так и Матфей свидетельствуют о том, что Миссия понес на кресте не только наши грехи, но и наши болезни. Поэтому победа над болезнью уже была совершена на кресте.

Прочтем Исаии 53:3-6, где речь тоже идет о физическом исцелении:

---

<sup>1186</sup>Male, с. 26.

<sup>1187</sup>Чаппел, с. 540-541.

<sup>1188</sup>Моо, с. 206.

<sup>1189</sup>Duffield, Van Cleave, с. 394.

<sup>1190</sup>Osborn T. L. Healing the Sick. Tulsa, OK: Harrison House, 1992. – С. 22.

«Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и издевавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое... Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, [что] Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом... Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Господь возложил на Него грехи всех нас».

Подчеркнем слова «немощи» и «болезни», так как по-еврейски это одно и то же слово, חָלִי (хали). Подобно этому, русские слова «болезни» и «скорби» являются переводом другого ключевого еврейского слова – מַחֲוֶה (махов).

Интересно отметить, что слово חָלִי (хали) почти всегда употребляется в смысле «болезни» или «раны в теле»<sup>1191</sup>. Употребление в смысле «рана в душе» бывает крайне редко (только в Еккл. 5:16; 6:2). Поэтому следует заключить, что в Ис. 53 речь идет о том, что Мессия понес на кресте наши физические недуги.

Что касается слова מַחֲוֶה (махов), то в большинстве случаев контекст не дает нам точно определить, имеется ли в виду физическое или душевное исцеление<sup>1192</sup>. Есть всего один пример, где слово מַחֲוֶה (махов) конкретно относится к физическим проблемам (Иов 33:19), и всего один случай, когда оно ясно относится к душевной боли (Еккл. 1:18). Поэтому хотя употребление מַחֲוֶה (махов) не может служить подтверждением нашему тезису, в то же время оно и не противоречит ему. Вполне возможно, что в Ис. 53 это слово тоже относится к физической болезни.

Подытоживая, Харрисон правильно заключает:

«Искупление Христа относится не только к человеческому греху (Ин. 1:29), но и к болезням и недугам. Если идентификация Раба с распятым Господом является правильной, то получается полностью правильным видеть в кресте основу как физического, так и духовного исцеления»<sup>1193</sup>.

Ссылка на Ис. 53 также имеется в 1 Пет. 2:24. Петр говорит: «Ранами Его вы исцелились». Признаем, что в контексте 1 Пет. 2 речь идет не о физическом исцелении, а о спасении души. Кажется, что Петр относит Ис. 53:4-5, в первую очередь, к духовному спасению. В этом Петр следует ходу мышления переводчиков Септуагинты, которые тоже относили этот отрывок к духовному спасению. Дело в том, что в Ис. 53:4 вместо выражения «Он взял на Себя наши немощи» в еврейском тексте, мы находим в Септуагинте οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, т.е. «Он грехи наши Сам вознес». Тот же вариант находится в цитате Петра. Но применение Ис. 53 Петром к духовному спасению не сводит на «нет» оригинальное значение Ис. 53:4-5, которое касается, как было доказано выше, как духовного, так и физического исцеления.

## Г. Случаи болезни у Божьего народа

Существует еще одна сторона вопроса, которую нам необходимо рассмотреть: это опыт Божьего народа по вопросу исцеления. Все мы сталкивались со случаями, когда не получали исцеления. Этот феномен наблюдается и в библейские времена. Рассмотрим несколько примеров.

В 4 Цар. 13:14 Елисей «заболел болезнью, от которой потом и умер». Ветхий Завет также повествует о том, что Аса «был болен ногами» (3 Цар. 15:23), пророк Ахия «уже не мог видеть, ибо глаза его сделались неподвижны от старости» (3 Цар. 14:4), и Езекия почти умер от болезни, но впоследствии получил исцеление (4 Цар. 20).

Также, у Исаака было плохое зрение (Быт. 27:1, 19-23), равно как и у Илии (1 Цар. 3:2). Иаков хромал (Быт. 32:31)<sup>1194</sup>. В отличие от Халева и Моисея, когда Давид состарился, то уже не мог воевать (2

<sup>1191</sup>См. Втор. 7:15; 28:59 и 61; 3 Цар. 17:17; 4 Цар. 1:2; 8:8-9; 13:14; Ис. 1:5; 38:9; Иер. 6:7; 10:19; Ос. 5:13; Пс. 40:4; 2 Пар. 16:12; 21:15-19

<sup>1192</sup>См. Исх. 3:7; Иер. 30:15; 45:3; 51:8; Пс. 31:10; 37:18; 68:27; Еккл. 2:23; Плач 1:12 и 18; 2 Пар. 6:29

<sup>1193</sup>Harrison, т. 2, с. 645.

<sup>1194</sup>Hejzlar P. Two Paradigms for Divine Healing. – London: Brill, 2010. – С. 69.

Цар. 21:15-17). Наконец, Библия повествует о нескольких бездетных женщинах (Сарре, Ревекке, Рахили, Анне, Елисавете), но все они, в конечном итоге, чудом родили детей.

Без сомнения, самым известным примером заболевшего ветхозаветного персонажа был Иов. Бог позволил сатане поразить его проказою лютою на, как кажется, довольно долгое время, тем самым испытывая его верность. Но в этом случае также учитываем, что Бог, в конечном итоге, восстановил его здоровье (Иов 42:10).

Что касается Нового Завета, во время своего первого миссионерского путешествия апостол Павел заболел (Гал. 4:13)<sup>1195</sup>. Епафродит был болен при смерти (Фил. 2:27). Правда, указано, что Бог его исцелил. Но, тем не менее, любопытно, что Павел говорил, что Бог «помиловал его», как будто у Павла не было уверенности, что Божья воля действительно была на его исцеление. Оно произошло не как результат исполнения Божьего обещания исцеления, а как проявление Его милости. Далее, в 1 Тим. 5:23 Павел признает, что Тимофей часто болел. Также, Павел оставил Трофима больным в Милите (2 Тим. 4:20). История Трофима после этого нам не известна.

Обратим особое внимание на известный всем интересующимся этим вопросом стих Писания, где речь идет о жале во плоти Павла. Является ли это случай болезнью, которую Бог отказался исцелить?

«И чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился. Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его от меня. Но [Господь] сказал мне: “довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи”» (2 Кор. 12:7-9а).

Слово « жало » – это перевод греческого термина σκόλοψ (*сколопс*). Данное слово встречается в Септуагинте в своем буквальном значении, как физический предмет (Ос. 2:6; Сирах 43:19). Также оно несет в себе метафорический смысл, отображающий притеснение от окружающих народов (Числ. 33:55; Иез. 28:24). Если в своем употреблении данного слова Павел опирается на это метафорическое значение, то под словом « жало » он может иметь в виду гонения и трудности, связанные с его служением.

Этот вывод находит свое подтверждение в контексте, следующем за исследуемым нами стихом. В стихах 9-10 Павел говорит о его немощах, трижды повторяя это слово. Важно отметить, что он упоминает «немощи» наряду с такими переживаниями как «обида, нужды, гонения, притеснения за Христа».

«И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами (ἀσθενεία), чтобы обитала во мне сила Христова. Посему я благодушествую в немощах (ἀσθενεία), в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа, ибо, когда я немощен (ἀσθενεία), тогда силен» (2 Кор. 12:9б-10).

Само слово «немощь» – это греческое слово ἀσθενεία (*астенэ́йя*). Оно несет в себе несколько значений: «болезнь, физическая слабость, боязливость, моральная слабость»<sup>1196</sup>. Принимая во внимание контекст 2 Кор. 12:7, самый подходящий выбор – это значение «физическая слабость», потому что своей собственной силой Павел не мог справиться со всеми трудностями, с которыми сталкивался в своем служении Христу.

Еще в подтверждение данному тезису можно сослаться на Деян. 20:23, где ясно указана участь, отведенная Павлу – страдать за Христа: «Только Дух Святой по всем городам свидетельствует, говоря, что узы и скорби ждут меня». Скорее всего, именно это Павел имел в виду под фразой « жало в плоти ».

Этот вывод поддерживается и отсутствием предлога ἐν (*эн* - «в») перед фразой τῇ σαρκί (*тэ сарки* - «плоть»). Дело в том, что если Павел здесь говорил о своем физическом теле, было бы более уместно использовать предлог ἐν (*эн*), который указывает на местонахождение. А без него надо перевести фразу

<sup>1195</sup> Даффилд и Ван Клиф предполагают, что Павел выздоровел, иначе как он смог нести такое активное и загруженное служение, которое он описывает в своих посланиях. Также, в перечне своих трудностей Павел не упоминает о болезни (см. 2 Кор. 11:23-33). См. Duffield, Van Cleave, с. 411.

<sup>1196</sup> Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. – С. 142 (Данный ресурс имеет обозначение BDAG).

τῆ σαρκί (*тэ сарки*) более неопределенно, т.е. «жало по отношению к плоти», что может соответствовать метафорическому употреблению слова σάρξ (*саркс*), т.е. «плоть», в смысле «опыт в жизни»<sup>1197</sup>.

В заключение следует сказать, что в свете того опыта, что Божьи люди все же болеют, некоторые пришли к выводу, что не всегда есть Божья воля на исцеление. Учение некоторых сторонников этого мнения рассмотрим позже в подразделе «Современные взгляды». Но сейчас рассмотрим учение Католической Церкви, которая представляет мнение многих в этом отношении.

Ссылаясь на Катехизис Католической Церкви, мы читаем следующее: «Но Он не исцелил всех болезней. Его исцеления были признаками пришествия царства Божьего»<sup>1198</sup>, «Даже самые интенсивные молитвы не всегда получают исцеление от всех болезней»<sup>1199</sup>. Причина в том, что:

«болезнь может привести к тоске, эгоцентризму, иногда даже отчаянию и бунту против Бога. Он также может сделать человека более зрелым, помогая ему различать в своей жизни то, что не существенно, чтобы он мог обращать внимание на то, что существенно. Очень часто болезнь провоцирует человека искать Бога и вернуться к Нему»<sup>1200</sup>.

В соответствии с вышесказанным, Дуглас Му комментирует, что, в общих чертах, Бог обещает спасение души в этой жизни, а спасение тела – в следующей, когда наши тела испытают искупление (Рим. 8:23). А теперь мы «стенаем» в наших смертных телах, ожидая этого дня<sup>1201</sup>.

#### Д. Библия об использовании медицины

Немного остановимся на упоминании в Библии использования медицины<sup>1202</sup>. В Пятикнижии бросается в глаза, что ради здоровья Божьего народа строго соблюдалась определенная система гигиены. Харрисон обращает наше внимание на следующие моменты<sup>1203</sup>: соблюдение дня отдыха (т.е. субботы), обрезание и запрет прелюбодеяния, инцеста, гомосексуальности и секса во время менструации.

Далее, нельзя было прикасаться к мертвым или есть кровь, жир и свинину. Пища и вода были защищены от прикосновения к нечистым животным. Испражнения надо было покрывать вне стана (Втор. 23:13). Особые правила применялись по отношению к проказе (Лев. 13-14), рождению детей (Лев. 12), разным видам истечения из тела (Лев. 15).

Далее, в Исх. 21:19 есть намеки на то, что в древнем Израиле была система лечения. Об этом виде деятельности упоминают Иеремия (Иер. 8:22) и Иисус (Лк. 4:23). Врачом был и Лука (Кол. 4:14). Для лечения существовали разные препараты, в том числе, бальзам (Иер. 8:22), пласт смокв (Ис. 38:21), масло (Ис. 1:6), вино (Лк. 10:34; 1 Тим. 5:23)<sup>1204</sup>. В Пр. 17:22 говорится: «Веселое сердце благотворно, как врачевство».

Тем не менее, нечасто в Божьем Слове идет речь о врачебном лечении. Даже делается предупреждение, что источник исцеления – это не человек, а Бог. Аса не так размышлял, когда в первую очередь «взыскал не Господа, а врачей» (2 Пар. 16:12).

Харрисон думает, что дело с Асой было не только в необходимости доверять Богу, но и в том, что в Древнем Ближнем Востоке, как указано ниже, медицинское лечение было связано с суеверием и магией. Соответственно, он заключает:

<sup>1197</sup>Отмечено в Moo, с. 200-201.

<sup>1198</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1505. – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM).

<sup>1199</sup>Там же, № 1508.

<sup>1200</sup>Там же, № 1501.

<sup>1201</sup>Moo, с. 202-203.

<sup>1202</sup>Уайн, с. 485-486.

<sup>1203</sup>Harrison, т. 2, с. 643-644.

<sup>1204</sup>Cottle, т. 2, с. 647-648.

«Медицина Ближнего Востока того времени представляла собой реальную угрозу вере Израиля потому, что Синайский завет требовал, чтобы народ доверял только Богу для исцеления, а не человеческим навыкам, магии или суеверным практикам»<sup>1205</sup>.

Хейзлар подытоживает библейский взгляд на медицину следующим образом<sup>1206</sup>. Он признает, что, с одной стороны, Библия относительно мало говорит о естественных способах лечения. Это объясняется тем, что внимание сосредоточивается на Боге как на Исцелителе Своего народа, и на том, что божественное исцеление служит признаком Его присутствия и действия среди народа.

С другой стороны, Библия, в основном, не говорит негативно о медицинской помощи. Даже сторонники исцеления по вере (см. ниже) рекомендуют использование естественных средств до проявления полного исцеления. В заключение Хейзлар пишет:

«В целом, в Писании медицинское обслуживание не запрещается, но оно также и не рекомендуется. Божественное исцеление занимает центральное место до такой степени, что исцеление естественным путем вытесняется на периферию библейского свидетельства»<sup>1207</sup>.

Наконец, Даффилд и Ван Клиф справедливо комментируют, что современное медицинское обследование никак не может свести на «нет» нужду в сверхъестественном исцелении. Дело в том, что даже современная медицинская наука не может лечить все болезни<sup>1208</sup>.

## **Е. Исцеление во внебиблейском контексте**

### **1. Древность**

Вкратце взглянем на практику лечения в древнем мире у язычников<sup>1209</sup>. В Египте существовала целая медицинская система, включая физическое обследование, диагностику и лечение. Но, в то же время, присутствовала сильная окраска магии и суеверия. В Вавилоне болезнь ассоциировалась с влиянием бесов. Следовательно, для исцеления больных необходимо было изгнать беса, пребывающего в больном.

### **2. Межзаветный период**

В апокрифических книгах особое внимание уделяется книгам Сираха и Товита, где говорится как о медицинском лечении, так и о божественном исцелении<sup>1210</sup>. По поводу медицины, мы читаем:

«Почитай врача честью по надобности в нем, ибо Господь создал его, и от Вышнего – врачевание, и от царя получает он дар. Знание врача возвысит его голову, и между вельможами он будет в почете. Господь создал из земли врачевства, и благоразумный человек не будет пренебрегать ими» (Сирах 38:1-4).

«Сказал ему Ангел: разрежь рыбу, возьми сердце, печень и желчь, и сбереги их... потому что они пригодны для лекарства» (Товит 6:5, ср. 11:7-12).

С другой стороны, в книге Еноха исцеляющая сила отводится не медицинскому вмешательству, а служению ангелов (1 Ен. 10:7; 40:9). Также, в межзаветный период болезнь иногда обуславливается

---

<sup>1205</sup>Harrison, т. 2, с. 645.

<sup>1206</sup>Hejzlar, с. 226, 236-239.

<sup>1207</sup>Там же, с. 240.

<sup>1208</sup>Duffield, Van Cleave, с. 409.

<sup>1209</sup>Harrison, т. 2, с. 641-642.

<sup>1210</sup>Nickelsburg W.E. Ancient Judaism and Christian Origins. Minneapolis: Fortress Press, 2003. – С. 72-73.

влиянием бесов (Товит 3:7-8; 1QарGen ar 20). Наконец согласно учению некоторых раввинов, Мессия принесет миру исцеление<sup>1211</sup>.

### 3. История Церкви

#### а. Ранняя Церковь и средневековье

История Церкви изобилует ссылками на действие божественного исцеления после канонического периода. Рассмотрим несколько из них<sup>1212</sup>.

Иустин Мученик (II в.): «Многие из наших, из христиан, исцеляли и ныне ещё исцеляют множество одержимых демонами во всём мире и в вашем городе, заклиная именем Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, между тем как они не были исцелены всеми другими заклинателями, заговорщиками и чародеями, – и тем побеждают и изгоняют демонов, овладевших человеками» (2 *Апология*, 6).

Ириней Лионский (II в.): «Истинные ученики Его, получая от Него благодать, совершают во имя Его чудеса во благодеяние другим людям, сообразно с тем, как каждый из них получил от Него дарование. Ибо одни истинно изгоняют демонов, так что сами освобождённые от злых духов часто делаются верующими во Христа и обращаются к Церкви. Иные имеют предвидение будущего, видение и пророческие речи. Другие же исцеляют больных через возложение рук и возвращают им здоровье. Даже, как я уже говорил, и мертвые воскресали и пребывали с нами довольно лет» (*Против ересей*, 2.32.4).

Тертуллиан (III в.): «Ибо и чей-то писец, будучи одержим демоном, освободился от него, и чей-то родственник и раб тоже освободились от него. И сколько людей знатных (я не говорю о простых людях) вылечивались или от демонов, или от болезни?» (*К Скануле*, 4).

Климент Александрийский (III в.): «Посему пусть они (молодые служители) с постом и молитвою приносят свои ходатайства, и не красноречивыми и красиво сообразованными учёными словами, а как мужи, получившие дар исцеления, с уверенностью, во славу Божию» (*Послания*, 12).

Ориген (III в.): «В доказательство, что через эту веру восприняли чрезвычайную чудесную силу, некоторые совершают исцеления благодаря только тому, что призывают на больных имя всемогущего Бога, изрекают имя Иисуса и вместе с этим читают повествование об Его жизни. Мы даже видели много таких, которые этим способом освободились от тяжёлых страданий, от помрачения ума, безумия и множества других болезней, от которых не могли излечить ни люди, ни демоны» (*Против Цельса*, 3.24).

Феодор Мопсуэстийский (V в.): «Чудеса так преизобилуют среди нас, что христиане исцеляют многих язычников от всякой их болезни» (*Жизнь Христа*).

К тому же, Коттл свидетельствует, что исцеление происходило и позже в церковной истории: «Дары исцеления, однако, никогда полностью не отсутствовали в жизни Церкви. Франциск Ассизский, Лютер, Уэсли, вальденсы, ранние моравы, квакеры и другие испытывали эти дары с перерывами на протяжении истории Церкви»<sup>1213</sup>. Что касается моравских братьев, Граф Цинцендорф (XVIII в.) написал:

<sup>1211</sup>Уайн, с. 486.

<sup>1212</sup>Duffield, Van Cleave, с. 385-386.

<sup>1213</sup>Cottle, т. 2, с. 648.

«У нас есть тому неопровержимые доказательства в исцелении обыкновенно неизлечимых болезней, таких как рак или чахотка, и в те минуты, когда человек уже мучился в предсмертной агонии, – и все это посредством молитвы или слова»<sup>1214</sup>.

Джона Уэсли, который был свидетелем многих чудес в своем служении, делится следующими отчетами<sup>1215</sup>:

Когда мы с мистером Шепердом покинули Сметон, моя лошадь так сильно хромала... Я очень устал, и голова у меня болела сильнее, чем за несколько месяцев... Тогда я подумал: “Неужели Бог не может исцелить ни человека, ни зверя, какими-либо средствами или без них?” Тотчас же прошли моя усталость и головная боль, и в то же мгновение хромота моей лошади. И он больше не останавливался ни в тот день, ни на следующий (*Дневник Джона Уэсли, гл. 7*).

Первые три дня у меня более или менее целый день болела голова, и я с утра до вечера спал в полусне. На третий день, в среду, во второй половине дня моя память почти полностью провалилась. Вечером я искал лекарства в молитве. В четверг утром моя головная боль прошла. Моя память была такой же сильной, как и прежде (*Дневник Джона Уэсли, гл. 7*).

Коттл комментирует исчезновение духовных даров в церковной истории:

«Действия этих даров постепенно ослаблялись, без сомнения, из-за возрастания церковности и аскетизма. Ритуал Церкви стал формализованным и безличным, а аскетический нрав отводил относительно незначительное место физическим исцелениям. На самом деле, боль и болезни иногда считались незаменимыми служителями Божьими душе»<sup>1216</sup>.

Хейзар придерживается мнения, что есть и другая причина, почему дары исцеления меньше проявились. По его мнению, она заключается в том, что в средневековые люди ожидали чудес только в служении тех, кто впоследствии был канонизирован, как святой. Хейзар повествует, что даже у многих реформаторов было слабое отношение к божественному исцелению. Лютер не верил в него до тех пор, пока через его молитву Бог не исцелил его сотрудника Меланхтона. Кальвин думал, что чудесные знамения были предназначены только для апостольского времени: «Но дар исцеления исчез с другими чудодейственными силами, которые Господу было угодно дать на время»<sup>1217</sup>. Он также учил, что Бог предопределяет физическое состояние человека: будет он здоровым или больным<sup>1218</sup>.

## **б. Таинство елеосвящения**

В течение церковной истории развилась практика, которая сейчас известна нам под названием «елеосвящение». Она практикуется в православных и католических церквях. Этот обряд относится к больным, особенно при смерти. Цель его заключается не столько в молитве за физическое восстановление, сколько в смирении перед сложившейся ситуацией и подготовке к смерти<sup>1219</sup>.

<sup>1214</sup>Bost A. History of the United Brethren, т. 1, с. 17, из Duffield, Van Cleave, с. 386.

<sup>1215</sup>Wesley J. The Journal of John Wesley. – Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1951. – Chapter 7.

<sup>1216</sup>Cottle, т. 2, с. 648.

<sup>1217</sup>Кальвин Ж. Наставление во христианской вере, 4.19.18.

<sup>1218</sup>Hejzlar, с. 48-50.

<sup>1219</sup>Однако Католическая Церковь настаивает на том, что «несмотря на это развитие, литургия никогда не пропустила прошения Господа, чтобы больной человек восстановился, если бы это способствовало его спасению» (Catechism of the Catholic Church, № 1512).



У католиков особый толчок развитию этого учения дали Петр Ломбардский и Фома Аквинский, первый из которых назвал елеосвящение таинством. Позже, на Тредентском соборе предписали, что оно должно совершиться только при смерти<sup>1220</sup>.

В своем комментарии католического богословия Хилл объясняет данное отклонение от библейского подхода к молитве за исцеление<sup>1221</sup>. Церковь меньше молилась об исцелении, потому что, во-первых, недооценивала важность телесного состояния человека. Во-вторых, болезнь часто считалась наказанием за личный грех. В-третьих, чудеса больше ассоциировались не с молитвой, а с почитанием мощей.

Однако со времени Второго ватиканского собора наблюдается изменение в применении таинства елеосвящения у католиков. Первоначальное значение этого таинства восстанавливается: священник может молиться за физическое исцеление<sup>1222</sup>. Также считается, что благодать на исцеление тела может обеспечить участие в евхаристии<sup>1223</sup>.

Получается, что, согласно католической догме, елеосвящение может принести как духовную, так и физическую помощь: «Эта помощь от Господа силою Своего Духа предназначена привести больного к исцелению души, но и тела, если такова Божья воля»<sup>1224</sup>. В Катехизисе Католической Церкви перечисляются следующие выгоды данного таинства:

- приобщение больного к страсти Христа для его собственного блага и блага всей Церкви;
- укрепление, мир и мужество терпеть в христианской манере страдания от болезни или старости;
- прощение грехов, если больной человек не смог получить его через таинство покаяния;
- восстановление здоровья, если это способствует спасению его души;
- подготовка для прохождения к вечной жизни<sup>1225</sup>.

Уделим особое внимание первому моменту. Утверждается, что, приняв таинство елеосвящения, человек «становится участником в спасающей работе Иисуса»<sup>1226</sup>, и, подобно апостолу Павлу, восполняет недостаток «скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь»<sup>1227</sup>. Однако, наше страдание за Иисуса ничего не означает по отношению к Его работе искупления (см. гл. 13, раздел А).

В заключение уточним православный взгляд на таинство елеосвящения (или «соборования»). Упор делается на духовном восстановлении. Мейендорф пишет:

«Исцеление испрашивалось лишь в рамках покаяния и духовного спасения и вовсе не считалось целью самой по себе. Каков бы ни оказался исход недуга, само помазание знаменовало Божественное прощение и освобождение из порочного круга греха, страдания и смерти, в котором пленено падшее человечество»<sup>1228</sup>.

Православный писатель Шмеман описывает это так:

«Подлинное исцеление человека состоит не в восстановлении – на время! – его физического здоровья, а в изменении, поистине *предложении* его восприятия болезни, страданий и самой смерти... Цель таинства в изменении самого понимания, самого принятия страданий и болезни, в приятии их как дара страданий Христовых»<sup>1229</sup>.

К этому мнению присоединяется Иларион:

---

<sup>1220</sup>Hill B. R. Exploring Catholic Theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995. – С. 168, 364.

<sup>1221</sup>Там же, с. 168, 364.

<sup>1222</sup>Там же, с. 359.

<sup>1223</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1509.

<sup>1224</sup>Там же, № 1520.

<sup>1225</sup>Там же, № 1532.

<sup>1226</sup>Там же, № 1521.

<sup>1227</sup>Там же, № 1508.

<sup>1228</sup>Мейендорф, И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – С. 346-347.

<sup>1229</sup>Взято из Илариона, А. Таинство Веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 166.

«Елеосвящение приобщает больного к страданиям Христа, делает саму болезнь спасительным и целительным средством от духовной смерти. Многие святые с благодарностью принимали посланные им болезни, как возможность избавления от вечных мучений»<sup>1230</sup>.

С другой стороны, другие православные писатели говорят об исцеляющей пользе этого таинства<sup>1231</sup>. В своей книге «Православная доктрина Апостольской Восточной Церкви» Потессаро пишет: «Елеосвящение – это торжественная церемония, в которой священник мажет больного с маслом и молится, чтобы Бог исцелил его и простил ему его грехи»<sup>1232</sup>.

## **в. Современные взгляды**

Помимо Православной и Католической практик в нынешнее время встречается широкий спектр мнений среди евангельских верующих относительно божественного исцеления. С одной стороны, есть те, кто категорически отрицает его существование в Церкви сегодня. Иные утверждают, что все верующие вправе получить от Бога исцеление. Есть и другие, более умеренные позиции. Рассмотрим каждую в отдельности.

У многих евангельских верующих сегодня бытует мнение, что чудесные Божьи действия, в том числе, дары исцелений, прекратились после апостольского периода. Следовательно, нельзя в наши дни ожидать от Бога божественного исцеления.

Сторонники данного взгляда доказывают свою позицию так<sup>1233</sup>. Отмечается, что обещание служения исцеления было дано Иисусом не всем, а Своим апостолам (вместе с еще 70 другими), которые впоследствии занимались этим служением. В книге Деяний Апостолов говорится, что именно апостолы творили чудеса: «Руками же Апостолов совершались в народе многие знамения и чудеса» (Деян. 5:12). Павел говорит, что чудеса представляют собой «признаки апостола» (2 Кор. 12:12). Также считается, что в подобие тому, что Бог дал новозаветное откровение только в первом веке, Он проявлял чудесную силу только в этот период.

Однако убедительные доводы выдвигаются в опровержение этой точки зрения<sup>1234</sup>. Во-первых, Иак. 5:14-16 говорит об исцелении в Церкви отдельно от служения апостолов. Во-вторых, согласно 1 Кор. 12:28, Бог дал дары исцеления всей Церкви. Нет никаких оснований предполагать, что Бог отнял этот дар от жизни Его народа.

Далее, утверждение, что в первом веке только апостолы творили чудеса, неверно. В книге Деяний повествуется, что Филипп, Стефан и Анания делали чудеса, в том числе, исцеление больных (Деян. 6:8; 8:7; 9:17-18). К кому же, вместе с приверженцами выше представленной позиции, надо согласиться, что Бог дает чудесные знамения для подтверждения Евангелия (Евр. 2:4). Но надо задаться вопросом, не нужно ли Евангелию сверхъестественное подтверждение и сегодня? Чем отличается неверующий мир первого века от нынешнего?

Еще в опровержение этой точки зрения отмечается, что, согласно свидетельству Евангелий, исцеление больных является признаком присутствия Божьего царства. А если Божье царство сейчас проявляется в Церкви, то следует ожидать, что его признаки тоже будут присутствовать, в том числе, и божественное исцеление. Наконец, этой позиции противоречат многочисленные свидетельства христиан, как в церковной истории, так и сегодня, о Божьем сверхъестественном вмешательстве в их личную жизнь в области исцеления.

Перейдем к исследованию движения, которое возникло в XIX и XX веках, когда произошло возобновление интереса к божественному исцелению и его проявлению в Церкви. Некоторые учителя

---

<sup>1230</sup> Там же, с. 167.

<sup>1231</sup> Demetракopoulos G. H. Dictionary of Orthodox Theology. – New York, NY: Philosophical Library, 1964. – С. 103; Potessaro G. The Orthodox Doctrine of the Apostolic Eastern Church. – New York, NY: AMS Press, 1969.

<sup>1232</sup> Potessaro, с. 156.

<sup>1233</sup> Отмечено в Моо, с. 194-195.

<sup>1234</sup> Несколько из них отмечено в Моо, с. 196-197.

пришли к выводу, что, так как Иисус взял на Себя и наши грехи, и наше болезни через Свою искупительную работу на кресте, Он также совершил полную победу над болезнью<sup>1235</sup>. Следовательно, Божья воля на то, чтобы исцелить всех в этой жизни.

Около того времени возникло у некоторых верующих пробуждение исцеления. Знаменательными представителями этого движения были Смит Вигглсворт, Джон Лейк, Ф. Ф. Босфорт, Мэри Бэйкер Эдди, А. Б. Симпсон, Джон Александр Дауи. Подобное движение возникло в 40-ых и 50-ых годах XX века. Участники этого пробуждения включают в себя таких знаменательных проповедников как Уильям Брэннем, Орал Робертс, Кеннет Хейгин, Т. Л. Осборн. Подробнее рассмотрим учение об исцелении, выдвинутое участниками этого движения<sup>1236</sup>.

Как правило, приверженцы этого подхода глубоко верят, что все верующие должны жить в полном здоровье. Божий план состоит в том, чтобы все были исцелены. У Бога «нет лицеприятия», в том числе, по отношению к тому, кто может получить от Него исцеление. Божья воля открыта в Его Слове, которое учит нас, что исцеление для всех. Ведь Иисус не изменяется (Евр. 13:8). Он пришел, чтобы творить «волю пославшего Меня» (Ин. 6:38), что включает в себя исцеление тела. То, что Он делал в первом веке, Он готов делать и сегодня. На счет Божьей воли на исцеление, Хейгин смело утверждает:

«Я полностью убежден... что в Его великой любви и в Его великой милости план Бога, нашего Отца, заключается в том, чтобы никакой верующий никогда не должен быть больным, что каждый верующий должен прожить свою полную продолжительность жизни здесь на этой земле, и что каждый верующий должен, наконец, просто заснуть в Иисусе»<sup>1237</sup>.

Считается, что в болезни нет никакой пользы. Она порабощает больных, истощает ресурсы Церкви и отнимает время у людей, заботящихся о больных. Она не приносит Богу никакой славы. В Священном Писании болезнь описана такими отрицательными терминами как «потеря» (Иов 42:10), «связывание» (Лк. 13:16) и «обладание дьяволом» (Деян. 10:38).

В поддержку убеждения об исцелении для всех, доказывается, что, согласно Ис. 53, работа исцеления уже была совершена на кресте. Выходит, что все, что осталось сделать – это принять это исцеление. К тому же, ссылаясь на Евр. 8-9, доказывается, что верующие в Иисуса пользуются лучшим заветом с Богом, чем это было во времена Ветхого Завета. Но даже по Ветхому Завету, Бог обещал исцеление.

Еще выдвигается аргумент, что тело человека, будучи храмом Духа Святого, должно быть здоровым. Божий план спасения касается всего человека: и души, и тела. Далее, рассуждают, что если болезнь является средством воспитания от Господа, то почему мы лечимся у врачей, тем самым противоборствуя Божьей воспитательной цели? Также считается неприемлемым приравнивать болезнь к страданиям за Христа, которые касаются только трудностей, напрямую связанных с христианской жизнью или служением (2 Кор. 11:23-25).

Для получения исцеления от Господа ключевым элементом является вера, которая выражается в наших словах, т.е. надо провозглашать свое исцеление. Люди чаще всего не получают исцеление потому, что это учение мало преподается. Без Слова веры не может быть (Рим. 10:17). Осборн пишет:

«Всякий раз, когда исцеление преподается как Божье обеспечение для всех, вера всегда внедряется, и люди всегда исцеляются. Этот метод никогда не проваливается. Вера не может провалиться»<sup>1238</sup>.

---

<sup>1235</sup>Hejzlar, с. 80-81.

<sup>1236</sup>См. Osborn T. L. Healing the Sick. – Tulsa, OK: Harrison House, 1959; Hagin K. E. Seven Things You Should Know About Divine Healing. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church. – 71 с; Hagin K. E. The Key to Scriptural Healing. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1986. – 30 с; Hejzlar.

<sup>1237</sup>Hagin, Seven Things, с. 21. Интересно отметить, что Хейгин таким именно образом кончился в 19-е сентября 2003, в возрасте 86 лет.

<sup>1238</sup>Osborn, с. 21-22.

Поэтому Осборн советует верующим ходить по вере в отношении божественного исцеления:

«Мы можем принимать доказательства наших чувств за истину в естественных делах; но в духовных делах, когда эти доказательства противоречат Слову Божьему, мы игнорируем наши физические чувства и верим тому, что говорит Слово Божье»<sup>1239</sup>.

Для объяснения того, почему люди иногда не получают исцеления, предполагается, что, помимо нехватки ясного учения на эту тему, некоторые другие вещи тоже могут препятствовать вере больного, а именно, личный грех, непощение других, нехватка устойчивости в вере и пренебрежение своим здоровьем. Для того чтобы усилить веру больному рекомендуются: молитва в согласии с другими (Мф. 18:19), помазание елеем (Иак. 5:14) и участие в Вечере Господней. В связи с последним считается, что преломленное тело Христа, представленное в виде хлеба, может обеспечить нам физическое исцеление.

В этом движении признается и проявление даров исцелений, при которых Дух Святой берет инициативу сообщить больному исцеляющую силу. Хейгин также говорит о случаях, когда верующие получают особое «помазание» для исцеления:

«Кто-то может быть помазанным, по Божьему позволению, с исцеляющей силой, чтобы служить в этом направлении. И когда этот человек возлагает руки на больных согласно этому духовному закону, прикосновение этих помазанных рук передаст исцеляющую силу больным. Верующий также должен проявить веру для того, чтобы этот закон прикосновения и передачи работал. Женщина с кровотечением (Мф. 9) является примером этого»<sup>1240</sup>.

В оценке этого подхода некоторые предъявляют следующие претензии. Во-первых, считают, что в этой системе доходят до крайности в том, чего можно ожидать от Бога в этой жизни. Используется выражение «перереализованная эсхатология», что означает, что применяются к нашему дню элементы эсхатологического опыта верующего, которые отложены на будущее при полном проявлении Божьего царства<sup>1241</sup>.

Также подвергают эту практику критике в том, что в данной системе больной оказывается под сильным давлением того, что он должен сам выпутаться из тяжелой ситуации собственной верой<sup>1242</sup>. Плюс к этому, если исцеление не приходит, это может привести к глубокому разочарованию не только в исцелении, но и в Самом Боге. Также создается впечатление, что в центре внимания стоит не Бог, а вера, при этом недостаточно учитывается Его суверенное действие в исцелении больных.

Хейзлар критикует данную позицию тем, что, согласно Евр. 11, люди, проявляющие великую веру, не всегда получали обещанное, но выражали свою веру в терпении. Хейзлар также опирается на наш опыт в жизни: «Абсолютистской позиции трудно держаться в свете проблем, которые происходят на жизненном пути»<sup>1243</sup>.

Третий подход к исцелению больных распространил бывший католический священник Фрэнсис Мак-Нат<sup>1244</sup>. Мак-Нат практикует, так называемую, «замачивающую» молитву (подобно замачиванию грязного белья). Имеется в виду, что служитель долго и часто молится за больных, пока они не выздоровеют. Ссылаясь на пример повторяющейся молитвы Иисуса о слепом человеке (Мк. 8:22-25), Мак-Нат приходит к выводу, что от некоторых болезней труднее избавиться, чем от других<sup>1245</sup>. Поэтому надо больше молиться. В этой системе «вера» выражается не столько в принятии обещанного исцеления, сколько в постоянстве в молитве и искании Бога.

---

<sup>1239</sup>Там же, с. 109-110.

<sup>1240</sup>Hagin, Seven Things, с. 51-52.

<sup>1241</sup>Moo, с. 198.

<sup>1242</sup>Hejzlar, с. 107.

<sup>1243</sup>Там же, с. 69.

<sup>1244</sup>Там же.

<sup>1245</sup>Но Мак-Нат также признает, что это – единственный такой случай, и что он может быть объяснен и по-другому.

Хотя Мак-Нат молится с большим ожиданием позитивного результата, он отрицает, что все будут исцелены. Он полагает, что Бог может удерживать Свою исцеляющую силу ради большего блага, к которому данное заболевание может привести (напр. Гал. 4:13).

Однако трудно найти в Новом Завете ясное библейское подтверждение практики «замачивающей» молитвы, что признает и сам Мак-Нат. Почти во всех библейских примерах божественного исцеления люди приняли слово исцеления верой и сразу выздоровели.

Рассмотрим подход к исцелению, особо популяризированный богословом Чарльзом Фарой<sup>1246</sup>. Он считает утверждение, что Бог готов исцелить всех в этой жизни, презумпцией, потому что, на его взгляд, Библия этого нам не обещает. Полное исцеление ждет нас при полном явлении Божьего царства. Он видит в доктрине об исцелении некую тайну: «Исцеление связано с тайной царства»<sup>1247</sup> и «Исцеление – это такой сложный вопрос, что никто, кроме Бога, не знает на самом деле на него ответ»<sup>1248</sup>.

По его мнению, больному (или молящемуся о нем) надо получить конкретное обещание Божьего Духа относительно его исцеления (так называемое, «рема»), чтобы с уверенностью ожидать его. При получении «ремы» от Бога, у человека возникает сверхъестественная вера, которая необходима для получения чуда. Даже если Библия обещает исцеление, Фара возражает, что такое механическое обращение к Божьему Слову приводит к тому, что Бог «привязан к словам книги и становится пленником Своего Слова, а не его Создателем»<sup>1249</sup>.

Подобного взгляда придерживается П. Хейзлар<sup>1250</sup>. Он ссылается на Рим. 8:23 в поддержку того, что верующим приходится участвовать в страданиях этого мира, в том числе, и в болезнях. Он считает примеры исцеления, описанные в Евангелиях и Деяниях, предвкушением будущего Божьего царства, но они не гарантируют исцеления для всех сейчас.

В соответствии с позицией Фары, Хейзлар думает, что для получения чудесного исцеления Бог должен дать человеку особую веру, которая не всегда дается, а только по изволению Бога. Так думали и некоторые ранние проповедники исцеления, в том числе, А. Б. Симпсон, Ч. С. Прайс, Р. А. Торри. Но в отличие от взгляда Хейзлара, хотя бы Симпсон учил, что Бог готов дать эту особую веру всем, просящим ее у Него.

Однако в оценке учения Фары и Хейзлара следует сказать, что оно недооценивает авторитет Божьего написанного Слова и, тем самым, подрывает веру Церкви в него. Ведь Бог в действительности «привязан» к Своему Слову. Это – Его самовыражение. Он всегда его исполняет. Далее, приведенные Фарой в его книге многие примеры неисцеленных христиан показывают, что его убеждение основывается больше на личном опыте, чем на библейском откровении.

## Ж. Выводы

В заключение надо признать, что тема божественного исцеления довольно сложна и по-прежнему является «больным» вопросом. Но взвешивая все доказательства, указанные выше, трудно не прийти к выводу, что Бог обеспечил божественное исцеление через искупительную работу Христа на кресте, и что оно и сегодня доступно всем верующим.

Тем не менее, надо принять всерьез опыт Церкви, который не всегда соответствует библейскому обещанию исцеления. Стараясь учесть оба аспекта этого вопроса, пятидесятнический писатель Вернон Пурди написал:

«Божья воля обычно заключается в том, чтобы верующий человек был здоровым. Это не означает, что верующие не болеют. Мы живем в падшем мире. Верующий человек может доверять Богу, что Тот заботится обо всех насущных нуждах и здоровье является одной из этих нужд. Может ли

<sup>1246</sup>Farah C. Jr. From the Pinnacle of the Temple. – Plainfield, NJ: Logos. – 243 с.

<sup>1247</sup>Там же, с. 74.

<sup>1248</sup>Там же, с. 13.

<sup>1249</sup>Там же, с. 135.

<sup>1250</sup>Hejzlar, с. 66-67.

Бог использовать болезнь в наших жизнях? Конечно же, но Он явил себя в служении Иисуса Христа как Бог исцеления и восстановления»<sup>1251</sup>.

В попытке учесть обе стороны этого вопроса, дадим следующие советы относительно получения исцеления от Господа. Во-первых, через молитву и на основании Божьего обещания больной человек должен принять от Господа исцеление верой. Во-вторых, может оказаться полезным молиться в согласии с другими (Мф. 18:19) или со служителями церкви (Иак. 5:14-15). В связи с этим, рекомендуется пользоваться дарами исцелений, действующими в Церкви (1 Кор. 12:9). В-третьих, согласно 1 Кор. 11:30-32 и Иак. 5:16, надо исповедовать грехи, если они являются причиной болезни.

Далее, надо противостоять искушению расстроиться или разочароваться, если исцеление сразу не проявилось или только частично. Подобно тому, как болезнь является атакой сатаны на тело, расстройство и разочарование являются атакой сатаны на душу. Далее, рекомендуется пользоваться медицинским лечением до полного выздоровления.

Наконец, последний совет больным заключается в том, что надо предвкушать наше будущее воскресение при пришествии Христа, «Который униженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно телу Его» (Фил. 3:21). Даже если почему-то человеку не удастся получить исцеление в этой жизни, мы обязательно одержим окончательную победу над болезнью и смертью при явлении Христа. Так или иначе, мы победим!

Личное наблюдение заставляет нас согласиться с Даффилдом и Ван Клифом в том, что получившие чудесное исцеление, могут впоследствии потерять его<sup>1252</sup>. Они указывают на две причины этого: личный грех (см. Ин. 5:14) или сомнение (Мф. 14:30). Поэтому они советуют получившим чудесное исцеление хранить атмосферу веры, славить Бога за полученное исцеление, рассказывать другим об этом, читать Слово, подвизаться за веру в исцеление, ходить в послушании и служить Господу.

## Библиография

Иларион А. Таинство Веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

Кальвин Ж. Наставление во христианской вере.

Мейендорф, И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – 431 с.

Пурди В. Божественное исцеление // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортона. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

Уайн Р. Исцеление, Здоровье // Элуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 485-488.

Чапел П. Исцелять, Исцеление / Пер. с англ. Ю. Табак // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 540-541.

~~~~~

Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

---

<sup>1251</sup>Пурди, с. 691.

<sup>1252</sup>Duffield, Van Cleave, с. 401-403.

Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000.

Catechism of the Catholic Church – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM)

Cottle R. E. Healing, Gifts of // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988.

Demetrakopoulos G. H. Dictionary of Orthodox Theology. – New York, NY: Philosophical Library, 1964. – 187 c.

Duffield G. P., Van Cleave N. M. Foundations of Pentecostal Theology. – Los Angeles, CA: L.I.F.E. Bible College, 1983.

Farah C. Jr. From the Pinnacle of the Temple. – Plainfield, NJ: Logos. – 243 c.

Hagin K. E. Seven Things You Should Know About Divine Healing. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church. – 71 c.

Hagin K. E. The Key to Scriptural Healing. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1986. – 30 c.

Harrison R. K. Heal // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988.

Hayden D. R. Calling the Elders to Pray // Bibliotheca Sacra. 1981. Vol. 138. C. 258-265.

Heidenreich A. Healings in the Gospels. – Edinburg, Floris Books, 1980. – 88 c.

Hejzlar P. Two Paradigms for Divine Healing. – London: Brill, 2010. – 267 c.

Hill B. R. Exploring Catholic Theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995.

Male E. W. “Divine Healing” according to James 5 // Grace Journal. 1960. Vol 1. № 2. C. 23-30.

Moo D. J. Divine Healing In The Health And Wealth Gospel // Trinity Journal. 1988. Vol. 9. C. 191-209.

Nickelsburg W. E. Ancient Judaism and Christian Origins. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003

Osborn T. L. Healing the Sick. – Tulsa, OK: Harrison House, 1959.

Potessaro G. The Orthodox Doctrine of the Apostolic Eastern Church. – New York, NY: AMS Press, 1969. – 230 c.

Wesley J. The Journal of John Wesley. – Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1951.

## Глава 13. Участие в смерти Христа - Страдание за Иисуса

### А. Страдание за Христа и союз верующего с Ним

Страдание за Христа – неминуемая часть христианского хождения. По этому поводу Иисус предупредил Своих учеников: «Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел... Если Меня гнали, будут гнать и вас» (Ин. 15:18-20). В Евангелии от Марка записан следующий призыв Господа Иисуса: «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мк. 8:34). Ведь Иисус пригласил учеников «пить чашу, которую Я пью» и «креститься крещением, которым Я крещусь» (Мк. 10:39).

Апостол Павел тоже говорит об этом принципе. Он написал Тимофею: «Да и все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы» (2 Тим. 3:12). Иоанн, находясь в изгнании на острове Патмос, считал себя «соучастник в скорби и в царствии и в терпении Иисуса Христа» (Откр. 1:9).

Заметьте, особенно в Ин. 15:18-20, что наше страдание за Христа непосредственно связано с нашим союзом с Ним. Мы страдаем благодаря тому, что мы в Нем и, следовательно, участвуем в этом аспекте Его жизни. Как Л. Беркхов говорит: «Его страдания в определенной мере воспроизводятся и завершаются в жизни Его последователей»<sup>1253</sup>. К. Камбал соглашается: «Поскольку Христос пострадал, верующие неизбежно последуют за Ним в Его страданиях»<sup>1254</sup>. Эта связь ясно указана и в учении Павла. Он учил, что наш союз с Христом влечет за собой участие и в Его славе, и в Его страданиях: «сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим. 8:17).

Подобнее разберемся в учении Павла, записанном в Кол. 1:24: «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь». Здесь нельзя отводить фразе «восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых» то значение, что страдание Павла или страдание любого другого христианина каким-то образом обеспечивает искупление. Павел имеет в виду, что, в связи с нашим союзом с Христом, Церкви отводится определенная, если так можно сказать, «квота» или количество страданий, которые ей приходится понести. Павел же своими страданиями «восполняет недостаток скорбей Христовых за Тело Его», т.е. восполняет некую часть этой «квоты» страданий.

Подтверждение этого тезиса находится в Откр. 6:11. Когда мученики спросили: «Доколе, Владыка Святый и Истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?», они получили ответ: «...пока и сотрудники их и братья их, которые будут убиты, как и они, дополнят число». Итак, есть определенное количество страданий, отведенных Церкви, которые восполняются страданиями, как мучеников, так и всех верующих.

Очень интересно и полезно сравнить старания Иисуса со страданиями Стефана. Тем самым демонстрируется связь между страданиями верующего и страданиями Спасителя. Как Иисус, так и Стефан стояли перед синедрионом. И того, и другого обвиняли лжесвидетели. Считали, что и Иисус, и Стефан богохульствовали. Перед их казнью и того, и другого выгнали из города. Далее, и Иисус, и Стефан говорили о Сыне Человеческом: Стефан видел Его в видении, а Иисус объявил Себя таковым. Оба молились, чтобы Бог принял их дух. Оба простили своих врагов.

Маловероятно, что все эти параллели представляются чисто случайным явлением. Они действительно произошли, и были записаны в Божьем Слове для указания на то, что мы все, как Стефан, являемся участниками в страданиях Господа Иисуса.

Есть и сходство между страданиями Господа и страданиями Павла. И тот, и другой пришли в Иерусалим и там встретили преследование. Оба попали в руки язычников после того, как были арестованы иудейскими властями. Оба выразили желание своими страданиями исполнить Божью волю. Римские власти искали отпустить и того, и другого. Снова, эти параллели служат косвенным указанием на то, что наши страдания за Иисуса связаны с нашим союзом с Ним.

<sup>1253</sup> Berkhof L. Systematic Theology. – 4th ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1941. – С. 453.

<sup>1254</sup> Campbell C. R. Paul and union with Christ. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012. – С. 380.



Важно сделать еще одно уточнение. Под выражением «страдания за Христа» имеются в виду трудности, напрямую связанные с нашим исповеданием Иисуса Господом и Спасителем и нашим служением Ему. Смотрите, например, на то, что говорится в следующих отрывках о страданиях за Христа:

- «Но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете. Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны, ибо Дух Славы, Дух Божий почивает на вас. Теми Он хулится, а вами прославляется» (1 Пет. 4:13-14).
- «Ибо по мере, как умножаются в нас страдания Христовы, умножается Христом и утешение наше... Ибо мы не хотим оставить вас, братия, в неведении о скорби нашей, бывшей с нами в Азии, потому что мы отягчены были чрезмерно и сверх силы, так что не надеялись остаться в живых» (2 Кор. 1:5-8).

Следовательно, нельзя говорить об общих страданиях, в которых все люди участвуют, как о страданиях за Христа. С этим соглашается Р. Ленски. В своем комментарии к Евангелию от Матфея он пишет: «Крест – это те страдания, которые выходят из нашей верной связи с Христом»<sup>1255</sup>. К этому мнению присоединяется и лютеранин Мюллер, говоря: «Только о христианах говорится, что они несут крест, – причем только тогда, когда они исполняют сове христианское призвание в сем мире»<sup>1256</sup>.

С другой стороны, следует учесть и замечание Таннехила, который отмечает возможное исключение из этого правила. В Рим. 8:17-23, кажется, Павел соотносит страдание за Христа с общим страданием в мире<sup>1257</sup>.

## Б. Конфликт Царствия Божьего и мира сего

Те, кто знаком с Писанием, не могут оспорить утверждение, что оно рисует картину нынешнего века, согласно которой конфликтуют между собой две большие (хотя неравные) духовные силы, т.е. Бог и сатана. В Писании их соответствующие царства неоднократно противопоставляются друг другу. Тем самым открывается их взаимный антагонизм и несовместимость (см. Кол. 1:13; Еф 6:12-13; Мф. 12:25-28).

Этот духовный конфликт включает в себя и людей, которые принадлежат либо царству Божьему, либо «власти тьмы» (Кол. 1:13). Иоанн пишет: «Мы знаем, что мы от Бога и что весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5:19). Иисус пришел в мир, как свет во тьму, поляризующий человечество в тех, кто «принял Его» и тех, кто «не принимает Его» (Ин. 1:4-11). Последние принадлежат *κόσμος* (*космос*, т.е. «миру»), т.е. противоборствующей Богу системе, которая доминирует над падшими людьми, находящимися во власти сатаны, «бога мира сего» (2 Кор. 4:4).

Писание ясно подтверждает духовную дихотомию, которую Августин позже характеризовал терминами «Град Божий» и «Град мира сего». Итак, проследим историческое развитие и проявление этого феномена.

В этом разделе мы постараемся достигнуть двух целей: (1) продемонстрировать, что человечество поляризовано и всегда было поляризованным между Градом Божьим и Градом мира сего; (2) показать, что в этой великой драме народ Божий обычно играет роль гонимых и угнетенных.

Эта духовная дихотомия будет выделена последовательным изучением гонений и мученичества во время основных эпох библейской и церковной истории. Таким образом, будет показано, что в каждой эпохе можно увидеть как Град Божий, так и Град мира сего, представленные некоторыми выдающимися, даже типологическими, антагонистами<sup>1258</sup>.

<sup>1255</sup>Lenski R. C. H. The Interpretation of St. Matthew's Gospel. – Minneapolis, MN: Augsburg, 1943. – С. 644.

<sup>1256</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 500.

<sup>1257</sup>Tannehill R. C. Dying and rising in Christ: A Study in Pauline Theology. – Berlin: Verlag Alfred Topelmann, 1966. – С. 114.

<sup>1258</sup>В этой главе мы следуем традиции некоторых писателей времен Реформации, которые тоже стремились показать последовательность между различными гонениями Божьего народа. Это особенно напоминает работу лютеранского писателя

## 1. Каин и Авель

Те, кто размышлял о библейской истории и истории человечества, часто прослеживают противопоставление добрых людей злым людям к повествованию о Каине и Авеле (включая «замену» Авеля, которым стал Сиф). Начиная с них, человечество обычно разделяют на «злых» и «праведных», прототипами которых служат эти братья.

В книге Бытие есть намеки на то, что нравственность была связана с физическим происхождением. Мы отмечаем, что в седьмом поколении от Адама Ламех (от Каина) убивает человека, тогда как Енох (от Сифа) ходил с Богом. Хотя Быт. 6:1-4 является трудным для понимания отрывком, ряд ученых понимает «сынов Божьих» в смысле благочестивых потомков Сифа, а «дочерей человеческих» – как происходящих от злой линии Каина<sup>1259</sup>.

Сопоставление Каина с Авелем и Сифом, однако, обычно применяется аллегорически, чтобы представить «злых» и «праведных» людей в целом, о чем свидетельствует и Новый Завет. Во-первых, мы отмечаем, что в Евр. 11 Авель представлен как пример веры, в то время, как Иуда описывает грешников своего дня, которые «идут путем Каиновым» (Иуды 11). В Мф. 23:35 Авель указан первым среди праведных людей, страдавших в эпоху Ветхого Завета<sup>1260</sup>.

Более примечательным является употребление Иоанном Каина в качестве прообраза тех, кто преследует верующих (1 Ин. 3:12-14). Додд описывает этот ключевой отрывок следующим образом: «Первобытные братья становятся представителями злого мира, противящегося семье Божьей. Как Каин ненавидел Авеля до того, что убил его, потому что дела его были злы, а его брата – праведны, так языческий мир ненавидит христиан и по той же причине; из-за присущей оппозиции зла добру»<sup>1261</sup>. Грейстон соглашается: Каин «представляет мир, который убивает или угрожает убить, христиан»<sup>1262</sup>. Делич пишет, что «Каин – представитель класса людей, который ёк тоῦ πονηροῦ, т.е. «от лукавого», а Авель – представитель Церкви, которую ненавидит мир и преследуемую даже до крови»<sup>1263</sup>.

Типологическое представление Каина, Авеля и Сифа часто встречалось в межзаветный период. В 4 Макк. 18:11 (ср. Мф. 23:35) Авель указан первым среди страдающих праведников. В Юбил. 4:2-5 проклятие Каина применено к тому, кто «поражает своего ближнего вероломно». Завет Вениамина заявляет: «До века уподобляющиеся Каину в зависти и братской ненависти этим наказанием будут судимы»<sup>1264</sup>.

Филон Александрийский предлагает более развитое типологическое представление Каина, Авеля и Сифа<sup>1265</sup>. В его труде «О рождении Авеля и о жертвах, принесенных им и его братом Каином», Каин

---

Людвига Рабуса, который проследил тему преследования вплоть до Каина и Авеля (См. Hugh R. Boudin, "Les martyrologes protestants de la réforme. Instruments de propagande ou documents de témoignage?" / Marx J. Sainteté et martyre dans les religions du livre - Problèmes d'histoire du Christianisme. – № 19 – Brussels: University of Brussels, 1989. – С. 71.

<sup>1259</sup>В число сторонников этой точки зрения входят Августин, Лютер, Кальвин и, среди современных комментаторов, Кеннет Мэтьюс (см. see Matthews K. A. Genesis 1-11:26 // Clendenen R. E. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – С. 329). Иосиф Флавий тоже соотносит нравственность с происхождением: «Потомки Каина были крайне преступны, так что, следуя друг за другом [по пятам] и подражая один другому, они становились под конец все хуже и хуже, вели непрерывные войны и постоянно отправлялись на грабежи» А Сиф «стал вести добродетельный образ жизни и, будучи сам наилучшим человеком, оставил после себя потомство, подражавшее ему в этом» (*Иудейские древности*, 1.66, 68)

<sup>1260</sup>Эти отрывки, однако, не говорят о Каине и Авеле в типологическом смысле, поскольку в данных контекстах другие лица также перечислены в качестве примеров хорошего или плохого поведения.

<sup>1261</sup>Dodd C. H., The Johannine Epistles // Moffatt J. The Moffatt New Testament Commentary. – London: Hodder and Stoughton, 1946. – С. 82.

<sup>1262</sup>Grayston K. The Johannine Epistles // Clements R. E., Black M. New Century Bible Commentary. – London: Marshall, Morgan & Scott, 1984. – С. 111.

<sup>1263</sup>Delitzsch F. A New Commentary on Genesis / Trans. Sophia Taylor. – Edinburg: T. & T. Clark. – Т. 1. – С. 184.

<sup>1264</sup>Ветхозаветные апокрифы / Перевод: А.В. Смирнов. – Казань, 1911 г. (С греческого текста, опубликованного Р. Чарльзом в 1908 г. – СПб: Амфора, 2000. OCR: Одесская богословская семинария).

<sup>1265</sup>Philo. The Works of Philo / trans. C. D. Yonge. – Philadelphia, PA: Hendrickson, 1995. – CD-ROM version, Oak Harbor, Wash.: Logos Research Systems, 1997.

символизирует тех, кто относит «все к уму», а Авель представляет тех, кто «приписывает Богу всю последующую работу творения, как Его собственную» (ст. 2).

Каждая деталь истории Каина и Авеля от их профессий и до порядка, в котором перечисляются их имена, имеет значение для Филона в отношении контраста добра и зла. В его труде «О потомстве Каина и его изгнании» он пишет, что люди, «которые любят добродетель и благочестие... могут классифицироваться с Сифом, как автором их линии» (ст. 42), в то время как линия Каина показывает «жизнь хитрости, коварства, зла и распущенности» (ст. 43). Далее, Филон посвящает целую работу теме «Что худшие имеют обыкновение атаковать лучших», утверждая, что любящие себя, как Каин «никогда не прекращают бороться с (праведными)» (ст. 32).

Среди отцов Церкви Киприан утверждал, что Авель «инициировал мученичество»<sup>1266</sup>. Позже в истории Церкви анабаптисты тоже признали контраст между двумя сыновьями Адама, приписывая Каину «первую атаку Змеи», а Авелю – «первый шаг в направлении Христа»<sup>1267</sup>. В более современные времена Делич комментирует: «Теперь появилась пропасть внутри самого человечества между двумя видами семени. Один человек ставит себя на стороне семени женщины, другой же – семени змея»<sup>1268</sup>.

Также мы признаем, что конфликт между Каином и Авелем выходит за пределы человеческих факторов и мотивов. Это не было просто описанием древней напряженности между «пастырским и сельскохозяйственным образом жизни»<sup>1269</sup> или даже результатом зависти Каина к Авелю. Но, как Гамильтон отмечает: «Каин не действовал совершенно независимо». Его действие «было внешним проявлением того, что сатана охватил его жизнь»<sup>1270</sup>. Аналогичным образом, высшие силы мотивируют конфликт между «моральными потомками» этих двух братьев по сей день.

## 2. Израиль и потомки Хама

Следующее ветхозаветное представление конфликта между царствами Бога и сатаны мы встречаем среди сыновей Ноя. Сразу же после того, как потоп смыл разрыв между потомками Сифа и Каина, появляется новое соперничество: потомки Хама против потомков Сима. От Хама произошли три великих врага Израиля в домонархический и раннемонархический периоды: Мицраим (Египет), сын Хама; Ханаан, сын Хама; и филистимляне, потомки Мицраима. Особое внимание уделим первым двум из них.

Конфликт между Израилем и Египтом<sup>1271</sup>, как он описан в первой части книги Исход, хорошо известен. В свете нашей предлагаемой парадигмы не трудно будет назначить роль «Града мир сего» Египту, как угнетателю народа Божьего. «Злой град» еще четче представлен фараоном, особенно в его драматической конфронтации с Моисеем и Аароном, представителями «Града Божьего».

Рассказчик Исхода также открывает, что этот конфликт был не просто между смертными, но и имел «космическое» измерение. Последняя язва, посланная Богом на Египет, была направлена не только на фараона и его слуг, но и против «богов Египта» (см. Исх. 12:12).

Ранее в каноне в Бытие 9, в результате греха своего отца Хама, Ханаан был проклят, чтобы стать слугой своему дяде. Таким образом, «проклятое» племя Каина заменяется «проклятым» племенем Ханаана<sup>1272</sup>.

Позже мы видим в библейском повествовании, что потомки Сима прослеживаются до патриархов Израиля, в то время как потомками Ханаана являются «Иевусей, Амореи, Гергесей, Евей» (Быт. 10:16-17), которые были врагами Израиля во время захвата Ханаана (И.Нав. 3:10). Неоднократные предупреждения по поводу общения с жителями Ханаана подчеркивают моральные и духовные различия между этими двумя группами. Мэтьюс представляет следующее полезное наблюдение:

<sup>1266</sup>Киприан, *Послания*, 55.5.

<sup>1267</sup>Stauffer E. The Anabaptist Theology of Martyrdom // The Mennonite Quarterly Review. 19. 1945. С. 190.

<sup>1268</sup>Delitzsch, т. 1, с. 184.

<sup>1269</sup>Speiser E. A. Genesis // Albright W. A., Freedman D.N. The Anchor Bible. – New York: Doubleday, 1962. – С. 31.

<sup>1270</sup>Hamilton V. P. The Book of Genesis, Chapters 1-17 // Harrison R. K. The New International Commentary on the Old Testament. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990. – С. 244.

<sup>1271</sup>Следующий материал взят у Грахама Кола.

<sup>1272</sup>Мэтьюс отмечает параллель между проклятием Каина (Быт. 4:11) и проклятием Ханаана (Быт. 9:25). См. Matthews, с. 423.

«Израиль понял контраст между божественным семенем Сифа и тем, что было у Каина, чьи потомки основали расширяющуюся городскую цивилизацию, характеризующуюся безбожием. Израиль считал себя божественным семенем на земле, избранным Господом, но он также сталкивался с «представителями Каина» и «представителями Ханаана» своего времени, которые создали свои башни и города в противостояние евреям, ищущим убежище на земле»<sup>1273</sup>.

Это различие не только с жителями Ханаана, но и со всеми языческими народами проявлялось в обряде обрезания. В Ветхом Завете мы часто видим, что не израильтяне были обобщены под унижительным названием «необрезанные», в связи не только с их физическим состоянием, но и с их моральной деградацией.

Конфликт между потомками Сима и Хама согласуется с нашей разворачивающейся библейской картиной разделения между «Градом Божьим» и «Градом мир сего», и далее изображает более значимый конфликт, бушующий между царством Божьим и царством сатаны, и преследование первого последним.

### 3. Израиль и его пророки

В то время, когда Израиль меньше находился под угрозой своих соседей хананеев, появилась еще одна дихотомия между истинными служителями Бога и слугами сатаны: конфликт между Израилем и его пророками<sup>1274</sup>.

Народ Израиля в своем восстании против Бога стал преследователем пророков. Таким образом, люди, которые были отделены от окружающих народов обрядом обрезания, сами считались «необрезанными» (Иер. 9:25-26), что свидетельствует об изменении их направления от Града Божьего к Граду мира сего. Эта напряженность между людьми и пророками, конечно, восходит к началу истории Израиля, когда люди противостояли Моисею. Но именно во время монархии, когда пророческое служение более полно действовало, этот антагонизм дошел до активного преследования пророков.

Мы должны признать, что формально это различие проводится не между израильским народом и его пророками, а между населением в целом и верным остатком, который всенародно представляли пророки<sup>1275</sup>. Следовательно, мы можем найти ссылки на страдания праведников за пределами опыта пророков. Бромилли отмечает: «Псалмы тоже полны мольбы к Богу от тех, кто переносит преследование из-за своей верности Богу и Его заповедям (напр. Пс. 118:51, 84–87, 150, 157, 161)»<sup>1276</sup>.

Мы могли бы также упомянуть о Пс. 43:23, который в Рим. 8:36 применяется к преследованию<sup>1277</sup>, и о Пс. 68:8-10, где псалмопевец также страдает «ради Тебя». В Псалтири находится немало ссылок на то, что злые пытаются убить праведников (Пс. 10:2; 36:12, 32; 63:5; 93:21). Иногда указывается на преследование всего Божьего народа:

---

<sup>1273</sup>Там же, с. 187.

<sup>1274</sup>Тертуллиан тоже признает преследование пророков, как продолжение конфликта между Каином и Авелем: «Как только начали поклоняться Богу, религия подвергается неприятности. Тот, кто угождал Богу, был убит и при этом своим братом... нечестие преследовало, наконец, не только праведных людей, но и пророков» (Тертуллиан, *Scorp.* 7). Фичел согласен: «Вся история пророков от Авеля, как представляется, была связана цепью подлинных и образцовых случаев мученичества» (Fischel H. A. *Martyr and Prophet // The Jewish Quarterly Review.* 37. 1947. С. – 274).

<sup>1275</sup>Бог напомнил Илию об этом (см. Рим. 11:3-4).

<sup>1276</sup>Bromiley G. W. *Persecution // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia.* – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – Т. 3. – С. 772.

<sup>1277</sup>Хотя Кальвин и другие относят Псалом 43 к времени преследования Маккавеев, другие убедительно утверждают, что данный псалом просто записывает попытку Израиля понять их поражение, когда он ничего не сделал, чтобы заслужить его. Тем не менее, элемент преследования сохраняется в том, что страдания Израиля были отчасти потому, что язычники ненавидели их религию (См. VanGemeren W. A., Ross A. P., Wright J. S., Kinlaw D. F. *Psalms-Song of Songs // Gaebelien F. E. The Expositor's Bible Commentary.* – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1991. – С. 337, 441; Briggs C. A., Briggs E. G. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Psalms // Driver S. R., Plummer A., Briggs C. A. The International Critical Commentary.* – Edinburg: T. & T. Clark, 1906. – С. 376, 381; Anderson A. A. *The Book of Psalms // Clements R. E., Black M. New Century Bible.* – London: Oliphants, 1972. – Т. 1. – С. 337, 341.

«Ибо вот, враги Твои шумят, и ненавидящие Тебя подняли голову; против народа Твоего составили коварный умысел и совещаются против хранимых Тобою; сказали: "пойдем и истребим их из народов, чтобы не вспоминалось более имя Израиля"» (Пс. 82:3-5; ср. Пс. 88:51-52)

Учитываем и то, что автор многих псалмов Давид претерпел преследование от рук Саула и представляет для нас отличный образец гонимого верующего.

К тому же, среди пророков находится не только праведность, но встречается и беззаконие. Брайт отмечает разделение между истинными и ложными пророками в Израиле<sup>1278</sup>. В истории о Михее, записанной в 3 Цар. 22, наблюдается именно такое противопоставление истинного пророка ложным.

Мы должны также признать, что в монархический период Израиль не всегда был в отпадшем состоянии, и пророки возникали только периодически, «в периоды национальных кризисов, будь то в форме национального вероотступничества, будь то в виде неизбежной войны»<sup>1279</sup>. Поэтому картина постоянной продолжающейся борьбы между людьми и пророками является немного искусственной.

Тем не менее, конфликт между Израилем и пророками случался достаточно часто, чтобы Стефан мог сделать общее обвинение евреям, охарактеризовав их так: «...всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы. Кого из пророков не гнали отцы ваши?» (Деян. 7:51-52). Аналогичным образом, Иисус упрекает Иерусалим, «избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе!» (Мф. 23:37). Итак, для описания нашей разворачивающейся парадигмы преследования все еще подходит сценарий «Израиль против пророка».

Ветхий Завет изобилует примерами отвержения Израилем пророков. Перед падением как северного царства, так и южного, Священное Писание рассказывает об отказе Божьего народа прислушаться к голосу пророков:

Северному царству: «Тогда Господь чрез всех пророков Своих, чрез всякого прозорливца предостерегал Израиля и Иуду, говоря: возвратитесь со злых путей ваших и соблюдайте заповеди Мои... Но они не слушали и ожесточили выно свою» (4 Цар. 17:13-14).

Южному царству: «И посылал к ним Господь Бог отцов их, посланников Своих от раннего утра, потому что Он жалел Свой народ и Свое жилище. Но они издевались над посланными от Бога и пренебрегали словами Его, и ругались над пророками Его» (2 Пар. 36:15-16)

Можно говорить и о личном опыте некоторых пророков, которые пострадали от рук злых царей: Ананий (2 Пар. 16:7-10), Амос (Амос 7:10-13) и особенно Иеремия (Иер. 11:19-20; 20:1-2; 32:1-5).

В связи с преследованием пророков, возникает сложный вопрос: «Сколько из пророков на самом деле были убиты за их послания?» Кажется, что в Новом Завете говорится, что многие, если не все, в конечном итоге, испытали мученичество<sup>1280</sup>. Баумейстер комментирует так: «В дни Иисуса в ходу была идея, что не только тот или иной пророк, а все пророки умерли насильственной смертью в результате того, что они делали»<sup>1281</sup>.

Комментаторы часто возражают, что утверждение о страдающих пророках преувеличено и основано на рассказах в еврейском мидраше<sup>1282</sup>, которое, якобы, популяризовалось в Ранней Церкви, чтобы

<sup>1278</sup>Bright J. Jeremiah // Albright W. A., Freedman D. N. The Anchor Bible. – New York: Doubleday, 1965. – С. xx-xxi.

<sup>1279</sup>Pobee J. S. Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul // Chilton B. D. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series. – № 6. – Sheffield, England: University of Sheffield, 1985. – С. 27.

<sup>1280</sup>См. Мф. 21:33-40 (ср. Лк. 20:9-19); Мф. 22:1-14, 23:29-39 (ср. Лк. 11:47-51, 13:34-35); Деян. 7:52; Евр. 11:37; 1 Фес. 2:15. Жильяр усиленно, но неубедительно утверждает, что в 1 Фес. 2:15 Павел имел в виду «христианских пророков» (Gilliard F. Paul and the Killing of the Prophets in 1 Thes. 2:15 // Novum Testamentum. № 36. 1994. С. 259-270).

<sup>1281</sup>Baumeister T. Martyrdom and Persecution in Early Christianity / Trans. Robert Nowell // Concilium. № 163. March 1983. С. 6.

<sup>1282</sup>Смотрите, например, Schoeps H. Die jüdischen Prophetenmorde // Symbolae Biblicae Upsalienses. № 2. 1943. С. 1-22; Amaru B. H. The Killing of the Prophets: Unraveling a Midrash // Hebrew Union College Annual. № 54. 1983. С. 153-180; Baumeister T. Die Anfänge der Theologie des Martyriums // Kötting B. Ratzinger J. Münsterische Beiträge zur Theologie, № 45. – Münster: Aschendorff, 1980. – С. 6-7.

показать, что евреи убили не только пророков, но и Мессию<sup>1283</sup>. Поби утверждает: «Ясно, что мотив “пророка-мученика” уже перешел из сферы трезвой истории к сфере богословия»<sup>1284</sup>.

Мы отмечаем, что в Ветхом Завете описаны только два случая, когда пророки были убиты. Первый встречается в Иер. 26:20-23, где царь Иоаким убил мечом пророка Урию. Этот инцидент упоминается мимоходом во время судебного разбирательства Иеремии после ареста из-за его проповеди против Иерусалима<sup>1285</sup>. Как и Иеремия, тот тоже проповедовал о суде над Иудеей. Но, в отличие от Иеремии, в итоге за свою проповедь Урия погиб. Второй случай описан в 2 Пар. 24:19-25, где священника Захарию убили камнями по приказу царя Иоаса после обличения им отступничества царя<sup>1286</sup>.

Другие отрывки тоже описывают смерть пророков. Мы читаем, например, как Иезавель убила пророков Господа (3 Цар. 18:4, 13, 19:10, 14; 4 Цар. 9:7). Монтгомери называет это «первой, хотя косвенной, ссылкой на систематическое преследование сыновей пророков»<sup>1287</sup>. Это также подразумевает «организованное сопротивление пророками» поклонению Ваалу<sup>1288</sup>.

В дополнение к этому, в двух других ключевых ветхозаветных отрывках подразумевается более широкое распространение убийства пророков в Израиле. Во-первых, в Неемии 9 во время народной молитвы покаяния признается, что в Израиле «убивали пророков Твоих, которые увещевали их обратиться к Тебе» (Неем. 9:26)<sup>1289</sup>. Надо признать, вместе с Клайнсом, что «с учетом наших доказательств, основание для этого обобщения слабовато», но не следует вместе с ним приходить к заключению, что «это может быть риторическим преувеличением отказа Израиля от пророческого слова»<sup>1290</sup>.

Новый Завет подтверждает написанное в Неем. 9:26, что Израиль постоянно сопротивлялся пророческому служению и преследовал пророков (см. стихи, перечисленные выше). Похоже, что было достаточно преследований, чтобы сделать такое обобщение.

Второй ключевой отрывок находится в Иер. 2:30, где читаем: «Вотще<sup>1291</sup> поражал Я детей ваших: они не приняли вразумления; пророков ваших поядал меч ваш, как истребляющий лев»<sup>1292</sup>. Здесь опять же, описывается враждебное отношение к Божьим пророкам, что приводит к их мученичеству<sup>1293</sup>.

---

<sup>1283</sup>Schoeps H. Die jüdischen Prophetenmorde // *Symbolae Biblicae Upsalienses*. № 2. 1943. С. 22; Amaru B. H. The Killing of the Prophets: Unraveling a Midrash // *Hebrew Union College Annual*. № 54. 1983. С. 153.

<sup>1284</sup>Pobee, с. 28.

<sup>1285</sup>Брайт возражает, говоря о нарушении историчности данного события, так как оно приписано времени царствования Иоакима, а суд над Иеремией именно состоялся в начале правления этого царя. Он также доказывает, что это является поздней вставкой, так как очевидно, что оно ничего не приносит к приведенному старейшинами аргументу (Bright, с. 172). С другой стороны, Холладей защищает целостность текста на основании сильных лингвистических доказательств (Holladay W. L. *Jeremiah 2*, ed. Paul D. Hanson // Moore F. *Hermeneia*. Philadelphia, PA: Fortress, 1989. – С. 109).

<sup>1286</sup>Хотя в Писании Захарию не называют пророком, его пророческий упрек привел его к смерти. Раввины признают его пророком (см. *Lam. R.* 2.4, 4.16). Также примечательным является и то, что он был «одетым» в Дух (ст. 20). Такая фраза «относится к осуществлению пророческого дара» (Selman M. J. 1 and 2 Chronicles // Wiseman D. J. *The Tyndale Old Testament Commentaries*. – Leicester: IVP, 1994. – С. 455). Некоторые считают, что причисление его к пророкам возникло из-за путаницы в еврейской и ранней христианской литературе (и, кажется, также в Мф. 23:35) между этим Захарией и Захарией, сыном Варахииным (Зах. 1:1), а так же Захарией, сыном Хеберечая (Ис. 8:2 – Синодальный перевод, следуя Септуагинте, использует вариант «сына Варахиина») и даже Захарией, отцом Иоанна Крестителя (см. Amaru, с. 167-169).

<sup>1287</sup>Montgomery J. A. A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, ed. Gehman H. S. // *The International Critical Commentary*, Driver S. R., Plummer A., Briggs C. A. - Ediburg: T. & T. Clark, 1951. – С. 299.

<sup>1288</sup>Gray J. I and II Kings // Wright G. E., Bright J., Barr J., Ackroyd P. *The Old Testament Library* – Philadelphia, PA: Westminster, 1963. – С. 347.

<sup>1289</sup>Киднер правильно отмечает, что, хотя в молитве Неемия 9 это обвинение хронологически соответствует времени судей, оно отражает представление о пророках, которое существовало и после этого периода (Kidner D. *Ezra and Nehemiah* // Wiseman D. J. *The Tyndale Old Testament Commentaries*. – Leicester: IVP, 1979. – С. 112).

<sup>1290</sup>Clines D. J. A. *Ezra, Nehemiah, Esther* // Clements R E., Black M. *New Century Bible Commentary*. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984. – С. 197.

<sup>1291</sup>Вотще – старославянское слово, которое означает «безрезультатно».

<sup>1292</sup>По Септуагинте: «Вотще поражал Я детей ваших: вы не приняли вразумления; пророков ваших поядал меч, как истребляющий лев, и вы не боялись» (Rahlfs A. ed. *Septuaginta*. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979).

<sup>1293</sup>Иеремия, может быть, имеет в виду здесь погром Манассии, записанный в 4 Цар. 21:16 (Keown, с. 183; Bright, *Jeremiah*, с. 16). Иосиф Флавий тоже обвиняет Манассию: «При этом он, конечно, не пощадил и пророков, убивая их по несколько ежедневно» (*Иуд. Древ.*, 10.3.1).

Были предложены различные объяснения Иер. 2:30. Писатели Джером и Дум, следуя Септуагинте, полагают, что «меч» представляет собой Божье наказание ложных пророков. Если бы они были истинными пророками, то мы бы читали вместо «ваших пророков» фразу «Моих пророков»<sup>1294</sup>. Но Маккейн отвечает: «Мы должны предположить, что суффикс второго лица множественного числа (т.е. «*ваши меч*») подчеркивает ответственность Израиля за то, как он обращался с этими пророками»<sup>1295</sup>.

Гофман предлагает другое исправление: «Вотще поражал Я детей *моих* (בני בני вместо בני בני): они не приняли вразумления: *вас* (בכך вместо בכך) подал меч мой, как истребляющий лев». Он отмечает, что в книге Иеремии левы, как правило – это наказание от Бога (Иер 5:6, 4:7, 49:19, 50:17), равно как и меч (Иер 12:12, 14:13, 15, 18, 25:16, 29, 47:6), и что глагол *לפח* (*шахат* – «истребить») часто используется для наказания людей (Иер 5:10, 13:7, 9, 14, 14:10, 18:4, 36:29)<sup>1296</sup>. Но в противовес этому предложенному исправлению, скажем, что для исправления такого масштаба желательно видеть некоторые подтверждения в самом тексте.

Мы должны также задаться вопросом, имеют ли неканонические источники историческую пользу для указания на мученичество пророков. Некоторое палестинско-еврейское (с «христианскими добавками») произведение «Жизнь пророков», написанное в I веке по Р.Х., описывает насильственную смерть нескольких ветхозаветных персонажей<sup>1297</sup>. Согласно «Жизни пророков», Исаию распилили при Манассии<sup>1298</sup>, Михей был сброшен со скалы Иорамом, Амос был избит до смерти сыном Амасии, Иеремию побили камнями евреи в Египте<sup>1299</sup>, а Иезекииль был убит еврейским руководством в изгнании<sup>1300</sup>.

Помимо этих утверждений, мидраш XI века, написанный Хадаршаном, перечисляет Шемию и Ахию Силомлянина среди пророков-мучеников. Шемиа был, по-видимому, убит Ваасой, царем Израиля, а Ахия – Авией, царем Иудейским. Но исторические непоследовательности в этих повествованиях и слабая поддержка в раввинистической литературе делает сомнительной историческую достоверность утверждений Хадаршаном<sup>1301</sup>. Еврейская легенда еще более сомнительной исторической ценности повествует об Оре, как о мученике, который умер за противостояние золотому тельцу<sup>1302</sup>.

В Евр 11:37 приводятся некоторые доказательства в обоснование этих неканонических историй: «...были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали от меча». Шоепс считает, что эти глаголы во множественном числе – поэтические и их не следует понимать буквально, т.е. они могут указывать всего лишь на одно лицо. Он просто видит здесь ссылки на смерти Захарии и Иеремии (побитых камнями), Исаии (убитого мечом) и Урии (убитого мечом)<sup>1303</sup>. Это предположение кажется разумным. Итак, это означает, что послание к Евреям подтверждает казнь Исаии и Иеремии, как исторические факты и делает более вероятным предположение о том, что не все смерти пророков описаны в каноне.

Правда, в канонических Писаниях мы не находим множества конкретных случаев убийства пророка. Тем не менее, являются существенными перечисленные выше дополнительные и более общие ссылки на смерть пророков, как в канонических, так и в неканонических книгах. Кроме того, новозаветные ссылки

<sup>1294</sup>См. McKane W. A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah // Emerton J. A., Cranfield C. E. B. The International Critical Commentary. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1986. – С. 51.

<sup>1295</sup>Там же.

<sup>1296</sup>Hoffmann Y. Jeremiah 2:30. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. № 89. 1977. – С. 20. Холладей это поддерживает (Holladay W. L. Jeremiah 1 / Ed. P. D. Hanson // Moore F. Hermeneia. – Philadelphia, PA: Fortress, 1986. – С. 106-107).

<sup>1297</sup>Torrey C. C., ed. The Lives of the Prophets. – Philadelphia, PA: Society of Biblical Literature, 1946. Шоепс относит «Жизнь пророков» (до внесения «христианских добавок») к времени до рождения Христа (Schoeps, с. 9-10).

<sup>1298</sup>Эта история также описана в б. *Sanh.* 103b и в других местах в Талмуде (см. Schoeps, с. 7). Об этом тоже идет речь в псевдографической книге «Мученичество Исаии» и в труде Оригена (Комм. на Мф. 10:18). Возможно, она упоминается и в Евр 11:37.

<sup>1299</sup>См. *Paraleipomena Jeremioi* 9; Тертуллан, *Scorp.* 8.

<sup>1300</sup>Также в *Ведения Павла*, 49.

<sup>1301</sup>Amaru, с. 154-166.

<sup>1302</sup>*Lev R.* 10.3; *Exod R.* 41.7, 48.3; б. *Sanh.* 7a.

<sup>1303</sup>Schoeps, с. 21.

на частое убийство ветхозаветных пророков следует считать достоверным, а не просто некритическим принятием неисторического еврейского мидраша.

Вместе с Оригеном (Комм. на Мф. 10,18), разделим мнение, что новозаветные авторы считали истиной некоторые неканонические истории о смерти пророков, например, как те, которые упомянуты в «Жизни пророков». Их общее вдохновенное одобрение этой традиции подтверждает ее историчность. Итак, мы можем принять тему «Израиль против пророков» не только как уместное продолжение нашей парадигмы преследования, но и как ее значительное обострение.

#### 4. Израиль и языческие империи

Монархический период заканчивается тем, что как северное, так и южное царства Израиля были сосланы в изгнание, что вводит следующий этап истории Израиля: господство языческих империй. Как Фишел отметил, представление пророков как мучеников, продолжило развиваться и в этот период, но только при других условиях: «Ход событий сохранил и за недолгое время продвинул идею пророка-мученика, который страдает от руки иностранного тирана»<sup>1304</sup>. Теперь контраст состоит не столько в отпадшем Израиле против праведного Израиля, сколько в языческих угнетателях против единого Израиля<sup>1305</sup>.

Этот период в истории преследования Града Божьего существовал даже до возвращения Израиля в Палестину. В то время, когда он находился под властью Персидской империи, некий язычник по имени Аман попытался уничтожить Божий народ по причине его личной ненависти к Мардохею (см. книгу Есфири). При возвращении в обетованную землю, враги Израиля старались воспрепятствовать восстановлению храма (Езд. 4-5), а затем возведению из руин стен Иерусалима (Неем 4-6).

Даже до зарождения этой эпохи Бог уже подготовил Свой народ встретить этот новый вызов. Книга пророка Даниила не только предсказывает гонения Селевкидов, но и представляет прототипы страдания праведных: Даниила и его три товарища<sup>1306</sup>. Многие отмечают педагогическую ценность книги пророка Даниила, как подготовку Божьего народа к страданиям<sup>1307</sup>. В главах 3 и 6 закладывается фундамент для описания того, что Бог способен избавить Свой народ от преследования. В главах 11 и 12, однако, народ Божий был убиваем: «Даниил и его друзья были избавлены необычным божественным вмешательством от смерти, но вот и предупреждение, что не всегда так будет»<sup>1308</sup>.

Поскольку в главах 3 и 6 уже установлена Божья способность избавить Своих, подразумевается, что осуществляется высшая цель и в допущении гибели этих более поздних святых. Это подтверждается частыми ссылками в последних главах Даниила на понятие «время»: «Время, в течение которого храм

---

<sup>1304</sup>Fischel, с. 272.

<sup>1305</sup>Как и в предыдущем разделе, надо сделать оговорку для этого обобщения. Были злые евреи, которые злоупотребляли своей светской властью для притеснения своих соотечественников (напр. см. 2 Маккавеев 3-5). Следовательно, община в Кумране отображает тогдашний конфликт в виде борьбы между ложным и истинным Израилем (См. Goppelt L. A Commentary on 1 Peter / Trans. J. E. Alsup. Ed. F. Hahn. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993. – С. 131).

<sup>1306</sup>Поби ссылается на многие межзаветные и раввинские ссылки на Даниила, как на «идеального мученика»: 1 Макк. 2:60; 4 Макк. 13:9, 16:3, 21, 18:13; Иосиф Флавий, *Иуд. Древ.* 10.260-63; *Gen R.* 34; *b. Ab. Zar.* 8b. В этом отношении эти три еврейские товарища также упомянуты в *b. Sanh.* 93a; *b. Ab. Zar.* 3a; *Ta'am* 18b; *Pes.* 118a, 94a; 1 Макк. 2:5; 4 Макк. 13:9, 16:3, 21, 18:12; *Cant. R.* 7.8; *Pal. Targumim Gen* 38.25 (Pobee J. S. Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul // Chilton B. D. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series. – Sheffield, England: University of Sheffield, 1985. – № 6. – С. 14). Хотя многие утверждают, что события, написанные в Дан. 3 и 6 никогда не происходили, следует согласиться с Льюполдом, что мы должны уважать подлинность этих историй, потому что «чисто вымышленное избавление доставляет мало утешения тем, кто сталкивается с фактической опасностью смерти. При таких обстоятельствах помогли бы только твердые слова Бога или твердые факты» (Leupold H. C. Exposition of Daniel. Wartburg, 1949; reprint, Grand Rapids, MI: Baker, 1969. – С. 133).

<sup>1307</sup>See Porteous N. W. Daniel // Wright G. E., Bright J., Barr J., Ackroyd P. The Old Testament Library – Philadelphia, PA: Westminster, 1963. – С. 55; Collins J. Daniel // Moore F. Hermeneia. – Minneapolis, MN: Fortress, 1993. – С. 194, 402; Baldwin J. G. Daniel // Wiseman D. J. The Tyndale Old Testament Commentaries. – Leicester: IVP, 1978. – С. 66; and Kellermann U. Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung // Van Henten J. W. Die Entstehung der jüdischen Martyrologie. – Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1989. – С. 57-58.

<sup>1308</sup>Baldwin, с. 196. Портиус отмечает, что уточнение «и если не» в главе 3 уже готовит читателя к этому возможному результату (см. Porteous, с. 55).



пребывает в осквернении, и праведников подвергается угнетению, определено заранее согласно божественному замыслу. Отдельно взятый праведник поступает в распоряжение широкомасштабного Божьего плана, касающегося истории»<sup>1309</sup>.

Конечное избавление мучеников обещается, однако, через воскресение, упомянутое в главе 12<sup>1310</sup>. Коллинз подытоживает: «Здесь есть очевидный параллелизм с рассказами в Дан. 3 и 6, но есть и глубокое различие. Апокалиптическое видение уже не питает надежды на чудесное спасение в этой жизни. Надежда на спасение лежит по ту сторону смерти»<sup>1311</sup>. Келлерман видит в книге Даниила литературный переход от типичной ветхозаветной «истории спасения», где оно приравнивается к избавлению (Дан. 3 и 6), к «истории мучеников», свойственной межзаветному периоду, где спасение приравнивается к воскресению (Дан. 11 и 12)<sup>1312</sup>.

Еще одна важная особенность книги пророка Даниила заключается в том, что земные гонения отражают более значительный небесный конфликт. Можно отметить, например, многочисленные ссылки в книге Даниила на ангелов и злых «князей». В межзаветной литературе отмечается то же самое. Винтермут резюмирует мышление книги Юбилеев так: «Враждебность между Израилем и окружающими народами может рассматриваться как конфликт между добром и злом»<sup>1313</sup>.

Предсказания в Дан. 11 и 12 частично исполняются в гонениях Антиоха Епифана во втором веке до Р.Х., как описано в книгах Маккавейских. В 2 Макк. 4-14 мы читаем о многочисленных убийствах евреев, которые отказались поступиться своей верой. Особое внимание уделяется мученичеству Елеазара (6:18-31) и семи братьев (7:1-42)<sup>1314</sup>. Эти же мученичества раскрываются и в 4-ой Маккавейской книге<sup>1315</sup>.

Помимо упомянутых выше реальных случаев преследований в межзаветный период, можно отметить и то, каким образом один из межзаветных писателей, а именно, автор книги Еноха, в символической форме отображает извечный конфликт, который мы описываем в этой главе. В 1 Еноха 85-90 борьба между истинным народом Божьим и их противниками последовательно отображена как: (1) черный и красный бык (Каин и Авель); (2) двенадцать белых овец среди волков (Израиль в Египте); (3) овцы и другие животные (Израиль и Ханаан во время судей); (4) овцы против овец (отпавший Израиль против пророков) и (5) пастух против овец (угнетение Израиля языческими империями). Все это приводит к конечному апокалиптическому суду, где овцы, наконец, спасены.

История Израиля и его предшественников дает нам основания заключить, что дихотомия между Градом Божьим и Градом мира сего ясно восходит к первой человеческой семье. Хотя время от времени эта дихотомия была представлена различными сторонами самого Израиля, тем не менее, в значительной степени народ Израиля служил представителем Града Божьего.

---

<sup>1309</sup>Смит В. Д. Страдание // // Элзуэлл У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 1016.

<sup>1310</sup>Porteous, с. 55. Коллинз, не уважая историчность Книги Даниила, доходит до того, что предполагает, что избавления, записанные в главах 3 и 6, образно представляют будущее воскресение, упомянутое в главе 12 (Collins, с. 194).

<sup>1311</sup>Collins, с. 402

<sup>1312</sup>Kellermann, с. 57-58.

<sup>1313</sup>Wintermute O. S., ed. and trans., Jubilees // Charlesworth J. H. The Old Testament Pseudepigrapha. – Garden City, NY: Doubleday, 1985. – Т. 2. – С. 48. Поби перечисляет и другие ссылки на «космический конфликт», например в Песни трех отроков, 26; Пс. Сол. 2:29; и когда сатана побуждает Манассию убить Исаию в «Мученичество Исаии» (Робее, с. 46).

<sup>1314</sup>Еще одна смерть в Маккавейский период записана в книге «Завет Моисея» в главе 9, где Тахо и его сыновья убежали в пустыню, чтобы избежать преследования и там умерли. Еще один случай описан в *Gen P.* 65.22, где Иосия Мешита отказался войти в храм, чтобы ограбить его для сирийцев и за это его распиливают пилой на две части.

<sup>1315</sup>Хадас защищает историчность этих событий, полагая, что различные истории у раввинов (*Lam R.* 1.50; *b. Gittin* 57b; *Seder Eliyahu R.* 29) отражают употребление независимых друг от друга исторических источников. Также отметим, что раввины рассказывали только о семи братьях и относили эту историю к времени Адриана (см. Moses Hadas, ed. and trans., *The Third and Fourth Books of Maccabees* // Zeitlin S. *Jewish Apocryphal Literature*. – New York: Harper & Brothers, 1953. – С. 99-100, 133). Боуэрсок утверждает, что видит литературные свидетельства того, что эти истории являются более поздними вставками во 2 Макк. (см. Bowersock G. W. *Martyrdom and Rome*. – Cambridge: Cambridge University, 1995. – С. 11-12. Итак, хотя рассказы о Елеазаре и семи братьях, вероятно, исторически достоверны, существует некоторая неопределенность в отношении того, когда точно произошли эти события.

## 5. Новозаветная Церковь и иудеи

Пришествие Христа приводит к еще более радикальной поляризации Града Божьего и Града мира сего. Он приходит, как «свет во тьму». Он даже проводит разделение между членами одной семьи (Мф. 10:34-36).

Евангелия описывают, что Иисус всегда осознавал Свое неизбежное столкновение со злом. Даже в разгар популярности Своего служения Он начал готовить Своих учеников к страданиям, которые собирался претерпеть (Мк. 8:31). Иисус испытывал отвержение со всех сторон. Его знакомые и соседи в Назарете искали убить Его (Мф. 13:53-57). Люди в Гергесинской стране, где Он изгнал человека от легиона бесов, «просили, чтобы Он отошел от пределов их» (Мф. 8:34). Даже перед Его страстями Его ученики покинули Его (Мф. 26:56). Но, к нашему удивлению, Его сильнейшей оппозицией были религиозные лидеры того времени.

Несмотря на то, что страдания Христа были предопределены Богом для нашего искупления, нам не следует путать конечную причину страданий Христа, т.е. исполнение Божьего плана, с ее средством осуществления: противостояние со стороны сатаны и мира сего. Позитивные и искупительные результаты смерти Христа никаким образом не минимизируют интенсивность духовного конфликта, который обусловил их (Лк. 22:53). Итак, распятие Христа представляет нам еще другой и, вероятно, наиболее заповедный пример оппозиции мира к Богу, и отвержение Его им. По словам Штауффера: «Смерть Мессии является кульминацией преследования всех святых»<sup>1316</sup>.

Иисус сделал большее, чем просто Сам противостоял царству этого мира. Он призвал других присоединиться к Нему. Те, кто откликается Ему, однако, будут подлежать тому же самому отвержению, которое и Он Сам пережил. Это отвержение, как мы скоро увидим, первоначально придет от евреев, которые ранее были представителями Града Божьего.

Синоптические Евангелия представляют нам многочисленные примеры судьбы учеников Иисуса<sup>1317</sup>. Мы можем начать с, так называемого, «маленького апокалипсиса» в Мк. 13, необычный характер которой вызвал много дискуссий среди экзегетов<sup>1318</sup>. Здесь среди различных эсхатологических пророчеств Иисус предсказывает будущие скорби и преследования Своих последователей (Мк. 13:9-13, Мф. 24:9-14 и Лк. 21:12-19). Эти же предупреждения об отвержении находятся в Мф. 10:16-22 (ср. Лк. 12:11-12), и там они применяются к предстоящему служению проповеди двенадцати учеников<sup>1319</sup>.

Другим, более скрытым указанием того, что свидетельство учеников будет сопровождаться отвержением, является размещение рассказа о мученичестве Иоанна Крестителя между тем, когда Иисус отправил своих учеников на миссию, и их возвращением (Мк. 6:7-32). По словам Эдвардса: «Эта

---

<sup>1316</sup>Stauffer, с. 180.

<sup>1317</sup>Среди синоптических евангелистов Матфей больше всех подчеркивает преследования, затем идет Марк. Лука же, посредством некоторых редакционных приемов, немного «смягчает» сценарий преследований. См. Beck B. B. *“Imitatio Christi” and the Lucan Passion Narrative* // Horbury W., McNeil B. *Suffering and Martyrdom in the New Testament*. – Cambridge: Cambridge University, 1981. – С. 34-35, 46; Dehandschutter B. *La persecution des chrétiens dans les Actes des Apôtres* // Kremer J. *Les Actes des Apôtres: Traditions, redaction, théologie*. – Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. – Leuven: Leuven University, 1979. № 48. – С. 542.

<sup>1318</sup>Продолжительность и пророческий характер данной дискуссии кажется нетипичным для представления Христа у Марка. Но Коллинс опровергает теорию, что глава 13 является последующей вставкой, объясняющей задержку второго пришествия. См. Collins A. Y. *The Eschatological Discourse of Mark 13* // Segbroeck F. V., Tuckett C. M., Van Belle G., Verheyden J. *The Four Gospels*, 1992. – Leuven, Belgium: University Press, 1992. – Т. 2. – С. 1125-26. Верхейден, вместе с Коллинсом, усматривают в этой главе особую реакцию Марка. См. Verheyden J. *Persecution and Eschatology* // Segbroeck F. V., Tuckett C. M., Van Belle G., Verheyden J. *The Four Gospels*, 1992. – Leuven, Belgium: University Press, 1992. – Т. 2. – С. 1141-1152.

<sup>1319</sup>Отмечено в Lindars B. *The Persecution of Christians in John 15:18 – 16:4a* Horbury W., McNeil B. *Suffering and Martyrdom in the New Testament*. – Cambridge: Cambridge University, 1981. – С. 51. Луз пронизательно отмечает, что после указаний о служении, данных в Мф. 10, нет упоминания о том, что двенадцать вышли проповедовать. Вполне возможно, что данный рассказ предназначен и для всей Церкви. See Luz U. *The Theology of the Gospel of Matthew* / Trans. J. B. Robinson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – С. 77.

структура соединяет миссию и мученичество, ученичество и смерть в неразрывную связь... тот, кто будет следовать за Иисусом, должен сначала считаться с судьбой Иоанна»<sup>1320</sup>.

Преследования могут возникать не только в связи со служением, но и с ученичеством. В Мк. 8:34-37 Иисус описывает христианское ученичество «терминами страданий и преследований»<sup>1321</sup>. Пламмер отмечает, что эти слова сохранились почти дословно во всех трех Евангелиях и добавляет: «Мы можем верить, что они считались как одно из главных сокровищ среди сохраненных изречений Христа»<sup>1322</sup>. Многие отмечают, что упоминание о кресте в этом отрывке не относится исключительно к мученичеству, но подразумевает его<sup>1323</sup>.

Синоптические Евангелия также делают ударение на последовательность страданий пророков и учеников, что еще больше укрепляет парадигму преследований. Гандри делает вывод, что ученики будут отвержены, как пророки, «которые были до них» (Мф. 5:12)»<sup>1324</sup>. Это ставит их «в истинном преемстве Божьих верных слуг»<sup>1325</sup>. В Мф. 23:29-36 Иисус еще более раскрывает тему преследований пророков, прогнозируя этим и будущее отвержение учеников, которых Он посылает «в той же роли»<sup>1326</sup>. После своего исчерпывающего обзора преследований в Евангелии от Луки и книге Деяний, Каннингем приходит к тому же выводу: «Гонимый народ Божий стоит в преемственности с Божьими пророками»<sup>1327</sup>.

Четвертое Евангелие тоже ясно свидетельствует о той моральной-духовной дихотомии, которую мы описываем в этой главе. Там она показана в контрастных метафорах «света и тьмы», «выше и ниже», «жизни и смерти». В Евангелии от Иоанна Иисус приходит в мир, как свет в тьму, который она безоговорочно отвергает (Ин. 1:5-10). Только те, кто избран из этого мира, становятся причастниками света. А последствия этого исхода из мира являются получением ненависти и отвержения с его стороны (Ин. 15:18-25; 17:13-14). Для учеников эти антагонистические отношения с миром могут иметь фатальные последствия (Ин. 16:2). В частности, таковой была судьба Петра (Ин. 21:18-19)<sup>1328</sup>.

---

<sup>1320</sup>Edwards, с. 189. Подобные выводы в France R. T. The Gospel of Mark // Marshall I. H., Hagner D. A. The New International Greek Testament Commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002. – С. 246.

<sup>1321</sup>Telford W. R. The Theology of the Gospel of Mark // Dunn J. D. G. New Testament Theology. – Cambridge: Cambridge University, 1999. – С. 219. О'Нил ошибочно делает вывод, что учение о принятии креста было «ограничено в применении к ограниченному количеству последователей, а не касается всех». Он сам признает, что Лука пишет о принятии креста «ежедневно» и Марк также записывает, что Иисус обращался к толпе с этим вызовом (O'Neill, J. C. Did Jesus Teach That His Death Would Be Vicarious as Well as Typical? // Suffering and Martyrdom in the New Testament, с. 11, 16). Франс пишет: «Их включение в аудиторию показывает, что суровые требования, данные в следующих стихах, применяются не только к двенадцати, но и к любому другому, который желает присоединиться к движению... Это не специальная формула для элиты, но существенно важный элемент в ученичестве» (France, Mark, с. 339). Подобный вывод в Lane W. L. The Gospel According to Mark // Bruce F. F. The New International Commentary on the New Testament. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974. – С. 306.

<sup>1322</sup>Plummer A. The Gospel According to St. Mark. – Cambridge: Cambridge University, 1914; reprint, Grand Rapids, MI: Baker, 1982. – С. 206.

<sup>1323</sup>См. Lane, с. 307-8; Gundry R. H. Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982. – С. 200; Lenski R. C. H. The Interpretation of St. Matthew's Gospel. – Minneapolis, MN: Augsburg, 1943. – С. 645.

<sup>1324</sup>Gundry, с. 74.

<sup>1325</sup>France R. T. The Gospel According to Matthew // Morris L. Tyndale New Testament Commentaries. – Leicester: IVP, 1985. – С. 112.

<sup>1326</sup>France, Matthew, с. 330.

<sup>1327</sup>Cunningham S. Through Many Tribulations: The Theology of Persecution in Luke-Acts // Porter S. E. Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series. – Sheffield: Sheffield Academic, 1997. – № 142. – С. 14, 290.

<sup>1328</sup>Мученическая смерть Петра записана Тертуллианом (*Scorp.* 15) и Евсевием (*Церк. Ист.* 3.1.2). Историчность этого события подтверждено Кулманом и другими. См. Cullmann O. Peter: Disciple—Apostle—Martyr / Trans. F. V. Filson. – London: SCM, 1953. – С. 152. Текст в Евангелии от Иоанна, как представляется, также подтверждает историю, что он был распят. Многие уже убедительно откликнулись на возражение тому, что Ин. 21:18 просто описывает Петра в пожилом возрасте после долгой жизни христианского служения. See Haenchen E. John 2: A Commentary of the Gospel of John, Chapters 7-21 / Trans. R. W. Funk. Ed. R. W. Funk and U. Busse // Hermeneia Philadelphia, PA: Fortress, 1984. – С. 226-232; Beasley-Murray G. R. John // Hubbard D. A., Barker G. W. Word Biblical Commentary. – Waco, TX: Word, 1987. – С. 408-409. Поттер говорит о мученичестве Петра вместе с традициями о мученичестве Филиппа, Матфея, Иакова Алфеева, Матфия, Андрея, Марка, Симеона, Варфоломея, Фомы, Луки, Симон Хананеи, Тимофея и Варнавы. См. Potter F. L. Martyrs in All Ages. – Waukesha, WI: Metropolitan Church Association, 1907. – С. 13-24.

От начала и до конца книга Деяний демонстрирует не только успешное распространение проповеди Евангелия, но и последовательное отвержение, и враждебность со стороны неверующего мира<sup>1329</sup>. Как Каннингем пишет: «Во втором томе у Луки преследования являются почти вездесущим литературным приемом»<sup>1330</sup>.

Почти в каждой главе этого повествования Церковь испытывает сопротивление и отвержение. В главах 4-5 апостолы арестованы. В главах 6-7 народ спорит со Стефаном и, в конечном итоге, убивает его. После этого вся Церковь подвергается гонениям (8:1-3), особенно от рук Савла (9:1-5). В 12-ой главе Петр и Иаков арестованы, последний из них умирает мучеником. Во время своего первого миссионерского путешествия Павел и Варнава сталкиваются с оппозицией (13:5-8; 14:15-16, 19). То же самое произошло во время второго (16:22-24; 17:13-15) и третьего (Acts 19:9, 23-40) путешествий Павла. Последние главы Деяний, конечно, посвящены заключению Павла в тюрьму (21-28).

Итак, в ходе раскрытия истории, содержащейся в книге Деяний, мы видим неоднократные испытания, тюремные заключения и первые христианские мученичества: например, Стефана и Иакова. Как написано: «многими скорбями надлежит (δεῖ) нам войти в Царствие Божие» (Деян. 14:22)<sup>1331</sup>. Здесь (и в Деян. 9:16) мы видим «частицу необходимости», т.е. δεῖ (дей) в связи с христианскими страданиями<sup>1332</sup>. Апостол Павел свидетельствует, что в каждом городе «узы и скорби ждут меня» (Деян. 20:23). Нам также известно, что книга Деяний заканчивается тем, что Павел сидит в тюрьме, что представляет собой предзнаменование для будущей судьбы Церкви.

Бейерхаус отмечает: «От ее начала до ее совершенства, центральному месту в самой природе верной Церкви отводится ненависти и гонению со стороны мира»<sup>1333</sup>. Аналогичным образом, Роял делает вывод: «Преследования христиан были не странным явлением, а нормальным порядком вещей в этом мире, где добро и зло находятся в конкуренции друг с другом для нашей конечной верности»<sup>1334</sup>.

Гонение святых было не только опытом Ранней Церкви, но и конкретным учением новозаветных посланий. Как уже было сказано выше, Павел предупредил: «Да и все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы» (2 Тим. 3:12). Он просвещает церковь в Филиппах, что «вам дано ради Христа не только веровать в Него, но и страдать за Него» (Фил. 1:29). К этому мнению присоединяется Петр, который учил, что «вы к тому призваны, потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» (1 Пет. 2:21). Иоанн соглашается: «Не дивитесь, братия мои, если мир ненавидит вас» (1 Ин. 3:13).

Интересно отметить, что нередко преследования возникали не по религиозным, а по личным причинам. Религиозные лидеры Израиля ненавидели Иисуса по причине зависти, поскольку народ слушал не их, а Его (Мк. 15:10). Павла и Силу преследовали в Филиппах потому, что они изгнали беса из девушки, прорицание которой доставляло большой доход ее господам (Деян. 16:19-21). Ссылаясь на Ветхий Завет, мы приведем пример Даниила, который был преследуем потому, что «превосходил прочих князей и сатрапов» в Персидской империи (Дан. 6:1-5).

Вот еще одно доказательство присутствия лежащего в основе этого мира духовного конфликта. То, что человек предпринимал меры против Божьего народа по личным причинам, было результатом того, что дьявол побуждал его делать по духовным причинам: чтобы остановить распространение Евангелия.

---

<sup>1329</sup>Петерсен, из-за жесткой литературной структуры книги Деяний, отвергает ее историчность, думая, что автор просто передает теологию преследований в повествовательной форме. См. Petersen N. R. Literary Criticism for New Testament Critics // Via D. O. Guides to Biblical Scholarship. – Philadelphia, PA: Fortress, 1978. – С. 90-91. Но структурирование исторических сведений не обязательно делает их историчность недействительной. Также, Гавента пишет: «Богословие Луки затейливо и необратимо связано с той историей, которую он рассказывает и не может быть отделено от нее. Любая попытка разобраться в богословии Деяний должна стараться восстановить характер Деяний, как повествования» См. Gaventa B. R. Toward a Theology of Acts // Interpretation. № 42. 1988. С. 150.

<sup>1330</sup>Cunningham, c. 287.

<sup>1331</sup>Каннингем справедливо отмечает, что этот отрывок расположен в контексте преследований и поэтому относится к «возможности гонений учеников ради веры, а не к общим бедам и испытаниям человечества» (Там же, 245-246).

<sup>1332</sup>Отмечено в Rapske B. Opposition to the Plan of God and Persecution // Marshall I H., Peterson D. Witness to the Gospel: The Theology of Acts. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998. – С. 247.

<sup>1333</sup>Beyerhaus P. P. J. God's Kingdom and the Utopian Error. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1992. – С. 163.

<sup>1334</sup>Royal R. The Catholic Martyrs of the Twentieth Century. – New York: Crossroad, 2000. – С. 5.

Новый Завет обвиняет евреев, как тех, кто главным образом ответственен за оппозицию христианству в его ранние годы<sup>1335</sup>. Френд соглашается, что можно характеризовать первоначальный конфликт как «братоубийственные столкновения между соперничающими группами евреев», в котором «римские власти были лишь косвенно заинтересованы»<sup>1336</sup>.

Именно «евреи» призывали казнить Христа перед языческим римским правителем, который намеревался отпустить Его (Ин. 19:7-12). Также радовал «евреев» арест Петра (Деян. 12:3). «Евреи» постоянно возмущали язычников против служения Павла (Деян. 13:50; 14:2, 19; 17:5, 13; 18:12) и договорились предать его смерти (Деян. 9:23; 20:3, 19; 21:11, 27; 23:12). Именно евреи «убили и Господа Иисуса и Его пророков, и нас изгнали» (1 Фес. 2:15). Они аллегорически являются Измаилом, «рожденным по плоти», который гоняет Исаака, «рожденного по Духу» (Гал. 4:29). Цумштейн пишет: «*Само противостояние* Слову – это неверующие евреи, воплощенные, прежде всего, синагогами... Это не только евреи из Иерусалима, но и всей империи (6:9)... Избранный народ, рассеянный по всей обитаемой земле, находит свое единство не только в отвержении Слова, но и в преследовании его посланников»<sup>1337</sup>.

Помимо случаев, описанных в библейском повествовании, евреи, по-видимому, убивали христиан во время восстания Бар-Кохбы<sup>1338</sup>. Кроме того, в конце первого века по Р.Х. раввинская анафема, так называемое, Двенадцатое Благословение или *Birkath ha-Minim*, была выдана против «минимов» (еретиков), которые обычно отождествляются с последователями Иисуса<sup>1339</sup>. Позже к этому «благословию» было добавлено слово «*нотзрим*», которое конкретно указывает на верующих в Иисуса<sup>1340</sup>.

Как отмечалось в предыдущих сносках, некоторые авторы усиленно утверждают, что евреи не вели никакого постоянного организованного преследования верующих в Мессию. Паркс пытается документально доказать, что евреи только в первом столетии активно противились христианству<sup>1341</sup>. В обзоре самых ранних *Acta Sanctorum* он отмечает, что, хотя во время римских гонений евреи все еще враждебно относились к Церкви, редко бывали реальные случаи преследований евреями. Он интерпретирует первоначальные гонения евреями, зафиксированные в книге Деяний, как просто их попытку очистить синагоги от христианского влияния.

Харе также утверждает, что евреи убили несколько христиан, но христиане страдали не в результате судебного процесса, а от насилия со стороны толпы<sup>1342</sup>. Он приписывает убийство Иакова, сына Зеведея, только одному Ироду, а убийство Иакова, брата Господа – «личной мести» со стороны завистливого первосвященника. По мнению Харе, когда в своем Евангелии Матфей предъявил претензии евреям о преследованиях Церкви, он просто реагировал на провал миссии Израилю и их отвержение Евангелия.

<sup>1335</sup> Не все евреи, конечно, отвергли Христа; все Его первые ученики были евреями. Но это – надлежащее обобщение, поскольку сам Новый Завет, как мы видим, характеризует евреев, как врагов Ранней Церкви. Новый Завет делает это не для того, чтобы обвинять каждого этнического еврея, но чтобы отобразить народ Израиля, как основного антагониста царства Божьего того времени, то есть, показать его, как «Град мира сего».

<sup>1336</sup> Frend W. H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. – Oxford: Basil Blackwell, 1965. – С. 154.

<sup>1337</sup> Zumstein J. L'Apôtre comme martyr dans les actes de luc // *Revue de Théologie et de Philosophie*. № 112. 1980. С. 375.

<sup>1338</sup> Херфорд полагает, что убийство пяти учеников евреями, записанное в *b. Sanh.* 43а, произошло во время восстания Бар-Кохбы, но утверждает, что кроме этого евреи не предпринимали никаких других официальных преследований христиан. См. Herford R. T. *Christianity in Talmud and Midrash* // *Library of Religious and Philosophical Thought*. – Clifton, N.J.: Reference Book, 1966. – С. 90-94. Хейр также признает убийство христиан евреями во время Бар-Кохбы, но доказывает, что это было политической мерой, а не религиозной. Отказ от участия в войне со стороны христиан считался предательством. См. Hare D. A. R. *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to Saint Matthew* // *Black M. Society for New Testament Studies Monograph Series*. – Cambridge: Cambridge University, 1967. – № 6. – С. 38.

<sup>1339</sup> Данное благословение гласит: «Для ренегатов пусть там не будет никакой надежды и пусть высокомерное царство скоро искоренится в наши дни и Назореты и *миним* погибнут, как в один момент, и смоются из книги жизни и с праведными пусть не запишутся. Благословен ты, Господи, кто смиряет высокомерных» (из Barrett C. K. *The New Testament Background: Selected Documents*. – London: S.P.C.K., 1956; reprint, New York: Harper & Row, 1961. – С. 167).

<sup>1340</sup> Doukhan J. B. *Israel and the Church: Two voices for the same God*. – Peabody, MS: Hendrickson, 2002. – С. 36-39.

<sup>1341</sup> См. Parks J. *The Conflict of the Church and Synagogue*. – Cleveland, OH: Meridian, 1961. – С. 132, 137-41, 149.

<sup>1342</sup> См. Hare, с. 20-22, 30-34, 125-29, 164-66. Он ошибочно предполагает существование двойной традиции о мученичестве Стефана, считая, что традиция «судебной казни» (Деян. 6:12-7:1) не является исторической, а традиция «казнь со стороны толпы» – исторической (Деян. 7:54-58).

Мы можем согласиться с утверждением, что вскоре после новозаветного периода преследования со стороны евреев уменьшились. После этого времени, как мы скоро увидим, новая фигура представила царство тьмы: Римская империя. А что касается самого новозаветного периода, надо всерьез принять библейское свидетельство, рассмотренное выше. Библия последовательно изображает неверующий Израиль новозаветного периода, как «синагогу сатаны» (Откр. 2:9), агрессивно настроенную против христианства. В этот период они выступали в роли представителей «Града мира сего», т.е. главного антагониста «Града Божьего».

## 6. Ранняя Церковь и Рим

Хотя Писание, содержащее богодухновенную интерпретацию истории, уже предоставило нам наиболее авторитетную основу для создания нашей «парадигмы преследований», краткий взор на церковную историю может обеспечить ее дальнейшее подтверждение.

После новозаветного периода христианство достаточно отделило себя от иудаизма (географически, этнически и доктринально), так что последний перестал быть главной угрозой. На его месте на Западе основным агентом преследований стала Римская империя<sup>1343</sup>. Аллард рассказывает, что Церковь в годы до императора Константина подверглась преследованиям почти половину этого времени<sup>1344</sup>. Воркман характеризует преследования более как «интенсивные», чем «распространенные». С середины второго века произошло их значительное обострение. Временами количество ежедневных случаев смерти мучеников насчитывало от ста (по Евсевию) до пяти тысяч (по Иерониму) человек<sup>1345</sup>.

С ранних лет истории Церкви верующие начали записывать и собирать различные индивидуальные истории мученических подвигов, которые теперь известны под названием «Акты мучеников». Современные ученые тщательно исследовали эти истории с целью установления исторической точности. В обширной работе под названием «Акты христианских мучеников» Герберт Мусурильо выделяет двадцать восемь рассказов о мучениках, которые он считает исторически надежными<sup>1346</sup>. Тимоти Барнс фокусирует внимание на мученичества до 250 г. по Р.Х., поддерживая историчность ряда рассказов, перечисленных в труде Мусурильо, а оспаривая историчность других<sup>1347</sup>.

Е. С. Е. Оуэн также защищает историчность многих повествований, указывая в поддержку на точные даты, надлежащие судебные процедуры, правильное употребление терминов и общее отсутствие сверхъестественного (за исключением чрезвычайной веры)<sup>1348</sup>.

Среди самых популярных и противоречивых историй, записанных в «Актах мучеников» – это «Страсти святых Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших». Сверхъестественные элементы, находящиеся там, породили сомнения, особенно среди имеющих анти-сверхъестественные предубеждения<sup>1349</sup>. Некоторые бросают вызов историчности «Акт мучеников», на основании наличия в них сходств с еврейскими и языческими историями о мучениках. Но Ван Хентен метко отстаивает тезис, что сходства, вероятно, присутствуют по причине не литературной зависимости, а общего опыта<sup>1350</sup>.

По словам Хили, конфликт с Римом был неизбежным и совершенно непримиримым: «Поскольку христианство поразило само существование языческих верований и культов, подрывая основы политической и социальной жизни, враждебность, которую оно спровоцировало, приходила по таким

---

<sup>1343</sup>На Востоке христиане также страдали. Приблизительно 190 000 христиан подверглись мученической смерти в Персии в период с первого до пятого веков. См. Chandler A., Harvey A. Introduction // Chandler A. The Terrible Alternative: Christian Martyrdom in the Twentieth Century. – London: Cassell, 1998. – С.7.

<sup>1344</sup>Allard P. Ten Lectures on the Martyrs / Trans. L. Cappadelta. – London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1907. – С. 80-81. По преданию насчитывается 10 великих периодов гонений со стороны Рима. См. Августин, *Град Божий*, 18.52.

<sup>1345</sup>Workman, с. 200-203.

<sup>1346</sup>См. Musurillo H. The Acts of the Christian Martyrs. – Oxford: Oxford University, 1972. – С. xii.

<sup>1347</sup>Barnes T. Pre-Decian *Acta Martyrum* // Journal of Theological Studies. № 19. 1968. С. 509-531.

<sup>1348</sup>Owen E. C. E., ed. Some Authentic Acts of the Early Martyrs. – Oxford: Clarendon, 1927. – С. 13.

<sup>1349</sup>См. комментарии в Owen, с. 17 и Lefkowitz M. P. The Motivations for St. Perpetua's Martyrdom // Journal of the American Academy of Religion. № 44. 1976. С. 418.

<sup>1350</sup>Van Henten J. W. The Martyrs as Heroes of the Christian People // Lamberigts M., Van Deun P. Martyrium in Multidisciplinary Perspective. – Leuven, Belgium: Leuven University, 1995. – С. 303-313.

причинам и была такого характера, что она не могла никак прекратиться до тех пор, пока либо христианство восторжествует над установленным порядком, либо оно само будет уничтожено»<sup>1351</sup>.

В дополнение к этому, однако, мы должны согласиться с Френдом, что данная борьба была, в конечном счете, не политической, а «космической», т.е. против сатаны, не Рима: «Преследования, которые они испытывали, были предшественником времени антихриста, что, в свою очередь, приведет к тысячелетнему царству святых»<sup>1352</sup>.

Наша парадигма преследований поддерживается и писателями, которые жили в этот период. Лесбаупин рассказывает, что отцы Церкви в целом рассматривали преследования, как нормальный опыт для народа Божьего. Он кратко суммирует мышление Ипполита, который учил, что «Церковь должна быть бедной, без владения и в постоянном конфликте с миром»<sup>1353</sup>. Это мнение еще раз прозвучало даже после прекращения гонений. Стро, резюмируя учение Григория Первого, пишет, что, начиная с Авеля, «перенесение преследований характеризует Божьих избранных во все времена. Их определяющая черта заключается в страданиях и жертвенности»<sup>1354</sup>.

Самая знаменитая работа этого периода на эту тему, на которую мы много раз уже ссылались – это «Град Божий», написанный Августином<sup>1355</sup>. Начиная с Бытие 1, Августин видит разделение добра от зла в том, что свет (хорошие ангелы) был отделен от тьмы (злых ангелов) (11.19). Затем Августин доказывает, что Каин вместе со своими потомками «принадлежат городу человека», в то время как Авель вместе со своими потомками «принадлежат городу Бога» (14.1).

Затем он противопоставляет Сима, «из которого родился Христос по плоти» Хаму, который символизирует «племя еретиков» (16.2). Следовательно, «подлинное благочестие выжило только в тех поколениях, которые шли от Сима через Арфаксада до Авраама» (16.10). После того, как он отнес Град Божий к народу Израиля, Августин сделал различие между плотским Израилем и истинным Израилем. Эти стороны были персонифицированы в лицах Саула и Давида. Наконец, еврейский народ делится на тех, кто принимает Иисуса Мессию и на «нечестивых евреев», которые не принимают Его (Книга 17). Во время послеапостольского периода Град мира сего представляется гонителями и еретиками. Антихрист вводит окончательные преследования (Книга 18).

## 7. Протестантизм и Римский католицизм во время Реформации

В средние века Церковь пользовалась временем относительного покоя (хотя надо задаться вопросом, насколько верно она представляла Град Божий в то время). Но Реформация ввела беспрецедентный конфликт внутри тех, кто исповедовал христианство. Этот период времени напоминает монархический век в Израиле, когда оппозиция была не извне, но между истинными и номинальными членами народа Божьего.

Грег сообщает, что в XVI веке около 4400 протестантов умерли мученической смертью<sup>1356</sup>. События этого периода были зафиксированы и истолкованы в записанных книгах про мученичество. Наиболее известные протестантские версии были написаны такими авторами как Людвиг Рабус (лютеранин), Жан Креспин (реформаторская церковь), Адриан Корнелис ван Хэмстед (реформаторская церковь), Джон Фокс (Англиканская церковь) и Тилеман Дж. Ван Браخت (анабаптист). Будин, в основном, подтверждает историчность этих историй, утверждая, что, хотя их целью было получение поддержки их позиции, это вовсе необязательно подразумевает грубую фальсификацию фактов. Если бы значительные искажения

<sup>1351</sup>Healy P. J. *The Valerian Persecution*. – Boston: Mifflin and Company, 1905. – С. 2.

<sup>1352</sup>Frend, c. 15, 20.

<sup>1353</sup>Lesbaupin I. *Blessed Are the Persecuted* / Trans. R. R. Barr. – Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1983. – С. 45-46.

<sup>1354</sup>Straw C. *Martyrdom and Christian Identity: Gregory the Great, Augustine, and Tradition* // Klingshirn W. E., Vessey M. *The Limits of Ancient Christianity*. – Ann Arbor: University of Michigan, 1999. – С. 255. Стрпэу ссылається на *Mor.* 3.17.32; *Homelias in Hiezechielem* 2.3.16; and *Hom. Ev.* 2.38.7.

<sup>1355</sup>Roberts A. Donaldson J. eds. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. – Christian Literature Publishing Company, 1886-1889), CD-ROM edition, Oak Harbor, Wash.: Logos Research Systems, 1997.

<sup>1356</sup>Gregory B. S. *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. – Cambridge, MA: Harvard University, 1999. – С. 6.

исторических фактов были написаны при жизни современников этих событий, то эти истории сразу бы были дискредитированы<sup>1357</sup>.

Первым человеком, который связал страдания протестантов со страданиями Ранней Церкви (и даже страданиями ветхозаветных героев), был Хэмстед<sup>1358</sup>. Он полагал, что «истинная Церковь – это всегда страдающий и часто преследуемый остаток, часто существующий среди падших людей»<sup>1359</sup>. Рабус прослеживает историю мученичества обратно к Авелю, включая и Маккавейских мучеников<sup>1360</sup>. Писатели о мученичестве среди протестантов также «канонизировали» средневековых нонконформистов, например, вальденсов и лоллардов в ответ на обвинения со стороны католиков, что протестанты возобновляют их ереси. Протестанты, с некоторыми оговорками, с удовольствием отождествляли себя с этими «средневековыми мучениками», поскольку это предоставляло еще одно звено в текущей цепи истинной «преследуемой» Церкви<sup>1361</sup>.

Как мы последовательно отмечали в другие периоды, писатели о мученичестве у протестантов также признали конфликт «более высокого уровня». Рабус и Фокс, к примеру, утверждали, что во время Реформации истинная борьба была между Богом и сатаной<sup>1362</sup>. Ван Браخت видел два великих и различных «собрания и церкви, одно от Бога и с небес, а другого от сатаны и с земли»<sup>1363</sup>.

Не только писатели о мученичестве, но и реформаторы сами придерживались парадигмы преследований, которую мы представляем в этой главе. Лютер считал, что Церковь «всегда подвергалась преследованиям» и «будет подвергаться преследованиям до конца мира»<sup>1364</sup>. По словам Лютера: «Те, кто имеет истинное Слово Божье, должны страдать за него»<sup>1365</sup>. Лютер также говорил: «Не есть лучшие доказательства того, что протестанты являются истинной Церковью, чем то, что их задушили, утопили и повесили, подобно тому, как распяли их Господа»<sup>1366</sup>. Преследования являются «признаком верности»<sup>1367</sup>. Лютер также признал космический характер борьбы. Гонения были созданы сатаной<sup>1368</sup>.

Подобным образом, и Кальвин считал преследования признаком истинной Церкви: «Переносить гонения ради праведности является особым утешением»<sup>1369</sup>. Он всегда считал себя частью меньшинства, даже тогда, когда возглавлял Женеву<sup>1370</sup>.

Богословие анабаптистов о мученичестве было неразрывно связано с их сильным дуалистическим взглядом на историю, как на продолжающийся конфликт между царствами тьмы и света<sup>1371</sup>. По словам

---

<sup>1357</sup>Boudin, с. 73-74.

<sup>1358</sup>Во время французской реформации гугеноты тоже видели себя в преемственности с ранними мучениками. См. Roberts P. Martyrologies and Martyrs in the French Reformation: Heretics to Subversives in Troyes // Wood D. Martyrs and Martyrologies, Studies in Church History, № 30. – Oxford: Blackwell, 1993. – С. 221.

<sup>1359</sup>По Pettegree A. European Calvinism: History, Providence, and Martyrdom // Swanson R. N. The Church Retrospective. Studies in Church History, № 33. – Suffolk: Boydell, 1997. – С. 238, 240.

<sup>1360</sup>Kolb R. For All the Saints: Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation. – Macon, GA: Mercer University, 1987. – С. 60.

<sup>1361</sup>См. Cameron E. Medieval Heretics as Protestant Martyrs // Wood D. Martyrs and Martyrologies. Studies in Church History, № 30. – Oxford: Blackwell, 1993. – С. 188-191.

<sup>1362</sup>См. Knott J. R. Discourses of Martyrdom in English Literature, 1563-1694. – Cambridge: Cambridge University, 1993. – С. 32-35; Kolb R. Confessing the Faith. – St. Louis, MO: Concordia, 1991. – С. 84-89.

<sup>1363</sup>Van Braght T. J. Martyr's Mirror / Trans. J. F. Sohm. – Scottdale, PA: Mennonite Publishing, 1951. – С. 21.

<sup>1364</sup>Комментарии на мысль Лютера в Bagchi D. Luther and the Problem of Martyrdom // Wood D. Martyrs and Martyrologies. Studies in Church History, № 30. – Oxford: Blackwell, 1993. – С. 211.

<sup>1365</sup>Luther M. What Luther Says / Ed. E. M. Plass. – С. St. Louis, MO: Concordia, 1959. – Т. 2. – С. 1005.

<sup>1366</sup>Из Luther's Works (WA 51.484) в Matheson P. Martyrdom or Mission? A Protestant Debate // Archiv für Reformationsgeschichte. № 80. 1989. С. 155.

<sup>1367</sup>Fischer D. La Notion du martyre dans la théologie de Luther // Etudes théologiques et religieuses. № 57. 1982. С. 515. Павел говорит подобно в 2 Кор. 11:23 и далее.

<sup>1368</sup>Stange D. C. A Sketch of the Thought of Martin Luther on Martyrdom // Concordia Theological Monthly. № 37. 1966. С. 640-644; Stange, с. 640; Kolb R. God's Gift of Martyrdom: The Early Reformation Understanding of Dying for the Faith // Church History. № 64. 1995. С. 408.

<sup>1369</sup>Pettegree A. European Calvinism: History, Providence, and Martyrdom // Swanson R. N. The Church Retrospective. Studies in Church History, №. 33. – Suffolk: Boydell, 1997. – С. 252.

<sup>1370</sup>Там же, с. 249.

<sup>1371</sup>См. Friedman R. The Theology of Anabaptism // Wenger J. C. Studies in Anabaptist and Mennonite History, № 15. – Scottdale, PA: Herald Press, 1973. – С. 41.



анабаптистов: «Путь мученичества» определяет путь «народа Божьего через историю»<sup>1372</sup>. Эта история восходит к Авелю и также включает в себя еврейские межзаветные мученичества<sup>1373</sup>. Они также считали преследования инструментом сатаны: «Ненависть, которая бушевала против Главы всех мучеников – это не только ненависть детей этого мира против народа Божьего, но и сама ненависть тьмы к свету»<sup>1374</sup>.

Тем не менее, наша попытка представить протестантов Реформации, как гонимую «истинную» Церковь, т.е. Град Божий, осложняется тем, что от рук протестантов тоже погибло около трехсот английских католиков<sup>1375</sup>. Тем же самым образом, также погибли многие мученики из анабаптистов. Книга Грега описывает это время, как период путаницы, где соперничающие доктринальные позиции, якобы, были «подтверждены» мученической смертью их членов. Христиане различных конфессий «умирали за свою верность Христу, но не соглашались с тем, что для других означало быть христианином»<sup>1376</sup>. Обе стороны утверждали, что их мученики оправдали их позиции.

Так как обе стороны могли претендовать на поддержку случаями мученичества, люди стали предпринимать меры для различения истинных и ложных мучеников. Такие особенности как способ, которым они умерли, их уровень образования или социальный статус и конечное падение их преследователей, были использованы в качестве отличительных факторов. Но, по-видимому, ни один из этих критериев не был убедительным: «Католики и протестанты умирали с равным постоянством в защиту своих убеждений»<sup>1377</sup>. Грег пишет: «Попытки найти недоктринальные критерии для различения истинных и ложных мучеников были предварительны и, в конечном счете, неудачны»<sup>1378</sup>.

Следовательно: «Мученичество началось и закончилось с расходящимися взглядами на христианскую истину»<sup>1379</sup>.

Доктринальные различия между лютеранской и реформаторской церквями также затуманивают картину единого фронта против средневекового католицизма, представителя Град мира сего. По словам Грега, в трудах писателей о мученичестве, как правило, подразумевается «единство, которое протестанты сами знали, что не существует»<sup>1380</sup>.

Также, вопреки ожиданиям, главные реформаторы не подвергались мученичеству<sup>1381</sup>. Лютер боролся не только с этим фактом, но и с тем, что «еретические» мученики анабаптистов встречали смерть с большой храбростью<sup>1382</sup>. Швейцарские кальвинисты также не поняли причины политического успеха, которого они достигли в своей стране. Они постоянно стремились «выдавать себя за меньшинство»<sup>1383</sup>. После периода Реформации путаница далее увеличилась по поводу того, кто действительно был «на Божьей стороне», поскольку сепаратисты и другие нонконформистские группы пострадали от рук (теперь протестантской) Англиканской церкви.

Эти наблюдения, как представляется, бросают вызов применению сценария «средневековый католицизм против протестантизма» к нашей парадигме преследования. Тем не менее, можно сказать несколько слов в ответ. Во-первых, католические мученики составляли примерно одну десятую часть от протестантских мучеников. Хотя это не является оправданием жестокого обращения протестантов с католиками, мы видим здесь больше склонности к насилию со стороны Рима. То, что католические мученики погибли в Англии, также имеет значение в свете «Закона превосходства», изданного Генрихом VIII, которым он сделался главой Англиканской Церкви. Отвержение этого приказа приравнивалось к

---

<sup>1372</sup>Stauffer c. 187.

<sup>1373</sup>Там же, 188-190.

<sup>1374</sup>Там же, 191.

<sup>1375</sup>Gregory, c. 6.

<sup>1376</sup>Там же, c. 137.

<sup>1377</sup>Blunt J. H. ed., *Martyrs* // Dictionary of Doctrinal and Historical Theology. – London: Longmans, Green and Co., 1892. – C. 449.

<sup>1378</sup>Gregory, c. 320.

<sup>1379</sup>Там же, 339.

<sup>1380</sup>Там же, 184.

<sup>1381</sup>Смерть Цвингли в бою против католических сил не соответствует условиям мученичества.

<sup>1382</sup>Bagchi, c. 212-213.

<sup>1383</sup>Pettegree, c. 249-251

предательству страны<sup>1384</sup>. Явно, что вопрос был не только в религиозном убеждении, но и в политической лояльности<sup>1385</sup>.

Относительно преследований анабаптистов, было отмечено, что «больше всего крови было пролито в римско-католических странах»<sup>1386</sup>. Корнелиус сообщает: «В 1531 году в Тироле и Гоерзе количество казней достигло уже одной тысячи; в Ансисейме – шестисот. В течение шести недель в Линце были убиты семьдесят три»<sup>1387</sup>. Для сравнения, в Цюрихе при Цвингли, где началось движение анабаптистов, с 1527 г. до 1532 г. казнили только шесть анабаптистов. Лютер «выразил свое несогласие с суровым и жестоким обращением с анабаптистами, и отстаивал позицию, что им надо сопротивляться не огнем и мечом, а только Словом Божиим и аргументами»<sup>1388</sup>. Это резко противопоставляется отношению католического руководства к протестантизму.

Итак, во время Реформации мы продолжаем видеть доказательства поляризации между Градом Божиим и Градом мира сего и антагонизма последнего к первому, выраженного в гонениях протестантов со стороны Римской Католической Церкви средневековья. Ограниченные преследования католиков протестантами можно приписать, по сути, политическим, а не религиозным причинам. Преследования более «прогрессивных» протестантов, к примеру, анабаптистов и английских сепаратистов и пуритан, совершенные более ранними протестантскими движениями, также согласуются с нашей парадигмой преследований. Дело в том, что ранее гонимые стороны могут быстро превращаться в преследователей следующего движения от Бога.

## 8. Антихрист и Церковь последних времен

Теперь мы переходим к современному времени и дальше к будущему. В некоторых местах мира Церковь наслаждается покоем и процветанием. Но картина христианства в мировом масштабе довольно сильно отличается. Некоторые авторы часто ссылаются на XX век, как на «один из великих веков христианских мучеников»<sup>1389</sup>. Мученики XX века исчисляются миллионами<sup>1390</sup>. Дана пишет: «Ни в каком другом столетии не была возбуждена такая обширная или устойчивая атака на христианство, как в нынешнем». <sup>1391</sup> Бейерхаус подтверждает, что «наш XX век является самым кровопролитным веком за всю историю христианства»<sup>1392</sup>. Даже христиане, которые теперь наслаждаются политической защитой и признанием, должны быть предупреждены, что «процент легально признанных христиан стремительно сокращается»<sup>1393</sup>.

Хотя в современную эпоху существует небольшое количество врагов христианства, в прошлом веке, скорее всего, самым явным представителем «Града мира сего» являлся атеистический коммунизм. Его стремление к истреблению христианства в своих странах и к расширению своей идеологии по всему миру представляло существенную угрозу проповеди Евангелия. С падением Советского Союза ислам может стать следующим основным антагонистом, с учетом того, что исламские фундаменталисты занимают все более агрессивную позицию в международном обществе.

Хотя мы можем только предварительно предсказать, кто будет следующим великим соперником Церкви, мы можем с уверенностью предвидеть окончательную конфронтацию Града Божьего с Градом

---

<sup>1384</sup>Gregory, с. 255.

<sup>1385</sup>Knott, с. 120-122, 134-135.

<sup>1386</sup>Шафф П. История христианской церкви. – СПб: Библия для всех, 2008. – Т. 8. – С. 63.

<sup>1387</sup>Там же. Шафф ссылается на Cornelius C. A. Die Wiedertaufer. – Leipzig, 1860. – С. 67.

<sup>1388</sup>Там же, т. 7, с.610.

<sup>1389</sup>Manson T. W. Martyrs and Martyrdom // Bulletin of the John Rylands Library. № 39. 1956-1957. С. 463-484. 471.

<sup>1390</sup>См. Barrett D. B., Johnson T. M. Our World and How to Reach It. – Birmingham: New Hope, 1990. – С. 18; Royal, с. 1.

<sup>1391</sup>Gioia D. To Witness Truth Uncompromised // Bergman S. Martyrs: Contemporary Writers on Modern Lives of Faith. – San Francisco, CA: Harper, 1996. – С. 326.

<sup>1392</sup>Beyerhaus, с. 167. Однако, Карсон по правде отмечает, что такое большое количество частично обусловлено увеличенным населением мира и увеличенным количеством христиан (Carson D. A. How Long, O Lord? – Grand Rapids, MI: Baker, 1990. – С. 69).

<sup>1393</sup>Barrett, Johnson, с. 44. В оценку комментариев Барретта, однако, надо принять во внимание, что его книга была написана в 1990 г., т.е. до падения Советского Союза.

мира сего. На основании ясного библейского свидетельства, ожидается в конце времени окончательное и кульминационное проявление царства сатаны в загадочной личности антихриста. Его пришествие введет наиболее напряженную борьбу между Божьим царством и царством сатаны, которая завершится физическим пришествием Христа.

Кампания против Божьего народа со стороны «человека беззакония» наиболее четко описана в книге Откровения, где мы видим «финальную битву между противостоящими друг другу царствами Христа и антихриста»<sup>1394</sup>. Антихристу, представленному в виде зверя дано «вести войну со святыми и победить их» (13:7). О нем сказано, что «угнетает святых Всевышнего» (Дан. 7:25). Его последователи «пролили кровь святых и пророков» (Откр. 16:6). Великая блудница «упоена была кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых» (Откр. 17:6) и в великом Вавилоне была «найдена кровь пророков и святых» (Откр. 18:24).

В данной книге резко нарисована демаркация между царствами тьмы и света. Мир изображается, как «непримиримо враждебный» к Божьему народу<sup>1395</sup>. Нет середины или третьего варианта. Необходимо выбрать либо Христа, либо антихриста.

Мишель Ли различает это напряжение в самой структуре Апокалипсиса, которая составляет хиазм<sup>1396</sup>. Данный автор находит центральный (ударный) элемент хиазма в Откр. 13:1-18 и Откр. 14:1-20. Он называет эти отрывки «моментом решения»<sup>1397</sup>. Эти отрывки поразительно представляют «выбор между, с одной стороны, мученической смертью и вечной жизнью, а с другой стороны – земной жизнью и вечной мукой»<sup>1398</sup>. Данные тексты заставляют читателей «определить собственное место в космической драме и заставляют их выбрать одну из сторон в борьбе между добром и злом»<sup>1399</sup>.

Книга Откровения не только предсказывает скорби для Божьего народа, но и представляет это время, как кульминацию исторической борьбы, которую мы уже описали выше. Как Боринг комментирует, присутствие ветхозаветных аллюзий в книге Откровения соединяет эти времена и включают гонения последних времен в контекст «Божьих могучих дел в истории». Он пишет: «Нынешние преследования соответствуют истории народа Божьего в прошлом, в котором силы угнетения и несправедливости, которые противятся Богу и, кажется, управляют миром, были свергнуты путем освобождающего действия Бога»<sup>1400</sup>.

Помимо просто прогнозирования преследований, книга Откровения много говорит и о мученичестве. Некий автор называет ее «справочником для мучеников»<sup>1401</sup>. Данная книга содержит много четких ссылок на смерть Божьих слуг (2:10; 13; 6:11; 11:7; 13:7; 16:6; 17:6; 20:4). Тем не менее, «победа» Града мира сего только временна, что ясно показывает множество стихов в Откровении.

## В. Заключение

В этой главе мы утверждали, что народ Божий обычно противопоставляется «Граду мира сего» и преследуем им. Как в Писании, так и в истории, «мир» представлен различными известными угнетателями: Каином, Египтом, Ханааном, отпадшим Израилем, Антиохом Эпифаном, неверующими евреями первого века, Римской империей, средневековой Римской Католической Церковью, коммунизмом и, в конечном итоге, антихристом.

Закончим наш обзор рассмотрением нескольких практических советов тем, кто переносит страдания за Христа. Во-первых, Библия наставляет нас не бояться гонителей (Неем. 4:14; Ис. 51: 7-14; Иер. 1:8; Фил. 1:28-29). Даже если они угрожают смертью, Иисус наставляет: «Не бойтесь убивающих тело и

---

<sup>1394</sup>Beyerhaus c. 166.

<sup>1395</sup>Beasley-Murray G. R. The Book of Revelation // Clements R. E., Black M. New Century Bible Commentary. – London: Marshall Morgan & Scott, 1974; reprint, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983). – C. 44.

<sup>1396</sup>Феномен «хиазм» обсуждается в 2-м томе этой серии, в 8-ой главе, в разделе «Жанр-риторические особенности».

<sup>1397</sup>Lee M. V. A Call to Martyrdom: Function as Method and Message in Revelation // Novum Testamentum. № 40. 1998. С. 174.

<sup>1398</sup>Там же, 190.

<sup>1399</sup>Там же, 194.

<sup>1400</sup>Boring M E. The Theology of Revelation: 'The Lord Our God the Almighty Reigns' // Interpretation. № 40. 1986. С. 263.

<sup>1401</sup>См. Rist M. Revelation, A Handbook for Martyrs // Iliff Review 2. № 3. Fall 1945. С. 269-280.

потом не могущих ничего более сделать» (Лк. 12:4). Страдания не должны стать причиной устыдиться нашей веры (2 Тим. 1:8-12) или отречься от нее (Мф. 10:32-33).

В соответствии с прежде сказанным, гонения не должны стать причиной прекращения труда для Господа. Несмотря на оппозицию, люди при Неемии продолжали строить стены Иерусалима (Неем. 4:6). Псалмопевец держался Слова перед лицом сопротивления (Пс. 118:157, 161). При гонениях как Иисус, так и Его ученики продолжали проповедовать Божье царство (Ин. 7:26; Деян. 4:19-20; 5:28-29, 40-42; 1 Фес. 2:2).

При страданиях нужно терпение. Павел советует своему сотруднику Тимофею терпеть страдания «как добрый воин» (2 Тим. 2:3). Иисус похвалил Ефесскую церковь за то, что «ты много переносил и имеешь терпение» (Откр. 2:3; ср. 14:12). Иногда ученикам Иисуса приходится терпеть до конца, т.е. пережить мученическую смерть (Откр. 12:11). Далее, Иаков обращает наше внимание на пример терпения, показанный пророками (Иак. 5:10).

Что касается пророков, приведен интересный пример, где Бог обещает дать Иеремии сверхъестественное терпение: «Сделаю тебя для этого народа крепкою медною стеною; они будут ратовать против тебя, но не одолеют тебя» (Иер. 15:20). Другой значительный случай отмечается, где Бог обеспечил пророка Илию особой поддержкой в виде посещения ангела, «сверхъестественной» пищи и личного посещения на горе Хорив (3 Цар. 19). Павел также испытал божественную поддержку: «Господь же предстал мне и укрепил меня» (2 Тим. 4:17). Утешает и знание того, что страдания верующего являются кратковременным и общим опытом всех учеников Иисуса Христа (1 Пет. 5:9-10).

С другой стороны, Библия свидетельствует о многих случаях, когда Бог избавлял Своих от преследований. Бог дал такое обещание Иеремии (Иер. 1:8, 19; 15:20), и для этой цели однажды даже использовал его врага Седекию. Через Исаию Бог обещал Своему народу и укрепление в испытаниях (Ис. 41:10), и избавление от них (Ис. 41:11-12; 43:2).

Среди своих многочисленных страданий за Христа Павел тоже часто испытывал Божью защиту и избавление (Деян. 18:9; 23:23-31), так что в конце своей жизни он мог утвердить: «Каковые гонения я перенес, и от всех избавил меня Господь» (2 Тим. 3:11). Но в отношении темы «избавления» надо также учитывать, что Павел иногда говорил о нем не с физической, а с духовной точки зрения. В частности, в Фил. 1:19-20 не совсем ясно, говорит ли Павел об избавлении от тюрьмы, или об укреплении во время мученичества:

«Ибо знаю, что это послужит мне во спасение по вашей молитве и содействием Духа Иисуса Христа, 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».

Во время страданий нельзя упускать из вида Божий суверенитет. Дело в том, что Бог имеет всю власть и может прекратить гонения в любой момент. Например, в книге Откровения Иисус сообщил Смирнской церкви, что она будет «иметь скорбь дней десять» (Откр. 2:10). Также в связи с гонениями в Дан. 11:35, говорится о «времени до срока».

Библия приводит нам примеры тех, кто во время страданий обратился к Богу в молитве. Когда враги Израиля пытались остановить перестройку Иерусалима, Неемия молился Богу (Неем. 4:9). Когда ассирийские войска угрожали Иерусалиму, Езекия «взял письмо... пошел в дом Господень, и развернул его Езекия пред лицом Господним; и молился Езекия пред лицом Господним» (Ис. 37:14-15). В новозаветное время, после того, как иудейские власти угрожали апостолам, церковь в Иерусалиме молилась о смелости для проповеди Слова (Деян. 4:24-30).

Еще один источник утешения во время скорби – то, что страдания за Христа может принести некую пользу и в этой жизни. Павел сообщает, что, вследствие его заключения за Господа, «узы мои о Христе сделались известными всей претории и всем прочим» и «большая часть из братьев в Господе, ободрившись узам моими, начали с большею смелостью, безбоязненно проповедовать слово Божие» (Фил. 1:13-14).

Далее, в результате своих страданий Павел получил особое утешение от Господа, которое передавал и другим (2 Кор. 1:4-6). Жало во плоти у Павла, которое закономерно приравнивается к его трудностям в служении, предотвращало его гордость своими достижениями (2 Кор. 12:7-10). Далее, гонения предоставляют нам возможность показать нашу веру: «Будь верен до смерти» (Откр. 2:10). Наконец, испытание в виде преследований побуждает нас сближаться с Богом и еще теснее общаться с Ним (Пс. 26).

Также, некоторые разделяют мнение, что в результате страданий за Христа люди получают особую награду и высшее положение в Божьем царстве. Когда Иоанн и Иаков попросили у Иисуса почетные места в Его царстве, Иисус ответил им: «Не знаете, чего просите. Можете ли пить чашу, которую Я буду пить, или креститься крещением, которым Я крещусь?» (Мф. 20:22), указывая тем самым на их участие в Его страданиях. К тому же, хотя все святые примут участие в первом воскресении и царствовании с Христом, в Откр. 20:4 в связи с получением этих благословений выделяются мученики.

Интересный феномен наблюдается в связи с отношением Божьего народа к своим гонителям. В Ветхом Завете нередко встречается, особенно в Псалтири, молитва за их падение. Неемия так молился в отношении тех, кто мешал восстановлению Иерусалима:

«Услышь, Боже наш, в каком мы презрении, и обрати ругательство их на их голову, и предай их презрению в земле пленения; и не покрой беззаконий их, и грех их да не изгладится пред лицом Твоим, потому что они огорчили строящих!» (Неем. 4:4-5).

А в Новом Завете мы видим другой порядок. Иисус учил Своих учеников: «Любите врагов ваших... молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:44). Ведь когда Петр использовал меч для защиты Иисуса, Тот запретил ему (Лк. 22:49-51). Соответственно, Петр позже написал в своем Первом послании: «Не воздавайте злом за зло или ругательством за ругательство; напротив, благословляйте» (1 Пет. 3:9). Мы видим отличные примеры такого поведения в лице Иисуса Христа (Лк. 23:34) и Стефана (Деян. 7:60), которые, умирая, простили своих врагов.

Дело в том, что Библия наставляет нас: «Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу [Божью]. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» (Рим. 12:19). Божье Слово содержит не мало мест, где Бог обещает мстить за Свой народ (напр. 2 Фес. 1:6; Откр. 16:6; 19:2) и есть примеры того, когда Он это сделал (напр. Дан 6:24; Есф. 6:11).

Возникает вопрос и относительно бегства от гонений. В Ранней Церкви возникали острые разногласия касательно этого вопроса<sup>1402</sup>. Важно подчеркнуть, что Сам Иисус учил, что когда человек сталкивается с оппозицией, ему допускается убежать (Мф. 10:23; Мк. 13:14-16). Что касается апостола Павла, Реймер сообщает, что «он использовал все правовые средства, которыми он располагал, чтобы не страдать»<sup>1403</sup>. Таким образом, бегство от преследований само по себе не равносильно отрицанию Христа.

С другой стороны, Барт комментирует, что после бегства верующий обязан продолжать евангелизировать и служить в своем новом местонахождении и, скорее всего, и там по отношению к нему возникнет оппозиция<sup>1404</sup>. Робертс также справедливо отмечает, что «когда человек уже схвачен, тогда настало время готовиться к страданиям, пока не появится еще одна возможность убежать, если она

---

<sup>1402</sup>Тертуллиан, например, выступал против бегства, а Климент Александрийский не был против (отмечается в Bowersock, *Martyrdom and Rome*, 54). Петтерсен подытоживает защиту практики бегства, предложенную Афанасием: (1) успешное бегство может стать позитивным свидетельством божественной защиты; (2) злу следует противостоять, а не пассивно принимать; (3) Иисус учил, что верующий должен убежать; (4) отказ от бегства может быть просто проявлением гордости; (5) мы не знаем, какое время смерти назначено нам и поэтому не можем предполагать, что оно уже настало; (6) Бог позволит людям захватить нас, если есть Его воля на это; (7) сдаться мученичеству равносильно самоубийству; (8) бегство тоже можно считать трудностью и испытанием ради Христа. См. Pettersen A. "To Flee or Not to Flee": An Assessment of Athanasius's *De Fuga Sua* // Sheils W. J. *Persecution and Toleration. Studies in Church History*, № 21. – No city: Basil Blackwell, 1984. – С. 29-39.

<sup>1403</sup>Из интервью с Регом Реймером, директором отдела Церкви и Общества для Мирового Евангельского Общества, сделанное Кимом Лаутоном, 06.05.1996 (см. Shea N. *In the Lion's Den*. – Nashville, TN: Broadman, 1997. – С. 15).

<sup>1404</sup>Barth K. *Church Dogmatics* / Ed. G. W. Bromiley, T. F. Torrance. Trans. G. W. Bromiley. –Edinburgh: T. & T. Clark, 1962. – 4.3.626-627.

вообще представится»<sup>1405</sup>. Гандри советует найти «равновесие между настойчивостью в ученичестве и сохранением жизни. Такое равновесие избегает отклонения, с одной стороны, к распушенности антиномизма, и, с другой стороны, к самонадеянности увлечения мученичеством». Кинер правильно комментирует: «Большинство людей умеют отличать бегство от открытого отрицания своей веры»<sup>1406</sup>.

Хотя говорить о страданиях неприятно, и тем более проходить через них, тем не менее, Иисус установил принцип, что, страдая за Него, верующий должен радоваться (Мф. 5:10). Ведь отвержение со стороны греховного мира является признаком нашей принадлежности к Божьему царству. Вспомним слова Петра, участника в страданиях Христа: «Но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете» (1 Пет. 4:13). Петр, на самом деле, так поступил после того, как апостолов избили за веру: «Они же пошли из синедриона, радуясь, что за имя Господа Иисуса удостоились принять бесчестие» (Деян. 5:41).

## Библиография

Ветхозаветные апокрифы / Перевод: А.В. Смирнов. – Казань, 1911 г. – С греческого текста, опубликованного Р. Чарльзом в 1908 г. – СПб: Амфора, 2000. OCR: Одесская богословская семинария.

Иосиф Флавий. Иудейские древности / Пер. с греч. Г. Г. Генкеля. – СПб, 1900. Подготовка текста - доктора исторических наук В. А. Федосика, кандидатов исторических наук Г. И. Довгяло и К. А. Ревяко.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Смит В. Д. Страдание // // Элзуэлл У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 1013-1018.

Шафф П. История христианской церкви. – в 8-и томах. СПб: Библия для всех, 2008.

~~~~~

Allard P. Ten Lectures on the Martyrs / Trans. L. Cappadelta. – London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1907.

Anderson A. A. The Book of Psalms // Clements R. E., Black M. New Century Bible. – London: Oliphants, 1972.

Bagchi D. Luther and the Problem of Martyrdom // Wood D. Martyrs and Martyrologies. Studies in Church History, № 30. – Oxford: Blackwell, 1993.

Baldwin J. G. Daniel // Wiseman D. J. The Tyndale Old Testament Commentaries. – Leicester: IVP, 1978.

Barnes T. Pre-Decian *Acta Martyrum* // Journal of Theological Studies. № 19. 1968.

Barrett C. K. The New Testament Background: Selected Documents. – London: S.P.C.K., 1956; reprint, New York: Harper & Row, 1961.

Barrett D. B., Johnson T. M. Our World and How to Reach It. – Birmingham: New Hope, 1990.

---

<sup>1405</sup>Roberts, Martyrologies and Martyrs, c. 228.

<sup>1406</sup>Keener C. S. A Commentary of the Gospel of Matthew. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999. – С. 324.

- Barth K. Church Dogmatics / Ed. G. W. Bromiley, T. F. Torrance. Trans. G. W. Bromiley. –Edinburgh: T. & T. Clark, 1962.
- Baumeister T. Die Anfänge der Theologie des Martyriums // Kötting B. Ratzinger J. Münsterische Beiträge zur Theologie, № 45. – Münster: Aschendorff, 1980.
- Baumeister T. Martyrdom and Persecution in Early Christianity / Trans. Robert Nowell // Concilium. № 163. March 1983. C. 6.
- Beasley-Murray G. R. John // Hubbard D. A., Barker G. W. Word Biblical Commentary. – Waco, TX: Word, 1987.
- Beasley-Murray G. R. The Book of Revelation // Clements R. E., Black M. New Century Bible Commentary. – London: Marshall Morgan & Scott, 1974; reprint, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983).
- Beck B. B. “*Imitatio Christi*” and the Lucan Passion Narrative // Horbury W., McNeil B. Suffering and Martyrdom in the New Testament. – Cambridge: Cambridge University, 1981.
- Berkhof L. Systematic Theology. – 4th ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1941.
- Beyerhaus P. P. J. God’s Kingdom and the Utopian Error. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1992.
- Blunt J. H. ed., Martyrs // Dictionary of Doctrinal and Historical Theology. – London: Longmans, Green and Co., 1892.
- Boring M E. The Theology of Revelation: ‘The Lord Our God the Almighty Reigns,’ // Interpretation. № 40. 1986.
- Bowersock G. W. Martyrdom and Rome. – Cambridge: Cambridge University, 1995.
- Bromiley G. W. Persecution // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986.
- Briggs C. A., Briggs E. G. A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Psalms // Driver S. R., Plummer A., Briggs C. A. The International Critical Commentary. – Edinburg: T. & T. Clark, 1906.
- Bright J. Jeremiah // Albright W. A., Freedman D. N. The Anchor Bible. – New York: Doubelday, 1965.
- Carson D. A. How Long, O Lord? – Grand Rapids, MI: Baker, 1990.
- Cameron E. Medieval Heretics as Protestant Martyrs // Wood D. Martyrs and Martyrologies. Studies in Church History, № 30. – Oxford: Blackwell, 1993.
- Campbell C. R. Paul and union with Christ. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012.
- Chandler A., Harvey A. Introduction // Chandler A. The Terrible Alternative: Christian Martyrdom in the Twentieth Century. – London: Cassell, 1998.
- Clines D. J. A. Ezra, Nehemiah, Esther // Clements R E., Black M. New Century Bible Commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984.

Collins A. Y. The Eschatological Discourse of Mark 13 // Segbroeck F. V., Tuckett C. M., Van Belle G., Verheyden J. The Four Gospels, 1992. – Leuven, Belgium: University Press, 1992.

Collins J. Daniel // Moore F. Hermeneia. – Minneapolis, MN: Fortress, 1993.

Cullmann O. Peter: Disciple—Apostle—Martyr / Trans. F. V. Filson. – London: SCM, 1953.

Cunningham S. Through Many Tribulations: The Theology of Persecution in Luke-Acts // Porter S. E. Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series. № 142. – Sheffield: Sheffield Academic, 1997. – C. 14, 290.

Dehandschutter B. La persecution des chrétiens dans les Actes des Apôtres // Kremer J. Les Actes des Apôtres: Traditions, redaction, théologie. – Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. № 48. – Leuven: Leuven University, 1979.

Delitzsch F. A New Commentary on Genesis / Trans. Sophia Taylor. – Edinburg: T. & T. Clark.

Dodd C. H., The Johannine Epistles // Moffatt J. The Moffatt New Testament Commentary. – London: Hodder and Stoughton, 1946.

Doukhan J. B. Israel and the Church: Two voices for the same God. – Peabody, MS: Hendrickson, 2002. – 108 c.

Edwards J. R. The Gospel according to Mark. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: Eerdmans; Apollos, 2002. – P.

Fischel H. A. Martyr and Prophet // The Jewish Quarterly Review. 37. 1947.

Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. – Oxford: Basil Blackwell, 1965.

Friedman R. The Theology of Anabaptism // Wenger J. C. Studies in Anabaptist and Mennonite History, № 15. – Scottdale, PA: Herald Press, 1973.

France R. T. The Gospel According to Matthew // Morris L. Tyndale New Testament Commentaries. – Leicester: IVP, 1985.

France R. T. The Gospel of Mark // Marshall I. H., Hagner D. A. The New International Greek Testament Commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.

Gaventa B. R. Toward a Theology of Acts // Interpretation. № 42. 1988.

Gilliard F. Paul and the Killing of the Prophets in 1 Thes. 2:15 // Novum Testamentum. № 36. 1994.

Gioia D. To Witness Truth Uncompromised // Bergman S. Martyrs: Contemporary Writers on Modern Lives of Faith. – San Francisco: Harper, 1996.

Goppelt L. A Commentary on 1 Peter / trans. J. E. Alsup. Ed. F. Hahn. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993.

Gray J. I and II Kings // Wright G. E., Bright J., Barr J., Ackroyd P. The Old Testament Library – Philadelphia, PA: Westminster, 1963.



Grayston K. The Johannine Epistles // Clements R. E., Black M. New Century Bible Commentary. – London: Marshall, Morgan & Scott, 1984.

Gregory B. S. Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe. – Cambridge, MA: Harvard University, 1999.

Gundry R. H. Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.

Haenchen E. John 2: A Commentary of the Gospel of John, Chapters 7-21 / Trans. R. W. Funk. Ed. R. W. Funk and U. Busse // Hermeneia Philadelphia, PA: Fortress, 1984.

Hamilton V. P. The Book of Genesis, Chapters 1-17 // Harrison R. K. The New International Commentary on the Old Testament. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.

Hare D. A. R. The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to Saint Matthew // Black M. Society for New Testament Studies Monograph Series. № 6. – Cambridge: Cambridge University, 1967.

Healy P. J. The Valerian Persecution. – Boston, MA: Mifflin and Company, 1905.

Herford R. T. Christianity in Talmud and Midrash // Library of Religious and Philosophical Thought. – Clifton, NJ: Reference Book, 1966.

Hoffmann Y. Jeremiah 2:30. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. № 89. 1977.

Holladay W. L. Jeremiah 1 / Ed. P. D. Hanson // Moore F. Hermeneia. – Philadelphia, PA: Fortress, 1986.

Holladay W. L. Jeremiah 2, ed. Paul D. Hanson // Moore F. Hermeneia. Philadelphia, PA: Fortress, 1989.

Keener C. S. A Commentary of the Gospel of Matthew. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

Keown G., Scalise P. J., Smothers T. G. Jeremiah 26-52 // Hubbard D. A., Barker G. W. Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1995.

Kellermann U. Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung // Van Henten J. W. Die Entstehung der jüdischen Martyrologie. – Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1989.

Kidner D. Ezra and Nehemiah // Wiseman D. J. The Tyndale Old Testament Commentaries. – Leicester: IVP, 1979.

Knott J. R. Discourses of Martyrdom in English Literature, 1563-1694. – Cambridge: Cambridge University, 1993.

Kolb R. Confessing the Faith. – St. Louis, MO: Concordia, 1991.

Kolb R. For All the Saints: Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation. – Macon, GA: Mercer University, 1987.

Kolb R. God's Gift of Martyrdom: The Early Reformation Understanding of Dying for the Faith // Church History. № 64. 1995.

- Lane W. L. The Gospel According to Mark // Bruce F. F. The New International Commentary on the New Testament. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974.
- Lee M. V. A Call to Martyrdom: Function as Method and Message in Revelation // Novum Testamentum. № 40. 1998.
- Lefkowitz M. P. The Motivations for St. Perpetua's Martyrdom // Journal of the American Academy of Religion. № 44. 1976.
- Lenski R. C. H. The Interpretation of St. Matthew's Gospel. – Minneapolis, MN: Augsburg, 1943.
- Lesbaupin I. Blessed Are the Persecuted / Trans. R. R. Barr. – Maryknoll, NY: Orbis, 1983.
- Leupold H. C. Exposition of Daniel. Wartburg, 1949; reprint, Grand Rapids, MI: Baker, 1969.
- Lindars B. The Persecution of Christians in John 15:18 – 16:4a Horbury W., McNeil B. Suffering and Martyrdom in the New Testament. – Cambridge: Cambridge University, 1981.
- Luther M. What Luther Says / Ed. E. M. Plass. – C. St. Louis, MO: Concordia, 1959.
- Luz U. The Theology of the Gospel of Matthew / Trans. J. B. Robinson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Manson T. W. Martyrs and Martyrdom // Bulletin of the John Rylands Library. № 39. 1956-1957.
- Matheson P. Martyrdom or Mission? A Protestant Debate // Archiv für Reformationsgeschichte. № 80. 1989.
- Matthews K. A. Genesis 1-11:26 // Clendenen R. E. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman, 1996.
- McKane W. A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah // Emerton J. A., Cranfield C. E. B. The International Critical Commentary. – Edinburg: T. & T. Clark, 1986.
- Montgomery J. A. A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, ed. Gehman H. S. // The International Critical Commentary, Driver S. R., Plummer A., Briggs C. A. – Ediburg: T. & T. Clark, 1951.
- Moses Hadas, ed. and trans., The Third and Fourth Books of Maccabees // Zeitlin S. Jewish Apocryphal Literature. – New York, NY: Harper & Brothers, 1953.
- Musurillo H. The Acts of the Christian Martyrs. – Oxford: Oxford University, 1972.
- O'Neill, J. C. Did Jesus Teach That His Death Would Be Vicarious as Well as Typical? // Horbury W., McNeil B. Suffering and Martyrdom in the New Testament. – Cambridge: Cambridge University, 1981
- Owen E. C. E., ed. Some Authentic Acts of the Early Martyrs. – Oxford: Clarendon, 1927.
- Parks J. The Conflict of the Church and Synagogue. – Cleveland, OH: Meridian, 1961.
- Petersen N. R. Literary Criticism for New Testament Critics // Via D. O. Guides to Biblical Scholarship. – Philadelphia, PA: Fortress, 1978.

Pettegree A. European Calvinism: History, Providence, and Martyrdom // Swanson R. N. The Church Retrospective. Studies in Church History, № 33. – Suffolk: Boydell, 1997.

Pettersen A. “To Flee or Not to Flee”: An Assessment of Athanasius’s *De Fuga Sua* // Sheils W. J. Persecution and Toleration. Studies in Church History, № 21. – No city: Basil Blackwell, 1984.

Philo. The Works of Philo / Trans. C. D. Yonge. – Philadelphia, PA: Hendrickson, 1995. – CD-ROM version, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997.

Plummer A. The Gospel According to St. Mark. – Cambridge: Cambridge University, 1914; reprint, Grand Rapids, MI: Baker, 1982.

Pobee J. S. Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul // Chilton B. D. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, № 6. – Sheffield, England: University of Sheffield, 1985.

Porteous N. W. Daniel // Wright G. E., Bright J., Barr J., Ackroyd P. The Old Testament Library – Philadelphia, PA: Westminster, 1963.

Potter F. L. Martyrs in All Ages. – Waukesha, WI: Metropolitan Church Association, 1907.

Rahlf A. ed. Septuaginta. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Rapske B. Opposition to the Plan of God and Persecution // Marshall I H., Peterson D. Witness to the Gospel: The Theology of Acts. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

Rist M. Revelation, A Handbook for Martyrs // Iliff Review 2. № 3. Fall 1945.

Roberts A. Donaldson J. eds. Nicene and Post-Nicene Fathers. – Christian Literature Publishing Company, 1886-1889. CD-ROM edition, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C. The Ante-Nicene Fathers / trans. R. E. Wallis. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Roberts P. Martyrologies and Martyrs in the French Reformation: Heretics to Subversives in Troyes // Wood D. Martyrs and Martyrologies, Studies in Church History, № 30. – Oxford: Blackwell, 1993.

Royal R. The Catholic Martyrs of the Twentieth Century. – New York, NY: Crossroad, 2000.

Schoeps H. Die jüdischen Prophetenmorde // Symbolae Biblicae Upsalienses. № 2. 1943.

Amaru B. H. The Killing of the Prophets: Unraveling a Midrash // Hebrew Union College Annual. № 54. 1983.

Selman M. J. 1 and 2 Chronicles // Wiseman D. J. The Tyndale Old Testament Commentaries. – Leicester: IVP, 1994.

Shea N. In the Lion’s Den. – Nashville, TN: Broadman, 1997.

Speiser E. A. Genesis // Albright W. A., Freedman D.N. The Anchor Bible. – New York, NY: Doubleday, 1962.

Stange D. C. A Sketch of the Thought of Martin Luther on Martyrdom // Concordia Theological Monthly. № 37. 1966.

Stauffer E. The Anabaptist Theology of Martyrdom // The Mennonite Quarterly Review. 19. 1945.

Straw C. Martyrdom and Christian Identity: Gregory the Great, Augustine, and Tradition // Klingshirm W. E., Vessey M. The Limits of Ancient Christianity. – Ann Arbor: University of Michigan, 1999.

Telford W. R. The Theology of the Gospel of Mark // Dunn J. D. G. New Testament Theology. – Cambridge: Cambridge University, 1999.

Torrey C. C., ed. The Lives of the Prophets. – Philadelphia, PA: Society of Biblical Literature, 1946.

Van Braght T. J. Martyr's Mirror / Trans. J. F. Sohm. – Scottdale, PA: Mennonite Publishing, 1951.

VanGemeren W. A., Ross A. P., Wright J. S., Kinlaw D. F. Psalms-Song of Songs // Gaebelein F. E. The Expositor's Bible Commentary. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1991.

Van Henten J. W. The Martyrs as Heroes of the Christian People // Lamberigts M., Van Deun P. Martyrium in Multidisciplinary Perspective. – Leuven, Belgium: Leuven University, 1995.

Verheyden J. Persecution and Eschatology // Segbroeck F. V., Tuckett C. M., Van Belle G., Verheyden J. The Four Gospels, 1992. – Leuven, Belgium: University Press, 1992.

Wintermute O. S., ed. and trans., Jubilees // Charlesworth J. H. The Old Testament Pseudepigrapha. – Garden City, NY: Doubleday, 1985.

Zumstein J. L'Apôtre comme martyr dans les actes de luc" // Revue de Théologie et de Philosophie. № 112. 1980.

## Глава 14. Участие в воскресении Христа - Возрождение

Всегда надо принимать во внимание, что все благословения спасения связаны с союзом верующего с Христом. Библия учит, что благодаря Божьей благодати мы были «во Христе» во время Его страданий, воскресения и вознесения, так что мы получаем все выгоды нашего спасения в связи с этими событиями.

По Писанию, в связи с воскресением Христа мы получаем возрождение, как Петр и написал: «...возродивший нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому» (1 Пет. 1:3). Подобно тому, как Господь Иисус вышел из могилы в жизнь, верующий в Него также выходит из состояния духовной смерти в новое состояние, т.е. жизнь во Христе.

Также относит духовный опыт возрождения к воскресению Христа и апостол Павел. Рим. 6:4 звучит: «...как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни». Он вторит данной мысли в Еф. 2:5: «И нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом» и в Кол. 2:13: «Вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним»<sup>1407</sup>.

Значительно и то, что когда Иисус явился Своим ученикам после Своего воскресения, Он сразу им сказал: «Примите Духа Святого» (Ин. 20:22). Это явление объясняется тем, как мы уже сказали, что духовный опыт возрождения верующего взаимосвязан с воскресением Христа и, следовательно, не был доступен людям до этого момента. Поэтому после Своего воскресения, когда возрождение было уже доступно, Он дал Своим последователям дар Святого Духа.

По Писанию, мы получаем духовное возрождение в силу нашего участия в воскресении Божьего Сына: «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). Подобно тому, как Господь Иисус перешел из смерти к жизни, верующие в Него переходят из состояния духовной смерти к новой жизни во Христе. Хортон правильно отмечает, что как оправдание, так и возрождение являются «результатами союза с Христом».<sup>1408</sup>

Также и апостол Павел связывает духовный опыт возрождения с воскресением Христа. Рим. 6:4 звучит так: «...как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни». Он повторяет эту мысль в Еф. 2:5: «И нас, мертвых по преступлениям, оживотворил с Христом» и в Кол. 2:13: «Вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним»<sup>1409</sup>.

Важно и то, что, когда Иисус явился Своим ученикам после Своего воскресения, Он сразу повелел им: «Примите Духа Святого» (Ин. 20:22). Это явление объясняется тем, как мы уже сказали, что духовный опыт возрождения верующего напрямую связан с воскресением Христа и, следовательно, не был доступным до этого момента. Поэтому после Своего воскресения, когда возрождение стало доступным, Он дал Своим последователям дар Святого Духа.

Р. Райтмир правильно подчеркивает, что призвание верующего заключается не просто в подражании примеру жизни Христа: «Христианский опыт – это больше, чем подражание жизни и учению Иисуса. Это настоящее переживание воскресшего Христа, пребывающего в сердце вер

### А. Определения и терминологии

Возрождение падшего человека в новое творение во Христе является одним из самых чудесных аспектов нашего спасения и одним из самых замечательных действий Духа Святого в жизни человека. Начнем с определения возрождения, данного известным евангельским богословом М. Эриксоном. Он написал: «Духовное возрождение... это производимое Богом преобразование личности верующего, придание его жизни новой духовной жизненной силы и нового направления после принятия Христа»<sup>1410</sup>.

<sup>1407</sup>Пакер, Возрождение, с. 270.

<sup>1408</sup>Horton M. S. Traditional reformed view // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. Kindle Edition, 1102.

<sup>1409</sup>Пакер Дж. Возрождение / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – С. 270.

<sup>1410</sup>Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999. – С. 799.

Пакер говорит подобно: «Возрождение, или новое рождение, – это внутренне обновление падшей человеческой природы под действием благодати Св. Духа»<sup>1411</sup>.

Этот духовный опыт также известен под фразой «родиться свыше» или «родиться заново». Какое из этих выражений наиболее верно отображает библейское понятие возрождения? Они отличаются друг от друга тем, что выражение «родиться заново» подчеркивает характер этого духовного опыта, т.е. это – начало новой жизни. А «родиться свыше» подчеркивает происхождение этого опыта: что он с неба, от Бога. Но какое выражение предпочтительнее?

Рассматриваемые нами выражения являются переводами греческих слов γεννηθῆναι ἄνωθεν (*геннэтэ анотен*), которые находятся только в одном отрывке: Ин. 3:3-7. Правильный перевод слова γεννηθῆναι (*геннэтэ*) – это «родиться», но перевод слова ἄνωθεν (*анотен*) более проблематичен. Слово ἄνωθεν (*анотен*) находится в других местах Священного Писания иногда со значением «сверху» (Мф. 27:51), что соответствует варианту «родиться свыше», а иногда со значением «заново» (Гал. 4:9), что соответствует варианту «родиться заново».

Обратимся к 1 Пет. 1:3 и 23 для анализа слова ἀναγεννάω (*анагеннао*), которое переводится как «возрождать». Это слово также может означать либо «родиться свыше», либо «родиться заново». Поэтому на разрешение данного вопроса значения этих слов не проливают никакого света.

Еще один термин для описания возрождения употреблен Павлом в Тит. 3:5, а именно – παλιγγενεσία (*палиггенэсия*): «Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения (*παλιγγενεσία*) и обновления Святым Духом» (Тит. 3:5). Данное слово происходит от двух слов: παλιν (*палин*), т.е. «опять» и γένεσις (*генэсис*), т.е. «рождение». Это наблюдение поддерживает мнение, что в Ин. 3:3-7 γεννηθῆναι ἄνωθεν (*геннэтэ анотен*) означает «родиться заново»<sup>1412</sup>.

Еще в пользу этого вывода проведем анализ разговора между Иисусом и Никодимом. В ответ на заявление Иисуса: «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия», Никодим спросил: «Как может человек родиться, будучи стар? Неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?» Судя по реакции Никодима, очевидно, что Он понял Иисуса в смысле «родиться заново».

Этот вывод подтверждается и тем, что часто в Новом Завете говорится о приобретении верующими «новой жизни» во Христе (см. ниже), что подразумевает под собой новое рождение. Поэтому вероятнее всего под фразой γεννηθῆναι ἄνωθεν (*геннэтэ анотен*) Иисус имел в виду «родиться заново».

Наряду с выражением «возрождение», используются и другие термины для его обозначения, как, например, «новое сердце» (Иез. 11:19; 36:26; Иер. 24:7), «закон в сердце» (Иер. 31:33), «новое творение» (2 Кор. 5:17; Еф. 2:10), «новый человек» (Еф. 4:24; Кол. 3:10), «участие в Божеском естестве» (2 Пет. 1:4), «принятие Духа Святого» (1 Кор. 12:13; 6:19; Рим. 8:9), «становление детьми» (Лк. 18:17; 1 Пет. 2:2)<sup>1413</sup>. Апостол Иоанн обычно употребляет выражение «рожден от Бога» (Ин. 1:13; 1 Ин. 3:9; 4:7; 5:1-18)<sup>1414</sup>. В отношении возрождения часто употребляется метафора «сердце», потому что оно представляется средоточием человека и управляет всем его естеством<sup>1415</sup>.

В разборе определения термина «возрождение» следует отличать его от подобного термина, «усыновление», употребление которого свойственно апостолу Павлу. Смысл «возрождения» более касается жизненно изменяющей силы, которую человек приобретает от Духа Святого в начале процесса освящения. А «усыновление» более касается статуса человека перед Богом во Христе и вытекающего из этого положения благословения. Концепция «усыновления» будет рассматриваться в отдельной главе.

<sup>1411</sup>Пакер Дж. Возрождение / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – С. 269.

<sup>1412</sup>В греческой литературе это слово употреблялось для описания обновления мира. На личном уровне оно также относилось к вере в реинкарнацию. Иосиф Флавий использовал данное слово для описания восстановления Израиля после вавилонского пленения. В Евангелиях оно относится к тысячелетнему царству Мессии (Nuelsen H. L. Regeneration // Bromiley G W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979–1988. – Т. 4. – С. 67-68; Burkardt H. The Biblical Doctrine of Regeneration. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1978. – С. 17).

<sup>1413</sup>Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 279; Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 396; Nuelsen, т. 4, с. 69.

<sup>1414</sup>Пакер, Возрождение, с. 269-270.

<sup>1415</sup>Faust S. D. Regeneration. – Dayton, OH: United Brethren Publishing House, 1902. – С. 57.

По словам Иисуса Христа, возрождение необходимо для спасения: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3:5)<sup>1416</sup>. Интересно отметить, что Иисус говорил о необходимости в возрождении не «грешнику», а религиозному лидеру Никодиму. Тем самым показано, что «даже самые щепетильные соблюдаватели закона мертвы и поэтому не в состоянии удовлетворить требования Бога»<sup>1417</sup>.

Дело в том, что человек по природе грешен. Без духовного обновления он не может покориться Богу (Рим. 8:7-8). Комментируя этот вопрос, Уайтфилд говорит, что для того, чтобы жить в небесной обители, надо иметь небесную природу. Он добавляет мысль, что недостаточно морального образа жизни неверующего человека. Моральный образ жизни должен происходить из «принципа новой природы»<sup>1418</sup>. Даже Павел не мог угодить Богу, живя по плоти.

«Хотя я могу надеяться и на плоть. Если кто другой думает надеяться на плоть, то более я, обрезанный в восьмой день, из рода Израилева, колена Вениаминова, Еврей от Евреев, по учению фарисей, по ревности – гонитель Церкви Божией, по правде законной – непорочный. Но что для меня было преимуществом, то ради Христа я почел тщетою» (Фил. 3:4-7).

Фауст правильно говорит, что хотя опыт и механизм возрождения одинаковы для всех, с субъективной точки зрения люди могут испытать его по-разному: кто более эмоционально, а кто не так эмоционально. Но все истинные переживания возрождения приводят к процессу преобразования человека, к, так называемому, «освящению»<sup>1419</sup>.

Хох верно утверждает, что хотя возрождение приводит к процессу освящения, ошибочно считать, что само возрождение представляет собой процесс. Ссылаясь на слова Иисуса «родиться заново» (Ин. 3:3-7), он, вместе с Пакером, отмечает, что в этом контексте всегда используются греческие времена «аорист» или «перфект», которые, скорее всего, указывают на одномоментное явление<sup>1420</sup>.

Ведь если сравним возрождение с физическим рождением, то, само собой разумеется, что оно происходит в один момент времени<sup>1421</sup>. Буркард пишет по этому поводу: «Возрождение является неповторимым раз и навсегда историческим началом новой жизни»<sup>1422</sup>.

## Б. Учение о возрождении в церковной истории

Комментаторы отмечают, что в Ранней Церкви не было четкого понимания концепции возрождения<sup>1423</sup>. В самые ранние времена в церковной истории начало христианской жизни приравнивалось не к возрождению, а к водному крещению. Считалось, что при водном крещении человек получает прощение грехов (в том числе, и первородного греха), и некоторую благодать для прохождения христианской жизни, т.е. он получает «новый старт» в жизни.

Августин впервые предложил, что только с помощью Божьей благодати человеку под силу обратиться к Господу. Но Августин не отождествил эту благодать с опытом возрождения. Позже

---

<sup>1416</sup>В связи с разговором с Никодимом Хох делает интересное наблюдение. В 7-м стихе используются местоимения второго лица и единственного, и множественного числа: *μή θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν*. Тем самым указано, что не только Никодим, но и все люди должны пережить новое рождение (Хох-мл. К. Б. Новое рождение // Элуэлл У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 630-631).

<sup>1417</sup>Nuelsen, т. 4, с. 68.

<sup>1418</sup>Whitefield G. The Nature and Necessity of our Regeneration or New Birth in Christ Jesus // Smith T. L. Wesley & Whitefield on the New Birth. – Grand Rapids, MI: Francis Asbury Press; Zondervan, 1986. – С. 71-75.

<sup>1419</sup>Faust, с. 49-57.

<sup>1420</sup>Хох, с. 630-631; Пакер, Возрождение, с. 269.

<sup>1421</sup>Такое понимание отличается от взгляда Лютера, который считал, что «христианская жизнь – это постоянное новое рождение» (Burkardt H. The Biblical Doctrine of Regeneration. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1978. – С. 11). Но здесь Лютер смешал понятия возрождения и освящения.

<sup>1422</sup>Burkardt, с. 29.

<sup>1423</sup>Пакер, Возрождение, с. 270; Bromiley G. W. Regeneration // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979–1988. – Т. 4. – С. 70.

кальвинисты приравнивали эту благодать к возрождению, также называя ее «Божьим эффективным призванием». Они сравнивали возрождение с семенем, посаженным в сердце человека, из которого произрастут покаяние и вера. Приверженцы же арминианства учили, что возрождение следует за покаянием и верой, обуславливаясь ими (см. дискуссию ниже).

Помимо вышеуказанного, у либерального богословия возникло и другое понимание вопроса возрождения. Согласно этой школе мышления, при возрождении ничего сверхъестественного не происходит. «Возрождение» – это реформа человека, посредством приложения человеческих усилий и стараний. Некоторые же предполагали, что у каждого человека есть врожденная божественная «искра», которую ему приходится развивать<sup>1424</sup>. Также подчеркивалось преобразование не только человека в отдельности, но и всего общества. Карл Барт и Отто Вебер усматривают в возрождении не личное переживание человека, а восстановление всего творения<sup>1425</sup>.

## **В. Механизм возрождения**

Следующий вопрос для нашего рассмотрения касается механизма возрождения. Иными словами, что именно происходит при возрождении? Какое изменение вводится в природу человека? Есть два соперничающих мнения. Одно мнение таково, что при возрождении вводится какое-то существенное изменение в сущность человека. Второе мнение заключается в том, что опыт возрождения состоит лишь в принятии Святого Духа, и в том влиянии, которое Он оказывает на верующего.

Подробнее опишем первый взгляд. Считается, что при возрождении человек получает в свой дух «божественную жизнь», и, таким образом, становится «новой тварью» (1 Кор. 5:17) и «причастником Божеского естества» (2 Пет. 1:4). Он «есть один дух с Господом» (1 Кор. 6:17).

Приверженцы учения об обожении могут отождествить эту «божественную жизнь» с, так называемыми, «Божьими нетварными энергиями», которые, якобы, проникают в душу человека и обоживают ее (см. главу 8, «Обожение»). Но при этом считается, что, согласно принципу «обожение через воплощение», обновление человека происходит только на уровне его природы, а не на уровне его личности. Ведь Иисус, взяв на Себя, так называемую, «общую человеческую природу», взял не личность человека, а только его природу. Считается, что обновление человеческой личности происходит другим путем (см. главу 11, «Освящение»)<sup>1426</sup>.

Возвращаясь к общей теме, отметим предположение, что эта «божественная жизнь» как бы «размещается» в духе человека и становится частью его естества. Вследствие всего этого, дух верующий оживает и становится совершенным. Некоторые даже доходят до того, чтобы сказать, что в результате размещения в нем божественной жизни от Бога дух верующего человека становится божественным (или обоженным). Соответственно, когда в Гал. 5:22-23 Павел говорит о «плоде духа», он имеет в виду плод возрожденного, совершенного человеческого духа.

Можно проиллюстрировать это «размещение божественной жизни» тем, что происходит при уколе. Лекарство вводится в тело и становится его частью. Сходным образом, предполагается, что и при возрождении божественная жизнь от Бога размещается в человеческом духе и становится его частью, преобразуя внутреннее состояние человека.

Смедес соглашается, что мы получаем «божественно-человеческую жизнь Христа», но уточняет, что божественная жизнь не «добавляется» к нашему естеству, а действует «более как сила, поднимающая душу по лестнице бытия»<sup>1427</sup>.

Известным сторонником данной точки зрения является Кеннет Хейгин. Согласно его пониманию природы человека, человек есть дух, имеет душу и живет в теле. До возрождения неверующий человек имеет природу сатаны (Ин. 8:44), а после – природу Бога: «Природа Бога находится внутри нашего

<sup>1424</sup>Best W. E. *Regeneration and Conversion*. – Grand Rapids, MI: Baker, 1975. – С. 15.

<sup>1425</sup>Burkardt, c. 14-15.

<sup>1426</sup>Mantzaridis G. I. *The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 30.

<sup>1427</sup>Smedes L. B. *Union with Christ*. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983. – С. 116-119.



духа»<sup>1428</sup>. Возрождение происходит исключительно в духе человека: «При возрождении наш дух вновь сотворен»<sup>1429</sup>. Результатом этого опыта является соединение с Богом: «Мы становимся одним с Христом. Наш дух становится одним с Ним»<sup>1430</sup>.

Согласно учению Хейгина, возрождение «является реальным воплощением... [Мы] сыны и дочери Бога настолько, насколько Иисус является таковым»<sup>1431</sup>. Далее, он писал:

«Сначала Иисус был божественным, а затем Он стал человеком. Так что Он был в плоти божественно-человеческого существа. Сначала я был человеком, и вы тоже, но я был рожден от Бога и поэтому я стал человеческим-божественным существом! Бог живет в нас!»<sup>1432</sup>.

В отличие от всего вышесказанного, второе мнение о механизме возрождения заключается в том, что возрождение состоит в принятии Святого Духа, и в том влиянии, которое Он оказывает на жизнь человека. При присутствии Святого Духа все изменяется в духовном состоянии человека. Он приобретает новые взгляды, новые отношения, новое мышление, новое направление и новое поведение. Получается, что плод Духа, о котором говорится в Гал. 5:22-23 – это плод не возрожденного человеческого духа, а плод Святого Духа, живущего в нем.

В поддержку данного взгляда, Мюллер пишет: «Обращение не является *субстанциональным изменением*, то есть оно не является созданием новой сущности души..., но оно является полным преобразованием души или созданием новых качеств в человеке»<sup>1433</sup>. Подобно этому, Бест придерживается мнения, что возрождение влечет за собой не какое-либо внутреннее изменение, а «внедрение принципа духовной жизни в избранных»<sup>1434</sup>.

По словам Фауста, при возрождении «ум просветлен, глаза понимания открыты, сердца обновлено, воля завоевана и человек сделан готовым к послушанию»<sup>1435</sup>. Защитником данной точки зрения также выступает Дикасон, который написал:

«Новое рождение фактически создает внутри верующего возобновление моральной основы всего человека, которое позволяет ему использовать его разум, эмоции и волю в гармонии с Богом, как он покоряется пребывающему в нем Святому Духу, который создал его заново»<sup>1436</sup>.

Еще некоторые комментаторы Библии поддерживают этот вариант. Например, Уайтфилд учил, что при возрождении «мы изменены по отношению к качеству и нравам нашего разума», но душа остается «той же самой по сущности»<sup>1437</sup>. Хох говорит, что возрождение «обновляет у верующего его ум, чувствительность и волю, чтобы способствовать этому человеку войти в Царство Божье и делать добрые дела»<sup>1438</sup>.

Пинк тоже придерживается мнения, что возрождение заключается в изменении направления человека: «В человеке не создано ничего нового. Но его оригинальный состав обогащен, облагорожен, усилен»<sup>1439</sup>. Изменена не одна из частей человеческого состава, но человек изменен целиком. Он становится новой тварью не по отношению к своей «сущности», а по отношению к своим взглядам,

---

<sup>1428</sup>Hagin K. E. The New Birth. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1975. – С. 28.

<sup>1429</sup>Там же, с. 26.

<sup>1430</sup>Там же, с. 27.

<sup>1431</sup>Hagin K. Zoe: The God Kind of Life, с. 40.

<sup>1432</sup>Там же.

<sup>1433</sup>Мюллер, с. 403.

<sup>1434</sup>Best, с. 58.

<sup>1435</sup>Faust, с. 54.

<sup>1436</sup>Dickason C. F. Demon Possession and the Christian. – Westchester, IL: Crossway Books, 1987. – С. 137.

<sup>1437</sup>Whitefield, Nature and Necessity, с. 68.

<sup>1438</sup>Xoh, с. 630-631.

<sup>1439</sup>Pink A. W. Regeneration or the New Birth. – Swengel, PA: Reiner Publications. – С. 18.

желаниям, целям, привычкам»<sup>1440</sup>. Этот опыт назван «новым рождением» ввиду того, что «это – ворота в новый мир, начало совершенно нового опыта»<sup>1441</sup>.

Интересно наблюдать, как эти два понимания возрождения отображены в русских переводах Нового Завета. Сравним Синодальный перевод, который склоняется к первому пониманию о преображении человеческого духа, с переводом Кассиана, порой отражающем понимание «влияние Духа Святого». Рассмотрим весь контекст Гал. 5:16-25:

Синодальный перевод: «Поступайте по духу... плоть желает противного духу, а дух противного плоти... Если же вы духом водитесь, то вы не под законом... Плод же духа... Если мы живем духом, то по духу и поступать должны».

Перевод Кассиана: «Поступайте по Духу... плоть желает противного Духу, а Дух - противного плоти... Если же вы Духом водимы, вы не под Законом... Плод же Духа есть... Если мы живем Духом, то по Духу будем и поступать».

Эта разница имеется и в других отрывках, например, в Рим. 8:2-9

Синодальный перевод: «Закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти... живущих не по плоти, но по духу... живущие по духу - о духовном... Но вы не по плоти живете, а по духу».

Другие переводы<sup>1442</sup>: «Закон Духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти... не по плоти ходящих, но по Духу... живущие по Духу - о духовном... Но вы не во плоти, но в Духе».

Дело в том, что греческое слово *πνεῦμα* (*пнэума*), которое переводится как «дух» или «Дух», всегда пишется с маленькой буквы, даже тогда, когда относится к Духу Святому. Следовательно, выбор перевода «дух» или «Дух» зависит полностью от контекста и богословских соображений. Поскольку Синодальный перевод и перевод Кассиана, кажется, ориентированы в разных богословских направлениях, появляется разница в переводе слова *πνεῦμα* (*пнэума*).

Какой из этих переводов верен? По поводу Гал. 5, надо учесть, что во всем послании к Галатам есть только одно место, где слово *πνεῦμα* (*пнэума*) ясно относится к духу человека, и оно находится в самом конце (Гал. 6:18), являясь частью обычного прошения Павла. Но до этого стиха есть много ссылок на Духа Святого (Гал. 3:2-5; 3:14; 4:6). Поэтому справедливо предположить, что в 5-ой главе Павел продолжает говорить о Духе Святом. Дух проявляет Свою божественную природу через нас, принося духовный плод. Но это не наш плод, а Его плод.

Далее, противопоставление в этом контексте терминов «дух» и «плоть» тоже указывает на то, что значение «человеческий дух» не подходит. Вразрез с учением многих, кто, следуя греческой мысли (см. ниже), отождествляют «плоть» с «телом», противопоставление в этом отрывке идет не между человеческим духом и человеческим телом, а между принципом греховности и жизнью в Духе Святом.

Что касается Рим. 8, то даже Синодальный перевод признаёт, что в стихах 9, 11, 14 и 16 речь идет о Духе Святом. Выходит, что другие употребления слова *πνεῦμα* (*пнэума*) в этом контексте тоже могут относиться к Духу Святому и, скорее всего, так и есть.

Рассмотрим другие доказательства в опровержение первой позиции. Важно отметить, что если при возрождении дух человека становится божественным, то существует опасность приписывать человеку божественность. Ведь если его дух стал уже божественным, что мешает ему считать себя божественным существом, т.е. богом? Что касается убеждения об «обоженном» состоянии человека, это учение тоже не

<sup>1440</sup> Там же, с. 20.

<sup>1441</sup> Там же, с. 21.

<sup>1442</sup> В этом случае перевод Кассиана следует Синодальному переводу и переводит *πνεῦμα* не словом «Дух», а словом «дух», за исключением 2-го стиха.

лишено опасности (см. главу 8, «Обожение»). Далее, такое учение может привести к развитию отношения независимости от Бога. Если человеческий дух сам уже способен приносить духовный плод, то в чем тогда человек нуждается от Бога?

Что касается интерпретации Ин. 3:3-6, ошибочно считать, что выражение «рожденное от Духа есть дух» означает рождение человеческого духа Духом Божиим. Слово «дух» здесь, скорее всего, указывает на «духовную восприимчивость» возрожденного человека, которую он приобрел при возрождении.

Далее, надо брать во внимание и то, что, согласно первой теории, дух неверующего мертв. Он оживает лишь при возрождении. Но такое понимание ошибочно. Надо признать присутствие и действие человеческого духа у каждого человека: и верующего, и неверующего. Ветхий Завет свидетельствует о действии духа у всех людей, в том числе, и у неверующих<sup>1443</sup>.

В этом свете лучше считать, что когда Новый Завет говорит, что неверующий духовно «мертв», имеется в виду не то, что у неверующего нет духа, а то, что он «мертв» по отношению к Богу, т.е. в том смысле, что он не отвечает Богу. Дух есть, но он не открыт к Богу и не направлен к Нему. По этому поводу Пинк правильно говорит, что духовная смерть означает, что человек «потерял силу правильно использовать свои члены *по отношению к Богу*»<sup>1444</sup>.

В оценке первой позиции также полезно принять во внимание, что она во многом сходится с мировоззрением греческой философии, откуда, скорее всего, и происходят ее корни. Греки разделяли человека на две составляющие: душу и тело. Первый элемент содержит «божественную искру». В нем обитает «логос». Душа – это «реальный человек». Тело же – это тюрьма для души<sup>1445</sup>.

Следовательно, согласно вышеуказанному учению, подлинная духовность заключается в избавлении от телесного состояния и освобождении потенциала души. Хотя приверженцы рассматриваемого нами взгляда на возрождение не презирают тела, тем не менее, достаточно много сходств между этими системами, чтобы увидеть в этом некоторое заимствование.

Для правильного разбора этого вопроса также надо учитывать, что Библия свидетельствует о нужде нашего духа в освящении после возрождения. Читаем в 2 Кор. 7:1: «Очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святую в страхе Божию». Здесь речь идет о человеческом духе возрожденного человека. Он все еще в процессе освящения наряду с телом и душой. Об этом написано и в 1 Фес. 5:23: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится...».

В защиту мнения о преобразении духа человека, 2 Кор. 5:17 часто толкуется так, что под фразой «новая тварь» имеется в виду наш возрожденный дух. Следовательно, он, ставший «новой тварью во Христе», совершенен. Но дело в том, что в этом стихе не говорится о человеческом духе вообще. Не говорится, что «дух верующего человека – это новая тварь». Говорится, что «кто во Христе, тот новая тварь». Имеется в виду статус верующего человека во Христе. «В Нем» верующий человек перед Богом уже совершенен во всех отношениях: в теле, в душе и в духе. Но этот статус или положение постепенно реализуется в земной жизни верующего человека через процесс освящения, которое касается всего человека: духа, души и тела.

Что касается 1 Кор. 6:17, то слово «соединяющийся», т.е. *κολλωμένος* (*колломенос*), переводится в 16-м стихе словом «совокупляющийся (с блудницею)». Получается, что более точным переводом будет: «Если человек соединяется с блудницей, то ... А если человек соединяется с Господом, то ...». Сравнение этих стихов открывает значение слова *κολλωμένος* (*колломенос*). В случае соединения с блудницею человек имеет настолько интимный контакт с ней, что можно говорить, что они становятся «одной плотью». Но при этом они остаются отдельными людьми. Между ними нет никакого слияния на уровне естества.

Подобным образом, соединение с Господом влечет за собой настолько близкое общение с Ним, что можно говорить, что мы становимся «одним духом» с Ним. Но при этом мы остаемся отдельными личностями. Между нами нет никакого слияния или совмещения на уровне бытия. Мы остаемся людьми,

<sup>1443</sup>См. Быт. 41:8; Исх. 35:21; Втор. 2:30; Пс. 145:4; Пр. 15:4,13; 16:32; 18:14; Екк. 12:3.

<sup>1444</sup>Pink, с. 17.

<sup>1445</sup>Lane T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. – С. 7.

а Бог остается Богом. По поводу толкования 2 Пет. 1:4, где утверждается, что мы являемся «причастниками Божеского естества», подробный разбор этого стиха предлагается в главе 8, «Обожение».

## Г. Результаты возрождения

В результате возрождения верующий человек может ожидать в своей жизни присутствия Духа и помощи от Него. Соответственно, некоторые комментаторы говорят о «признаках» получения опыта возрождения. Это убеждение согласуется с учением Иоанна, который конкретно говорил о том, каким образом возрожденные дети Божьи поступают в мире: в праведности (1 Ин. 2:29), в святости (1 Ин. 3:9), в любви (1 Ин. 4:7)<sup>1446</sup>.

Часто о признаках возрождения говорят и церковные писатели. Например, Джон Уэсли выделил следующие признаки: вера, победа над грехом, мир и любовь<sup>1447</sup>. Рассмотрим, чего можно ожидать в жизни возрожденного человека.

### 1. Духовный плод

Во-первых, Дух в нас приносит духовный плод. В своем первом послании Петр учит нас, что приношение духовного плода в жизни верующего является результатом опыта возрождения. Читаем: «Постоянно любите друг друга от чистого сердца, как возрожденные не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия...» (1 Пет. 1:22-23). Здесь говорится, что возрожденному человеку свойственно поступать по любви. В своем втором послании Петр перечисляет разные плоды христианской жизни: добродетель, рассудительность, воздержание, терпение, благочестие, братолюбие, любовь (2 Пет. 1:5-8).

Известные всем стихи, детализирующие, в чем состоит плод духа – это Гал. 5:22-23: «Плод же Духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание». Интересно сравнить Гал. 5:22-23 с тем, чему учил Иисус о любви в Своей великой заповеди, находящейся в Мк. 12:30-31: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею, ... возлюби ближнего твоего, как самого себя». В этой заповеди говорится о любви к Богу, к другим и к себе.

Соответственно, можно разделить девять плодов духа, перечисленных в Гал. 5:22-23, по тем же категориям: духовный плод, относящийся к Богу, духовный плод, относящийся к другим и духовный плод, относящийся к себе.

Какие добродетели, упомянутые в Гал. 5:22-23, можно отнести к нашим отношениям с Богом? Первая из них – «милосердие». Но здесь нужен правильный перевод греческого слова *ἀγαθωσύνη*. Лучше его перевести словом «благость»<sup>1448</sup>. Русское слово «благость» имеет два оттенка значения – доброту и хорошее поведение.

Всегда правильно уточнять значение того или иного слова, в свете того, как оно употребляется и в других местах Нового Завета. Помимо Гал. 5:22-23, слово *ἀγαθωσύνη* (*агатосунэ*) встречается лишь 3 раза. В Еф. 5:8-9 его появление связано с такими словами как «праведность» и «истина», что указывает на значение «хорошее поведение», в частности, перед Богом. Контекст 2 Фес. 1:11 тоже намекает на значение слова *ἀγαθωσύνη* (*агатосунэ*) в смысле «правильного поведения». А в Рим. 15:14 нечетко определено значение слова *ἀγαθωσύνη* (*агатосунэ*). К этому контексту подходит и значение «доброта», и значение «правильное поведение».

<sup>1446</sup>Пакер, Возрождение, с. 269-270.

<sup>1447</sup>Wesley J. The Marks of the New Birth // Smith T. L. Wesley & Whitefield on the New Birth. – Grand Rapids, MI: Francis Asbury Press; Zondervan, 1986. – С. 107-120.

<sup>1448</sup>Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. – С. 4 (Данный ресурс имеет обозначение BDAG); Ботнарь Е. Были ли святые ВЗ возрождены? // Студенческий реферат. – ЕТС, 2005.

Однако, судя по всем доказательствам, в Гал. 5 лучше перевести ἀγαθωσύνη (*агатосунэ*) словом «благость» в смысле «правильного поведения». Выходит, что данное слово описывает способ выражения любви к Богу путем послушания.

Следующий в списке плодов, описывающих отношение к Богу – это πίστις (*пистис*), которое переводится как «вера», но также означает «верность»<sup>1449</sup>. Дело в том, что значение «вера» в смысле «доверия» чуждо контексту о добродетелях. Более предпочтительно перевести πίστις (*пистис*) в данном тексте словом «верность». Хотя верность проявляется по отношению к людям, она особенно проявляется по отношению к Богу. Верность – это когда мы продолжаем делать то, что правильно.

Слово «воздержание» хорошо переводит греческое слово ἐγκράτεια (*эγκратейя*), и выражает способность контролировать себя (2 Пет. 1:6; 1 Кор. 7:9; Тит. 1:8)<sup>1450</sup>. Смысл слова заключается в том, чтобы верующий воздерживался от поведения, которое Бог запрещает. Опять видим, что эта черта больше относится к нашим отношениям с Богом.

Подводя итоги, духовные плоды, выражающие отношение к Богу, таковы: благость, т.е. делать то, что правильно, верность, т.е. продолжать делать то, что правильно и воздержание, т.е. не делать то, что нельзя делать.

Какие из добродетелей, упомянутых в Гал. 5:22-23, можно относить к другим людям? Слово кротость, т.е. πραΐτης (*праутэс*), носит два значения – кротость в понимании «смирения», и кротость как «нежность», «вежливость», «внимательность»<sup>1451</sup>. Оба значения могут описать общее отношение верующего ко всем людям, а именно, поступать смиренно и оказывать всем уважение.

Слово, переведенное как «благость» – это греческое слово χρηστότης (*христотэс*). Иногда χρηστότης (*христотэс*) означает правильное поведение (1 Кор. 15:33; Рим. 3:12), но чаще «доброту», «щедрость» (2 Кор. 6:6; Кол. 3:12; Рим. 2:4; 11:22; Тит. 3:4). Это слово особенно относится к нуждающимся, которым верующий может оказывать помощь.

Слово «долготерпение» является верным переводом греческого слова μακροθυμία (*макротумия*)<sup>1452</sup>. Такое поведение особенно актуально по отношению к тем, кто раздражает или обижает. Верующий их терпит. Обращаясь к 1 Кор. 13:4-8, интересно отметить, что μακροθυμία (*макротумия*) и χρηστότης (*христотэс*), встречаемых в Гал. 5:22-23, здесь относятся к любви.

Подводя итоги, плоды, производимые в нас Духом Святым по отношению к другим следующие: πραΐτης (*праутэс*), т.е. нежность или уважение, χρηστότης (*христотэс*), т.е. доброта, и μακροθυμία (*макротумия*), т.е. долготерпение. Нежность или уважение относится ко всем людям. Доброта особенно полезна в отношении к нуждающимся. Долготерпение особенно касается отношения верующих к тем, кто их обижает. Любовь же охватывает значения всех этих трех, и включает в себя и смысл искания благополучия другого человека во всех отношениях.

Наконец, остаются еще две добродетели, которые лучше всего описывают отношение человека к самому себе, а именно, «радость» (χαρά - *хара*) и «мир» (εἰρήνη - *эйрэнэ*). В жизни верующего радость и мир, производимые Духом, могут быть его постоянным состоянием, не зависимым от обстоятельств (Фил. 4:4; Деян. 13:52; Кол. 3:15), так как Дух всегда их производит в сердце (Рим. 14:17). Следовательно, в книге Деяний говорится о том, что «ученики исполнялись радости и Духа Святого» (Деян. 13:52), и Павел молится о Фессалоникийцах, «Сам же Господь мира да даст вам мир всегда во всем» (2 Фес 3:16).

Мы также признаём, что возможно расширить эту схему, применяя некоторые плоды к другим категориям. Например, «воздержание» имеет применение к другим и самой личности. «Мир» может относиться к другим и Богу. Эта схема может быть полезной, но не должна ограничивать применение этих плодов.

<sup>1449</sup>Там же, с. 818-820.

<sup>1450</sup>BDAG, с. 274.

<sup>1451</sup>Там же, с. 861. См. Тит. 3:2; Иак. 1:21; 3:13; 1 Пет. 3:4 и 15; Мф. 5:5; 21:5; 11:29; Гал. 6:1; Кол. 3:12; 1 Кор. 4:21; 2 Кор. 10:1; Еф. 4:2; 2 Тим. 2:25.

<sup>1452</sup>Там же. См. Рим. 2:4; 9:22; 2 Кор. 6:6; 1 Фес. 5:14; 2 Тим. 3:10; 4:2; 1 Пет. 3:20; Гал. 5:22; 1 Кор. 13:4; 2 Пет. 3:9; Евр. 6:15; Иак. 5:7-8.

## 2. Общение с Богом

Может быть, самым прекрасным аспектом пребывания в верующем Святого Духа является то, что верующий может иметь постоянный контакт и непрерывное общение с Богом. Об этом повествует Павел в 2 Кор. 13:13: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами. Аминь».

Уточним значение слова «общение», которое является переводом греческого термина *κοινωνία* (*койнония*)<sup>1453</sup>.

1. ассоциация, общение, близкие отношения
2. щедрость
3. знак дружбы
4. участие

Из предложенных выше значений больше всего подходит к 2 Кор. 13:13 первое: ассоциация, общение, близкие отношения. Вот что верующий может ожидать в своих взаимоотношениях с Духом.

В связи с этим, интересно рассмотреть учение Симеона Нового Богослова об общении с Духом Святым. Он предполагал, что подлинный опыт возрождения всегда сопровождается сильным внутренним ощущением и осознанием Божьего присутствия и действия<sup>1454</sup>. К этому мнению присоединяется известный английский проповедник XVIII века Джордж Уайтфилд<sup>1455</sup>.

Хотя здесь встречается небольшое преувеличение, что опыт возрождения «всегда» сопровождается таким чувством присутствия Бога, тем не менее, эти слова побуждают верующих искать такой близкий контакт с Богом-Духом Святым.

## 3. Помощь в молитве

Библия свидетельствует о поддержке от Духа в молитвенной жизни верующего. Благодаря присутствию Святого Духа, верующий человек может наслаждаться эффективной молитвой. Ведь по Еф. 2:18, через Дух верующий имеет доступ к Отцу.

Дух поддерживает в молитве не только когда молящийся молится на родном языке, Он также дает сверхъестественную способность молиться на языке, незнакомом молящемуся. По Писанию, на иных языках можно говорить Богу (1 Кор. 14:2), хвалить Его (1 Кор. 14:16-17) и, в то же время, назидать себя (1 Кор. 14:4).

То, что имеется в виду в Иуды 20 под выражением «молясь Духом», не совсем определено. Эта фраза может относиться и к молитве на иных языках, и к молитве на родном языке в силе Духа.

Немного остановимся на тексте в Рим. 8:26. Там написано: «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». Уточним значение последних двух слов, «воздыханиями», т.е. *στεναγμός* (*стэнагмос*) и «неизреченными», т.е. *ἀλάλητος* (*алалэτος*).

Слово «неизреченные» – это верный перевод греческого слова *ἀλάλητος* (*алалэτος*). Данное слово состоит из слова *λαλέω* (*лалэо*), «говорить», и отрицательной частицы «а». Выходит, что то, что Дух выражает, Он выражает в бессловесной форме. Слово же *στεναγμός* (*стэнагмос*) можно перевести как «стоны» или «стенания»<sup>1456</sup>. Получается, что в этом виде молитвы Дух стонет внутри верующего человека, выражая прошение Богу на очень глубоком уровне. Участвует ли в этом стенании и молящийся, не указано. Но некоторые предполагают, что подразумевается активное участие молящегося.

<sup>1453</sup>BDAG, с. 552-553.

<sup>1454</sup>Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 49.

<sup>1455</sup>Whitefield, G. The Indwelling of the Spirit, the Common Privilege of All Believers // Smith T. L. Wesley & Whitefield on the New Birth. – Grand Rapids, MI: Francis Asbury Press; Zondervan, 1986. – С. 96.

<sup>1456</sup>См. Деян. 7:34; Мк. 7:34; 2 Кор. 5:2 и 4; Евр. 13:17; Иак. 5:9.

#### 4. Водительство Духа Святого

Верующий человек водим Святым Духом. Здесь можно говорить о двух направлениях. Библия свидетельствует о Божьем водительстве как в деле служения (Деян. 8:29; 10:19-20; 11:12; 13:2; 15:28; 16:6-7; 20:22-23), так и в нравственной жизни христианина (Рим. 8:14; Гал. 5:16). В этом разделе сосредоточимся на первом аспекте. Второй аспект был подчеркнут в разделе, посвященном «духовному плоду».

Водительство Духа Святого в жизни Его народа имеет долгую историю. Божьи мужи в Ветхом Завете искали Его совет в тяжелых ситуациях, в частности: во время войны (1 Пар. 14:10-14; Суд. 20:18-28; 3 Цар. 22:5-7; 2 Цар. 5:19-23), голода (2 Цар. 21:1), преследований (2 Цар. 2:1; Иер. 42:2-3). Те, кто не просил Божьего совета, могли иметь трагические последствия (И.Нав. 9:14 и далее), равно, как и те, кто не исполнял Его совет (2 Пар. 35:20-23). Бог также смотрит на образ жизни тех, кто ищет Его помощи (Иез. 14:1-7; 20:3, 31; 1 Цар. 14:37).

После исхода из Египта, Израиль, как народ, наслаждался Божьим водительством в виде облачного и огненного столпа (Неем. 9:12). Но Бог также вел людей в Израиле и по отдельности. Он часто говорил напрямую пророкам и вождям Божьего народа. Но были и другие способы сообщения от Бога. Он посылал ангелов и давал сны. В 1 Цар. 28:6 перечисляется несколько способов Божьего водительства: сны, пророки, урим.

В Ветхом Завете много раз упоминается использование урима и жребия. Выделим лишь несколько примеров. С помощью жребия Иисус Навин разделил землю Ханаана (И.Нав. 16, 18), было обнаружено преступление Ахана (И.Нав. 7:14-18), были определены священнические должности (1 Пар. 25:8; 26:12-16), осуществилось назначение жителей в Иерусалиме (Неем. 11) и т.д. В книге Притч высоко ценится эта система: «В полу бросается жребий, но все решение его – от Господа» (Притч 16:33; ср. 18:18).

Интересно отметить, что в Новом Завете бросали жребии только один раз для выбора замены в число апостолов вместо Иуды Искариота (Деян. 1:24-26). Примечательно, что после сошествия Духа Святого в день Пятидесятницы больше об этой практике не упоминается. Разумно предполагать, что она уже не уместна для Церкви, получившей дар Духа Святого.

И на самом деле, в книге Деяний наблюдается множество случаев водительства Духом Святым, и они, в основном, носят внутренний характер. Люди знали интуитивно от пребывающего в них Духа, что надо делать. Например, при принятии решения на Иерусалимском соборе, сказали: «Угодно Святому Духу и нам» (Деян. 15:28). Филипп был видом Духом для встречи с евнухом (Деян. 8:26-29). Павел был водим «по влечению Духа» (Деян. 20:22), Который иногда запрещал ему проповедовать в некоторых местах (Деян. 16:6-7).

Интересно и то, что в Ветхом Завете люди порой испытывали внутреннее водительство Божьего Духа. Бог положил Неемии в сердце перестроить стены Иерусалима (Неем. 2:12; 7:5), дал Моисею желание посетить своих братьев (Деян. 7:23), учил Давида ночью (Пс. 15:7).

В книге Деяний также отмечаются случаи более «внешнего», сверхъестественного водительства, а именно, через сны (Деян. 16:9), видения (Деян. 9:10-12; 10:10-16) и ангелов (Деян. 27:23-24). Также значимо, что через пророчество Бог дал подтверждение тому, что призвал Павла и Варнаву на служение (Деян. 13:2)<sup>1457</sup>. Позже в своем служении через других верующих Дух предупредил Павла о предстоящих перед ним страданиях (Деян. 21:4).

Ветхий Завет изобилует примерами подтверждения Божьего водительства. Бог подтвердил Свою волю внешними способами слуге Авраама (Быт. 24:12-14), Иисусу Навину (И.Нав. 2:23-24), Ахазу (Ис. 7:11-13), Саулу (1 Цар. 10:2-7), Самуилу (1 Цар. 10:20-21), Ионафану (1 Цар. 14:8-12), Иосии (2 Пар. 34:20-25) и, конечно, Гedeону (Суд. 6).

#### 5. Утешение в страданиях

---

<sup>1457</sup>Заметьте, что Бог уже лично «призвал» их, а пророки просто подтвердили это призвание.

Когда верующие страдают, Бог Дух Святой обеспечивает их сверхъестественным утешением (2 Кор. 1:3-4). Оно сверхъестественно в том плане, что даже если обстоятельства не изменяются в лучшую сторону, тем не менее, Дух изнутри дает утешение и силу. Настроение верующего человека зависит не от обстоятельств, а от присутствия и утешающего действия Бога Духа Святого.

Данная мысль хорошо выражена псалмопевцем, когда он говорит, что Бог является источником утешения и радости во время скорби: «Бог нам прибежище и сила, скорый помощник в бедах, посему не убоимся, хотя бы поколебалась земля, и горы двинулись в сердце морей. Пусть шумят, вздымаются воды их, трясутся горы от волнения их. Речные потоки веселят град Божий, святое жилище Всевышнего» (Пс. 45:2-5). «Речные потоки» могут представлять символически действия Божьего Духа.

## 6. Уверенность в спасении

Имеющие Святого Духа, имеют и уверенность в своем спасении. Это действие осуществляется двояко. Во-первых, присутствие Духа в жизни человека, проявленное приношением духовного плода, дает ему знать, что он принадлежит Господу (Еф. 1:13-14; 2 Кор. 1:22; 1 Ин. 4:13). Во-вторых, Дух дает внутреннее свидетельство, т.е. субъективную уверенность, подтверждающее статус верующего, что тот спасен (Рим. 8:16).

## 7. Прозрение в Слове

Дух Божий – это наш Учитель. Иоанн говорит о Нем, что «помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему» (1 Ин. 2:27). В этом исполняются обещания Иисуса, что Дух «научит вас всему» (Ин. 14:26) и «наставит вас на всякую истину» (Ин. 16:13)<sup>1458</sup>.

Бог выступал источником истины для Своего народа и в Ветхом Завете: «Я Господь, Бог твой, обучающий тебя полезному, ведущий тебя по тому пути, по которому должно тебе идти» (Ис. 48:17). Он «укажет путь жизни» (Пс. 15:11), «открывает глубокое и сокровенное» (Дан. 2:22) и «научает кротких путям Своим» (Пс. 24:9). Он обещает Своему народу: «Вразумлю тебя, наставлю тебя на путь, по которому тебе идти; буду руководить тебя, око Мое над тобою» (Пс. 31:8) и «Воззови ко Мне – и Я отвечу тебе, покажу тебе великое и недоступное, чего ты не знаешь» (Иер. 33:3).

Почему нам нужно Божье водительство в изучении Слова? Во-первых, Библия открывает нам, что мы – падшие люди с извращенными умами. Об этом ясно говорится в Еф. 4:17-18 и Рим. 12:2. Хотя мы теперь и во Христе, наш ум все еще частично находится в падшем состоянии и проходит процесс обновления от Духа Святого.

Далее, Библия свидетельствует о том, что Божье Слово имеет духовный характер (1 Кор. 2:12-13; Ин. 6:63; Лк. 24:45). Это значит, что человек, занимающийся Словом Божиим без водительства Духа, не может полностью увидеть смысл Слова, и может легко ошибаться в своих трактовках. Но Бог обещает помощь Духа в поисках истины. Дух освещает ум человека, чтобы тот правильно понимал Слово. Необходимо иметь духовную чувствительность, чтобы правильно разобраться в Божьем откровении. Именно это имел в виду Иисус, когда говорил: «Кто имеет уши слышать, да слышит!» (Мф. 13:9; 11:15; Откр. гл. 2 и 3).

Важно отметить, что Дух не открывает новой истины, которой нет в Писании. Он открывает глаза толкователя на то, что там уже есть. Эриксон правильно пишет:

«Существует понимание текста, которое не постигается просто умственным путем, но которое Святой Дух дает через просвещение... Роль Святого Духа – это не давать новую информацию, которой нет в библейском тексте, но дать понимание и прозрение относительно того значения,

---

<sup>1458</sup>Однако эти обещания исполняются, в первую очередь, в апостолах Иисуса Христа в их должности как богодухновенных учителей.



которое имеет данный текст. Ведь не всегда возможно полностью извлечь это значение с помощью экзегетической методологии»<sup>1459</sup>.

Относительно этого Фрэйм говорит следующее: «Дух не обходит разум»<sup>1460</sup>. Голдингей добавляет: «Периодическое получение искры прозрения переплетено с активной аналитической деятельностью моего ума относительно именно того материала, с которым я борюсь»<sup>1461</sup>.

Как именно человек может пользоваться водительством Духа в изучении Слова? Во-первых, Библия побуждает нас молиться Богу и просить у Него нужную нам помощь (Пс. 118:18; Еф. 1:16-19; 3 Цар. 3:9). Во-вторых, Библия наставляет нас размышлять над Словом. После того, как в процессе исследования толкователь уже собрал все нужные данные о рассматриваемом им отрывке, ему необходимо в Божьем присутствии размышлять над собранным им материалом, полагаясь на Божьего Духа, чтобы Он открыл ему значение данного материала. В Библии нередко упоминается, что размышление над Словом может привести к прозрению в нем:

- «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» (И.Нав. 1:8).
- «Я стал разумнее всех учителей моих, ибо размышляю об откровениях Твоих» (Пс. 118:99).
- «Разумей, что я говорю. Да даст тебе Господь разумение во всем (дословно: Даст тебе Господь разумение во всем)» (2 Тим. 2:7).

Когда толкователь Писания с искренним и смиренным сердцем ищет Божьей помощи, Дух отвечает и открывает ему значение Священного Текста. При этом толкователь может испытывать некое внутреннее переживание или подтверждение тому, что ему проговорил Бог. Библейский пример такого явления описан в Лк. 24:32: «Не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?».

Однако важно упомянуть, что не внутреннее подтверждение является самым надежным удостоверением получения истинного прозрения от Духа, а согласие данного толкования со всебиблейским учением по данной теме. Генри правильно комментирует это:

«Если приоритет не отдается объективно вдохновленному содержанию Писания, то “просвещение” Духа легко превращается в личную фантазию и мистицизм. Дух просвещает людей посредством повторения истины библейского откровения и свидетельства об Иисусе Христе. Просвещение Духа действует в обнаружении буквального, грамматического значения богодухновенного Писания»<sup>1462</sup>.

Когда же толкователь, истинно получивший прозрение от Духа, выступает со своим учением, то другие люди могут подтверждать его истинность. В следующих примерах интересно отметить, что хотя оппоненты Иисуса и Его учеников не были согласны с провозглашенным ими, они не смогли опровергнуть их учение, тем самым подтверждая его истинность (см. Мф. 22:46; Лк. 2:46-47; 20:26, 39-40; 21:14-15; Деян. 4:13; 6:8-10). Пакер согласен, что прозрение, полученное от Духа Святого, можно подвергать проверке: «Понимание, данное Духом Святым, приходит путем разумного процесса и в каждом случае его можно произносить, анализировать и проверять»<sup>1463</sup>.

## 8. Сила для жизни

<sup>1459</sup>Erickson M. Evangelical Interpretation. – Grand Rapids, MI: Baker, 1993. – С. 50-52.

<sup>1460</sup>Frame J. M. The Spirit and the Scriptures // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – С. 232.

<sup>1461</sup>Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – С. 188.

<sup>1462</sup>Henry C. F. H. God, Revelation, and Authority. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1999. – Т. 2. – С. 15.

<sup>1463</sup>Packer J. I. Infallible Scriptures and the Role of Hermeneutics // Carson D. A., Woodbridge J. D. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – С. 337.

Наконец, нельзя упускать из вида, что Дух Святой является источником силы в жизни верующего. В другой главе будем говорить о силе Духа Святого в контексте духовных даров и силы для служения. Но помимо этого, следует упомянуть о силе Духа для повседневного хождения с Господом и выполнения Его воли.

В своем послании к церкви в Колоссах Павел молится, чтобы церковь укрепилась «всякою силою по могуществу славы Его, во всяком терпении и великодушии» (Кол. 1:11). В одном из своих тюремных посланий Павел выражает свою уверенность в «содействии Духа Иисуса Христа», способствующего ему пройти все его испытания для Господа (Фил. 1:19). Далее Он смело провозглашает: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Фил. 4:13).

#### Д. Получение возрождения

Для понимания получения возрождения существуют два соперничающих взгляда. Согласно кальвинистскому мнению, человек обращается к Господу в силу возрождения<sup>1464</sup>. Другими словами, возрождение предшествует обращению и делает человека способным покаяться и уверовать. Поскольку обращение к Богу – это Его работа, человек не может покаяться или уверовать, т.е. удовлетворить требованиям для спасения, пока Бог его не возродит.

В защиту этого взгляда выдвигаются следующие доводы. По Еф. 2:8, вера не от человека, а дар Божий (ср. Фил. 1:29; Евр. 12:2; Рим. 12:3; 1 Кор. 12:9). По 2 Тим. 2:25, Деян. 11:18 и Деян. 5:31 покаяние дает Бог<sup>1465</sup>.

Бест доказывает данную позицию следующим образом<sup>1466</sup>. Он обращает внимание на неспособность неверующего человека воспринять духовные вещи: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия» (1 Кор. 2:14). Для него это глупость (1 Кор. 1:18). Тьма не «объяла» Света (Ин. 1:5). Бог способствует принятию Слова через предшествующее вере возрождение. Таким образом, Он «отверз» сердце Лидии (Деян. 16:14) и «озарил наши сердца», чтобы и мы уверовали (2 Кор. 4:6). Он приготавливает почву для принятия Слова (Мф. 13:18-23). Как в творении, так и в возрождении не человек, а Бог проявляет инициативу.

Далее, Бог создал нас во Христе (Еф. 2:10) и оживотворил нас в Нем (Еф. 2:5). Бог дает нам понимание (1 Ин. 5:20), как Он просветил и Петра (Мф. 16:17). В Его свете (возрождении) мы видим свет (Пс. 35:10). К тому же, Бест толкует следующее слова в духовном смысле: «Ухо слышащее и глаз видящий – и то и другое создал Господь» (Пр. 20:12). Наконец, Бест усматривает в Ин. 3:8 сравнение действия Духа с действием ветра. Получается, что действие Духа является «тайным, животворящим, и непосредственным»<sup>1467</sup>, т.е. происходит без осознания человеком. Данное явление также сравнивается с написанным в Иез. 37:9, где «дух от четырех ветров» пришел, чтобы оживить сухие кости.

С другой стороны, согласно арминианскому учению, обращение к Христу предшествует возрождению и обуславливает его. Выходит, что в момент, когда человек обращается к Спасителю, Дух входит в его сердце и запечатлевает его для спасения. Павел пишет: «В Нем и вы, услышав слово истины, благовествование вашего спасения, и уверовав в Него, запечатлены обетованным Святым Духом» (Еф. 1:13). Заметьте, что слышание Слова и вера во Христа предшествуют получению Духа Святого.

Петр учил точно также. В день Пятидесятницы он установил следующий порядок: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа» (Деян. 2:38)<sup>1468</sup>. В своем первом послании он учил подобному, что мы «возрождены не от тленного

<sup>1464</sup>Пекота Д. Спасаящая работа Христа // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 364; Тиссен, с. 261; Мюллер, Христианская догматика; Рецензия Еленой Ботнари.

<sup>1465</sup>Shedd W. G. T. Dogmatic Theology // Gomes A. W., ed. – 3rd ed. – Phillipsburg, NJ: P & R Publishers, 2003. – С. 326.

<sup>1466</sup>Best, с. 82-86.

<sup>1467</sup>Там же, с. 49.

<sup>1468</sup>В ответ на этот довод Шедд выдвигает аргумент, что слова Петра, «кого ни призовет Господь Бог наш» (Деян. 2:39), указывают на то, что покаяние возможно только тем, кого Бог возрождает в момент их призвания к спасению (Shedd, с. 772).

семени, но от нетленного, от слова Божия» (1 Пет. 1:23). Опять, принятие Слова предшествует возрождению. Иаков тоже учил: «Родил Он нас словом истины» (Иак. 1:18).

Рассмотрим подробнее Еф. 2:8 с точки зрения арминианского учения. Интересно заметить, что слово «сие», которое дальше определяется как Божий дар, в оригинале стоит в среднем роде. А слово «вера» стоит в женском роде. Поэтому в этом стихе не говорится о вере как о Божьем даре. Скорее всего, под словом «сие» имеется в виду весь смысл «спасения». Арминиане охотно принимают учение, что спасение – это Божий дар.

Согласно 2 Тим. 2:25, Бог дает покаяние к познанию истины. Но все же надо учитывать, что человек со своей стороны должен ответить на Божье побуждение к покаянию. Также обратим внимание на то, что в этом контексте обращение противника зависит и от того, как Тимофей к нему будет относиться. В том же стихе Павел наставил Тимофея «с кротостью наставлять противников, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины». Это значит, что в обращение человека к Богу входит и человеческий фактор<sup>1469</sup>.

Когда Петр отчитался перед лидерами Иерусалимской церкви последние ответили: «язычникам дал Бог покаяние в жизнь» (Деян. 11:18). Но они имели в виду не то, что Бог специально предназначил некоторых язычников к спасению, а то, что Евангелие доступно всем людям, в том числе, и язычникам. Что касается Деян. 5:31, учитывая исторический контекст, вывод один: речь здесь идет не о предопределении к спасению, а о том, что не через храмовой ритуал Бог обеспечивает прощение, а через жертву Своего Сына.

Павел написал святым в Филиппах: «Вам дано ради Христа не только веровать в Него, но и страдать за Него» (Фил. 1:29). Создается впечатление, что Бог дал им способность уверовать. Но можно усмотреть в этом стихе не смысл «способность уверовать», а смысл «возможность уверовать»<sup>1470</sup>. Иными словами, Бог дает людям возможность верить, а человек сам принимает решение верить или нет. Этот вывод подтверждается и тем, что в том же стихе говорится о страданиях за Христа, в которых верующие участвуют добровольно. Поэтому, подобно тому, как Бог дает верующим возможность страдать за Христа, и они участвуют в этом добровольно, Бог дает верующим и возможность верить во Христа, и они делают это добровольно.

По Рим. 12:3, Бог каждого наделил верой. Но в этом контексте речь идет о духовных дарах. Это означает, что вера здесь используется не для цели получения спасения, а для действия в духовных дарах. Также важно отметить, что читатели этого послания уже были верующими людьми. Выходит, что Бог дает им веру не для получения спасения, так как они уже спасены.

В 1 Кор. 12:8-9 написано, что одному дается Духом... вера. Но в этом контексте речь опять идет о духовных дарах. Вера здесь – это особый духовный дар, наряду со словом знания, пророчеством и т.д. Также важно знать, что читатели этого послания уже верующие.

Лютеране смотрят на отношения возрождения и обращения следующим образом. Мюллер пишет: «Вера по справедливости может считаться как результатом избрания, так и средством, через которое достигается цель этого избрания». Другими словами, вера предшествует возрождению, но обуславливается Божьим избранием<sup>1471</sup>.

Хотя в вышеприведенном обсуждении мы защитили арминианскую позицию о том, что обращение предшествует и обуславливает возрождение, тем не менее, надо согласиться с Пакером, что возрождение верно описывается словом «монергизм», что означает «одна энергия»<sup>1472</sup>. То есть, хотя имеются определенные условия для получения возрождения, Бог совершает его без участия человека.

Следует коснуться и еще одного момента по вопросу получения возрождения: отношения возрождения и водного крещения. Многие отцы Церкви и нынешние христианские конфессии отстаивают позицию, что человек получает возрождение именно в момент водного крещения. Другие же

---

Но данный аргумент никак не опровергает ясного указания в этом тексте на то, что покаяние и вера предшествуют получению Духа.

<sup>1469</sup>Новик П. Студенческий реферат. Евангельская теологическая семинария. – Киев, 2005

<sup>1470</sup>Пекота, с. 364.

<sup>1471</sup>Мюллер, с. 706.

<sup>1472</sup>Пакер, Возрождение, с. 269.

полагают, что духовное рождение принимается отдельно от водного крещения. Этот вопрос просвещается в главе 22 данного тома.

Обсуждается и еще один вопрос. По мнению Уайтфилда, получение возрождения требует приложения неких усилий со стороны человека, ищущего его. Он полагает, что ищущий возрождения «никогда не должен прекращать смотреть, молиться и стремиться, пока он не найдет реальное, внутреннее, спасающее изменение, происшедшее в его сердце»<sup>1473</sup>.

Однако описание Уайтфилдом опыта возрождения не очень соответствует библейскому свидетельству. Павел, например, говорил о том, что мы получаем Духа Святого одним актом веры (Еф. 1:13). Далее, он задал Галатам вопрос: «Через дела ли закона вы получили Духа, или через наставление в вере?» (Гал. 3:2). К тому же, мы не видим в Новом Завете случаев, когда люди долго искали возрождения. Видно, что они получили духовное рождение в момент уверования во Христа.

Наконец, все христиане согласны, что при возрождении Святой Дух входит в сердце человека. В подтверждение этому обратимся к Рим. 8:9, где читаем: «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». Согласно этому стиху, не имеющий Духа Святого не есть христианин. В обратном случае все истинно верующие люди имеют Его.

## Е. Возрождение в ВЗ

Для многих представляет интерес вопрос о том, были ли люди в Ветхом Завете возрождены? Начнем с доводов в защиту позиции, что да, действительно в Ветхом Завете возрождение было доступно. В Рим. 9:4 Павел пишет, что Израилю принадлежало усыновление. Если принять слово «усыновление» в смысле возрождения, то следует, что ветхозаветные святые были возрождены. Далее, Бог часто говорит о Себе как об Отце Израиля<sup>1474</sup>. Подразумевает ли это, что народ Израиля был Божьими детьми в силу его опыта возрождения?

Далее, хотя в Ветхом Завете таких ссылок и мало, есть, тем не менее, три места, где указано, что в ветхозаветное время Дух был «в» тех или иных людях. Однако надо учесть, что в последнем из приведенных примеров так высказался не библейский писатель, а язычник:

- в Иисусе Навине (Числ. 27:18),
- в пророках (1 Пет. 1:11),
- в Данииле (Дан. 4:6).

Также в пользу данной позиции ссылаются и на правильное добродетельное поведение святых Ветхого Завета. Если бы в Ветхом Завете не было возрожденных, то каким же образом герои Ветхого Завета так верно и успешно служили Богу и жили для Него? Также ссылаются на случай Саула, что при снисхождении Духа Святого на него он «сделался иным человеком» (1 Цар. 10:6)<sup>1475</sup>.

Далее, в Пс. 50 Давид молится, чтобы Бог сотворил «сердце чистое» в нем, обновил «дух правый» внутри него и не отнял от него «Духа Твоего Святого» (Пс. 50:12-13). Значит ли это, что он уже имел опыт возрождения? Подобное впечатление дается в Иер. 24:7, где через Иеремию Бог говорит относительно переселенцев иудейских: «Дам им сердце, чтобы знать Меня, что Я Господь»<sup>1476</sup>.

Также признаем, что в Ветхом Завете Господь призывал Своих людей к искреннему внутреннему покаянию (Иер. 4:1-4; Иез. 18:31; Пс. 33:15)<sup>1477</sup>. Не может ли это иметь своим результатом возрождение? Также принимается во внимание, что, по словам Иисуса, без возрождения человек не может быть спасен (Ин. 3:3-5). Значит ли это, что все ветхозаветные святые, не пережив возрождения, навечно погибли?

<sup>1473</sup>Whitefield, Nature and Necessity, с. 78.

<sup>1474</sup>См. Втор. 14:1; 32:6 и 19; 1 Пар. 29:10; Пс. 81:6; 102:13; Ис. 1:2; 30:1 и 9; 43:6; 45:11; 63:8 и 16; 64:8; Иер. 3:4 и 19; 31:9; Ос. 1:10; Мал. 1:6; 2:10 (rus-baptist.narod.ru).

<sup>1475</sup>Кремняк С. Были ли святые ВЗ возрождены? // Студенческий реферат. – ЕТС, 2005.

<sup>1476</sup>Однако не исключено, что это – эсхатологическое предсказание, особенно в свете Иер. 31:33 и 32:19-20.

<sup>1477</sup>Мышленник В. Были ли святые ВЗ возрождены? // Студенческий реферат. – ЕТС, 2005..

Также следует отметить, что в разговоре о духовном возрождении Иисус упрекнул Никодима, говоря: «Ты - учитель Израилев, и этого ли не знаешь?» (Ин. 3:10). Он ожидал, что Никодим уже должен знать о духовном возрождении из Ветхого Завета<sup>1478</sup>.

Добавим к этому списку несколько аргументов от Робертсона<sup>1479</sup>, который отмечает призыв в Ветхом Завете, чтобы люди обрезали свои сердца (Иер. 4:4; Втор. 10:16). Второй стих особенно значим в том, что обрезание сердца способствовало бы Израилю «бояться Господа, Бога твоего, ходить всеми путями Его, и любить Его, и служить Господу, Богу твоему, от всего сердца твоего и от всей души твоей» (Втор. 10:12). Далее, Робертсон выделяет места в Псалтыри, где указано, что закон уже в сердце (Пс. 36:31; 39:9). Это соответствует тому, что Моисей написал о законе: «Но весьма близко к тебе слово сие: [оно] в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его» (Втор. 30:14).

Перейдем к защите противоположной позиции. Сторонники мнения, что возрождение присуще только Новому Завету, объясняют слово «усыновление» по отношению к Израилю в Рим. 9:4 лишь как указатель на особенные взаимоотношения (заветные) между Богом и Его ветхозаветным народом. Но люди не были возрождены. Такое объяснение также отводится и употреблению в отношении Израиля обращения к Богу как к «Отцу».

Далее, в Рим. 7 Павел противопоставляет жизнь по Духу жизни под законом. Следовательно, если Израиль жил под законом, то они не могли жить по Духу. В ту эпоху они были в отношении Бога не «сыновьями», а «рабами» (Гал. 4:1-7)<sup>1480</sup>. Далее, Павел учил, что мы становимся новым творением «во Христе» (2 Кор. 5:17). Ветхозаветные же люди не пользовались этим положением<sup>1481</sup>.

Веский аргумент в пользу отсутствия опыта возрождения в Ветхом Завете заключается в том, что Ветхий Завет сам говорит о возрождении как о будущей надежде. Это ясно указано в следующих пророчествах:

- «Изолю дух Мой на племя твое и благословение Мое на потомков твоих. И будут расти между травою, как ивы при потоках вод. Один скажет: "я Господень", другой назовется именем Иакова; а иной напишет рукою своею: "я Господень"» (Ис. 44:3-5)
- «Вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иер. 31:33).
- «Дам им одно сердце и один путь, чтобы боялись Меня... страх Мой вложу в сердца их, чтобы они не отступали от Меня» (Иер. 32:39-40).
- «И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им 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).
- «Дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять» (Иез. 36:26-27).
- «Уврачую отпадение их» (Ос. 14:5)<sup>1482</sup>.

Следующий факт противоречит мнению, что эти пророчества уже исполнились в ветхозаветное время: для ветхозаветных пророков возрождение представляло собой *всенародное* явление. Иными словами, оно осуществится для всего Божьего народа одновременно. А новозаветный опыт возрождения относится к каждому верующему в отдельности<sup>1483</sup>. Нуэлсен комментирует, что ветхозаветные обещания

<sup>1478</sup>Ботнар Е. Были ли святые ВЗ возрождены? // Студенческий реферат. – ЕТС, 2005.

<sup>1479</sup>Robertson O. P. Covenants. – Norcross, GA: Great Commission Publishers, 1987. – С. 117.

<sup>1480</sup>Ботнар.

<sup>1481</sup>Кремняк С., Ботнар Е., Мышленик В. Были ли святые ВЗ возрождены? // Студенческий реферат. – ЕТС, 2005.

<sup>1482</sup>Nuelsen, Regeneration, т. 4, с. 68.

<sup>1483</sup>Пакер, Возрождение, с. 269.

возрождения «относятся к народу Израиля как таковому и к отдельным лицам лишь в силу того, что они были участниками в благословении народа»<sup>1484</sup>.

В дополнение к этому, Моисей говорил о будущем времени, когда «обрежет Господь Бог твой сердце твое и сердце потомства твоего, чтобы ты любил Господа Бога твоего от всего сердца твоего» (Втор. 30:6). Вряд ли это исполнилось во время Ветхого Завета. Ведь через Иеремию Бог говорит о «всем доме Израиля с необрезанным сердцем» (Иер. 9:26).

Выходит, что вышеперечисленные стихи применяются в двух направлениях. Во-первых, они указывают на возрождение верующих в Иисуса людей (т.е. Церкви). Во-вторых, они относятся и к будущему (эсхатологическому) обращению всего Израиля к Господу.

В Псалтыри эта нужда в духовном обновлении выражалась в форме молитвы. Приведем несколько примеров:

- «Оживи нас, и мы будем призывать имя Твое» (Пс. 79:19).
- «Наставь меня, Господи, на путь Твой, и буду ходить в истине Твоей; утверди сердце мое в страхе имени Твоего» (Пс. 85:11).
- «Поставь меня на стезю заповедей Твоих, ибо я возжелал ее» (Пс. 118:35).
- «Научи меня исполнять волю Твою, потому что Ты Бог мой; Дух Твой благий да ведет меня в землю правды» (Пс. 142:10).

В подавляющем большинстве случаев отношения Духа с человеком в Ветхом Завете описано не словом «в», указывающим на возрождение, а словом «на», указывающим на более внешнее, усиливающее и укрепляющее действие Духа<sup>1485</sup>. Даже это более внешнее отношение было ограниченным и доступным лишь особо избранным людям (см. Числ. 11:29; Иоиль 2:28-29).

Также важно принять к сведению слова Иисуса, сказанные Его ученикам относительно действия Духа, записанные в Ин. 14:17: «Он с вами пребывает и в вас будет». Здесь примечательно, что Дух Святой не был «в» учениках. Иисус говорил об этом как о будущем для них опыте. Это значит, что они не были возрождены. Иисус также учил, что хотя «из рожденных женами нет ни одного больше Иоанна Крестителя, меньший в Царствии Божием больше него» (Лк. 7:28)<sup>1486</sup>. Может быть, новозаветные верующие превышают Иоанна Крестителя в силу их опыта возрождения, которого не было у Иоанна.

Далее в Евангелии от Иоанна сказано, что сразу после Своего воскресения Господь дунул и сказал: «Примите Духа Святого» (Ин. 20:22). Вероятнее всего, это был момент их духовного возрождения, что соответствует тому факту, что, согласно 1 Пет. 1:3, возрождение стало доступным в связи с воскресением Иисуса.

Судя по всему, создается мнение, что наилучшее доказательство имеет мнение о том, что возрождение отсутствовало во времена Ветхого Завета. В этом отношении хорошее поведение святых в Ветхом Завете может объясниться тем, что их усиливало на послушание либо Слово Божье, либо их собственная вера<sup>1487</sup>.

## Ж. Предупреждения

Закончим наше обсуждение возрождения некоторыми предупреждениями относительно нашего отношения к живущему в нас Духу. Нельзя и невыгодно нам Его огорчать (Еф. 4:30; Ис. 63:10; Пс.

<sup>1484</sup>Nuelsen, Regeneration, т. 4, с. 68. Но Нуэлсен также признает, что поздние пророки обращали больше внимания на личные отношения человека с Богом.

<sup>1485</sup>Есть случаи, где написано, что Бог вложил Своего Духа «в» Израиль (Иса 63:11; Агг. 2:5), но имеется в виду Его присутствие среди народа в целом.

<sup>1486</sup>Вариант в Синодальном переводе, «из рожденных женами нет ни одного *пророка* больше Иоанна Крестителя», основан на поздних, менее качественных манускриптах.

<sup>1487</sup>Кремняк.

105:33), искушать (Деян. 5:9), угащать (1 Фес. 5:19), оскорблять (Евр. 10:29) или сопротивляться Ему (Деян. 7:51)<sup>1488</sup>.

## Библиография

Ботнар Е. Были ли святые ВЗ возрождены? // Студенческий реферат. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2005.

Кремняк С. Были ли святые ВЗ возрождены? // Студенческий реферат. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2005.

Мышленик В. Были ли святые ВЗ возрождены? // Студенческий реферат. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2005.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Новик П. Студенческий реферат. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2005.

Пакер Дж. Возрождение / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 269-270.

Пекота Д. Спасаящая работа Христа // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортона. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994.

Хох-мл. К. Б. Новое рождение // Эллуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 630-631

Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999.

~~~~~

Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Best W. E. Regeneration and Conversion. – Grand Rapids, MI: Baker, 1975. – 126 с.

Burkardt H. The Biblical Doctrine of Regeneration. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1978. – 42 с.

Bromiley G. W. Regeneration // Bromiley G W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979–1988.

Dickason C. F. Demon Possession and the Christian. – Westchester, IL: Crossway Books, 1987. – 348 с.

Erickson M. Evangelical Interpretation. – Grand Rapids, MI: Baker, 1993. – 125 с.

---

<sup>1488</sup>Тиссен, с. 256.

Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – 278 c.

Faust S. D. Regeneration. – Dayton, OH: United Brethren Publishing House, 1902. – 94 c.

Frame J. M. The Spirit and the Scriptures // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – C. 232.

Hagin K. E. The New Birth. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1975. – 30 c.

\_\_\_\_\_. Zoe: The God Kind of Life. – Broken Arrow, OK: Faith Library Publications, 2001. – 63 p.

Henry C. F. H. God, Revelation, and Authority. – In 6 Vols. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1999.

Horton S. What the Bible Says about the Holy Spirit. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1976. – 283 c.

Ladd G. The Gospel of the Kingdom. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1959. – 140 c.

Lane T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2000.

Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – 129 c.

Nuelsen H. L. Regeneration // Bromiley G W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988.

Packer J. I. Infallible Scriptures and the Role of Hermeneutics – Carson D. A., Woodbridge J. D. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992.

Pink A. W. Regeneration or the New Birth. – Swengel, PA: Reiner Publications. – 37 c.

Robertson O. P. Covenants. – Norcross, GA: Great Commission Publishers, 1987. – 129 c.

Shedd W. G. T. Dogmatic Theology // Gomes A. W., ed. – 3rd ed. – Phillipsburg, NJ: P & R Publishers, 2003. – 940 c.

Smedes L. B. Union with Christ. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983. – 187 c.

Whitefield G. The Indwelling of the Spirit, the Common Privilege of All Believers // Smith T. L. Wesley & Whitefield on the New Birth. – Grand Rapids, MI: Francis Asbury Press; Zondervan, 1986. – C. 91-105.

\_\_\_\_\_. The Nature and Necessity of our Regeneration or New Birth in Christ Jesus // Smith T. L. Wesley & Whitefield on the New Birth. – Grand Rapids, MI: Francis Asbury Press; Zondervan, 1986. – C. 63-78.

Wesley J. The Marks of the New Birth // Smith T. L. Wesley & Whitefield on the New Birth. – Grand Rapids, MI: Francis Asbury Press; Zondervan, 1986. – C. 107-120.



## Глава 15: Участие в возвеличении Христа - Получение силы

Отталкиваясь от концепции «союза с Христом», мы утверждаем, что в силу того, что верующий в Иисуса человек находится «в Нем», он стал участником в Его вознесении и возвеличении. Возвеличение Спасителя приносит нам некоторые выгоды, которые будут обсуждены в последующих главах: чудесную силу на служение и власть над всеми силами зла.

### А. Вознесение Иисуса

После Своего воскресения из мертвых Иисус провел на земле со Своими учениками еще 40 дней, по истечении которых Он был вознесен на небо. Это великое событие записано дважды Лукой в Деян. 1:9 и в Лк. 24:51: «Сказав сие, Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их» и «И, когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо».

Вознесение Христа также записано в Мк. 16:19, но многие предъявляют этому месту претензию, что из-за отсутствия поддержки от некоторых из самых лучших греческих рукописей оно не должно считаться частью оригинального текста Евангелия от Марка. Но даже без этого свидетельства достаточно доказательств есть, чтобы убедиться в историчности вознесения Христа.

После вознесения Спасителя произошло особое событие вне поля зрения учеников: Он воссел на Свой небесный престол одесную Бога Отца. Об этом свидетельствует как Лука (Деян. 2:33), так и Павел (Еф. 1:20; Рим. 8:34). Этот аспект вознесения Христа обычно известен под другим названием: возвеличение Христа. К свидетельству Павла присоединяется автор послания к Евреям (Евр. 10:12).

Естественно, что возведение Христа на небесный престол влечет за собой наделение Его славой и властью. Об этом Павел написал следующее: «Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени» (Фил. 2:9). По словам Петра, в тот момент Бог Отец назначил Его «Начальником и Спасителем» (Деян. 5:31)<sup>1489</sup>.

Возникает вопрос по поводу состояния воскресшего тела Христа после Его вознесения. Когда Он ходил с учениками после Своего воскресения и до Своего вознесения, они узнавали Его как Иисуса. Хотя Его тело имело новые способности, оно все равно уподоблялось обычному человеческому телу. Но в книге Откровения Иоанн увидел славное проявление Христа в теле, не похожем на наше (Откр. 1:12-18). Увидел ли Иоанн просто видение Иисуса или же настоящее состояние Его нового, преображенного тела?

К тому же, когда Павел написал, что при восхищении Церкви наше тело преобразится и будет сообразным славному телу Его (Фил. 3:21), имел ли он в виду подобие телу, которое ученики видели до вознесения или телу, которое Иоанн видел на острове Патмос? На этот вопрос Писание не проливает большего света.

Этот вопрос осложняется и теорией Булгакова, который утверждает, что тело Иисуса прошло через какое-то «переходное» время между Его воскресением и вознесением<sup>1490</sup>. Он пишет: «Являющийся Господь и принадлежит *еще* к этому миру, и *уже* не принадлежит ему»<sup>1491</sup>. Согласно взгляду Булгакова, при Своем воскресении Иисус получил духовное тело, которое всё же «несет следы спасительной крестной страсти»<sup>1492</sup>. Об этом он говорит: «Хотя и совершенно духовное, и потому абсолютно чуждое мирового вещества или плотяности тело Господа, сохраняет всю силу тела, оно есть тело, хотя лишь динамическое»<sup>1493</sup>. Булгаков считает, что «динамическое» тело может изменять свою форму по желанию обладающего им.

Булгаков защищает свою позицию о духовном динамическом теле Спасителя тем, что ученики, шедшие в Эммаус, не узнавали Христа, равно как и Мария Магдалина, которая приняла Его за

<sup>1489</sup>Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Держсена. – СПб: Логос, 1994. – С. 249-250.

<sup>1490</sup>Булгаков С. Евхаристический догмат, часть 2-я // Журнал "Путь" №21, 1930. С. 1-39.

<http://www.odinblago.ru/path/21/1>

<sup>1491</sup>Там же, с. 13.

<sup>1492</sup>Там же, с. 5.

<sup>1493</sup>Там же, с. 38.

садовника. Даже когда одиннадцать учеников видели Его, они не верили, что это Он, но думали, что видят дух. К тому же, Иисус в теле мог пройти через затворенные двери.

Однако следует отметить в позиции Булгакова несколько слабых сторон. Во-первых, заявление, что воскресшее тело Спасителя, «абсолютно чуждое мирового вещества или плотяности», представляет собой заблуждение. Дело в том, что Иисус ел перед учениками и сказал им: «Осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24:39). Выходит, что Его новое тело действительно состояло из материи.

Также надо учитывать, что, согласно повествованию Луки, в случае людей на дороге в Эммаус, дело было не в том, что Иисус явился в другой форме, а в том, что было скрыто от них, что это – Господь: «Глаза их были удержаны, так что они не узнали Его» (Лк. 24:25). Вот почему написано: «Открылись у них глаза, и они узнали Его» (Лк. 24:31)<sup>1494</sup>. Наконец, явление Иисуса в комнате с затворенными дверями необязательно указывает на особые свойства Его нового тела (хотя это не исключено). Ведь в мгновение Дух переместил на другое место Филиппа, находящегося в смертном теле (Деян. 8:39-40).

Также обсуждается вопрос, является ли Иисус в Своем прославленном состоянии вездесущим или нет? Есть возражения, что отрицание вездесущности Христа равнозначно отрицанию Его божественности. А с другой стороны, человеческому телу не свойственна вездесущность. Или можем ли мы говорить, что предполагаемое преобразование тела Христа при Его вознесении как-то способствует Ему пользоваться вездесущностью, будучи в теле? Или, может быть, вездесущность Христа осуществляется через Духа Святого, с Которым Он связан в Святой Троице. Ответ нам неизвестен<sup>1495</sup>.

Последний момент для нашего рассмотрения касается роли Иисуса как Ходатая перед Отцом. Об этом говорится в Рим. 8:34 и 1 Ин. 2:1. Не очень раскрыто, в чем заключается это служение. Но в свете контекста 1 Ин. 2:1 оно, по крайней мере, касается заступничества Иисуса за нас в отношении нашего искупления<sup>1496</sup>.

## **Б. Союз верующего с Христом в Его возвеличении**

Библия свидетельствует о том, что в связи с возвеличением Христа, верующим в Него предоставляются некоторые преимущества. В этой главе рассмотрим только одно преимущество, вытекающее из этого союза, а именно – получение сверхъестественной силы от Духа Святого.

Дело в том, что вместе со всеми благами, полученными от Бога, все переживания с Духом Святым связаны с союзом верующего с Христом. По Писанию, возрождение верующего связано с воскресением Христа (1 Пет. 1:3). В силу нашего союза со Спасителем, в Его воскресении мы приобретаем новую жизнь. А опыт крещения Духом Святым относится к возвеличению Иисуса. В этой главе будет защищаться мнение, что верующему человеку доступны два отдельных переживания с Духом: возрождение и крещение Духом Святым.

Связь между возвеличением Христа и крещением Духом Святым описана некоторыми местами Писания. После излияния Духа на День Пятидесятницы, Петр объяснил толпу: «Итак Он, быв вознесен десницею Божьею и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите» (Деян. 2:33). Здесь ясно показано, что Дух Святой излился только после возвеличения Христа и в результате его. Также, в Еф. 4:7-11 Павел пишет о том, что вознесенный Христос дает дары человекам. Снова указано, что сила Духа Святого доступна Церкви в связи с возвеличением Христа<sup>1497</sup>.

Применение Ин. 7:39 к данному вопросу видится сложнее. На первый взгляд кажется, что этот стих подходит: «Ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен». Но надо принять во внимание, что в четвертом Евангелии понятие «прославление Сына» не всегда относится к

---

<sup>1494</sup>Правда, написано в Мк. 16:12, что после Своего воскресения Иисус явился «в ином образе». Но также надо учитывать, что на основании свидетельства древних греческих рукописей большинство ученых выражают сомнение в том, что Мк. 16:9-16 относится к оригинальному Евангелию от Марка.

<sup>1495</sup>Тиссен, с. 249-250.

<sup>1496</sup>Там же.

<sup>1497</sup>Там же.

Его возвеличению, но также и к Его смерти (см. Ин. 12:23-24; 13:31-32) и, предположительно, к Его воскресению<sup>1498</sup>.

## **В. Краткий библейский обзор излияния силы Духа Святого**

Бог христианства – это Бог сверхъестественного. В обоих заветах Библия свидетельствует о Божьих чудесных делах среди Его народа. Как правило, проявление сверхъестественной силы приписывается Третьему Лицу Святой Троицы, т.е. Духу Святому. Дух Святой наделяет силой Божьих людей и через них проявляет Свое могущество.

В Ветхом Завете Дух Святой проявлял сверхъестественную силу только через особо избранных людей. Дух, например, способствовал судьям Израиля воевать за Божий народ и побеждать. О них написано, что Дух был «на них» (или, в одном случае, «в них»): Иисус Навин (Числ. 27:18; Втор. 34:9), Гофониил (Суд. 3:10), Геден (Суд. 6:34), Иеффай (Суд. 11:29), Самсон (Суд. 14:6, 19; 15:14-15)<sup>1499</sup>. Он также дал особую силу ранним царям Израиля, а именно, Саулу (1 Цар. 10:6, 10; 11:6) и Давиду (1 Цар. 16:13). Божий Дух дал Веселеилу умение построить скинию (Исх. 35:30-31). Наконец, все пророки, конечно, были помазаны Духом Божьим.

Среди Божьих пророков, помазанных Святым Духом, самым выдающимся был Моисей. В связи с его служением, наблюдается интересный случай, где Бог взял от Духа, который был на Моисее, и дал Его 70 старейшинам Израилевым, вследствие чего они пророчествовали (Числ. 11:17, 24-26). Когда Иисус Навин возразил этому, Моисей выразил свое желание: «О, если бы все в народе Господнем были пророками, когда бы Господь послал Духа Своего на них!» (Числ. 11:29). Это есть и Божье намерение, как Он говорил через пророка 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. И также на рабов и на рабынь в те дни излию от Духа Моего» (Иоиль 2:28-29).

Наконец, в Ветхом Завете можно видеть некоторый прообраз в том, что священники, скиния и все ее принадлежности были помазаны елеем (Исх. 29:7; 30:22-33; 40:9-16). Поскольку помазание часто ассоциируется с Духом Святым (Ис. 61:1; 1 Цар. 10:1; 16:12; 1 Ин. 2:20, 27), можно предполагать, что все, что отделено для служения Богу, должно иметь помазание, т.е. силу Духа Святого, чтобы служить Ему надлежащим образом. Это согласовывается с тем, что Захария сказал Зоровавелю, когда тот перестраивал Божий храм: «Не воинством и не силою, но Духом Моим, говорит Господь Саваоф» (Зах. 4:6).

Ветхий Завет также предсказал пришествие Великого Помазанника, Мессии. На Него Дух сойдет, и, вследствие этого, Он будет нести чудесное служение:

«Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы, проповедовать лето Господне благоприятное...» (Ис. 61:1-2; ср. 42:1; 11:2)<sup>1500</sup>.

Как нам известно, это предсказание исполнилось в Иисусе из Назарета, когда во время водного крещения Святой Дух сошел на Него, подобно голубю (Лк. 3:16). После этого Он начал Свое служение чудес: «И возвратился Иисус в силу духа в Галилею» (Лк. 4:14). Позже, Петр приписывает чудесное служение Иисуса Христа силе Духа, Который был на Нем: «Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил, благотворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом» (Деян. 10:38).

<sup>1498</sup>С этим соглашается Дун (Dunn J. D. G. – Baptism in the Holy Spirit. – Philadelphia, PA: Westminster, 1970. – С. 174).

<sup>1499</sup>Dunning H. R. A Wesleyan Perspective on Spirit Baptism // Brand C. O. Five Views on Spirit Baptism. – Nashville, TN: Broadman, 2004. – С. 211.

<sup>1500</sup>Там же.

Даже в связи с рождением Мессии, Бог проявил особую силу, исполняя некоторых людей Духом: Елисавету (Лк. 1:41), Захарию (Лк. 1:67), Симеона (Лк. 2:25) и даже младенца Иоанна Крестителя (Лк. 1:15). Перед началом Его земного служения Иоанн Креститель открыл, что Иисус будет крестить людей Духом Святым (Мк. 1:8; Ин. 1:33).

Во время Своего земного служения Иисус дал Своим ученикам сверхъестественную силу и власть исцелять больных и изгонять бесов (Мф. 10:1). Но только перед тем, как Он был вознесен на небо, Он дал им знать, что скоро исполнится в них обещанное крещение Духом Святым (Деян. 1:5). Этот опыт даст им силу (Лк. 24:49), чтобы они были Ему свидетелями (Деян. 1:8).

В день Пятидесятницы исполнилось обещание Иисуса, и Дух Святой пришел с силой (Деян. 2:1-4). С этого времени Бог через Церковь проявлял изумительные чудеса и знамения, подтверждающие евангельскую весть. Этим началось исполняться слово Иисуса Его ученикам, что «верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду» (Ин. 14:12).

Опыт крещения Духом Святым не закончился у первых учеников Спасителя. Это усиливающее переживание получили новообращенные в Самарии (Деян. 8), в доме Корнилия (Деян. 10) и в Ефесе (Деян. 19). Апостол Павла также испытал исполнение Духа (Деян. 9).

Однако в Церкви ведутся жаркие дебаты относительно природы опыта крещения Духом Святым. Некоторые отождествляют его с возрождением, а другие считают его отдельным переживанием от Духа уже после обращения. Итак, следует детально разобраться в вопросе природы крещения Духом Святым с целью выяснения верного библейского учения об этом.

## Г. Терминология для описания крещения Духом Святым

Углубимся в нашу тему исследованием самого выражения «крещение Духом Святым». В греческом языке фраза звучит так: βαπτίζεῖν ἐν πνεύματι ἁγίῳ (*баптизев эн пнеумати хагио*). Эта фраза встречается лишь 7 раз в Новом Завете. Четыре раза она находится в изречениях Иоанна Крестителя (Мф. 3:11; Мк. 1:8; Лк. 3:16; Ин. 1:33). Два раза это выражение использовал Иисус (Деян. 1:5; 11:16), цитируя Иоанна (Деян. 1:5; 11:16). А один раз написал эти слова Павел (1 Кор. 12:13).

Что имел в виду Иоанн Креститель (и вслед за ним Иисус) под словами: «Я крестил вас водою, а Он будет крестить вас Духом Святым» (Мк. 1:8)? В свете механизма водного крещения, когда человек погружается в воду, предельно ясно, что Иисус крестит, т.е. «погружает» верующего в Духа Святого. Это означает, что как вода, так и Дух, являются элементом или средой крещения. В греческом тексте среда крещения в этих стихах описана предлогом ἐν (*эн*).

По поводу употребления этой фразы Павлом, стоит рассмотреть этот вопрос детальнее. В 1 Кор. 12:13 Павел написал: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом». Имел ли Павел в виду, что через получение крещения Святым Духом человек входит в Тело Христа, т.е. в Церковь? Если так, получается, что либо человек должен получить пятидесятническое переживание, описанное в Деян. 2:4, чтобы быть спасен, либо «крещение Святым Духом» просто приравнивается к духовному возрождению и не отличается от него<sup>1501</sup>.

Есть еще другой вариант. Сиампа и Роснер обращают наше внимание на параллелизм, наличествующий в этом стихе, который лучше виден в греческом тексте<sup>1502</sup>:

ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν ...  
πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν

одним Духом мы все в одно тело крестились ...

<sup>1501</sup>Некоторые предполагают, что без получения крещения Духом человек может быть спасен, но всё же не являться частью Церкви. Но такой взгляд не поддерживается библейским свидетельством. Все искренне верующие люди находятся в Церкви. Даже в этом стихе Павел открывает, что «все мы», т.е. верующие люди целиком, «крестились в одно тело».

<sup>1502</sup>Ciampa R. E., Rosner B. S. The First Letter to the Corinthians // Carson D. A. The Pillar New Testament commentary. – Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010. – С. 592-593.

Значит, согласно принципу еврейской поэзии, которая состоит в повторении одной идеи, фраза «все в одно тело крестились» равна фразе «все одним Духом напоены». Обе фразы относятся к опыту обращения человека к Христу. В тот же момент времени новообращённый человек и входит в Тело, и «пьёт» Святого Духа, т.е. переживает духовное возрождение.

Фраза же ἐν ἐνὶ πνεύματι, т.е. «одним Духом», в начале стиха предварительно указывает на то, каким образом человек входит в Тело – через Святого Духа. А данный смысл выясняется дальше в фразе «все одним Духом напоены». Через принятие Духа (в образе питья), т.е. через опыт возрождения, человек входит в Тело. Получается, что в этом стихе речь идет не о крещении Святым Духом (т.е. «погружении в Духа»), как оно описано в Евангелиях и Деяниях, а о крещении в Тело, т.е. присоединении к Церкви, через опыт возрождения.

Такое толкование согласовывается с одним из основных употреблений предлога ἐν (эн) – инструментального средства. Другими словами, Бог «использует» Святого Духа в качестве Своего «инструмента» для приведения новообращённого в Церковь посредством опыта духовного возрождения.

Некоторые считают, что лучше понять предлог ἐν (эн) в значении не инструментального средства, а конечного средства, т.е. Сам Святой Дух крестит нас в Тело. Ведь действие Духа часто указано такой конструкцией<sup>1503</sup>. Хортон подмечает, что в 1 Кор. 12:8-9 фразы ἐν τῷ πνεύματι («Духом») и διὰ τοῦ πνεύματος («через Духа») употребляются синонимичны, что подтверждает вывод, что по отношению к Духу предлог ἐν (эн) может указать на средство<sup>1504</sup>. С другой стороны, хотя данный предлог может нести в себе такой оттенок значения, подмечается, что в Новом Завете совершающий крещение всегда указан предлогом не ἐν (эн), а ὑπο (хупо)<sup>1505</sup>. В добавок к этому, действие Духа также часто указано предлогом ὑπο (хупо)<sup>1506</sup>.

Другие возражают, что в Новом Завете предлог ἐν (эн) обычно употребляется для указания на среду крещения<sup>1507</sup>. Согласно этому толкованию, мы должны истолковать исследуемое нами предложение, ἐν ἐνὶ πνεύματι ἐβαπτίσθημεν ἡμεῖς πάντες εἰς ἐν σῶμα, не «мы посредством Святого Духа крещены в одно тело», а «мы крещением Духом Святым (т.е. “погружением в Духа”) присоединяемся к одному телу». Плюс к этому, в новозаветном тексте предлог εἰς (эйс), который используется в фразе εἰς ἐν σῶμα, т.е. «в одно тело», обычно указывает не на среду крещения, а либо на его цель, либо на то, по отношению к чему (или кому) крещение совершается<sup>1508</sup>.

В дополнение к этому, в ближайшем контексте, а именно в 1 Кор. 10:2, мы видим подобное сочетание предлогов ἐν (эн) и εἰς (эйс): «Все крестились в Моисея (εἰς) в (ἐν) облаке и в (ἐν) море». В этом примере среда крещения (облако и море) указана предлогом ἐν (эн), а тот, к кому это крещение относится (Моисею), указан предлогом εἰς (эйс). Соответственно, предложение «все мы (ἐν) одним Духом крестились в (εἰς) одно тело» означает, что через крещение Духом, т.е. «погружение в Духа», мы присоединяемся к Церкви.

Хотя данное истолкование лучше соответствует обычному употреблению этих предлогов, оно сталкивается с несколькими противоречиями. Во-первых, как будет показано дальше в этой главе, обычный порядок для получения крещения Духом, указанный в Деяниях Апостолов, состоит в том, что человек получает крещение Духом отдельно от опыта возрождения (см. Деян. 2:4: 8:14-17; 9:17; 19:5-6). Во-вторых, по словам Иисуса цель опыта крещения Духом заключается не в том, чтобы человек стал частью Церкви, а в том, чтобы он или она получил сверхъестественную силу для проведения эффективного

<sup>1503</sup>См. Мф. 12:28; Лк. 4:1; Рим. 2:29; 8:14; 15:16; 1 Кор. 2:13; 3:3; 12:9; Гал. 5:18; Еф. 3:5; 1 Пет. 1:3.

<sup>1504</sup>Horton S. What the Bible Says about the Holy Spirit. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1976. – С. 215-216.

<sup>1505</sup>См. Мф. 3:6, 13, 14; Мк. 1:5, 9; Лк. 3:7; 7:30; Деян. 1:5.

<sup>1506</sup>См. Мф. 4:1; Лк. 2:26; Деян. 13:4; Деян. 16:6; 2 Пет. 1:21.

<sup>1507</sup>См. Мк. 1:5, 8; Мф 3:6, 11; Лк. 3:16; Ин. 1:26, 31, 33; Деян. 1:5; 11:16. Или среда крещения указана дательным падежом без предлога ἐν (эн): Мк. 1:8; Лк. 3:16; Деян. 1:5; 11:16.

<sup>1508</sup>См. 1 Кор. 1:13, 15; Рим. 6:3; Гал. 3:27; Рим. 6:3; Мф. 28:19; Деян. 8:16; 19:5. Также см. Hart L. Spirit Baptism: A Dimensional Charismatic Perspective // Brand C. O. Five Views on Spirit Baptism. – Nashville, TN: Broadman, 2004. – С. 125; Dunn J. D. G. – Baptism in the Holy Spirit. – Philadelphia, PA: Westminster, 1970. – С. 128.

служения для Господа (Деян. 1:5, 8). Таковым был опыт и Самого Спасителя, который начал Свое служение чудес только после схождения на Него Святого Духа.

Также следует отметить, что в 1 Кор. 12:13 порядок слов намекает, что глагол βαπτίζεῖν (баптидзэйн), т.е. «креститься», относится более к фразе εἰς ἓν σῶμα, т.е. «в одно тело», чем к фразе ἐν ἑνὶ πνεύματι, т.е. «одним Духом». Ведь первая фраза расположена ближе к глаголу. Наконец, среда крещения не всегда указана предлогом ἐν (эн). В Мк. 1:9 среда крещения указана предлогом εἰς (эйс): εἰς τὸν Ἰορδάνην («в Иордане»). Итак, в 1 Кор. 12:13 человек крестится («погружается») не в Духа, как было в изречениях Иоанна Крестителя и Иисуса, а в Тело, т.е. в Церковь.

Наконец, некоторые считают, что в 1 Кор. 12:13 слово «крещение» относится к водному крещению<sup>1509</sup>. Но этот момент обсуждается и опровергается в гл. 22 этой книги.

В заключение скажем пару слов относительно выражения, находящегося в Мф. 3:11 и Лк. 3:16, «крестить вас Духом Святым и огнем». Главные предложенные толкования следующие<sup>1510</sup>. Во-первых, слово «огонь» может относиться к освящающей работе Духа. В пользу этого варианта отметим, что слово «Дух» и «огонь» соединены одним предлогом ἐν (эн), что может указывать на идентичность этих опытов. Также наблюдается, что в день Пятидесятницы огненные языки почил на каждом. Далее, Иоанн относит и то, и другое переживание к одним и тем же людям. Выходит, что оба слова описывают опыт верующего человека. Наконец, кажется, что оба переживания происходят в одно время. Вывод таков – слово «огонь» просто повторяет смысл слова «Дух».

Второй вариант таков. Слово «Дух» относится к крещению Духом верующих, а «огонь» – к наказанию тех, кто отвергают Мессию. Эту точку зрения поддерживает то, что в Писании «огонь» часто представляет собой символ суда. Далее, нигде не написано, что крещение Духом дается с целью освящения верующего. Оно дает силу. К тому же, Хортон придерживается мнения, что огненные языки, которые почил на учениках, не указывают на освящение, а служат символом того, что Церковь – это теперь новый Божий храм<sup>1511</sup>.

Последний и наиболее убедительный довод в пользу второго варианта заключается в том, что в следующем стихе Иоанн Креститель проводит параллель между тем, кто испытает крещение Духом и тем, кто испытает крещение огнем: «Лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу в житницу Свою, а солому сожжет огнем неугасимым» (Лк. 3:17). Здесь ясно, что речь идет о двух группах: верующих и неверующих людях.

Данн предлагает и третий вариант, который заключается в том, что крещение «огнем» относится как к верующим в смысле «очищения», так и к неверующим в смысле «суда»<sup>1512</sup>. В отношении его применения к верующим, Данн ссылается на параллель в Ис. 4:4: «Когда Господь омоет скверну дочерей Сиона и очистит кровь Иерусалима из среды его духом суда и духом огня». Он добавляет мысль, что на кресте Иисус принял на Себе «крещение огнем» в смысле суда для верующих в Него.

С другой стороны, слабая сторона теории Данна состоит в том, что он не обращает достаточного внимания на объяснение этого высказывания самим Иоанном Крестителем: «...соберет пшеницу в житницу Свою, а солому сожжет огнем неугасимым». Под выражением «крещение огнем» речь идет не об очищении, а только о суде.

Осложняет истолкование этого отрывка и то, что Иоанн говорил о крещении Духом и огнем как об эсхатологическом событии<sup>1513</sup>. Но верующие в Иисуса уже испытывают этот духовное крещение. Есть разные способы объяснить этот феномен. Во-первых, Иоанн не знал, каким образом осуществится Божий план спасения. Ученики Иисуса тоже думали, что скоро придет эсхатологическое время (Деян. 1:6). Во-вторых, не исключено, что будет и эсхатологическое исполнение этих слов в Израиле, когда Бог изольет Своего Духа на него в последние времена. Наконец, есть феномен под названием «пророческой перспективы», согласно которой пророк может описать разные будущие события как одно целое (см.

<sup>1509</sup>Ervin H. M. Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit. – Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1984. – С. 99-102.

<sup>1510</sup>Horton, What the Bible Says, с. 85-88.

<sup>1511</sup>Там же, с. 141-142.

<sup>1512</sup>Dunn, с. 8-12, 42-43.

<sup>1513</sup>Hart L. Spirit Baptism: A Dimensional Charismatic Perspective // Brand C. O. Five Views on Spirit Baptism. – Nashville, TN: Broadman, 2004. – С. 111-112.

Дан. 11; Ис. 42:1-4; 1 Цар. 10:2-8; Зах. 9:9-10). Последний момент больше обсуждается в 2-ом томе, главе 9, разделе «Анализ жанра - пророчество».

## **Д. Отличие крещения Духом Святым от возрождения**

### **1. Ключевые отрывки**

#### **а. Крещение Иисуса (Мф. 3, Лк. 3)**

Рассмотрим другие аргументы в пользу того, что опыт получения крещения Духом Святым отличается от опыта получения возрождения. Можно указать на несколько мест Писания, где это различие ясно указано.

В Лк. 3:21-22 описывается особый опыт в жизни Иисуса, когда на Него сошел Дух Святой. Деян. 10:38 объясняет, что нисхождение Духа на Иисуса было с целью подготовки Его к служению: «Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил, благодворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом». Хотя Иисус является Сыном Божиим, в Своем служении Он подчинялся Духу Святому, показывая этим пример для нас. Подобно тому, как Иисус получил особое усиливающее переживание от Духа, верующий сегодня может ожидать того же самого опыта.

Некоторые возражают, что, согласно Лк. 4:18, цель нисхождения Духа на Иисуса заключалась в объявлении прибытия Божьего царства или в открытии «нового этапа» в Божьем плане спасения. Данн предполагает, что расположение истории крещения Иисуса рядом с Его родословием (Лк. 3:23-28), которое восходит к Адаму, указывает на то, что Его крещение (водное и духовное) является типичным для всех. Другими словами, предполагается процесс «обращение-инициация», через который все верующие проходят, и который включает в себя покаяние, веру, водное крещение и духовное крещение. Выходит, что крещение Духом является частью вступительного опыта человека в спасение и приравнивается к возрождению<sup>1514</sup>.

В ответ на данную позицию, можно сказать, что понимание нисхождения Духа, как признака царства, не исключает, что была и другая цель для этого события: подготовка Иисуса к служению. Вполне возможно, что этим событием Бог осуществил две цели.

Что касается теории Данна, трудно отождествить опыт Иисуса с типичным опытом верующего при обращении. Иисусу не надо было ни каяться, ни верить, ни возрождаться. Его опыт духовного крещения служил только двум целям: объявление прихода Божьего царства и его Мессии, а также помазание Мессии Духом Святым для служения. Поскольку духовное крещение обычного верующего не касается объявления царства, цель этого опыта для него заключается лишь в получении силы для служения (Деян. 1:8).

Теория Данна проблематична и в том, что в ней подразумевается, что человек получает возрождение через сам акт водного крещения, что на библейской основе отвергается многими евангельскими верующими. Для более подробного обсуждения вопроса роли водного крещения в спасении обратитесь к 22-ой главе.

Также интересно отметить, что если цепочка «покаяние, вера, водное крещение и получение Духа Святого» составляет процесс «обращение-инициация», необходимый для спасения, то почему Данн исключает из этого порядка говорение на иных языках? Ведь в книге Деяний те, кто прошел этот процесс, также говорили на языках. Если Данн хочет утверждать, что все шаги в этом процессе относятся к получению спасения, готов ли он считать говорение на языках требованием для спасения?

Также в разрез теории Данна идет то, что первые ученики Иисуса не прошли весь процесс «обращение-инициация»: они не были крещены христианским водным крещением. Плюс к этому, они покались и поверили в Иисуса задолго до того, как получили излияние Духа<sup>1515</sup>. Объяснение Данна, что в случае этих первых учеников Бог «протянул» этот процесс, лишено библейского основания. А даже

---

<sup>1514</sup>Dunn, с. 4-32.

<sup>1515</sup>Ervin, с. 17.

если Бог так и сделал, то как можно считать опыт первых учеников «типичным» для всех последующих верующих?

## **б. Опыт первых учеников (Ин. 20:22 и Деян. 2)**

Обратимся к опыту первых учеников относительно Духа Святого. В Ин. 20:22 написано, что после Своего воскресения Иисус, дунув на учеников, дал им Святого Духа. То есть, они получили возрождение. Но спустя 50 дней, ученики имели еще другое переживание с Духом, при котором они получили силу для служения (Деян. 2:1-4). Итак, у первых учеников опыт возрождения отличился от опыта крещения Духом Святым.

Отвергнув эту точку зрения, Данн выдвигает тезис, что в Ин. 20:22 ученики не получали Духа Святого вообще. А в день Пятидесятницы они испытали процесс «обращение-инициация», описанный выше. Только тогда они стали христианами и Церковь родилась.

К этому мнению присоединяется Брюнер, который полагает, что апостолы не могли принять спасение до дня Пятидесятницы, потому что ученики «находились в необычный период апостольской деятельности в промежутке между вознесением Иисуса и принятием дара Духа для Церкви в день Пятидесятницы»<sup>1516</sup>.

В поддержку своего мнения, Данн ссылается на Иоиль 2:28-29, которое исполнилось в день Пятидесятницы. Там предсказано, что излияние Духа объявляет открытие нового века, которое, якобы, соответствует процессу «обращение-инициация». Также, параллель между феноменами, происшедшими и на Синае, и в день Пятидесятницы, указывает на заключение нового завета с Божьим новым народом.

Данн также цитирует слова Петра в Деян. 11:17. Сравнивая опыт дома Корнилия с опытом учеников в день Пятидесятницы, Петр говорит: «Если Бог дал им такой же дар, как и нам, уверовавшим в Господа Иисуса Христа, то кто же я, чтобы мог воспрепятствовать Богу?». Стих толкуется так, что только в день Пятидесятницы ученики по-настоящему стали верующими во Христа и, вследствие этого, получили Духа.

Однако позиция Данна сталкивается с несколькими возражениями. Во-первых, предсказание об излиянии Духа в Иоиль 2:28-29 касалось открытия нового этапа в Божьем плане только в том смысле, что через исполнение этого пророчества сила Духа Святого стала доступной всему Божьему народу. Это предвидел Моисей в Числ. 11:29: «О, если бы все в народе Господнем были пророками, когда бы Господь послал Духа Своего на них!». На самом деле, пророчество в Иоиль 2:28-29 было написано не неверующим, нуждающимся в «обращении-инициации», а тем, кто уже в Божьем народе<sup>1517</sup>. К тому же, там говорится не о возрождении, а только о получении сверхъестественной силы:

«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».

Далее, согласно новозаветному учению, Христос заключил новый завет со Своими учениками не в день Пятидесятницы, а во время Вечери Господней и через последующую за ней Голгофскую жертву (Лк. 22:20)<sup>1518</sup>. Также, день Пятидесятницы ассоциируется больше с ветхозаветным праздником жатвы, чем с заключением Синайского завета. Для того чтобы началась жатва, т.е. успешная евангелизация, необходимо было излияние Божьей силы. Вот цель дня Пятидесятницы (Деян. 1:8).

Тем не менее, к нашему удивлению, Данн напрямую противоречит сказанному Иисусом в Деян. 1:8 и опыту Ранней Церкви, описанному в книге Деяний. Данн пишет: «Дело в том, что фраза “крещение

<sup>1516</sup>Цитата их Викофф Дж. Крещение Святым Духом // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 568.

<sup>1517</sup>Ervin, с. 1.

<sup>1518</sup>Там же, с. 13, 16.



Духом» никогда непосредственно не связана с обещанием силы, но всегда ассоциируется со вступлением в мессианский век или в Тело Христа»<sup>1519</sup>.

Данн также отвергает ясное библейское свидетельство, что до дня Пятидесятницы ученики Иисуса уже испытали опыт возрождения, что описано в Ин. 20:22. Там написано, что после Своего воскресения Иисус, дунув на учеников, дал им Духа Святого. То есть, они получили возрождение. Не случайно, что это произошло сразу после воскресения Спасителя. Ведь возрождение стало доступным людям только после Его воскресения и посредством его (см. 1 Пет. 1:3).

Некоторые возражают, что в Ин. 20:22 Иисус просто символически указал на будущее излияние Духа, которое состоялось в день Пятидесятницы. Другими словами, ученики не получали Духа вообще до дня Пятидесятницы. В поддержку этого, внимание обращается на поручение Иисуса ученикам: «Как послал Меня Отец, [так] и Я посылаю вас» (Ин. 20:21), что наводит на мысль о высказывании Иисуса перед днем Пятидесятницы (Деян. 1:8).

Однако в свете следующих аргументов, увидим, что это объяснение не правдоподобно. Во-первых, надо задаться вопросом: для какой цели Иисус дал бы им просто символ Духа? Какова в этом польза? Во-вторых, в Ин. 20:22, сразу после даяния Духа, Иисус сказал ученикам: «Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся», что подразумевает, что ученики действительно получили что-то, что способствовало им выполнить это поручение.

В-третьих, в Евангелии от Иоанна несколько раз упоминается обещание Иисуса дать ученикам Духа Святого. Если в Ин. 20:22 Иисус только символически указал на будущее излияние Духа в день Пятидесятницы, то получается, что обещание Иисуса не исполнилось в пределах данного Евангелия. С литературной точки зрения такое упущение недопустимо.

Также значимо, что в Евангелии от Иоанна, когда Иисус обещает Духа Святого, мы не встречаем примеров, когда приход Духа будет сопровождаться проявлением чудес или духовных даров. Выходит, что в контексте этой книги ожидается приход Духа не для сообщения силы для служения (т.е. крещения Духом), а для возрождения, что на самом деле исполнилось в Ин. 20:22.

Хортон выдвигает и другие убедительные доводы в поддержку того, что в Ин. 20:22 Иисус, в действительности, дал Духа в смысле возрождения<sup>1520</sup>. Тот факт, что Иисус «дунул» Духа напоминает о том, когда Бог «вдунул в лице Адама дыхание жизни» (Быт. 2:7), и когда дыхание Божье оживило сухие кости Иезекииля (Иез. 37:8-10)<sup>1521</sup>. Также, Иисус дал не обещание, что Дух придет, а повеление: «Примите Духа». То же самое слово λαμβάνω (*ламбано*), т.е. «принять», употреблялось, когда люди принимали Духа, о чем написано в других текстах (Рим. 8:15; 1 Кор. 2:12).

Даннинг возражает, что, согласно Ин. 7:39, Дух не мог прийти, пока Иисус не был прославлен. Также, Ин. 16:7 гласит: «Если Я не пойду, Утешитель не придет к вам». Значит, до Своего вознесения Иисус не мог дать ученикам Духа, в частности, в случае, описанном в Ин. 20:22<sup>1522</sup>.

А с другой стороны, в четвертом Евангелии понятие «прославление Сына» не всегда относится к Его вознесению, но также и к Его смерти (Ин. 12:23-24; 13:31-32) и, предположительно, к Его воскресению<sup>1523</sup>. Итак, если смерть, воскресение и вознесение все рассматриваются как «прославление Сына», Он мог бы дать Духа после Своего воскресения (Ин. 20:22). К тому же, в данный момент, когда Иисус дал Духа ученикам, Он уже собирался уйти на небо.

Наконец, Унгер выдвигает неправдоподобную теорию, что в Ин. 20:22 Иисус дал ученикам какое-то частичное, предварительное исполнение Духом, чтобы способствовать им принимать учение, которое Он собирался передать им в сорокадневный период между Своим воскресением и вознесением. Но реальное исполнение Духом произошло только в день Пятидесятницы<sup>1524</sup>.

<sup>1519</sup>Dunn, с. 54.

<sup>1520</sup>Horton S. M. Spirit Baptism: A Pentecostal Perspective // Brand C. O. Five Views on Spirit Baptism. – Nashville, TN: Broadman, 2004. – С. 128-131.

<sup>1521</sup>Слово πνῆξ (*пуах*), которое в Синодальном переводе этих стихов переводится «ветер» и «дух», также может означать «дыхание».

<sup>1522</sup>Dunning, с. 222, 225.

<sup>1523</sup>С этим соглашается Дун (Dunn, с. 174).

<sup>1524</sup>Unger M. F. The Baptism with the Holy Spirit // Bibliotheca Sacra. Vol. 101. 1944. С. 365-367.

Однако такая точка зрения лишена и библейской поддержки, и логической убедительности. Ведь Иисус уже учил Своих учеников три года без потребности в каком-либо предварительном исполнении Духом.

Судя по всему вышесказанному, самый правдоподобный вывод таков, что когда Иисус дунул на учеников после Своего воскресения, они получили Духа в плане возрождения. А в день Пятидесятницы, согласно обещанию Иисуса, что при снисхождении Духа они получают силу, ученики получили дополнительный опыт с Духом, т.е. крещение Духом Святым.

## **в. Опыт Самарян (Деян. 8)**

Третий пример состоит в опыте новообращенных в Самарии. При проповеди Филиппа они покалялись, уверовали во Христа и приняли водное крещение. Но Дух Святой еще не сошел на них, пока не пришли к ним апостолы Петр и Иоанн. Только тогда они приняли Духа Святого, а именно, получили крещение Духом Святым. Зная, что люди возрождаются через веру в Христа, справедливо предположить, что люди в Самарии уже получили возрождение Духом при своем обращении к Христу. Но они получили крещение Духом Святым только при возложении рук апостолов.

Многие приверженцы позиции, что возрождение не отличается от крещения Духом Святым, выдвигают следующее объяснение происшедшего в Самарии. Они считают, что данный случай был особым, поскольку в то время существовали враждебные взаимоотношения между иудеями и самаритянами. Поэтому Бог воздержал от новообращенных в Самарии Духа Святого, т.е. возрождение, пока не пришли апостолы из Иерусалима. Таким образом, Бог дал иудейской церкви знать, что Он принимает в Свой народ и самаритян.

В ответ на этот довод, скажем следующее. Во-первых, надо обратить внимание на то, как Лука описывает это событие. Он написал, что они «только были крещены во имя Господа Иисуса» (Деян. 8:16). Слово «только» подразумевает, что здесь произошел обычный порядок вещей. Лука имел в виду: «Конечно, Дух еще не сошел на них. Они *только* были крещены во имя Господа Иисуса». В обычном порядке вещей получение крещения Духом Святым ожидается после возрождения.

Во-вторых, в свете того, что во всех других случаях, где Лука описывает принятие крещения Духом Святым (за исключением случая Корнилия, см. ниже), оно произошло после возрождения, справедливо предположить, что по нормальному порядку крещение Духом Святым получается после возрождения. Еще надо учитывать, что утверждение, что Бог воздержал Духа, представляет собой лишь предположение, не обоснованное самим текстом.

Сравним данный случай с другим примером, где неиудейская группа приняла Духа Святого, т.е. дом Корнилия. В этом случае Бог не воздерживал Духа, а дал крещение Духом Святым вместе с возрождением, как признак, что язычники приняты в Божий народ. Если бы Бог хотел особым образом показать иудеям, что самаритяне сейчас приняты в Божий народ, то Он не воздержал бы Духа Святого от них, а наоборот. Он дал бы им крещение Духом Святым вместе с возрождением, как Он сделал в случае дома Корнилия.

Данн предлагает еще другое возражение<sup>1525</sup>. Он думает, что люди в Самарии не были верующими до прихода к ним апостолов Петра и Иоанна. Он опирается на то, что по всей книге Деяний Лука нигде не говорит о двойном принятии Духа Святого. Его принимают только один раз. Поэтому в тот момент, когда Дух сошел на самаритян, они получили спасение, т.е. возрождение. Но результаты нашего исследования в этом разделе явно противоречит этому утверждению. Обычный порядок вещей в этой книге – два переживания с Духом.

Далее, Данн утверждает, что при посещении Филиппом вера самаритян была несостоятельной и недостаточной для получения спасения. Ведь они верили не в Христа, а «поверили *Филиппу*» (Деян. 8:12). Далее, принятие ими водного крещения необязательно означает, что они были верующими по-настоящему. Симон, якобы, «уверовал» и крестился, но не был спасен (ст. 13-23).

---

<sup>1525</sup>Dunn, с. 57-68.

С другой стороны, в Новом Завете мы не видим ни одного случая, когда бы слово «уверовать» относилось к тому, кто поверил не по-настоящему, а только поверхностно. Также принимаем к сведению, что самаритяне поверили не только Филиппу, но и «благовествованию о Царствии Божиим и об имени Иисуса Христа» (Деян. 8:12), т.е. они поверили в Евангелие, что является единственным требованием для спасения. По этой причине, когда Петр и Иоанн пришли, они не проповедовали им Евангелия. Самаритяне уже были верующими.

Плюс к этому, Данн ошибочно предполагает, что не только Симон, но и *все* самаритяне неправильно верили. Весьма неправдоподобно, что ни один из них не верил правильно. Также можно оспорить утверждение, что Симон не стал верующим. Посмотрите на его отклик на упрек от Петра: «Помолитесь вы за меня Господу, дабы не постигло меня ничто из сказанного вами» (Деян. 8:24).

Наконец, в защиту мнения, что вера самаритян была неполной, Данн также опирается на употребление слова *προσέχω* (*просэхо*), т.е. «внимали». Он отмечает, что данное слово использовалось тогда, когда народ «внимал» Филиппу (ст. 6), и тогда, когда народ «внимал» Симону (ст. 10-11). На этих основаниях он думает, что их вера была поверхностна. Также, когда написано, что народ «поверил Филиппу, благовествующему», используется не обычная конструкция для веры во Христа (с предлогом *ἐν* или *ἐν*), а только дательный падеж после глагола «верить»<sup>1526</sup>.

На эти доводы Данна Эрвин убедительно отвечает, что в Деян. 16:14 глагол *προσέχω* (*просэхо*), «внимать», используется и при уверовании Лидии, которая по-настоящему поверила. Также, употребление дательного падежа после глагола «верить» часто указывает на искреннюю веру (Деян. 5:14; 16:34; 18:8; 24:14; 27:25). Эрвин также обращает внимание на параллель между опытом новообращенных в день Пятидесятницы и опытом новообращенных в Самарию: они приняли Слово и крестились (Деян. 2:41; 8:12-14)<sup>1527</sup>.

Получается, что при проповеди Филиппа самаритяне по-настоящему поверили в Иисуса и получили возрождение. А при возложении рук апостолов они получили дополнительный опыт с Духом, а именно – крещение Духом Святым.

#### г. Опыт Павла

Следующий пример – это когда Павел получил крещение Духом (Деян. 9:10-18; 22:12-16). После встречи Павла с Иисусом по дороге в Дамаск к нему пришел Анания, чтобы молиться за него для исцеления и получения Духа Святого. Опять мы видим случай, когда верующий человек получил крещение Духом Святым после возрождения.

Некоторые возражают, что во время визита Анании Павел еще не был возрожденным человеком. Отмечаются следующие доводы. Написано, что в то время Павел постился и молился. Значит ли это, что он искал спасения? Далее, написано, что Иисус сказал ему: «Сказано будет тебе, что... делать» (Деян. 9:6), т.е. чтобы спастись. Также, Анания пригласил его «омой грехи твои» (Деян. 22:16)<sup>1528</sup>.

В свете вышесказанного, Данн приходит к выводу, что обращение Павла растянулось на три дня, т.е. со времени его встречи с Иисусом до визита Анании. Данн сравнивает это с периодом времени, когда Иисус лежал в гробнице. Он также предполагает, что Павлу нужен был этот отрезок времени, чтобы собраться с мыслями. Далее считается, что исцеление его физических глаз соответствовало открытию его духовных глаз<sup>1529</sup>.

С другой стороны, вследствие встречи с Иисусом по дороге в Дамаск, Павел стал убежденным, что Иисус воскрес. Павел даже назвал Его Господом (*κύριος* - *куриос*)<sup>1530</sup>. Позже, Павел написал святым в Риме: «Если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься» (Рим. 10:9). Это то, что сам Павел сделал.

<sup>1526</sup>Dunn, с. 64.

<sup>1527</sup>Ervin, с. 28-33.

<sup>1528</sup>Dunn, с. 74-77.

<sup>1529</sup>Там же.

<sup>1530</sup>Однако признаем, что слово *κύριος* (*куриос*) так же может переводиться «господин».

Далее, важно отметить, что Анания не проповедовал Павлу Евангелия, что нужно было бы сделать, если Павел еще не был верующим. Также, Анания назвал Павла «братом»<sup>1531</sup>. Еще примечательно, что Анания возложил руки на Павла, в подобие тому, как обычно делали при молитве о крещении Духом (см. Деян. 8:17; 19:6)<sup>1532</sup>. Далее, когда Анания призвал его: «омой грехи», он сказал это в связи со следующим: «призвав имя Господа Иисуса» (Деян. 22:16). Слово «призвав» – это греческое причастие времени «аорист», которое, как правило, указывает на действие, совершенное до главного действия в предложении. Выходит, что Павел уже призвал имя Господа до того, как принял водное крещение. Водное крещение, как будет обсуждено в главе 22, представляет собой символическое представление получения спасения и омовения грехов.

Также, когда Иисус сказал Павлу: «Сказано будет тебе, что ... делать», Он имел в виду не то, что ему надо делать для спасения, а то, что предстояло перед ним в связи с его будущим служением. Наконец, сравнение трехдневного периода Иисуса в гробнице и Павла в молитве чисто спекулятивно, равно как и совпадение физического и духовного прозрения Павла.

Выходит, что Павел стал верующим при встрече с Иисусом, а при возложении рук Ананией получил крещение Духом.

#### **д. Дом Корнилия (Деян. 10-11)**

В Новом Завете существует только один пример, когда люди получили и возрождение, и крещение Духом Святым одновременно. Это случилось с домом Корнилия в Деян. 10. Рассмотрим подробнее этот пример.

В связи со случаем с домом Корнилия, предполагается, что, благодаря тому, что дом Корнилия получил крещение Духом Святым не после обращения, но как непосредственный результат веры во Христа, можно прийти к выводу, что крещение Духом Святым не отличается от возрождения.

В поддержку этого взгляда отмечается, что Петр проповедовал не о получении силы, а только о получении спасения. Но ожидая получения спасения, дом Корнилия получил крещение Духом. Так смотрел на вопрос и Петр, который приравнивал «дарование Духа Святого» к «очищению сердца их» (Деян. 15:9). К тому же, лидеры иерусалимской церкви подтвердили, что получение крещения Духом означает, что «язычникам дал Бог покаяние в жизнь» (Деян. 11:18)<sup>1533</sup>.

В ответ скажем, что, в отличие от вышепоказанных примеров, здесь мы действительно имеем дело с особым случаем. Крещение Духом Святым было дано дому Корнилия сразу при обращении в доказательство того, что Бог действительно спасает язычников. Дело в том, что иудеи сомневались, что язычники могут быть спасенными. Поэтому Бог дал крещение Духом Святым сразу при их обращении, чтобы убедить иудейских верующих, что Бог приветствует язычников в Церкви.

В Деян 10:45-47 написано, что признак говорения на иных языках убедил Петра, что язычники включены в Божий народ. Тот же признак убедил и иудейских верующих в Иерусалиме, как написано в Деян. 11:16-18.

В отличие от утвержденного выше, получение крещения Духом домом Корнилия не приравнивалось апостолами к получению возрождения. Они прекрасно помнили, что сами получили опыт крещения Духом Святым отдельно от спасения, и что Иисус ясно объяснил им, что целью этого опыта было получение силы для служения (Деян. 1:8). Апостолы поняли, что получение крещения Духом Святым домом Корнилия было просто признаком того, что они теперь возрожденные Духом люди. Они не отождествляли крещение Духом с возрождением.

Когда Петр и лидеры Иерусалимской церкви говорили о спасении и крещении Духом вместе, они имели в виду, что, благодаря тому, что только истинно верующие люди могут получить крещение Духом, его получение домом Корнилия доказывает их искреннюю веру в Господа. Опыт дома Корнилия не указывает на то, что крещение Духом обязательно сопровождает получение спасения (другие

---

<sup>1531</sup>Однако Дун наблюдает, что в Книге Деяний в 19 из 57 случаев приветствия термин «брат» используется между евреями. Выходит, что это не обязательно считается христианским приветствием (Dunn, с. 74, отмечено в Ervin, с. 47).

<sup>1532</sup>Ervin, с. 49.

<sup>1533</sup>Dunn, с. 80-81.

примеры исключают это умозаключение), а доказывает, что при проповеди Евангелия Петром люди там искренне поверили и, таким образом, оказались в нужном положении для принятия того дара, который только верующие могут получить: крещение Святым Духом, которое они получили непосредственно.

### е. Опыт Ефесян (Деян. 19)

Последний пример, показывающий различие возрождения и крещения Духом Святым – это история об обращении людей в Ефесе. Написано, что до встречи с Павлом они крестились крещением Иоанна Крестителя. Но нам неизвестно, были ли они уже возрожденными в то время.

Первое впечатление Павла было, что они были истинными верующими. Павел говорил о них как об «уверовавших» (Деян. 19:2). Но впоследствии он узнал, что они знали только крещение Иоанна. Дани также отмечает, что отсутствие артикля перед словом μαθηται (*матэтай*), т.е. «ученики», в отношении людей в Ефесе, может указывать на то, что они не были истинно верующими. Ведь в других случаях, когда речь идет о верующих в Иисуса, артикль стоит<sup>1534</sup>.

Однако даже если Павел ошибся на этот счет, то его вопрос ефесянам открывает его понимание крещения Духом Святым. Во втором стихе он спросил: «Приняли ли вы Святого Духа, уверовав?». Если Павел знал, что есть только один опыт принятия Духа Святого, и что это происходит при обращении к Господу, то его вопрос является бессмысленным. Но задав такой вопрос, Павел открывает, что можно принять Духа Святого и после уверования.

Дани возражает, что вопрос Павла был не с целью различить верующих, имеющих крещение Духом и верующих, не имеющих его. Павел просто спрашивает, христиане они или нет<sup>1535</sup>. Но если это так, то он спросил бы их прямо: «Уверовали ли вы в Иисуса Христа?». Очевидно, что что-то побудило Павла задать вопрос: «Приняли ли вы Святого Духа?». Скорее всего, ситуация была такова. Наблюдая за этими учениками Иоанна, Павел понял, что чего-то им не хватает. То есть, у них не было духовных сил, и это побудило Павла спросить: «Приняли ли вы Святого Духа, уверовав?».

Унгер, отрицая учение о крещении отдельно от возрождения, объясняет это так. Он считает, что ефесяне действительно поверили, но не в правильный предмет веры. Если бы они поистине поверили в Иисуса, то уже получили бы крещение Духом, как составляющую часть их обращения к Богу<sup>1536</sup>.

Однако даже при этом сценарии вопрос Павла не подходит. Он поинтересовался не предметом их веры, а их опытом с Духом. Он подозревал не что чего-то не хватало в их вере, а что чего-то не хватало в их опыте с Духом. Только после того, как они ответили «мы даже и не слыхали, есть ли Дух Святой», Павел стал рассматривать и качество их веры.

Наконец, даже если ефесяне впервые уверовали при проповеди Павла, то они получили крещение Духом Святым отдельно от возрождения и после принятия ими водного крещения. В 4-м стихе говорится, что они уверовали во Христа, в 5-м стихе – они приняли водное крещение, а только в 6-м стихе – они получили крещение Духом при возложении на них рук Павла. В связи с этим, стоит подметить, что сочетание причастия ἐπιθέντος (*эпитентос*), «возложил» и глагола ἦλθε (*элтэ*), «нисшел», указывает на тесную связь между этими действиями. Значит, через возложение рук, а не до этого момента, Дух сошел на ефесян<sup>1537</sup>.

Интересно отметить, что порядок получения спасения, а затем духовного крещения, отмеченный в Деян. 19:4-6, точно соответствует вопросу, который Павел задал ефесянам в начале данной главы: «Приняли ли вы Святого Духа, уверовав?»<sup>1538</sup>.

### ж. Евр. 6:1-2

<sup>1534</sup> Там же, с. 84.

<sup>1535</sup> Там же, с. 86.

<sup>1536</sup> Unger, с. 491.

<sup>1537</sup> Ervin, с. 65.

<sup>1538</sup> Там же, с. 63.

В заключение следует упомянуть о написанном в Евр. 6:1-2: «Не станем снова полагать основание обращению от мертвых дел и вере в Бога, учению о крещениях, о возложении рук, о воскресении мертвых и о суде вечном». Примечательно, что возложение рук перечисляется вместе с основополагающими доктринами Церкви и фундаментальным опытом верующих. Скорее всего, речь идет о возложении рук для получения крещения Духом Святым (Деян. 8:17; 9:17; 19:6). Но, согласно этим стихам, этот опыт отличается от опыта покаяния, веры и водного крещения, т.е. он представляет собой отдельное переживание в христианской жизни.

## 2. Другие аргументы

Наблюдается интересный момент, который тоже может служить в качестве доказательства утверждения, что крещение Духом Святым отличается от возрождения. В Писании, когда речь идет о возрождении, написано, что Дух входит «в» человека. А когда речь идет о крещении Духом Святым, Дух сходит «на» человека. Например, Иезекииль, описывая опыт возрождения, написал: «Вложу внутрь вас дух Мой ... вы будете ходить в заповедях Моих» (Иез. 36:27). А Лука, описывая крещение Духом Святым, написал: «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой» (Деян. 1:8).

Подробнее опишем случаи, когда написано о Духе, что Он «в» человеке. Глядя на контекст, обнаруживаем, что в таких примерах речь идет о характере человека, что соответствует опыту возрождения и следующему за ним процессу освящения. См. Рим. 8:9-10; 2 Кор. 13:5; Еф. 3:16-17; Кол. 1:27-28.

Интересно отметить, что в Ветхом Завете говорится о возрождении как о будущей надежде. В Ветхом Завете редко встречаются случаи, когда говорится, что Дух живет «в» человеке<sup>1539</sup>. Но, как правило, в Ветхом Завете опыт возрождения относится к будущему (см. Иез. 11:19-20; 36:27; 37:14).

Примечательны слова Иисуса Своим ученикам по этому поводу в Ин. 14:17: «Он с вами пребывает и в вас будет». Кажется, что во время странствования Иисуса на земле Его ученики не имели пребывающего в сердце Духа Святого. Но в Новом Завете пребывание Духа «в» верующем человеке – это обычное дело (см. Рим. 8:9-10; Кол. 1:27-28; 1 Кор. 6:19-20). Судя по всему, приходим к выводу, что пребывание Духа Святого в сердце человека соответствует опыту возрождения, и стало доступно только в Новом Завете.

Перейдем к обсуждению нисхождения Духа «на» человека. Когда в связи с поучением Духа встречается предлог «на», контекст говорит о приобретении силы для служения. В Ветхом Завете существует много примеров, когда Дух сошел на человека, и в каждом из них происходило что-то сверхъестественное<sup>1540</sup>. Но в Ветхом Завете не все люди имели доступ к опыту с Духом, который наделял их силой. Он сходил только на особо избранных людей. Но, в то же время, Бог обещал общее излияние Духа на всех в будущем (см. Числ. 11:17; Иоиль 2:28).

Интересно отметить, что в связи с нисхождением Духа на Иисуса, чтобы подготовить Его к служению, опять используется предлог «на» (см. Мк. 1:10; Мф. 3:16; Лк. 3:22; 4:18; Ин. 1:32). Соответственно, каждый раз, когда в Новом Завете описывается получение крещения Духом Святым учениками, встречается предлог «на» (см. Деян. 1:8; 2:17-18; 8:16; 10:44-45; 11:15; 19:6). Судя по всему, можно предположить, что описание нисхождения Духа на человека соответствует опыту получения крещения Духом Святым или другому особому переживанию, через которое они получают силу.

Есть несколько случаев, которые могут считаться исключением из правила, что нисхождение Духа на человека указывает на крещение Духом Святым или подобный ему опыт. Во-первых, фраза «излияние Духа» подразумевает «нисхождение Духа». Иногда эта фраза описывает опыт крещения Духом Святым, как в Иоиль 2, а иногда она относится к развитию хорошего характера, что более соответствует опыту возрождения (см. Ис. 32:15; 44:3-9; Иез. 39:29; Зах. 12:10). Во-вторых, Петр говорит о том, что во время

<sup>1539</sup>Исключениями являются случай Иисуса Навина, который был человеком, «в котором есть Дух» (Числ. 27:18) и когда Петр написал о Духе Святом «сущем в ветхозаветных пророках» (1 Пет. 1:11).

<sup>1540</sup>См. Суд. 3:9-10; 6:34; 11:29; 14:6, 19; 15:14; 1 Цар. 10:6, 10; 11:6; 16:13; 19:20; 4 Цар. 2:9; 1 Пар. 12:18; 2 Пар. 20:14; Лк. 1:35; Лк. 2:25.

преследований Дух особым образом находится «на» человеке (1 Пет. 4:14). Но в этом контексте сила Духа проявляется не для служения, а для проявления устойчивости со стороны преследуемого.

В защиту пятидесятнической доктрины о крещении Духом Уильям и Роберт Мензис доказывают, что в писаниях Луки, когда речь идет о получении Духа, всегда имеется в виду получение духовной силы<sup>1541</sup>. Они противопоставляют пневматологию Луки пневматологии Павла, где Дух выполняет более сотериологическую функцию, т.е. в плане возрождения и освящения. В этом свете слова Петра, записанные Лукой, имеют особое значение. В отношении получения Духа Петр провозгласил: «Ибо вам принадлежит обетование и детям вашим и всем дальним, кого ни призовет Господь Бог наш» (Деян. 2:39). Значит, усиливающее переживание с Духом принадлежит каждому верующему во все времена. Это умозаключение подтверждается Иоилем, пророчество которого также записано Лукой: «Излию Духа Моего на *всякую* плоть» (Деян. 2:17)<sup>1542</sup>.

Наконец, посмотрим на исторические доводы в пользу данной позиции. Примечательно, что в самых ранних христианских конфессиях признается различие между возрождением и крещением Духом Святым. В православной вере отмечаются два таинства, предназначенных для принятия Духа Святого, а именно, водное крещение, через которое, считается, человек получает возрождение, и миропомазание, через которое, считается, человек получает силу Духа Святого.

В Католической Церкви есть соответствующие таинства, но их называют водным крещением и конфирмацией. На основании этого наблюдения, можно предположить, что остаются в самых ранних христианских конфессиях следы оригинального учения Церкви о двух переживаниях с Духом Святым. Таинства миропомазания и конфирмации будут подробнее описаны далее в данной главе.

Также стоит упомянуть об изумительном росте пятидесятнического и харизматического движений на протяжении последних ста лет. Около ста лет тому назад пятидесятническое движение только началось. А теперь пятидесятники и харизматы насчитывают более 500 миллионов человек. Такой бурный рост может служить свидетельством Божьей поддержки этих движений и Его благословения на них<sup>1543</sup>.

### 3. Другие возражения и ответы

Оппоненты пятидесятнического учения о крещении Духом Святым проводят параллель между крещением Духом Святым и водным крещением. Полагается, что понятие «крещение» подразумевает под собой «вступление», благодаря тому, что через водное крещение человек входит в Божье царство. Поэтому когда Новый Завет говорит о «крещении Духом Святым», имеется в виду наш вступительный опыт с Духом, т.е. возрождение.

В ответ на данный аргумент, учитываем, что Библия не учит ни о том, что человек входит в Божье царство через водное крещение, ни о том, что водное крещение символизирует его вступление в царство. По Библии, водное крещение символизирует очищение и погребение (см. Деян. 22:16 и Рим. 6:4). Далее, в библейских текстах, в которых сравнивается водное крещение с крещением Духом Святым, речь идет о крещении Иоанна Крестителя. Но значение крещения Иоанна заключалось не во вхождении в Божий народ, а в покаянии и полном посвящении Богу.

Второе возражение звучит так, что в посланиях апостолов мы не встречаем призыва, адресованного верующим, чтобы они приняли крещение Духом Святым. Но, с другой стороны, учитываем, что такой призыв есть в книге Деяний Апостолов. Также, можно предположить, что получатели посланий уже приняли крещение Духом Святым, поскольку, согласно повествованию в книге Деяний, получение крещения Духом Святым было неотъемлемой частью опыта обращения к Господу в первом веке<sup>1544</sup>.

<sup>1541</sup>Однако учитываем, что несколько стихов не совсем соответствует этому утверждению, в частности, Лк. 11:13. Но за исключением этого места мнение Мензисов верно.

<sup>1542</sup>Menzies W. M., Menzies R. P. Spirit and Power: Foundations of Pentecostal Experience. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2000. – С. 51-52, 115.

<sup>1543</sup><http://www.bible.ca/global-religion-statistics-world-christian-encyclopedia.htm>; Викофф, с. 446.

<sup>1544</sup>Лысюк В. Рецензия на книгу «Основы богословия», ВЕЕ. – Киев: ЕТС, 2004

Далее, оппоненты пятидесятническому учению о крещении Духом Святым отмечают, что в Еф. 4:5 говорится лишь об «одном крещении». Исключается ли здесь существование «второго крещения», т.е. крещения Духом?

Здесь нельзя упускать из вида, что в Еф. 4:5 имеется в виду одно водное крещение. Дело вовсе не касается крещения Духом. В Еф. 4:5 цель автора состоит в учении не об идентичности возрождения и крещения Духом Святым, а о единстве Церкви. Другими словами, слово «одно» не написано с целью отрицать существование крещения Духом Святым, о котором говорил Иисус Сам, а для указания на то, что все верующие разделяют между собой один опыт водного крещения. Также надо учитывать, что в Евр. 6:2 слово «крещение» стоит во множественном числе<sup>1545</sup>.

Еще возражают, что доктрина обязательно должна основываться не на повествовании, а на поучительных отрывках в Библии<sup>1546</sup>. Дело в том, что все места Писания, поддерживающие учение о получении крещения Духом Святым отдельно от возрождения, находятся в библейском повествовании, в частности, в книге Деяний. Считается, что это подвергает достоверность этой доктрины сомнению, так как она не поддерживается поучительными отрывками в Новом Завете.

Однако в мире богословия теперь широко принимается постулат, что когда библейские авторы писали свое повествование, они не только старались излагать исторический материал, но и преследовали поучительную цель, ведь они были не только историками, но и учителями.

Во 2 Тим. 3:16 Павел подтверждает поучительную пользу ветхозаветного повествования, говоря: «Все Писание (в том числе и повествование) богодухновенно и полезно для научения». Павел также написал, что «всё, что писано было прежде (в том числе и повествование), написано нам в наставление» (Рим. 15:4). Также, в Рим. 4 Павел ссылается на историю Авраама с целью установления доктрины о праведности через веру<sup>1547</sup>.

Соответственно, в книге Деяний мы наблюдаем последовательность в том, как люди в первом веке получали крещение Духом Святым. Во всех случаях, описанных в книге Деяний, кроме случая дома Корнилия, люди имели два отдельных опыта с Духом. Следует ожидать, что такой порядок для получения крещения Духом Святым будет продолжаться и до сегодняшнего дня<sup>1548</sup>.

Оппоненты пятидесятнического учения предъявляют и следующую претензию. Если люди не получают крещение Духом Святым сразу при обращении к Христу, то вводятся в Божий план спасения дополнительные требования, что является искажением Евангелия.

Однако дело в том, что крещение Духом Святым необязательно надо получить для спасения. Это – дополнительный опыт после получения спасения. Его цель – не спасти человека, а снабдить его силой для служения. При этом не исключается, что люди могут получить крещение Духом Святым в момент спасения, как было с домом Корнилия. Также важно отметить, что главное условие принятия крещения Духом Святым является тем же условием, что и для получения спасения, а именно – вера. Для того чтобы получить крещение Духом Святым, надо конкретно просить этого у Бога. Согласно Иак. 4:2, мы получаем то, чего мы просим<sup>1549</sup>.

Другое возражение, которое стоит рассматривать, отталкивается от места Писания Деян. 2:38-39. Там Петр объявил, что покаявшиеся и принявшие водное крещение получают дар Духа Святого. Похоже, что, по словам Петра, дар Духа представляет собой результат обращения, т.е. равен возрождению.

Также примем к сведению, что Лука всегда употребляет фразу «дар Духа» для указания на крещение Духом Святым (см. Деян. 8:20; 15:8; 10:45; 11:17). Выходит, что сразу при обращении к Господу человек получает крещение Духом Святым, что доказывает, что оно идентично возрождению.

Также, в данном месте отмечается, что слово «обетование», которое здесь относится к Духу Святому, используется в других местах у Луки для описания получения сверхъестественной силы, т.е. крещения Духом Святым (см. Лк. 24:49; Деян. 1:4; 2:33). В Деян. 2:39, Петр обещает свою аудиторию,

---

<sup>1545</sup> Там же.

<sup>1546</sup> Отмечено в Fee G. Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics. – Peabody, MS: Hendrickson, 1991. – С. 85.

<sup>1547</sup> Horton, Spirit Baptism, с. 56.

<sup>1548</sup> Викофф, с. 435-436.

<sup>1549</sup> Там же, с. 452.



что она получит «обетование». Выходит, что крещение Духом Святым дается сразу при обращении к Христу и приравнивается к возрождению.

Далее, Петр обещается к наблюдавшим излияние Духа на учеников, говоря, что они получают именно то, что они только что видели, т.е. крещение Духом Святым, с условием покаяния в принятии водного крещения. Снова кажется, что крещение Духом дается сразу при покаянии. Наконец, здесь Петр не говорит о двух опытах с Духом. Он говорит только об одном «даре Духа». Выходит, что существует только одно переживание с Духом Святым.

С другой стороны, провозглашение Петра можно объяснить при помощи следующих доводов. Во-первых, может быть под фразой «дар Духа» Петр имел в виду возрождение, если допускаем такое необычное употребление данной фразы Лукой. Во-вторых, может быть под фразой «дар Духа» имеется в виду получение и возрождения, и крещения Духом Святым, оба в свое время. Петр просто не различает эти переживания друг от друга в этом тексте.

Если Петр имел в виду только крещение Духом, то можно объяснить дело так. Слово «получите» стоит не в сослагательном наклонении, а в будущем времени. Сослагательное наклонение указывает на результат предыдущего действия, т.е. вследствие того, что человек покался и принял водное крещение, он обязательно получит дар Духа.

Однако будущее время читается по-другому: если человек покался и принял водное крещение, он когда-нибудь в будущем может получить дар Духа, но необязательно сразу. Другими словами, Петр мог иметь в виду, что если человек кается и принимает водное крещение, он будет находиться в том состоянии, т.е. возрожденном состоянии, в котором он готов теперь принять то, что ученики только что получили, т.е. сверхъестественную силу от Бога – крещение Духом Святым.

В опровержение пятидесятнической позиции, внимание также обращается на Гал. 3:14, где написано: «Благословение Авраамово через Христа Иисуса распространилось на язычников, чтобы нам получить обещанного Духа верою». Вез всякого сомнения, в этом тексте мы имеем дело с возрождением. Представляется, что Павел здесь говорит о том же обещании, о котором написано в Лк. 24:49: «Я пошлю обетование Отца Моего на вас», которое исполнилось в день Пятидесятницы. Выходит, что излияние Духа в Деян. 2 было с целью возрождения, как указано в Гал. 3:14.

Однако Эрвин правильно отмечает, что в цитируемых выше словах Иисуса, цель излияния Духа в день Пятидесятницы уже указана: «Я пошлю обетование Отца Моего на вас; вы же оставайтесь в городе Иерусалиме, *доколе не облечетесь силою свыше*» (Лк. 24:49)<sup>1550</sup>. Также, разные библейские авторы могут использовать одно и то же слово, в данном случае, слово «обещание», в разных смыслах. Для подтверждения этого тезиса смотрите далее раздел «Другие термины». Выходит, что совсем необязательно, что Павел имел в виду именно то, что Лука имел в виду под фразой «обещанный Дух».

Также, обратим внимание на Рим. 5:5, где говорится: «Любовь Божья излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам». Здесь речь идет о внутренней жизни человека, т.е. о возрождении. Но слово «излилась» наводит на мысль о дне Пятидесятницы. Значит ли это, что в тот день ученики получили Духа в смысле возрождения<sup>1551</sup>? На этот довод Эрвин правильно отвечает, что в Рим. 5:5 излился не Дух, а любовь Божья. Также, в Рим. 5:5 используется время «перфект», что указывает на постоянное излияние, в отличие от Деян. 2:33, где встречается время «аорист», указывающее на совершенное действие в прошлом<sup>1552</sup>. Выходит, что эти два опыта не идентичны.

В заключение, взглянем на своеобразное учение М. Унгера о крещении Духом<sup>1553</sup>. Согласно его точке зрения, при обращении люди получают как возрождение, так и крещение Духом. Хотя это и отдельные переживания с Духом, но они всегда принимаются одновременно при обращении к Христу. Они отличаются друг от друга тем, что в результате возрождения Христос входит «в нас» (Ин. 17:23; Кол. 1:27; Откр. 3:20). А вследствие крещения Духом, мы входим «во Христа» (Рим. 6:3; Гал 3:27; Кол. 2:12; Еф. 4:5; 1 Пет. 3:21; 1 Кор. 12:13).

---

<sup>1550</sup>Ervin, с. 19-20.

<sup>1551</sup>Dunn, с. 139.

<sup>1552</sup>Ervin, с. 105-106.

<sup>1553</sup>Unger, с. 233-234.

Однако ни одно из мест Писания, выдвинутых в пользу утверждения, что крещение Духом ставит нас «во Христа», на самом деле, не учит этому. В Еф. 4:5 и 1 Пет. 3:21 речь идет о водном крещении. В Рим. 6:3; Гал. 3:27; Кол. 2:12 дело касается вхождения в союз с Христом, отображенного образом крещения. Только в 1 Кор. 12:13 упоминается о Духе Святом. Но в этом тексте речь идет не о крещении Духом, а о возрождении (см. дискуссию выше).

## Е. Получение крещения Духом Святым

Рассмотрим вопрос получения крещения Духом Святым. Первый момент, на который надо обратить внимание – это слово «дар». В Деян. 10:45 написано, что «дар Святого Духа излился и на язычников». Если крещение Духом Святым является даром, то это означает, что это не какое-либо духовное достижение или награда за прогресс в освящении. Бог дарует Духа всем, кто открыт Ему. В любой момент после обращения к Господу верующий человек может принять этот дар от Него<sup>1554</sup>.

Далее, желающий принять крещение Духом Святым должен просить его у Бога с верой. Иисус обещал: «Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него» (Лк. 11:13). Павел написал: «Через дела ли закона вы получили Духа, или через слышание, приводящее к вере?» (Гал. 3:2).

Сравним данный перевод Гал. 3:2 с Синодальным переводом. Последний говорит: «Через дела ли закона вы получили Духа, или через наставление в вере». Ключевые слова в этом стихе – это ἀκοῆς (*акоэс*), которое лучше переводится словом «слышание» и πίστῆως (*пистэос*) – формой слова «вера» в родительном падеже. Из возможных употреблений родительного падежа в греческом языке следующие два лучше всего подходят к нашему стиху: так называемый, «производимый генитив» и, так называемый, «генитив сопровождения». Мы переводим производимый генитив как «слышание, приводящее к вере», а генитив сопровождения – как «слышание с верой». Но перевод «наставление в вере» не соответствует ни значению слово ἀκοῆς (*акоэс*), ни употреблению родительного падежа в греческом языке. Поэтому исправленный перевод, предложенный выше, лучше отображает оригинал.

В связи с получением крещения Духом Святым, часто встречается практика возложения рук, которая находит подтверждение в Писании (Деян. 8:17; 9:17; 19:6). Но возложение рук, хотя и полезно, необязательно. Дом Корнилия, например, получил крещение Духом Святым без него.

Последний момент по поводу получения крещения Духом Святым заключается в том, что некоторые неправильно предполагают, что необходимо ждать или пройти некоторый период подготовки и ожидания до того, как человек будет готов креститься Духом. Такое убеждение основано на повелении Иисуса ученикам, чтобы они остались в городе Иерусалиме, доколе не придет сила свыше (Лк. 24:49). Другие же считают, что необходима устойчивость в молитве, чтобы «покорить упорство человеческого духа»<sup>1555</sup>.

С другой стороны, надо учесть, что существовала особая причина, почему вначале ученикам пришлось ждать Духа. Намерением Иисуса было, чтобы первое излияние Духа состоялось в день Пятидесятницы, как исполнение символики этого ветхозаветного праздника – жатва! Плюс к этому, присутствие толпы людей на этом празднике сделало возможным эту первую жатву.

Также важно отметить, что в последующих случаях получения крещения Духом Святым верующие не ждали, а получали Духа вообще через небольшой промежуток времени после обращения к Господу. Хортон подтверждает: «Повеление Иисуса ждать и не отходить от Иерусалима было необходимо только в этом случае»<sup>1556</sup>.

## Ж. Результаты получения крещения Духом Святым

Каковы результаты получения крещения Духом Святым? По словам Иисуса, это переживание дает верующему смелость свидетельствовать о Нем, и приводит к более активной евангелизации. Он сказал

<sup>1554</sup>Викофф, с. 451.

<sup>1555</sup>Horton, Spirit Baptism, с. 92.

<sup>1556</sup>Horton, What the Bible Says, с. 139.

ученикам: «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой; и будете Мне свидетелями» (Деян. 1:8). В той же книге мы наблюдаем случай, когда после исполнения Духом люди говорили слово «с дерзновением» (Деян. 4:31). Всем известен бурный рост пятидесятнического и харизматического движений<sup>1557</sup>. Одной из причин этого феномена является побуждение и смелость евангелизировать, полученные посредством принятия крещения Духом Святым.

Также, иногда считается, что после получения крещения Духом Святым в жизни верующего человека начинается проявление духовных даров. С одной стороны, это мнение оспаривается тем, что в Новом Завете нигде не указано, что духовные дары проявляются только после получения духовного крещения. А наоборот – согласно учению Павла в 1 Кор. 12, все верующие наделены духовными дарованием для своих служений в Телe Христа<sup>1558</sup>. К тому же, опыт показывает, что есть многие одаренные служители в церкви, не утверждая пятидесятнического переживания.

А с другой стороны, в опыте как ранних учеников, так и Иисуса отмечается, что после получения излияния Духа Святого некоторые более «сверхъядественные» дары начали проявляться в их служении, такие как языки-пророчество (у учеников) и исцеление-чудотворение (у Иисуса). Плюс к этому, в пророчестве Иоилиа говорится, что Божий народ будет пророчествовать после излияния Духа (Деян. 2:18)<sup>1559</sup>.

Итак, хотя по вопросу проявления духовных даров существует некоторая неопределенность, тем не менее справедливо заключить, что хотя Дух разделяет дары всем верующим в Телe, после получения крещения Духом происходит какое-то усиление или расширение в проявлении даров. Также не исключено, что некоторые дары вообще не проявляются до получения духовного крещения, например, языки.

О цели крещения Духом пятидесятник Хортон пишет: «Оно приводит к жизни служения, где дары Духа обеспечивают силу и мудрость для распространения Евангелия и роста Церкви»<sup>1560</sup>. Он напоминает нам о том, что в Ветхом Завете Пятидесятница была праздником жатвы, что символизирует евангелизацию<sup>1561</sup>.

Крещение Духом Святым также имеет своим результатом желание прославлять Бога с энтузиазмом. Так было в книге Деяний. После получения крещения Духом Святым люди «говорили о великих делах Божьих» (Деян. 2:11), «говорили языками и величали Бога» (Деян. 10:46). Постановление Иисуса таково, что: «Поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе (вернее, в Духе) и истине» (Ин. 4:24).

Уильям Мензис пишет следующее о пользе крещения Духом Святым в общем плане: «Крещение Духом становится входом в поклонение, которое является благословением для собранных Божьих святых. Крещение – это ворота, ведущие к многообразию служений в Духе, названных дарами Духа, включая множество духовных служений»<sup>1562</sup>.

Последним и самым дискуссионным вопросом, в связи с получением крещения Духом Святым, является говорение на иных языках. Рассмотрим разные взгляды по этому поводу<sup>1563</sup>.

Некоторые считают, что крещение Духом Святым не отличается от возрождения, и что говорение на иных языках никогда не сопровождает этот духовный опыт. Вместе с этим, часто считается, что после апостольского периода дар языков прекратился<sup>1564</sup>. Другие полагают, что крещение Духом Святым действительно отличается от возрождения, и что говорение на иных языках иногда, но не всегда, сопровождает крещение Духом Святым. Так учат некоторые харизматы.

Третий взгляд утверждает, что крещение Духом Святым отличается от возрождения, и что говорение на иных языках всегда сопровождает крещение Духом Святым. Это – учение пятидесятников и

<sup>1557</sup><http://www.bible.ca/global-religion-statistics-world-christian-encyclopedia.htm>

<sup>1558</sup>Menzies, с. 190-191.

<sup>1559</sup>Там же, с. 193.

<sup>1560</sup>Horton, What the Bible Says, с. 261.

<sup>1561</sup>Там же, с. 255.

<sup>1562</sup>William W. Menzies and Stanley M. Horton, Bible Doctrines: A Pentecostal Perspective (Springfield, Mo.: Logion Press, 1993), 126. Цитата из Викофф, с. 598-599.

<sup>1563</sup>Там же, с. 425, 438-439.

<sup>1564</sup>Для более подробного обсуждения вопроса прекращения духовных даров смотрите том 5, главу по «Духовным дарам».

некоторых харизматов<sup>1565</sup>. Наконец, единственники и некоторые более крайние пятидесятники считают, что крещение Духом Святым действительно отличается от возрождения, сопровождается говорением на иных языках и необходимо для спасения. Но последний взгляд противоречит библейскому учению о спасении.

По поводу убеждения, что крещение Духом Святым всегда сопровождается говорением на иных языках, надо признать, вместе с пятидесятническим богословом Стенли Хортоном, что «никакое место Писания конкретно не говорит, что языки являются нормативным доказательством» получения крещения Духом<sup>1566</sup>, и с писателем Л. Хурадо, что Библия конкретно не открывает, в чем заключается признак получения крещения Духом<sup>1567</sup>. Это доказывается косвенным путем<sup>1568</sup>.

В поддержку мнения, что говорение на иных языках является признаком получения крещения Духом, можно обратиться к следующим доводам. Во-первых, в случаях, описанных в Деян. 2:4; 10:46; и 19:6, так случилось с принявшими крещение Духом Святым. Касательно примера с домом Корнилия (Деян. 10), примечательно, что Петр убедил лидеров Иерусалимской церкви в подлинности получения язычниками крещения Духом Святым тем, что они говорили на иных языках (Деян. 11:15-18). Для Петра и Иерусалимской церкви языки служили признаком получения крещения Духом<sup>1569</sup>. Вибе, который не придерживается пятидесятнического взгляда, тем не менее, признает: «Итак, в этом случае глоссолалия рассматривается как свидетельство о крещении Духом»<sup>1570</sup>.

Также следует уточнить другой факт, связанный с получением крещения Духом в доме Корнилия и в Ефесе. В первом случае написано: «...слышали их говорящих языками и величающих Бога» (Деян. 10:46). А в Ефесе: «Они стали говорить [иными] языками и пророчествовать» (Деян. 19:6). Хотя возможно читать текст так, что некоторые говорили на языках, а другие величали Бога или пророчествовали, также не исключено, что *все* говорили на языках, величали Бога и пророчествовали<sup>1571</sup>.

Некоторые придерживаются мнения, что цель дара языков состоит в том, чтобы проповедовать евангелие иностранцам, как например в день Пятидесятницы. Но в данном примере показано, что языки не были с целью проповеди евангелия. Дело в том, что люди, собранные в Иерусалиме на праздник, все поняли арамейский язык. В этом случае не было никакой необходимости в языках для проповеди евангелия. Также, ученики не проповедовали толпе, а говорили «о великих [делах] Божиих» (Деян. 2:11). Наконец, в книге Деяний не упоминается ни одного случая, когда языки служили средством для проповеди евангелия.<sup>1572</sup>

Далее, в пользу учения о языках как признаке крещения отметим, что Павел был исполнен Духом в Деян. 9:17 и в 1 Кор. 14:18 написано, что он говорил на языках. В Деян. 8:17-19 не написано конкретно, что принявшие крещение Духом Святым говорили на иных языках. Но произошло какое-то проявление сверхъестественной силы, что побудило Симона предложить апостолам деньги, чтобы приобрести способность передавать дар Духа другим. Также, Вибе подмечает, что был какой-то конкретный признак, что Дух еще не сходил на новообращенных в Самарию<sup>1573</sup>. На основании того, что в других случаях люди говорили на языках, пятидесятники предполагают, что этим признаком было говорение на иных языках.

Вибе делает еще одно интересное наблюдение в пользу позиции пятидесятников. Он подсказывает, что Деян. 2:4, будучи первым случаем получения крещения Духом, может представить собой образец или эталон, которому соответствуют все последующие случаи. На самом деле, так и получилось дальше

---

<sup>1565</sup>Однако пятидесятник Хортон делает оговорку, что человеку не надо сразу говорить на языках, но это может произойти и позже (Horton, *What the Bible Says*, с. 260).

<sup>1566</sup>Horton, *Spirit Baptism*, с. 97.

<sup>1567</sup>Hurtado L. W. *Normal, But Not a Norm: "Initial Evidence" and the New Testament* // McGee G. B. *Initial Evidence*. – Peabody, MS: Hendrickson Publishers, 1991. – С. 191.

<sup>1568</sup>Также важно отметить, что говорение на языках не обязательно указывает на получение крещения Духом, так как есть подобное (дьявольское) явление. Поэтому обязательно надо «испытывать духов» (отмечено в Bruce F. F. *Commentary on the Book of Acts*. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1954. – С. 57).

<sup>1569</sup>Вагайцева Е.В. Реферат: Доктрина о крещении Духом Святым. – М. Московский Теологический Институт.

<sup>1570</sup>Wiebe P. H. *The Pentecostal Initial Evidence Doctrine* // *Journal of the Evangelical Theological Society*. 1984. Т. 27. С. 464.

<sup>1571</sup>Вагайцева.

<sup>1572</sup>См. Horton, *Spirit Baptism*, с. 75, 143.

<sup>1573</sup>Wiebe, с. 464. Но Вибе не верит, что признак обязательно должен быть языками.

в книге Деяний. Итак, на этих основаниях можно предположить, что Деян. 2:4 служит образцом получения этого опыта и сейчас<sup>1574</sup>.

Возникает вопрос: если говорение на языках является признаком принятия крещения Духом Святым, почему в 1 Кор. 12:30 Павел написал: «Не все говорят языками»? Считается, что в этом контексте Павел говорит не о признаке принятия крещения Духом Святым, а о публичном употреблении этого дара на богослужении. Ведь все дары, перечисленные в 1 Кор. 12:28-30, используются публично. Бог не побуждает всех говорить на языках на богослужении, а только некоторых. А в 1 Кор. 14 Павел говорит иногда о публичном, а иногда о личном употреблении языков (см. ст. 2, 4, 28)<sup>1575</sup>.

Кайзер возражает, что согласно 1 Кор. 12, Бог дает Церкви разнообразные дары, чтобы укреплять взаимоотношения и взаимозависимость между ее членами. Следовательно, языки даны не всем, а лишь некоторым<sup>1576</sup>. Надо согласиться с Кайзером, что цель разнообразия в дарах – это развитие взаимозависимости между верующими. Но, как было сказано выше, согласно пятидесятническому учению, не все получают дар языков для публичного служения. Таким образом сохраняется смысл взаимозависимости в Церкви.

Кайзер также обращает внимание на 1 Кор. 14:5, где написано: «Желаю, чтобы вы все говорили языками». Значит, не все члены коринфской церкви говорили на иных языках. Не подразумевает ли это, что крещение Духом необязательно сопровождается этим даром<sup>1577</sup>?

Один из возможных ответов заключается в том, что речь снова идет о публичном употреблении языков. Ведь стих продолжается так: «...но лучше, чтобы вы пророчествовали». Другими словами, Павел говорит: «Желаю, чтобы вы все говорили языками на богослужении, но лучше, чтобы вы пророчествовали на богослужении». Но этот довод ослабляется тем, что в стихах 2 и 4, которые идут параллельно с 5-ым стихом, речь идет о личном употреблении языков.

Другой ответ таков. В коринфской церкви еще не все получили крещение Духом. Поэтому Павел выражает свое желание, чтобы все получили его и «все говорили языками». В-третьих, пятидесятники часто делают оговорку, что языки являются «первоначальным признаком» получения крещения Духом, но совсем не обязательно, что эта способность будет оставаться у человека после получения этого опыта.

### 3. Другие термины для описания опыта с Духом

Рассмотрим и другие термины, описывающие действие Духа Святого в жизни верующего. Фраза «исполнение Духа» встречается, во-первых, в связи с крещением Духом Святым в Деян. 2:4; 9:17. Но существуют еще два употребления этой фразы. Иногда она относится к постоянному освящающему влиянию Духа в жизни верующего. Данное значение используется в следующих местах Писания: Деян. 6:3; 7:55; 11:24; 13:52; Лк. 4:1; Еф. 5:18.

Третье значение – это временное переживание получения особой силы верующим, в результате которого проявляется особая духовная сила или чудо. Такие случаи описаны в следующих местах Писания: Деян. 4:8; 4:31; 13:9; Лк. 1:15; 1:41; 1:67. После проявления духовного дара или чуда это особое переживание «исполнения Духа» прекращалось.

Есть несколько намеков, помогающих читателю Библии различать последние два употребления фразы «исполнение Духом». В тех случаях, когда речь идет о постоянном освящающем влиянии Духа, используется глагол *πληρόω* (*плэроо*), а когда имеется в виду временное переживание силы – глагол *πίμπλημι* (*пимплэми*). Когда Дух наполняет человека в смысле *πληρόω* (*плэроо*), в контексте речь идет о

<sup>1574</sup> Там же, с. 464. Но Вибе сам отвергает это заключение.

<sup>1575</sup> Вагайцева.

<sup>1576</sup> Kaiser W. C. The Baptism in the Holy Spirit as the Promise of the Father: A Reformed Perspective // Brand C. O. Five Views on Spirit Baptism. – Nashville, TN: Broadman, 2004. – С. 30-31.

<sup>1577</sup> Там же.

приношении духовного плода, а когда происходит *πίμπλημι* (*пимплэми*), – проявляются духовные дары или получают крещение Духом<sup>1578</sup>.

Стих Еф. 5:18, который поощряет верующего исполняться Духом, относится к Его постоянному освящающему влиянию. Вот почему повеление стоит в настоящем времени, которое в греческом языке указывает на постоянное действие. А с другой стороны, исполнение Духом в плане временного переживания силы может также повторяться в жизни верующего. Два раза говорится о Петре, что он исполнился Духом для совершения особого сверхъестественного служения (Деян. 4:8; 4:31). Павел тоже пережил такое временное получение особой силы от Духа (Деян. 13:9)<sup>1579</sup>.

Унгер, который верит, что при обращении к Христу все верующие сразу получают крещение Духом, предполагает, что в Деян. 2 ученики испытали сверхъестественные явления не в результате того, что получили крещение Духом, а вследствие того, что в то же время они были «исполнены» Духом. По его мнению, крещение Духом происходит без сопровождающих его сверхъестественных признаков.

Однако Унгер, приходя к такому выводу, упускает несколько важных фактов. Во-первых, в Деян. 1:5-8 Иисус обещал ученикам, что крещение Духом будет сопровождаться сверхъестественной силой. Во-вторых, в Деян. 10-11 Петр мог констатировать, что дом Корнилия получил крещение Духом Святым именно тем, что люди там говорили на языках.

Кстати, в случае дома Корнилия, не написано, что люди там были «исполнены» Духом. Написано, что они говорили на языках в результате того, что «дар Святого Духа излился» на них (Деян. 10:45), и что они «получили Святого Духа» (Деян. 10:47). Как мы увидим ниже, для Луки выражения «дар Духа» и «принятие Духа» относятся к крещению Духом. Поэтому ошибочно заключить, что не крещение Духом, а только «исполнение» Духом сопровождается сверхъестественными знамениями.

Другие фразы, описывающие опыт верующего с Духом – это «принять Духа» и «дар Духа». На что они указывают? Здесь дело касается того, кто использовал эти выражения. В писаниях Луки эти выражения находятся в контекстах, говорящих о крещении Духом (см. Деян. 2:38; 8:17-20; 15:8; 10:45-47 и 11:16-17; 19:2). А у Павла и у Иоанна эти фразы несут в себе значение «возрождения» (см. Гал. 3:2 и 14; Ин. 7:39; 14:17; 20:22; 2 Кор. 11:4).

Исходя из этого, Харт выдвигает мнение, что крещение Духом Святым – это один и тот же опыт, который может применяться в разных смыслах. Иоанн подчеркивает аспект возрождения, Павел – освящения, а Лука – дара силы<sup>1580</sup>. Но это умозаключение идет вразрез с многочисленными доказательствами, показанными выше, которые констатируют, что крещение Духом отличается от возрождения.

Наконец, Библия говорит о том, что верующие «запечатлены Святым Духом» (Еф. 1:13; 4:30; 2 Кор. 1:22). В свете того, что верующие запечатлены «в день искупления» (Еф. 4:30), речь идет здесь не о силе, а о спасении. Поэтому «запечатлены Святым Духом», относится не к крещению Духом, а к возрождению Духом.

## И. Крещение Духом Святым в истории Церкви

В истории Церкви можно выделить несколько лиц, утверждающих получение опыта крещения Духом Святым или подобного явления. У самых ранних отцов нередко упоминается действие сверхъестественного в Церкви, в том числе, и говорение на иных языках. Можно сослаться на следующих авторов: Иустин Мученик (*Разговор с Трифоном Иудеем*, 87-88, 39; 2 *Апология*, 6), Ириней Лионский (*Против ересей*, 5.6.1), Тертуллиан (*Против Маркиона*, 5.8), Новациан (*О Троице*, гл. 29),

<sup>1578</sup>Стих Деян. 7:55 может служить исключением из этого правила. Дело в том, что в данном контексте говорится не о характере Стефана, а о том небесном видении, которое он видел, что более соответствует смыслу «исполнение» в плане *πίμπλημι* (*пимплэми*). Однако, здесь встречается прилагательная форма глагола *πληρώω* (*плероо*).

<sup>1579</sup>Эрвин неправильно полагает, что в этих случаях причастие *πλησθεῖς* (*плэстэйс*) указывает на постоянное состояние апостолов (Ervin, с. 35-39). Совпадение употребления этого причастия с особым проявлением духовной силы делает это умозаключение неправдоподобным.

<sup>1580</sup>Hart, с. 128.

*Апостольские постановления, 8.1, Иоанн Златоуст (Беседы на святую Пятидесятницу, 2), Августин (О граде Божьем, 12.8)*<sup>1581</sup>.

В Западной Церкви VI века знаменателен Беда Достопочтенный, говорящий о «пятидесятническом огне», который заставляет человека говорить. Комментируя Деян. 19, он провел разделяющую линию между получением возрождения и крещением Духом. Человек готовится к получению этого опыта созерцанием небесного<sup>1582</sup>.

В XVI веке католический мистик Джон из Авилы подчеркивал личное водительство Духа в жизни верующего. Он также учил, что верующие могут получить особое крещение Духом Святым. Человеку надо готовиться к этому через внутреннее очищение, посты, уединение, прошение, удерживание от мирских забот. В результате этого опыта, верующий получает увеличение любви, радости, силы противостоять искушению и избавление от страха<sup>1583</sup>.

На Востоке известен своим учением о Духе и опытом с Ним Симеон Новый Богослов (X-XI века), который настаивал на получении особого духовного опыта с Богом, названного крещением Духом Святым<sup>1584</sup>. Оно доступно после возрождения для более «испытанных» верующих. Для получения этого опыта необходимы очищение, стремление и смирение со слезами. Слезы также представляют собой признак получения духовного крещения, вместе с принесением плода Духа, усугубленным осознанием Божьего присутствия, прозрением от Духа.

Известный реформатор Томас Мюнцер (XVI в.) тоже говорил об особом личном опыте с Духом, т.е. духовном крещении. Верующий может получать личное водительство от Духа и откровение от Него во снах и видениях. Для того чтобы получить этот опыт, надо очистить себя и отрешаться от мирских удовольствий<sup>1585</sup>. К тому же, пуритане учили, что после обращения человек может получить особую благодать от Бога, в силу которой он утверждает в своем спасении<sup>1586</sup>.

Хотя отмечается упоминание о действии духовных даров на протяжении всей церковной истории, признаем, что с течением времени их проявления стали все меньше и меньше. Но надо согласиться с анализом Бойда, который утверждает: «Тот факт, что в этот период проявление харизматических дарований угасло, не означает, что это случилось по Божьему замыслу. Скорее всего, это указывает на упадок духовной активности Церкви в тот период времени»<sup>1587</sup>.

Однако с XVIII века Церковь начала переживать обновление интереса к служению Духа. Некоторые последователи Джона Уэсли, в частности, Джон Флетчер, называли опыт, через который человек получает полное освящение, «крещением Духом Святым». Вслед за ним, возникла ветвь методистской веры, «Движение святости», которая также отождествляла крещение Духом Святым с получением полного освящения.

Интересным фактом является то, что на ежегодных конференциях Движения святости в городе Кесвике в Англии стали говорить о крещении Духом Святым в смысле, более соответствующем новозаветному учению, т.е. в плане получения духовной силы. Так учил и А. Б. Симпсон, известный канадский проповедник и основатель христианской конфессии «Христианского и миссионерского альянса».

Хотя «следы» учения пятидесятников всегда имелись в истории церкви, основателем современного пятидесятнического движения считается Чарлс Пархам, евангелист раннего XX века, в библейской школе которого студенты впервые в современности испытали крещения Духом Святым с знамением говорения на иных языках. Учение и опыт пятидесятников всемирно распространялись через пробуждение на Азуза-стрите в Лоз Анжелесе, в главе которого стоял Виллям Симоур.

<sup>1581</sup>Burgess S. M. The Holy Spirit: Ancient Christian Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1984. – С. 33; Некоторые цитаты подсказаны Сергеем Ястржембским.

<sup>1582</sup>Burgess S. M. The Holy Spirit: Medieval Roman Catholic and Reformation Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1997. – С. 22-24.

<sup>1583</sup>Burgess, Medieval Roman Catholic and Reformation Traditions, с. 185-187.

<sup>1584</sup>Burgess S. M. The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1989. – С. 56-60.

<sup>1585</sup>Burgess, Medieval Roman Catholic and Reformation Traditions, с. 203-206.

<sup>1586</sup>Hart, с. 143.

<sup>1587</sup>Boyd G. A., Eddy P. R. Across the Spectrum: Understanding Issues in Evangelical Theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – С. 217.

А в середине XX века началось подобное пробуждение среди более традиционных христианских конфессий, когда многие приверженцы стали получить опыт крещения Духом Святым. Это пробуждение теперь называется «харизматическим движением». Особо вовлечены в это движение: католики, епископальные и лютеране, миллионы из которых получили пятидесятнический опыт. Менее активные в этом движении: баптисты и православные. Это движение родило и много независимых харизматических общин и церковных сетей.

Наконец, недавно возникло соперничающее понимание работы Духа, согласно которому опыт крещения Духом Святым умаляется или отрицается, а принимается, что все верующие люди могут участвовать в духовных дарах без особенного усиливающего переживания, т.е. без получения крещения Духом. Данное движение называется «Третьей волной».

В заключение рассмотрим доказательство сохранения понятия крещения Духом Святым с новозаветного времени в практике Православной и Католической Церквей через преподавание таинств миропомазания и конфирмации.

Католическая практика отличается от православной тем, что католики называют это таинство «конфирмацией» и преподают его в 12 лет. А православные называют его «миропомазанием» и преподают его младенцам вместе с водным крещением. Католики также мажут младенца елеем при водном крещении, но это не считается участием в таинстве<sup>1588</sup>.

Порядок миропомазания Православной Церкви, т.е. при водном крещении, древнее, но католики начали откладывать эту практику по той причине, что по идее она должна совершиться епископом, но тот не мог присутствовать на каждом водном крещении. Поэтому при конфирмации собираются всех молодых людей, и приезжает епископ на церемонию. А на Востоке, чтобы не потерять связь со служением и полномочием епископа, священник, преподающий миропомазание, использует масло, освященное им<sup>1589</sup>.

Название «миропомазание» происходит от того, что при этой церемонии ребенка мажут елеем. А название «конфирмация», т.е. «подтверждение», восходит к тому, что данное таинство, предположительно, утверждает и укрепляет благодать, полученную через водное крещение<sup>1590</sup>.

Интересно отметить, что сходно с учением пятидесятников, по католическому пониманию вопроса, получение особого дающего силу опыта с Духом Святым восходит к Самому Иисусу, когда Дух Святой сошел на Него. Также признается, что этот опыт был предназначен «для всего мессианского народа» и был впервые принят после воскресения Иисуса и в день Пятидесятницы<sup>1591</sup>.

Видно, что учение Католической и Православной Церквей о втором переживании с Духом имеет много общих черт с учением пятидесятников и харизматов, и является свидетельством о сохранении на протяжении церковной истории истины об отдельном получении силы Духа. В Катехизисе Католической Церкви написано: «Видно из его празднования, что действие таинства конфирмации относится к особому излиянию Святого Духа, как оно однажды было предоставлено апостолам в день Пятидесятницы»<sup>1592</sup>.

Согласно католическому учению, преимущества этого опыта включают в себя «обогащение особой силой Духа Святого», чтобы верующие стали свидетелями Иисуса<sup>1593</sup>. Православные же говорят о получении семи даров Духа, перечисленных в Ис. 11:2: премудрость, разум, совет, крепость, ведение, благочестие и страх Господень<sup>1594</sup>.

Что касается нынешнего получения крещения Духом Святым у «харизматических» католиков, это переживание толкуется по-разному<sup>1595</sup>. В католической догматике нет официальной позиции об этом

<sup>1588</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1291. – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM).

<sup>1589</sup>Demetrakopoulos G. H. Dictionary of Orthodox Theology. – New York, NY: Philosophical Library, 1964. – С. 47; Catechism of the Catholic Church, № 1290.

<sup>1590</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1289.

<sup>1591</sup>Там же, № 1287.

<sup>1592</sup>Там же, № 1302.

<sup>1593</sup>Там же, № 1285.

<sup>1594</sup>Potessaro G. The Orthodox Doctrine of the Apostolic Eastern Church. – New York, NY: AMS Press, 1969. – С. 47 и далее.

<sup>1595</sup>Del Colle R. Spirit Baptism: A Catholic Perspective // Brand C. O. Five Views on Spirit Baptism. – Nashville, TN: Broadman, 2004. – С. 241-279.



явлении, но его не отвергают, а принимают с рассудительностью. Кстати, католицизм никогда не учил, что духовные дары перестали действовать в Церкви.

Для объяснения современного феномена «харизматии» некоторые католики предполагают, что это – проявление благодати, полученной во время либо водного крещения, либо конфирмации. Другие же думают, что Дух Святой, пребывающий в сердце, может исполнить силой верующего разными способами в разные времена. В этом отношении крещение Духом Святым похоже на проявление «освящающей благодати» Духа. Некоторые также утверждают, что крещение Духом – это просто результат углубления личных отношений верующего с пребывающим в нем Духом.

## Библиография

Вагайцева Е. В. Реферат: Доктрина о крещении Духом Святым. – М. Московский Теологический Институт.

Викофф Дж. Крещение Святым Духом // Хортон С. Систематическое богословие – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 568.

Булгаков С. Евхаристический догмат, часть 2-я // Журнал "Путь" №21, 1930. С. 1-33.  
<http://www.odinblago.ru/path/21/1>

Лысюк В. Рецензия на книгу «Основы богословия», ВЕЕ. – Киев: ЕТС, 2004

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 250.

~~~~~

Boyd G. A., Eddy P. R. Across the Spectrum: Understanding Issues in Evangelical Theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – 264 с.

Bruce F. F. Commentary on the Book of Acts. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1954. – 555 с.

Burgess S. M. The Holy Spirit: Ancient Christian Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1984.

\_\_\_\_\_. The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1989. – 223 с.

\_\_\_\_\_. The Holy Spirit: Medieval Roman Catholic and Reformation Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1997. – 217 с.

Catechism of the Catholic Church – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM)

Ciampa R. E., Rosner B. S. The First Letter to the Corinthians // Carson D. A. The Pillar New Testament commentary. – Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.

Del Colle R. Spirit Baptism: A Catholic Perspective // Brand C. O. Five Views on Spirit Baptism. – Nashville, TN: Broadman, 2004. – С. 241-279.

Demetrakopoulos G. H. Dictionary of Orthodox Theology. – New York, NY: Philosophical Library, 1964. – 187 с.

Dunn J. D. G. – Baptism in the Holy Spirit. – Philadelphia, PA: Westminster, 1970. – 229 c.

Dunning H. R. A Wesleyan Perspective on Spirit Baptism // Brand C. O. Five Views on Spirit Baptism. – Nashville, TN: Broadman, 2004. – C. 181-229.

Ervin H. M. Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit. – Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1984. – 163 c.

Fee G. Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics. – Peabody, MS: Hendrickson, 1991. – 143 c.

Hart L. Spirit Baptism: A Dimensional Charismatic Perspective // Brand C. O. Five Views on Spirit Baptism. – Nashville, TN: Broadman, 2004. – C. 105-169.

Horton S. M. Spirit Baptism: A Pentecostal Perspective // Brand C. O. Five Views on Spirit Baptism. – Nashville, TN: Broadman, 2004. – C. 47-94.

\_\_\_\_\_. What the Bible Says about the Holy Spirit. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1976. – 283 c.

Hurtado L. W. Normal, But Not a Norm: “Initial Evidence” and the New Testament // McGee G. B. Initial Evidence. – Peabody, MS: Hendrickson Publishers, 1991. – C. 189-201.

Kaiser W. C. The Baptism in the Holy Spirit as the Promise of the Father: A Reformed Perspective // Brand C. O. Five Views on Spirit Baptism. – Nashville, TN: Broadman, 2004. – C. 15-37.

Menzies W. M., Menzies R. P. Spirit and Power: Foundations of Pentecostal Experience. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2000. – 233 c.

Potessaro G. The Orthodox Doctrine of the Apostolic Eastern Church. – New York, NY: AMS Press, 1969. – 230 c.

Unger M. F. The Baptism with the Holy Spirit // Bibliotheca Sacra. Vol. 101. 1944. C. 232-247, 357-374, 483-499.

Wiebe P. H. The Pentecostal Initial Evidence Doctrine // Journal of the Evangelical Theological Society. Vol. 27. 1984. C. 465-472.

~~~~~

<http://www.bible.ca/global-religion-statistics-world-christian-encyclopedia.htm>;

## Глава 16: Участие в возвеличении Христа - Получение власти

### А. Введение

Вознесение Иисуса привело к тому, что Он был превознесен, и Ему 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» (Фил. 2:9-11). Выходит, что Он имеет всю власть над всей вселенной. Предваряя Свое возвеличение перед Своим вознесением, Христос объявил Своим ученикам: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28:18). Теперь Иисус занимает место «одесную престола величия на высоте» (Евр. 1:3; 8:1; 12:2).

Его положение «одесную Бога» влечет за собой обладание властью над всеми силами зла. По этому поводу Петр написал: «Который, восшед на небо, пребывает одесную Бога, и Которому покорились Ангелы и Власти и Силы» (1 Пет. 3:22). К этой мысли присоединяется Павел, который учил: «(Он) есть глава всякого начальства и власти» (Кол. 2:10).

Конечно, в силу того, что Иисус Христос является вечным Сыном Божьим, все силы зла должны уже починяться Ему. Ведь Иисус уже проявлял Свою духовную власть во время Своего земного служения, изгоняя бесов (Мк. 1:23-25). Но наделение Иисуса властью при Его вознесении имеет последствия для Церкви. Он вознесен и возвеличен в качестве главы Церкви. Вот значение следующих слов Павла:

«...превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего всё во всем» (Еф. 1:20-23).

Выходит, что ввиду того, что верующий находится во Христе, он становится участником в Его власти, в частности, над дьяволом и всеми бесами. Об этом Арнольд говорит следующее: «Участие с Христом в Его возвеличивании особо важно в вопросе духовной брани, потому что это влечет за собой участие с Христом в Его нынешней власти над сферой (зла)»<sup>1596</sup>. Даже до Своего вознесения Иисус был готов делиться Своей властью с учениками: «Даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью» (Лк. 10:19).

Поэтому в данной главе будем исследовать вопрос отношения верующих к бесам, особенно, в связи с властью верующих над ними. Вместе с этим обсудим сферу духовной войны и способы, которыми верующий человек может противостоять силе зла и одерживать над ним победу.

Однако перед тем как мы приступим к исследованию выбранной нами темы, крайне важно подчеркнуть следующую мысль. Победа верующего над силой зла неотъемлемо связана и с искуплением, обеспеченным через жертву Христа. Уточним эту мысль.

Влияние сатаны на людей осуществляется в трех формах: через обвинение, искушение и разрушение. Во-первых, Библия свидетельствует о том, что дьявол клеветает и обвиняет (Откр. 12:10). Так как все люди согрешили перед Богом, у сатаны есть повод и основание обвинять их перед Ним. Но, благодаря крови Иисуса, сатана потерял свой повод для обвинения. Прощение грехов, обеспеченное Христом, избавляет человека от обвиняющего действия сатаны.

Второй путь, по которому сатана оказывает свое влияние – это путь искушения. Когда человек находится в рабстве греха, сатане не представляет большой трудности манипулировать им посредством его греховных желаний. Таким образом, сатана может контролировать грешника и совершать через него свою волю. Но во время Своих страданий Христос взял на Себя не только наказание за грехи, но и саму греховность человека, чтобы разрушить силу греха в нашей жизни (Рим. 6:6). Поэтому верующим через Христа предоставляется избавление от второго действия дьявола, а именно, от его контроля над ними путем искушения.

<sup>1596</sup> Arnold C. E. Three Crucial Questions about Spiritual Warfare. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997. – С. 40.

Наконец, сатана проявляет разрушительное действие по отношению к людям. Но в ответ на его атаку верующий может уповать на Божье обещание хранить и защищать Его детей (Пс. 90, 120, 26). Бог, будучи величайшей силой во вселенной, способен хранить уповающего на Него.

Получается, что, с одной стороны, *смертью* Христа верующий человек избавлен от силы и власти тьмы. Но с другой стороны, как отмечено выше, *вознесением и возвеличением* Христа верующий обладает властью над сатаной и бесами. В данной главе будем касаться и того, и другого аспекта победы верующего, делая упор на последний аспект, т.е. власть верующего над дьяволом.

## **Б. Обзор библейских данных и межзаветной литературы**

### **1. Принципы духовной войны в Ветхом Завете**

Перед тем, как приступим к изучению Божьего откровения относительно духовной войны, вкратце взглянем на понимание влияния бесов, существовавшее у окружающих Израиль народов<sup>1597</sup>. Люди Древнего Ближнего Востока, особенно в Ассирии и Вавилоне, верили в бесов и в их вредное влияние на человека, которое включало в себя физические и психологические болезни, неудачу, антиобщественное поведение и даже смерть. Для защиты от них пользовались амулетами, ритуалами, заклинаниями и т.п. Для избавления одержимого человека использовались методы экзорцизма.

В отличие от вышесказанного, Ветхий Завет мало говорит о бесах (см. главу 3) и содержит мало сведений о самой духовной войне. Но в ветхозаветном повествовании много говорится о войне в физическом плане, из чего можно извлекать некоторые принципы.

Во-первых, в каждом случае, когда по Божьему повелению Его народ сражался со своими врагами, он всегда одерживал победу. В книге Левит Бог конкретно обещал Израилю успех на войне: «И будете прогонять врагов ваших, и падут они пред вами от меча; пятеро из вас прогонят сто, и сто из вас прогонят тьму, и падут враги ваши пред вами от меча» (Лев. 26:7-8). С другой стороны, нарушение завета приводило к поражению (Лев. 26:14 и далее; Втор. 28:15 и далее). Даже церемониальная нечистота могла препятствовать победе (Втор. 23:9-14).

Бог так тесно отождествлялся со Своим народом, что битва против Израиля считалась битвой против Бога. В сражении за Ханаан Бог Сам «истребит врагов *Своих* пред Собою» (Числ. 32:21). Каждый раз, когда Израиль отправлялся в путь в пустыне, Моисей восклицал: «Восстань, Господи, и рассыплются враги *Твои*, и побегут от лица Твоего ненавидящие Тебя!» (Числ. 10:35). В своей борьбе с Голиафом Давид сказал, кто является истинным Источником победы: «Не мечом и копьём спасает Господь, ибо это война Господа, и Он предаст вас в руки наши» (1 Цар. 17:47).

Интересным является и то, что бывали случаи, когда Божьи войска сопровождались видимыми знаками Божьего присутствия: «И послал их Моисей на войну, по тысяче из колена, их и Финееса, сына Елеазара, священника, на войну, и в руке его священные сосуды и трубы для тревоги» (Числ. 31:6). С другой стороны, видимые знаки Божьего присутствия не спасали, когда Сам Бог не был с войсками Израиля (см. 1 Цар. 4:1-11).

Отмечаются случаи, когда войны сопровождались восхвалением Богу. Когда Иосафат сражался с Аммонитянами и Моавитянами, он отправил перед войсками «певцов Господу, чтобы они в благолепии святыни, выступая впереди вооруженных, славословили и говорили: славьте Господа, ибо вовек милость Его!» (2 Пар. 20:21). Результат был таковым:

«И в то время, [как] они стали восклицать и славословить, Господь возбудил несогласие между Аммонитянами, Моавитянами и [обитателями] горы Сеира, пришедшими на Иудею, и были они поражены» (2 Пар. 20:22)

Подобно этому, Бог установил следующий принцип для Израиля, идущего на войну:

<sup>1597</sup> Aune D. E. Exorcism // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – Т. 2. – С. 242.

«Когда пойдете на войну в земле вашей против врага, наступающего на вас, трубите тревогу трубами, – и будете воспомянуты пред Господом, Богом вашим, и спасены будете от врагов ваших» (Числ. 10:9).

Тот же принцип находится в Пс. 149:5-9, где успех на войне связан с выражением хвалы Богу. Читаем:

«Да торжествуют святые во славе, да радуются на ложах своих. Да будут славословия Богу в устах их, и меч обоюдоострый в руке их, для того, чтобы совершать мщение над народами, наказание над племенами, заключать царей их в узы и вельмож их в оковы железные, производить над ними суд писанный. Честь сия – всем святым Его».

В этом отношении, следует выяснить написанное в Пс. 8:3: «Из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу, ради врагов Твоих, дабы сделать безмолвным врага и мстителя». В этом стихе Синодальный перевод следует Септуагинте, где стоит слово *αἶνον* (*айнон*), т.е. «хвала» вместо еврейского варианта *גִּזְלָה* (*оз*), «сила». В отличие от еврейского текста вариант в Септуагинте связывает хвалу с победой. Мы обычно считаем еврейский текст более надежным. Однако когда Матфей цитирует Иисуса, ссылающегося на этот стих, он использует слово *αἶνον* (*айнон*), т.е. «хвала».

Хотя верующий зависит от Бога в победе, в большинстве случаев требуется и его участие. Возьмем, к примеру, царя Давида. В 2 Цар. 8 написано, что он «поразил Филистимлян», «взял Мефег-Гаамма», «поразил Моавитян», «поразил Адраазара» и т.д. В Пс. 143:1 Давид говорит об обеих сторонах победы, как о Божьем участии, так и об участии человека: «Благословен Господь, твердыня моя, научающий руки мои битве и персты мои брани».

Однако принимаем к сведению и те случаи, когда Бог поразил врагов Израиля без участия человека. В уже вышеупомянутом примере победы над Аммонитянами и Моавитянами Иосафат объявил: «Не вам сражаться на сей раз; вы станьте, стойте и смотрите на спасение Господне» (2 Пар. 20:17). Подобно этому, когда Ассирия наступила на Иерусалим, «послал Господь Ангела, и он истребил всех храбрых и главноначальствующего и начальствующих в войске царя Ассирийского» (2 Пар. 32:21).

Часто повторяющееся наставление, связанное с проведением войны, говорит «не бояться». Сошлемся на несколько примеров:

- Моисей Израилю: «Слушай, Израиль! Вы сегодня вступаете в сражение с врагами вашими, да не ослабеет сердце ваше, не бойтесь, не смущайтесь и не ужасайтесь их, ибо Господь Бог ваш идет с вами» (Втор. 20:3-4; ср. 1:29; 7:18; 31:6).
- Иисус Навин Израилю: «Не бойтесь и не ужасайтесь, будьте тверды и мужественны; ибо так поступит Господь со всеми врагами вашими, с которыми будете воевать» (И.Нав. 10:25).
- Иозиил Иосафату: «Так говорит Господь к вам: не бойтесь и не ужасайтесь множества сего великого, ибо не ваша война, а Божия» (2 Пар. 20:15).

Дело дошло до того, что боящимся даже было запрещено участвовать в битве: «Кто боязлив и малодушен, тот пусть идет и возвратится в дом свой, дабы он не сделал робкими сердца братьев его, как его сердце» (Втор. 20:8). Этот запрет был применен на практике при Гедоне (Суд. 7:3). Выходит, что вера представляет собой неотъемлемую часть одержания победы. Божьим войскам необходимо вступать в битву с уверенностью в победе.

Однако Израиль не всегда сразу одерживал победу. В частности, он постепенно захватывал землю Ханаана. Бог предсказал этот результат и объяснил, почему это было необходимо: «Не выгоню их от лица твоего в один год, чтобы земля не сделалась пуста, и не умножились против тебя звери полевые: мало-помалу буду прогонять их от тебя, доколе ты не размножишься и не возьмешь во владение земли сей» (Исх. 23:29-30).

В Ветхом Завете выделяются и другие ключи к победе. Один из них – это молитва. При посвящении храма Соломон попросил Бога услышать молитву тех, кто собирается идти на войну (3 Цар. 8:44-45). Интересным случаем является то, когда Иудее была явлена угроза поражения от руки сынов Израиля. Написано, что «воскликнули Иудеи. И когда воскликнули Иудеи, Бог поразил Иеровоама и всех Израильтян пред лицом Авии и Иуды» (2 Пар. 13:15). Справедливо считать этот крик выражением веры Иудеев или их решительности перед Богом.

Божья воля не только на то, чтобы дать Своему народу победу, но и на то, чтобы Его народ всех времен имел опыт войны. В книге Судей записано, что за то, что Израиль обращался к идолам, Бог отказался дальше изгонять жителей Ханаана (Суд. 2:20). Но в этом был и Божий замысел. Во-первых, присутствие язычников среди Израиля служило испытанием верности Божьего народа (Суд. 2:21-23). Во-вторых, Бог намеревался, чтобы весь Его народ имел опыт сражений:

«Вот те народы, которых оставил Господь, чтобы искушать ими Израильтян, всех, которые не знали о всех войнах Ханаанских, – для того только, чтобы знали и учились войне последующие роды сынов Израилевых, которые прежде не знали ее» (Суд. 3:1-2).

Также значимо, что когда Бог поражал Своих врагов, Он часто это делал посредством какого-то смятения. Так случилось, когда Саул поразил Филистимлян: «Там меч каждого [обращен] был против ближнего своего; смятение [было] очень великое» (1 Цар. 14:20) и когда Сирийские войска окружали Самарию: «Стану Сирийскому послышался стук колесниц и ржание коней, шум войска большого» (4 Цар. 7:6). Также вспомним о том, когда люди Гедеоны вострубили в трубы: «Обратил Господь меч одного на другого» (Суд. 7:22) и когда Иосафат послал певцов перед армией: «Ибо восстали Аммонитяне и Моавитяне на обитателей горы Сеира, побивая и истребляя [их], а когда покончили с жителями Сеира, тогда стали истреблять друг друга» (2 Пар. 20:23).

Оставляя ссылки на военные действия, можно выделить в Ветхом Завете ссылки на саму духовную брань. В книге Иова сатана атакует Иова физически, через разрушение и болезнь. Но главная цель дьявола – это не физическое разрушение, а ослабление веры Иова (Иов 1:11). Иов же преодолел его своим терпением и устойчивостью. Также примечательно, что до того, как сатана наступил, Бог «кругом оградил (Иова) и дом его и все, что у него» (Иов 1:10)<sup>1598</sup>. Итак, при Божьей защите дьявол не может прикасаться к человеку.

Далее, в книге Захарии сатана обвиняет Иисуса священника, скорее всего представляющего Божий народ целиком. Но ангел Господень запретил ему во имя Господа. Средство преодоления сатанинского обвинения состояло в искуплении: «Я снял с тебя вину твою и облакаю тебя в одежды торжественные» (Зах. 3:4), что напоминает новозаветную ссылку на победу над обвинением кровью Агнца (Откр. 12:10).

В случае Саула наблюдается интересный факт. Когда Бог допускал к нему «злого духа», Саул получал утешение от музыки, которую Давид исполнял на гуслях (1 Цар. 16:14-23). Писатель Ауне смотрит на это как на единственный случай «экзорцизма», находящийся в Ветхом Завете<sup>1599</sup>.

Наконец, классический отрывок, говорящий о духовной войне в Ветхом Завете, находится в Дан. 10. Там рассказывается о борьбе между Божьими ангелами и «князьями» Персии и Греции. К нашему сожалению, в данном отрывке мало сказано о механизме ведения брани в духовной сфере<sup>1600</sup>. Но, тем не менее, несколько аспектов духовной войны открыто и здесь.

Во-первых, ангелы воюют с бесами. Во-вторых, бесы могут на время противостоять ангелам. В-третьих, бесы умеют на время препятствовать ответам на молитву и передаче откровения от Бога. Далее, бесы имеют какие-то отношения с человеческими государственными системами и, скорее всего, поддерживают их и управляют ими.

<sup>1598</sup>Page S. H. T. Powers of Evil: A Biblical Study on Satan and Demons. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995. – С. 27.

<sup>1599</sup>Aune, Exorcism, с. 242.

<sup>1600</sup>Любопытно узнать, что немало ранних христианских комментаторов полагало, что князья, упомянутые в Дан. 10, суть добрые ангелы: Феодорит Кирский, Псевдо-Дионисий, Григорий I, Иероним (Lowe C. Territorial Spirits and World Evangelization. – Geanies House, Great Britain: OMF, 1998. – С. 86-87).

Также примечательно, что во время сражения Божьего ангела с «князем Персии» Даниил соблюдал пост. Но нам неизвестно, насколько его пост способствовал победе Божьих ангелов. Влияние поста Даниила на результат сражения не комментируется. Победа же приписана тому, что «Михаил, один из первых князей, пришел помочь» (Дан. 10:13).

Подводя итоги всему вышесказанному, подчеркнем несколько важных принципов. Во-первых, когда Божий народ имеет правильные отношения с Богом, он всегда побеждает своих врагов. Враги Божьего народа – это враги Бога. Во-вторых, для одержания победы необходима Божья помощь и поддержка. Иногда Бог воюет без участия человека, но чаще посредством его.

Далее, иногда восхваление Бога приводило к победе. Также значительную роль играла молитва. Нарушение завета и страх препятствовали победе. Соответственно, воюющие за Господа должны быть смелыми и храбрыми в вере. Другой важный момент заключается в том, что есть Божья воля на то, чтобы весь Его народ имел опыт войны. Божий народ должен быть народом воинов. Победа над темными силами одерживалась посредством терпения (Иов), искупления (Иисус священник), и участия ангелов (может быть, с учетом участия Даниила в молитве с постом).

## 2. Обзор межзаветной литературы

Несмотря на отсутствие развитой демонологии или конкретного учения об изгнании бесов в Ветхом Завете, в межзаветный период существовала развернутая система обращения с бесами. Вейс считает, что в межзаветный период «экзорцизм был обычной повесткой дня»<sup>1601</sup>. Ауне придерживается мнения, что в этом отношении евреи много заимствовали у других народов, в частности, у Ассирии, Вавилона и Персии<sup>1602</sup>.

Для рассмотрения примера экзорцизма обратимся к апокрифической книге Товит. Там рассказывается, что бес поразил семь женихов некоей девушки Сарры в брачной комнате. Но ангел Рагуил обещал Азарии, следующему жениху: «Когда ты войдешь в брачную комнату, возьми курильницу, вложи в нее сердца и печени рыбы, и покури; и демон ощутит запах и удалится, и не возвратится никогда» (Товит 6.17-18). В итоге его слова так и исполнились (Товит 8.1-15).

Также, особую силу над бесами приписывали Соломону. В книге Премудрость Соломона написано о нем, что он обладал знаниями «сил бесов» (7.20)<sup>1603</sup>. О Соломоне Иосиф Флавий написал:

«Господь Бог даровал Соломону также возможность изучить искусство входить в общение с демонами на пользу и на благо людям. Дело в том, что Соломон оставил после себя заклинания для излечения всяких болезней и волшебные формулы, с помощью которых возможно так связать демонов, что они никогда более не рискнут вернуться к людям»<sup>1604</sup>.

Флавий дальше рассказывает о случае, где некий экзорцист<sup>1605</sup> по имени Элезар использовал методы, якобы, приписанные Соломону:

«Так, например, мне пришлось слышать о некоем Элезаре... избавил всех, одержимых злыми духами, от последних. При этом он поступил следующим образом: он подносил к носу одержимого демоном палец, на котором находился перстень с включенным в нем корнем указанного Соломоном растения и тем извлекал у бесноватых демона из ноздрей. Больной,

<sup>1601</sup>Weiss J. *Demoniac* // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, 1909. – Т. 3. – С. 402; в Unger M. F. *Biblical Demonology*. – Wheaton, IL: Scripture Press, 1952. – С. 80

<sup>1602</sup>Aune, *Exorcism*, с. 243.

<sup>1603</sup>Charles R. H. *Apocrypha of the Old Testament*. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2004. В русском переводе написано не «сил бесов», а «стремления ветров».

<sup>1604</sup>Иосиф Флавий. *Иудейские древности*. М. Ладомир, 2002, 8.2.5

<sup>1605</sup>Морю правильно отмечает, что Новый Завет никогда не использует слова *ἐξορκιστής* (*экзоркистэс*), т.е. экзорцист, по отношению к изгнанию бесов Иисусом или Его учениками. Единственное употребление этого слова в Новом Завете находится в Деян. 19:13 по отношению к иудейским экзорцистам (Moreau A. S. *Exorcism* // Elwell W. A. *Evangelical Dictionary of Theology*. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – С. 427).

конечно, тотчас падал замертво на землю и всякий, присутствовавший при этом, готов был бы поклясться, что он уже больше не придет в себя, если бы не было Соломона и составленных им формул заклинаний. Желая, однако, вполне убедить присутствующих в том, что он действительно обладает указанной силой, Элезар велел ставить вблизи бесноватого наполненный водою кубок или сосуд для омовения ног и приказывал демону при выходе из тела больного опрокидывать сосуд, чтобы все зрители на деле могли убедиться, что злой дух действительно покинул одержимого. Так дело таким образом и происходило»<sup>1606</sup>.

Далее, в книге Завет Соломона утверждается, что Соломон с помощью печати, дарованной ему архангелом Михаилом, умел контролировать демонов, которых он впоследствии использовал в строительстве храма. Также говорится, что Соломон проводил беседы с бесами, узнавая тем самым имя демона, его злодеяние и имя ангела, который может его контролировать<sup>1607</sup>. Существуют доказательства, что легенда об успехе Соломона в этой области распространилась даже до Греции и Рима. Его имя включено в некоторые заклинания и у них<sup>1608</sup>.

В других книгах межзаветного происхождения тоже имеются рассказы об изгнании бесов. В кумранском манускрипте Бытие-Апокрифон, главе 20, говорится об изгнании беса из дома фараона при молитве Авраама. В другой рукописи из Кумрана, а именно, Молитва Набонида, еврейский экзорцист по имени Даниил простил грехи Набонида<sup>1609</sup>.

Из Нового Завета нам известно, что еврейские экзорцисты активно действовали в первом веке (см. Мк. 9:38-39; Мф. 12:27; Деян. 19:13-17)<sup>1610</sup>. Они наслаждались высокой репутацией в древнем мире. При изгнании бесов они использовали имя Бога Израиля, иногда согласно формулировке: «Бога Авраама, Исаака и Иакова». Они иногда использовали имена ангелов<sup>1611</sup>. Их формулировки также были найдены в греческих заклинаниях, что свидетельствует о влиянии еврейского экзорцизма на другие народы<sup>1612</sup>.

У греков самих давно уже была вера в существование бесов, но случаи экзорцизма не встречаются до II века по Р.Х. При сравнении разных повествований выходит следующее общее описание метода для изгнания бесов у греков: (1) надо заставить демона говорить, (2) надо узнать имя демона и вид его злодеяния, (3) отдать приказ демону уйти, (4) в заклинании экзорцист использует разные имена, (5) при выходе из человека демон проявляет некое насилие<sup>1613</sup>. Философ II века по Р.Х., Лукиан из Самосаты, описывает процесс экзорцизма так:

«Каждый знает о Сириянине из Палестины, способном в этом [т.е. экзорцизме], сколько он берет в руки, кто упадет в свете луны и закатывают глаза и заполняют рты с пеной. Тем не менее, он восстанавливает их здоровье и отправляет их с нормальным умом, избавляя их от мучений за небольшую сумму. Когда он стоит рядом с ними, как они лежат там, и спрашивает: “Когда вошел ты в это тело?” Пациент сам молчит, но дух отвечает на греческом языке или на языке того иностранного государства, откуда он происходит, рассказывая, как и когда он вошел в человека. После чего он приказывает духу и если он не слушается, то угрожая ему, он заставляет его уйти. Действительно, я видел как один из них вышел, черный и дымчатого цвета»<sup>1614</sup>.

### 3. Принципы духовной войны в Новом Завете

<sup>1606</sup>Иосиф Флавий. Иудейские древности. М. Ладомир, 2002, 8.2.5

<sup>1607</sup>Aune, Exorcism, с. 243.

<sup>1608</sup>Там же.

<sup>1609</sup>Там же.

<sup>1610</sup>Aune D. E. Demonology // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – Т. 1. – С. 922.

<sup>1611</sup>См. Иосиф Флавий, *Древности*, 2.12.4; 8.2.5; Иринеи, *Против ересей*, 2.4.6; Ориген, *Против Цельса*, 1.22; 4.33-34; 5.45; Иустин, *Разговор с Трифоном*, 85.135 (Aune, Exorcism, с. 243).

<sup>1612</sup>Там же. Ауне также говорит об упоминании имени Иисуса в языческом экзорцизме (Aune, Demonology, с. 923).

<sup>1613</sup>Aune, Exorcism, с. 243-244.

<sup>1614</sup>См. *Philopseudes*, 16 (Aune, Exorcism, с. 243-244).



В Евангелиях мы встречаем много случаев одержимости бесами и их изгнания. В этом разделе опишем феномен одержимости в общих чертах, а в следующем разделе подробнее обсудим вопрос методов для изгнания бесов.

Рассмотрим термины, описывающие это явление. Часто одержимость выражена фразой ἔχω δαίμονιον (*ехо даймонион*), что переводится как «иметь беса» (см. Мк. 5:2; 7:25; 9:25; Лк. 4:33; 8:27; Деян. 8:7). Используя такое выражение, враги Иисуса обвинили Его в одержимости (Мк. 3:22; Ин. 7:20; 8:48-52). Другой термин для описания этого печального состояния – греческое слово δαιμονίζομαι (*даймонидзомай*). Это глагол страдательного залога, который дословно переводится как «быть одержимым бесом». В Новом Завете это слово встречается много раз, особенно в форме причастия: Мф. 15:22 (как глагол), Мф. 4:24; 8:16, 28, 33; 9:32; 12:22; Мк. 1:32; 5:15-16; Ин. 10:21 (как причастие).

Далее, поговорим о фразе ἐνοχλούμενοι (или ὀχλούμενοι) ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων (*энохлуемой апо пнэуматон акатартон*). Глагол ἐνοχλούμενοι (*энохлуемой*) или ὀχλούμενοι (*охлуемой*) означает «мешать». Следовательно, данная фраза описывает то, что нечистый дух «мешает» одержимому человеку. На страницах Священного Писания наблюдается два случая употребления данной фразы: Лк. 6:18 и Деян. 5:16.

Еще используется греческий предлог ἐν (*эн*), управляющий дательным падежом в значении «вместе с». Выходит, что в Мк. 1:23 речь идет о человеке «с нечистым духом». Наконец, надо также принимать во внимание употребление выражения «изгнать беса», что подразумевает, что бес был внутри человека.

Сравнивая употребления этих выражений, отметим следующее. В случае человека в синагоге (Мк. 1:23; Лк. 4:33-36) говорится о нем, что он «имел беса» и что он был «с нечистым духом». Подобно этому, о человеке с легионом (Мф. 8:28-34; Мк. 5:1-17; Лк. 8:26-37) сказано, что «он имел беса» и что он «был одержимым». Разумно предполагать, что все эти выражения взаимозаменяемы и являются синонимами, т.е. они все описывают одно и то же состояние.

Как характеризуется поведение одержимого человека? Во-первых, он может проявлять странное, даже диковинное поведение, например, кричать (Мк. 1:24; 5:5; Лк. 9:39), наносить себе повреждения (Мк. 5:5; 9:18), ходить без одежды (Лк. 8:35)<sup>1615</sup>. Одержимый человек на кладбище также проявлял сверхъестественную силу (Мк. 5:4; ср. Деян. 19:16)<sup>1616</sup>. Далее, упоминается, что человек может иметь больше, чем одного беса (Мк. 16:9; Лк. 8:2 и 30; 11:26). Но важно принимать во внимание, что не все признаки одержимости обязательно появляются одновременно или во всех случаях одержимости.

Библия также свидетельствует о людях с неизлечимыми болезнями, вызванными бесами. Недуги, о которых Библия говорит, включают в себя кривой позвоночник (Лк. 13:11), немоту (Мк. 9:17; Лк. 11:14), слепоту (Мф. 12:22), глухоту (Мк. 9:25), припадки (Мк. 1:26; 9:20)<sup>1617</sup>.

Евангелия изобилуют примерами, где Иисус изгнал бесов из людей (например: Мф. 8:16, 28-33; 9:32; 12:22; 15:22). МакКлелланд правильно утверждает, что одна из главных целей изгнания бесов в служении Иисуса была демонстрацией, что Божье царство пришло в Нем: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие» (Мф. 12:28)<sup>1618</sup>.

Далее, в Мк. 12:43-45 Иисус предупреждает, что после избавления от демонов человеку необходимо наполниться чем-то другим, чтобы изгнанный бес не нашел его дом «незанятым, выметенным и убраным» и не вернулся с другими бесами. Дело в том, что демоны ищут тела, в которых обитать (Мф. 12:43), даже в животных (Мк. 5:12)<sup>1619</sup>. Самралл придерживается мнения, что бесы ищут обитания в телах, чтобы причинять людям больше вреда, и чтобы больше проявлять себя в материальном мире<sup>1620</sup>.

<sup>1615</sup> Aune, Demonology, с. 922.

<sup>1616</sup> Мак-Клелланд С. Е. Бес, одержимость // Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 120.

<sup>1617</sup> Aune, Demonology, с. 922.

<sup>1618</sup> Мак-Клелланд, с. 120.

<sup>1619</sup> Пейдж отстаивает позицию, что Иисус разрешил бесам войти в свиней для того, чтобы показать, что они на самом деле вышли из этого человека или чтобы показать разрушительную природу бесов (Page, с. 155).

<sup>1620</sup> Sumrall L. F. 101 Questions and Answers on Demon Powers. – Tulsa, OK: Harrison House, 1983. – С. 28-30.

В Евангелиях также поднимается другая важная тема: искушение. Иисус Сам подвергался ему (Мф. 4), но победил! В Гефсиманском саду Иисус побудил Своих учеников молиться, чтобы «не впасть в искушение» (Мк. 14:38), и также учил их обращаться за помощью в искушении к своему небесному Отцу: «Избавь нас от лукавого» (Мф. 6:13).

В книге Деяний Апостолов отмечается несколько случаев изгнания бесов (Деян. 5:16; Деян. 16:16-18; Деян. 19:12), которые будут обсуждаться позже. Также повествуется о неудаче иудейских экзорцистов в изгнании бесов во имя Иисуса. Комментируя это, Ауне пишет: «В книге Деяний есть общий акцент на чудеса, экзорцизм и магию, так как автор хотел бы продемонстрировать не только то, что Евангелие, провозглашенное апостолами, было подтверждено сверхъестественными демонстрациями силы, но и то, что еврейская и языческая магия и экзорцизм были немоощными в сравнении с ним»<sup>1621</sup>.

Наконец, как было в опыте Иисуса, так и есть в книге Деяний: бесы публично признавали Иисуса (ср. Деян. 16:18 и Мк. 1:24). Но как Иисус, так и Павел не считали это преимуществом, а запрещали бесам говорить (Мк. 1:34; Деян. 16:18).

Переходя к рассмотрению посланий апостолов, сразу бросается в глаза отсутствие упоминания об одержимости. Стедман пытается объяснить это явление тем, что во время земного служения Христа бесы были более активными, а после – менее<sup>1622</sup>. Но в противовес его мнению, трудно понять, почему бы бесам стать пассивными. Они всегда противятся Богу и людям.

В Соборных Посланиях содержатся практические советы касательно того, как можно справляться с бесами. И Петр, и Иаков советуют верующим «противостоять» дьяволу (1 Пет. 5:9; Иак. 4:7). В обоих текстах употребляется глагол ἀνθίστημι (*антистэми*)<sup>1623</sup>. Но, в то же время, Петр учил, что противостояние дьяволу не полностью зависит от человеческой силы и устойчивости, а «знает Господь, как избавлять благочестивых от искушения» (2 Пет. 2:9). Способность верующего эффективно противостоять бесам исходит из того, что они уже покорены Христу (1 Пет. 3:22).

Павел множество раз затрагивал тему духовной войны христиан. Для Павла, верующие люди являются воинами (Фил. 2:25; 2 Тим. 2:3; Филимон 2)<sup>1624</sup>. Следовательно, они должны готовиться к духовной брани, «облекаясь во всеоружие Божие» (Еф. 6:11). В последующих стихах перечисляются различные элементы «всеоружия Божьего». Здесь примечательно, что оно, в основном, служит *защитой* против атак со стороны дьявола. В этом отношении Арнольд подмечает употребление трижды в этом тексте слова «стоять»<sup>1625</sup>. Стедман правильно говорит: «Нам не надо захватить новую землю. Мы должны защищать то, что уже наше»<sup>1626</sup>. Иными словами, мы держимся того, что Иисус уже приобрел для нас Своим искупительным подвигом.

В данном тексте Арнольд обращает особое внимание на слово в Еф. 6:12 *πάλη* (*палэ*), т.е. «брань», которое описывает наше сражение с силами зла. Это слово было употреблено для спортивных соревнований: «Она включает в себя напряженные усилия, выносливость и, особенно, надлежащее духовное состояние»<sup>1627</sup>.

В этом отношении важно отметить, вместе с Дикасином, что та праведность, в которую мы облекаемся (Еф. 6:14) – это не наша личная праведность, а праведность Христа: «Наша жизнь в праведности далека от совершенства и является объектом нападения сатаны. Только праведность Христа может обеспечить идеальную защиту против атак врага»<sup>1628</sup>.

Стедман проницательно подмечает, что касательно первых трех элементов всеоружия Божьего, т.е. пояса истины, брони праведности и обуви благовествования миру, глагольная форма стоит во времени «аорист», что указывает на прошедшее действие. Это значит, что верующие уже носят это оружие. Они

<sup>1621</sup> Aune, Exorcism, с. 244-245.

<sup>1622</sup> Stedman R. Spiritual Warfare. – Waco, TX: Word Books, 1975. – С. 46.

<sup>1623</sup> Там же, с. 207.

<sup>1624</sup> В Фил. 2:25 и Филимон 2 слово «сподвижник» – это перевод греческого слова *συστρατιώτης* (*сустратиотэс*), которое состоит из двух частей: *συ* = вместе с, и *στρατιώτης* = солдат.

<sup>1625</sup> Arnold, с. 43.

<sup>1626</sup> Stedman, с. 139.

<sup>1627</sup> Arnold, с. 38.

<sup>1628</sup> Dickason C. F. Demon Possession and the Christian. – Westchester, IL: Crossway Books, 1987. – С. 253.

относится к его положению во Христе. Надо просто напоминать себе об этом положении. А следующие три, т.е. шлем спасения, щит веры, меч Духа сопровождаются глагольной формой в настоящем времени. Стедман полагает, что именно это оружие надо активно использовать во время сатанинского нападения<sup>1629</sup>.

Далее, он считает, что противостояние со стороны сатаны полезно верующим: «Мы никогда не будем развиваться или расти правильно, если мы не будем подвергаться нападению таким образом»<sup>1630</sup>. С этим соглашается Арнольд, который написал: «Духовная война является неотъемлемой частью всего христианского опыта»<sup>1631</sup>.

Среди всеоружия Божьего упоминается «меч Духа, который есть Слово Божие» (Еф. 6:17)<sup>1632</sup>. Скорее всего, как говорят Дикасон и другие, речь здесь идет о конкретных местах Писания, при помощи которых мы можем противостоять дьяволу во время искушения (ср. Мф. 4:4-10)<sup>1633</sup>.

Согласно учению Павла, сила сатаны в том, что он обвиняет людей на основании закона (Кол. 2:14). Арнольд комментирует этот момент так:

«(Сатана) напоминает верующим об их недостатках, достоинствах и грехе. Возбуждая чувство вины, он надеется препятствовать христианам иметь чувства уверенности в их отношениях с Христом и считать себя недостойными получать Его укрепляющую благодать»<sup>1634</sup>.

Однако когда Иисус совершил наше искупление, Он «отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору» (Кол. 2:15)<sup>1635</sup>. Следовательно, смерть Иисуса избавляет верующего от власти тьмы (Кол. 1:13), поскольку Его жертва обеспечивает ему и прощение грехов, и освобождение от силы греха. Выходит, что у сатаны уже нет места в верующем человеке, когда тот находится во Христе Иисусе (см. Ин. 14:30)<sup>1636</sup>.

Поэтому, несмотря на силу и активность сатаны, Павел смело провозглашает победу над ним во Христе: «Ни Ангелы, ни Начала, ни Силы... не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе» (Рим. 8:38-39). Полная победа является еще будущим явлением: «Бог же мира сокрушит сатану под ногами вашими вскоре» (Рим. 16:20). Но, тем не менее, «верен Господь, Который утвердит вас и сохранит от лукавого» (2 Фес. 3:3)<sup>1637</sup>. Он «не попустит вам быть искушаемыми сверх сил» (1 Кор. 10:13). Павел лично был уверен, что «избавит меня Господь от всякого злого дела и сохранит для Своего Небесного Царства» (2 Тим. 4:18).

Иоанн открывает, что Сын Божий пришел «разрушить дела диавола» (1 Ин. 3:8). Согласно Евангелию от Иоанна, Христос одержал эту победу через Свою смерть (Ин. 12:31; 16:11). Следовательно, в книге Откровения указано, что для верующего путь к победе над дьяволом и его обвинениями состоит в вере в пролитую кровь Агнца Божьего (Откр. 12:11). Пейдж утверждает: «Стих подчеркивает то, что спасительная работа Христа лишила сатаны права предъявлять обвинения против христиан»<sup>1638</sup>.

В других стихах Иоанн опять провозглашает победу Христа над дьяволом: «Пишу вам, юноши, потому что вы победили лукавого» (1 Ин. 2:13), «Дети! Вы от Бога, и победили их; ибо Тот, Кто в вас,

---

<sup>1629</sup>Stedman, с. 69-77.

<sup>1630</sup>Там же, с. 82.

<sup>1631</sup>Arnold, с. 19.

<sup>1632</sup>А в Синодальном переводе стих, который читается по греческий *μάχαρα τοῦ πνεύματος*, неточно переводится «меч духовный».

<sup>1633</sup>Dickason, с. 107.

<sup>1634</sup>Arnold, с. 99.

<sup>1635</sup>Там же, с. 252-253.

<sup>1636</sup>Anderson N. T. The Bondage Breaker. – Eugene, OR: Harvest House, 1990. – С. 79.

<sup>1637</sup>Там же, с. 197.

<sup>1638</sup>Page, с. 215.

больше того, кто в мире» (1 Ин. 4:4), «лукавый не прикасается к нему» (1 Ин. 5:18; ср. Ин. 17:15)<sup>1639</sup>. Но в отличие от других Евангелий, в Евангелии от Иоанна отсутствуют рассказы об изгнании бесов<sup>1640</sup>.

Интересный момент обнаруживается в книге Откровения при исследовании греческого глагола νικάω (*никао*). Основное значение слова – «победить». Порой оно описывает физическую победу. Например, с одной стороны, зверь «победит» святых (Откр. 11:7; 13:7). А с другой стороны, при Своем пришествии Христос «победит» зверя (Откр. 17:14). Но в книге Откровения νικάω (*никао*) также описывает духовную победу. Например, Христос «победил» искушение (Откр. 5:5). Подобным образом, святые «победят» искушение, чтобы не отступить от Бога во время преследований (Откр. 12:11; 15:2).

Получается интересное сравнение между этими аспектами победы. В физическом плане зверь побеждает святых посредством гонений. А с другой стороны, святые духовно побеждают зверя посредством терпения. Они остаются верными Господу, несмотря на давление со стороны антихриста, чтобы они отказались от Христа. Писатель Бокхэм делает то же самое наблюдение. Он пишет: «То же самое событие, т.е. мученичество христиан, описывается и как победа звери над ними, и как победа христиан над ним. Таким образом, Иоанн задает вопрос, “Кто на самом деле победитель?”»<sup>1641</sup>.

Однако, в конечном итоге, книга Откровения повествует, что сатана не только будет побежден духовно, но и его влияние вообще прекратится. В Откр. 12:9 он «низвержен на землю», в Откр. 20:2-3 он скован и низвержен в бездну, а в Откр. 20:10 он брошен в озеро огненное.

Подытоживая новозаветное учение, скажем следующее. В Новом Завете детально описывается состояние одержимости и то, как люди, находящиеся в этом состоянии, могут себя вести. Но, помимо одержимости, Новый Завет свидетельствует и о других действиях дьявола. Он искушает, обвиняет, вызывает болезнь и преследует верующих.

Однако благая весть в том, что через смерть Христа за грехи человечества сила и власть сатаны по отношению к верующему в Бога отменены. А через Свое вознесение и возвеличивание Христос покорил Себе царство тьмы<sup>1642</sup>. Выходит, что в силу жертвы Христа и Его возвеличивания верующий наслаждается победой над всеми силами зла. Хотя сатана все еще не «сокрушен под ногами нашим», т.е. он все еще активен в мире, верующий всё же имеет силу и власть над ним и может ему эффективно противостоять, и изгонять его.

## В. Особые вопросы

### 1. Изгнание бесов

Согласно исследованию Моро, экзорцизм практикуется у всех народов на протяжении всей человеческой истории. Для избавления одержимого используются разные методы и ритуалы, в том числе, пытка одержимого, употребление трав, магические формулы, заклинания и жертва животных<sup>1643</sup>. Но, как мы увидим ниже, библейский подход во многом отличается от языческого.

Перед тем, как приступить к изучению темы изгнания бесов, стоит немного остановиться на самом механизме одержимости<sup>1644</sup>. Дикасон отмечает, что слово, употребленное для описания одержимости, т.е. δαιμονίζομενος (*даймонизоменос*), стоит в страдательном залоге. На этом основании он предполагает, что одержимость – это «пассивность по отношению к бесу», т.е. бес контролирует человека и, обитая в нем, выражает себя через него.

Дело в том, что есть разные виды бесов, указанные их «именами» (Деян. 16:16; Лк. 13:11; Мк. 9:17). Эти бесы, выражая себя через человека, производят соответствующие эффекты (внутренние или внешние). Хейгин об этом пишет: «Когда нечистый дух управляет человеком или обитает в нем, он

<sup>1639</sup>Там же, с. 207.

<sup>1640</sup>Page, с. 173

<sup>1641</sup>Bauckham R. The Theology of the Book of Revelation. – Cambridge University Press, 1993. – С. 90.

<sup>1642</sup>Пиггин Ф. С. Начала и власти // Пер. с англ. Д. Эйснер // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 724.

<sup>1643</sup>Moreau, с. 427-428.

<sup>1644</sup>Dickason, с. 37-44.

делает его нечистым. Лживый дух делает его лжецом»<sup>1645</sup>. Иногда бес выражает через одержимого человека не только определенные характеристики, но и свою личность, говоря чуждым одержимому человеку голосом<sup>1646</sup>. Дикасон думает, что степень контроля определяется количеством демонов, рангом демона или степенью его злости (см. Мф. 12:44-45)<sup>1647</sup>. Но ошибочно считать, что одержимый человек «принадлежит» бесу; он просто находится под его влиянием и контролем.

Каким образом люди попадают в это состояние? Библия на этот вопрос не отвечает. Служители и богословы предлагают разные объяснения этого явления, но их мнения часто основаны на личном опыте. Тем не менее, рассмотрим разные предположения.

Унгер, например, отвергает позицию, принятую у древних народов, что бес может войти в человека вопреки его воле. Он приводит в пример Саула, которого бесы стали мучить из-за его упорства в непослушании (см. 1 Цар. 13:13; 15:22-23; 16:14)<sup>1648</sup>. Дикасон (и другие) приписывает несколько случаев одержимости участию в оккультных практиках<sup>1649</sup>.

Хейгин учит, что все начинается с того, что человек принимает мысль от дьявола, которая впоследствии проникает все глубже и глубже в его личность. Он также считает, что человек может быть одержимым только одним бесом, который может приглашать войти и других. «Одерживающий» дух всегда принадлежит к классу демонов «мироправителей тьмы века сего»<sup>1650</sup>.

Андерсон мыслит подобно. По его мнению, все начинается в уме: человек теряет контроль над своими мыслями. Затем он может слышать голос в голове, приказывающий ему что-то делать. Он также учит, что погружение в состояние одержимости происходит постепенно: «Никто не попадает под контроль сатаны за ночь; это постепенный процесс обмана и уступок его тонкому влиянию»<sup>1651</sup>.

С другой стороны, нам известно, что одержимость может быть с детства (Мк. 9:21; ср. Мф. 15:22; 17:14-16), что подразумевает, что она не всегда является следствием личного греха. В таких примерах Дикасон опирается на принцип, что последствия грехов родителей могут распространиться и на их потомков<sup>1652</sup>, в частности, на потомков тех, кто занимался оккультизмом<sup>1653</sup>.

Однако в противовес вышесказанному, любопытно узнать, что в примерах избавления от демонов, описанных в Новом Завете, нигде не указано, что одержимый человек был виноват в чем-то. Плюс к этому, он никогда не получал какого-либо упрека от Господа в прошлых грехах или наставления об изменении в жизни. Пейдж даже смело утверждает:

«Нет никаких библейских оснований полагать, что одержимые считались ответственными за свое состояние. И тот факт, что в Библии одержимость связана с болезнью, сильно свидетельствует о том, что одержимые не были виноватыми»<sup>1654</sup>.

Нам также известно, что изгнанный бес может вернуться в то место, откуда он был изгнан, если бывший «хозяин» это позволяет (Лк. 11:24-26; Мф. 12:43-45).

Некоторые считают, что одержимость чаще бывает в тех местах, где Евангелие мало проповедано или люди мало молятся или читают Слово. Другими словами, сатана пользуется большей свободой там, где люди ему не противостоят<sup>1655</sup>. Унгер добавляет мысль, что в современной культуре много случаев одержимости остаются неузнанными, и в современной культуре сатана использует другие, более «культурные» проявления<sup>1656</sup>.

---

<sup>1645</sup>Hagin K. E. Demons and How to Deal with Them – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1987. – С. 2.

<sup>1646</sup>Stedman, с. 44.

<sup>1647</sup>Dickason, с. 44.

<sup>1648</sup>Unger, с. 27-28.

<sup>1649</sup>Dickason, с. 217.

<sup>1650</sup>Hagin K. E. Ministering To the Oppressed. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1987. – С. 6, 9.

<sup>1651</sup>Anderson, с. 107.

<sup>1652</sup>Он ссылается на 3 Цар. 14:9-10; 16:1-3; Иер. 16:10-13; Неем. 9:33-37; Мф. 23:32-36.

<sup>1653</sup>Dickason, с. 219-220. Об этом тоже говорится в Arnold, с. 116-120.

<sup>1654</sup>Page, с. 178-179.

<sup>1655</sup>Sumrall, с. 40-41.

<sup>1656</sup>Unger, с. 82-83.

С библейской точки зрения, изгнание бесов является прерогативой верующих в Иисуса людей. Иисус обещал Церкви власть изгонять бесов, и она вправе пользоваться этой властью и сегодня. Новый Завет содержит немало случаев, где не только Иисус, но и Его ученики изгоняли бесов (Мф. 10:8; Лк. 10:17-20; Деян. 16:18).

Что касается примера Иисуса, то с редкими исключениями Он изгонял бесов одним приказом: «Он изгнал духов словом» (Мф. 8:16). Ауне отмечает, что, в отличие от исцеления больных, Иисус никогда не прикасался к одержимому человеку. Ауне также противопоставляет простой подход Иисуса языческим практикам: «Краткость и авторитет таких приказов, а также отсутствие ссылок на божественные или ангельские имена противопоставляется длительным обращениям и заклинаниям, которые характеризуют формулы в магических папирусах»<sup>1657</sup>. Также важно подчеркнуть, что хотя бесы временами выходили из человека с криками, припадками и т.п., Новый Завет не акцентирует эти моменты<sup>1658</sup>.

Однажды Иисус спросил имя беса (Мк. 5:9). Но судя по ответу: «Легион имя мне, потому что нас много» (Мк. 5:9), данный пример может иметь дело не столько с тем, как звали этих бесов, сколько с их количеством. Ведь «легион» – это не имя отдельного беса. Также значимо, что в избавлении данного человека Иисус не использовал этого имени в какой-то формуле<sup>1659</sup>.

Также примечательно, что легион не сразу вышел из человека. В этом случае используется глагольная форма «имперфект» ἔλεγε (элэгэн), означающая повторяющееся действие, т.е. «говорил»<sup>1660</sup>. Дикасон объясняет это так, что Иисус позволил быть этой задержке в полном изгнании сразу, чтобы либо показать реальность демонизации, либо продемонстрировать Свою власть над демонами<sup>1661</sup>. Но дело в том, что в этом случае реальность демонизации была уже очевидна, и Его власть была бы сильнее доказана не задержкой в изгнании бесов, а в немедленном избавлении.

В связи с этим, важно принять к сведению, что Иисус различал разные виды одержимости. После избавления одержимого мальчика Иисус объяснил: «Сей род не может выйти иначе, как от молитвы» (Мк. 9:29). Может быть, вопрос Иисуса отцу мальчика был задан с целью различить «род» беса: «Как давно это сделалось с ним?» (Мк. 9:21). Кажется, что в некоторых случаях одержимости для противодействия особым «родам» бесов необходима некоторая настойчивость (Мк. 5) или духовная сила, приобретенная через молитву (Мк. 9)<sup>1662</sup>. В этом отношении также значимо, что в Гефсиманском саду Иисус побуждал Своих учеников молиться, чтобы «не впасть в искушение» (Мк. 14:38). Опять видна польза молитвы в борьбе против дьявола.

В связи с вышесказанным, важно уточнить вопрос роли поста в изгнании бесов. В Синодальном переводе Мк. 9:29 читается: «Сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста». Но подлинность слов «и поста» подвергается сомнению в свете того, что в некоторых из наилучших греческих манускриптов (א, В) эти слова отсутствуют<sup>1663</sup>. Параллельный стих встречается в Мф. 17:21, но опять, в тех же манускриптах (א, В) стих 21 отсутствует<sup>1664</sup>. С другой стороны, когда сатана искушал Иисуса в пустыне, Он постился 40 дней (Лк. 4:2). Хотя текст конкретно не говорит, что Иисус постился ради духовной войны, вполне правдоподобно сделать такое предположение.

В примере, приведенном в Мк. 9, важно отметить еще один элемент успешного проведения изгнания бесов: вера. Этот аспект подчеркивается в версии Матфея, где в ответ на вопрос учеников, «почему мы не могли изгнать его?», Иисус не ответил, что «сей род не может выйти иначе, как от молитвы», а сказал, что «по неверию вашему» (Мф. 17:20)<sup>1665</sup>. К тому же, упор на веру не отсутствует и в версии Марка. В

<sup>1657</sup> Aune, Exorcism, с. 244.

<sup>1658</sup> General Council of the Assemblies of God. Can Born-Again Believers Be Demon Possessed?  
[http://ag.org/top/Beliefs/Position\\_Papers/pp\\_downloads/pp\\_4176\\_possessed.pdf](http://ag.org/top/Beliefs/Position_Papers/pp_downloads/pp_4176_possessed.pdf)

<sup>1659</sup> Page, с. 152.

<sup>1660</sup> Синодальный перевод неправильно перевел данный стих русским совершенным видом: «Ибо [Иисус] сказал ему».

<sup>1661</sup> Dickason, с. 258-259.

<sup>1662</sup> Пейдж предполагает, что в молитве просящий должен конкретно просить эту силу на избавление (Page, с. 164).

<sup>1663</sup> Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. – 2nd ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994. – С. 85

<sup>1664</sup> Там же, с. 35.

<sup>1665</sup> Пейдж думает, что в силу своего прошлого успеха в изгнании бесов ученики надеялся не на силу Христа, а на собственную силу. Вот почему не было результата. См. Page, с. 163.

ответ на сомнение отца в Его способности избавить мальчика, выраженной в вопросе «если что можешь, сжался над нами и помоги нам» (Мк. 9:22), Иисус ответил: «Если что можешь? Все возможно верующему» (Мк. 9:23)<sup>1666</sup>. Наконец, через веру женщины Хананеянки Иисус изгнал беса из ее дочери (Мф. 15:22-28)<sup>1667</sup>.

Однако, интересно заметить, что хотя Иисус требовал веры как от Своих учеников, так и порой от родителей одержимого, Он никогда не требовал веры от самого одержимого. Последний всегда оставался пассивным в этом процессе. На этот счет Пейдж пишет: «Избавление от одержимости никогда не предоставляется в ответ на веру одержимого, хотя это иногда и связано с верой других людей»<sup>1668</sup>.

Далее, когда в Мф. 12 Иисус обсуждал вопрос Его эффективности в изгнании бесов, Он открыл следующую тайну: «Или, как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного? И тогда расхитит дом его» (Мф. 12:29). Это означает, что сатана должен быть пересилен кем-то до того, как люди смогут избавиться от него. Тот факт, что Иисус действительно связал сильного, явлен тем, что Он действительно изгонял бесов. По мнению многих, Иисус связал сатану через Свою искупительную жертву, как указано в Ин. 12:31-32<sup>1669</sup>. Другие же, обращая внимание на то, что Иисус изгонял бесов до Своего распятия, предполагают, что Он связал дьявола тогда, когда противостоял ему в пустыне. Но первый вариант пользуется лучшей библейской поддержкой.

Последние моменты в анализе «метода» Иисуса следующие. Он имел власть запрещать бесу вновь войти в человека. Прочтем Мк. 9:25: «Я повелеваю тебе, выйди из него и впредь не входи в него». Предположительно, Он имел право и бросить их преждевременно в бездну. Вот почему бесы просили у Него милости: «чтобы не повелел им идти в бездну» (Лк. 8:31). Далее, Иисус никогда не искал одержимых людей: они приходили к Нему или их приводили к Нему<sup>1670</sup>. Наконец, Иисус мог изгнать бесов, даже если одержимый не находился в Его присутствии (Мф. 15:22-28)<sup>1671</sup>.

В книге Деяний Апостолов описаны случаи изгнания бесов учениками Иисуса (Деян. 5:16; 8:5-7)<sup>1672</sup>. Павел, следуя примеру Христа, изгнал беса из одержимой служанки одним приказом во имя Иисуса (Деян. 16:16-18). Любопытно отметить, что однажды бесы вышли из людей при прикосновении к одежде Павла (Деян. 19:12), что отличается от вышеупомянутого принципа, что Иисус никогда не прикасался к тем, кого Он избавлял от бесов.

Однако следует добавить, что для эффективного служения изгнания бесов нужна не только формула «во имя Иисуса», но и статус верующего человека. Ведь иудейским экзорцистам не удалось изгнать бесов даже во имя Иисуса (Деян. 19:13-16). На этот счет Дикасон написал: «Когда верующий произносит “во имя Господа Иисуса”, он не использует магической или мистической формулы. Он осуществляет полномочие, дарованное Богом в силу его союза с Христом»<sup>1673</sup>.

Унгер добавляет мысль, что сила для избавления одержимого не в словах «во имя Иисуса», как предполагают практикующие заклинания, а в том, к Кому эти слова относятся. Также надо учесть, что по словам Иисуса, Дух Святой тоже задействован в изгнании бесов (Мф. 12:28), что опять показывает, что сила не в формуле, а в личностях Иисуса Христа и Святого Духа<sup>1674</sup>.

Интересно отметить, что в Евангелиях описан пример, когда человек, не следующий за Иисусом лично, мог изгонять бесов во имя Христа (Мк. 9:38-39). Предполагаем, что этот неизвестный «экзорцист», хоть и не следовал за Иисусом, но был истинно верующим человеком<sup>1675</sup>.

---

<sup>1666</sup>Синодальный перевод неправильно перевел слова Иисуса τὸ εἰ δύνη фразой «если сколько-нибудь можешь веровать». Здесь Иисус повторяет вопрос, заданный Ему отцом мальчика в ст. 22: «Если что можешь?»

<sup>1667</sup>Page, с. 158.

<sup>1668</sup>Там же, с. 179.

<sup>1669</sup>Arnold, с. 50; Page, с. 129.

<sup>1670</sup>Возможно, случай человека с легионом бесов является исключением. Вполне возможно, что Иисус переплыл море именно с намерением встретить его.

<sup>1671</sup>Page, с. 158, 165.

<sup>1672</sup>Там же, с. 174.

<sup>1673</sup>Dickason, с. 248.

<sup>1674</sup>Unger, с. 103 и далее.

<sup>1675</sup>Так учил и Унгер (см. Unger, с. 106).

К нашему удивлению, Божье Слово запрещает нам судить или злословить дьявола или бесов. Иуда специально упрекает «мечтателей, которые... злословят высокие власти» (Иуды 8). В отличие от этого, в качестве примера приводится архангел Михаил, который не смел произнести укоризненного суда над дьяволом (Иуды 9).

Перед тем, как прийти к выводу по данной теме, проследим за развитием практики изгнания бесов в церковной истории. Во II веке Иустин Философ (Мученик) рассказал об успехе христиан в этом деле:

«Ибо многие из ваших из христиан исцеляли и ныне еще исцеляют множество одержимых демонами во всем мире и в вашем городе, заклиная именем Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, между тем как они не были исцелены всеми другими заклинателями, заговорщиками и чародеями, - и тем побеждают и изгоняют демонов, овладевших человеками» (2 *Апология*, 6)<sup>1676</sup>.

Подобно этому, Тертуллиан говорит о связанной с именем Иисуса власти верующих над бесами:

«Но вся эта наша власть и сила над ними зависит от произнесения имени Христа и от напоминания о том, что им предстоят великие наказания от Бога чрез Судью Христа. Они, боясь Христа в Боге и Бога во Христе, покоряются рабам Бога и Христа. Так они, по нашему повелению, выходят из тел вследствие простого прикосновения наших рук и дуновения наших уст» (*Апология*, 23)<sup>1677</sup>.

Силу имени Иисуса тоже прославляет Ориген:

«Ведь христиане приписывают эту силу не заклинаниям, а (призыванию) - имени Иисуса и чтению Евангельских рассказов о Нем. Эти (священные) слова часто заставляют демонов выходить из людей, в особенности, если обращающиеся к демонам со (священными) словами изрекают их с чистым сердцем и искренней верой. Имя Иисуса имеет такую силу над демонами, что производит указанное действие даже тогда, когда оно призывается людьми порочными. Этому научает нас и Иисус, когда говорит: Многие скажут Мне в тот день: "не Твоим ли именем бесов изгоняли? И не Твоим ли именем многие чудеса творили?"» (*Против Цельса*, 1.6)<sup>1678</sup>.

Наконец, обратимся к словам Минуция Феликса:

«Они (бесы) страшатся приближения христиан, хотя издали нападают на них посредством вас в собраниях ваших» (*Октавий*, 27)<sup>1679</sup>.

Моро рассказывает о разных церковных ритуалах, которые в течение времени возникли в жизни Церкви, и которые не пользуются никакой библейской поддержкой, а именно: употребление воды, масла, креста, чтения отрывков из Библии и определенных формул<sup>1680</sup>. Со II века начали добавлять к простому приказу «во имя Иисуса» разные биографические моменты, например: «во имя Иисуса, распятого при Понтии Пилате»<sup>1681</sup>. Но Гросс предупреждает об опасности употребления формул для изгнания бесов:

<sup>1676</sup>Иустин Мученик, *Апология Вторая*. Источник: Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. с. 345-361. OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>1677</sup>Источник: Тертуллиана. *Апологетические сочинения*. Часть 1. // Творения Кв. Септ. Флор. Перевод: Н. Щеглова. – Киев: Тип. Акц. Об-ва "Петр Барский, в Киеве", 1910. – С. 81-204. OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>1678</sup>Источник: Против Цельса: *Апология христианства*. Сочинение Оригена Учителя Александрийского. "Экуменический центр ап. Павла", 1996. Перевод: Л. Писарева OCR: Одесская богословская семинария

<sup>1679</sup>Источник: Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. – С. 545-590. OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>1680</sup>Moreau, p. 427.

<sup>1681</sup>См. Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном*, 30.3; 76.6; 85.2; *Апология* 2.6; Ириной, *Против ересей*, 2.49.3. Из Aune, *Demonology*, с. 923.



«Когда успех в избавлении одержимых зависит от произнесения правильных слов или местонахождения правильной атмосферы, весь процесс опасно приближается к магии»<sup>1682</sup>.

Согласно католической практике, экзорцизм в очередном порядке осуществляется при водном крещении. Эта практика также восходит к Ранней Церкви, когда начали считать необходимым, чтобы принимающий крещение отрекся от дьявола и всех его дел<sup>1683</sup>. А в случае одержимости, католики применяют, так называемый, «главный экзорцизм», который совершается во имя Иисуса только священником с разрешения епископа<sup>1684</sup>.

Также стала использоваться практика ставить свечи с целью отбивания демонических сил. Унгер объясняет это тем, что такой метод относится к «древним подходам для воздержания злых духов посредством огня»<sup>1685</sup>.

В ответ на такие крайние методы реформаторы отстранялись от практики экзорцизма, даже запрещали ее. В свою очередь, Католическая Церковь тоже стала ограничивать эту практику. Но дело дошло даже до того, что либералы впали в другую крайность, считая, так называемую, «одержимость» лишь проявлением психических болезней<sup>1686</sup>.

В современное время люди, имеющие некоторый опыт в изгнании бесов, дают свои рекомендации в этой области, основанные на личном опыте. Дикасон, например, говорит, что если бес отказывается выйти, то надо узнать, на каком основании он остается. Затем, после исповеди одержимого, бес должен выйти. Исповедь также уместна после избавления, вместе с отказом от личного или семейного участия в оккультизме. Также необходимо расстаться со всеми оккультными предметами (см. Исх. 32:20; 4 Цар. 23:4-25; Деян. 19:18-19). Далее, избавленному человеку приходится стоять в победе, которую Христос совершил, противостоять дьяволу и расти духовно<sup>1687</sup>.

Дикасон также рекомендует консультирование для тех, кто, может быть, имеет беса, чтобы после изгнания человек развивал более глубокие личные взаимоотношения с Богом. Консультирование проводится на основании Великого поручения Христа «делать все народы учениками» (дословный перевод Мф. 28:19). Дикасон сомневается, что есть конкретный духовный дар для изгнания бесов и предупреждает, что слишком много времени, посвященного такому служению, может быть вредно и самому служителю, изгоняющему бесов<sup>1688</sup>.

Другой опытный служитель, Лестер Самралл, также делится своим опытом<sup>1689</sup>. Ссылаясь на пример Иисуса, Самралл считает, что изгоняющий беса имеет право определить, что впоследствии изгнанный бес может делать или не делать. Далее, он думает, что бесы могут обитать в домах, из которых служитель может их изгнать<sup>1690</sup>. Далее, человек не может избавить себя от демона<sup>1691</sup>. Наконец, признаки, что бес действительно ушел, включают в себя то, что приходит радость, яснее глаза, тело расслабляется и желудок смягчается.

Хейгин добавляет мысль, что присутствие беса в человеке распознается духовными дарами слова знания или различения духов. Он считает, что для успешного избавления иногда необходимо узнать имя беса и количество бесов в человеке. Он также полагает, что верующие имеют власть изгнать бесов «нижних видов» в бездну<sup>1692</sup>.

Нил Андерсон советует, чтобы изгоняющий бесов обладал определенными характеристиками, а именно, уверенностью в своей духовной власти, смирением, смелостью и зависимостью от Бога<sup>1693</sup>.

---

<sup>1682</sup>Gross E. N. *Miracles, Demons, and Spiritual Warfare: An Urgent Call for Discernment*. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990. – С. 119.

<sup>1683</sup>Aune, *Demonology*, с. 923; Мак-Клелланд, с. 120.

<sup>1684</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1673. – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM).

<sup>1685</sup>Unger, с. 4.

<sup>1686</sup>Мак-Клелланд, с. 120.

<sup>1687</sup>Dickason, с. 251, 335-337.

<sup>1688</sup>Там же, с. 257, 266.

<sup>1689</sup>Sumrall, с. 54, 74, 121-135.

<sup>1690</sup>Также см. Anderson, с. 222.

<sup>1691</sup>Унгер придерживается противоположного мнения (см. Unger, с. 96).

<sup>1692</sup>Hagin, *Ministering To the Oppressed*, с. 2, 14-15.

<sup>1693</sup>Anderson, с. 68-71

В обращении с одержимым Андерсон проводит беседу, чтобы убедиться, что это действительно случай одержимости. Он узнает историю данного человека и его семьи, особенно, относительно участия в колдовстве. Он учит собеседника общим принципам о Боге и проводит его через несколько «шагов к свободе», а именно, через отказ от личного и семейного участия в колдовстве или язычестве, через честную оценку своей жизни и грехов, через прощение других, подчинение Богу и другим властям, смирение. Таким образом, одержимый человек «избавляет себя», что считается предпочтительнее, так как после избавления человек готов сам противостоять дьяволу<sup>1694</sup>.

Однако когда мы опираемся на личный опыт человека без библейского подтверждения этому, мы нарушаем принцип «достаточности Писания», согласно которому Библия содержит все необходимое для успешной христианской жизни и служения (см. 1 Тим. 3:16-17). Поэтому, хотя и мудро слушать голос опытных служителей, всегда предпочтительнее иметь ясное библейское подтверждение любого учения или практики.

Поэтому на основании библейских данных мы вправе утверждать следующее:

1. Одержимость бесами – это реальное явление, с которым Церковь должна быть готова справляться.
2. Во Христе Церковь имеет власть над сатаной и бесами.
3. Избавление одержимого может осуществить любой верующий во Христа и Его имя. Но желательно, чтобы такой человек был уверен в своем положении во Христе и вытекающей из этого власти.
4. В связи с предыдущим, для успешного избавления необходима вера со стороны изгоняющего человека и, желательно, со стороны тех, кто заботится об одержимом. Обязательно надо приступать к этому делу без сомнения в его результате.
5. Неуместно использовать особые ритуалы или формулы для избавления одержимого. Простой приказ во имя Иисуса вполне достаточен.
6. Степень одержимости зависит от количества бесов (Мк. 5:9), «рода» беса (Мк. 9:29) и его злости (Мф. 12:45).
7. В связи с предыдущим, временами приходится узнать кое-что о бесе или его характере, чтобы определить степень одержимости. Информацию можно получить от демона (Мк. 5:9), от людей, знакомых с ситуацией (Мк. 9:21) или от Духа Святого (1 Кор. 12:8-10).
8. В случаях одержимости более высокой степени, служителю нужно некоторое духовное подкрепление через молитву и, возможно, пост. Также, при изгнании такого беса может требоваться некоторая настойчивость.
9. Лучше не позволять бесам говорить (кроме того, что указано в № 6).
10. Неуместно злословить бесов (Иуды 9).

## 2. Одержимость верующего человека

Многих беспокоит вопрос одержимости верующих. Могут ли верующие люди иметь беса? Рассмотрим доводы поддерживающие, и опровергающие этот тезис.

Приведем аргументы, выдвинутые в пользу учения, что верующий может иметь беса. Некоторые ссылаются на случай Саула, как на пример одержимости верующего (1 Цар. 16:14-15). Но с другой стороны, надо учитывать, что бес не вселился в Саула, а просто мучил его. Также, говоря о духовном состоянии Саула, некоторые вообще сомневаются в искренности его веры. Также учтем, что Дух Божий ушел от него прежде, чем начал приходить злой дух (1 Цар. 16:14). Наконец, бес уходил от него, когда Давид играл на гуслях, что не соответствует одержимому состоянию<sup>1695</sup>.

---

<sup>1694</sup>Там же, с. 187-219.

<sup>1695</sup>Dickason, с. 121-123.

Другой значительный случай – это женщина, скорченная бесом, которую Иисус назвал «дочерью Авраамовой», указывая на искренность ее веры (Лк. 13:16, ср. Лк. 19:9)<sup>1696</sup>. Является ли это случаем одержимого верующего? В ответ на этот довод, сторонники противоположного взгляда утверждают, что фраза «дочь Авраамова» не относится к ее духовному состоянию, а просто указывает на ее принадлежность к народу Израиля. Далее, может быть, вопрос не столько касается одержимости, сколько касается причины ее физического недуга.

В 1 Кор. 5:5 Павел написал о предании человека сатане. Стал ли этот человек одержимым? Здесь надо учитывать, что имеется в виду не одержимость, а снятие Божьей защиты с человека. Еще один интересный пример встречается в Деян. гл. 5, где сатана наполнил сердце Анания. Но этот случай можно объяснить тем, что Анания не был одержимым бесом, а просто уступил ему<sup>1697</sup>.

Насчет Иуды Искарота, без сомнения, можно сказать, что он был одержим бесом, возможно, самим сатаной (Ин. 13:27). Но сомнительно, что он был верующим вообще; ведь ранее Иисус назвал его «дьяволом» (Ин. 6:70)<sup>1698</sup>.

Следует взглянуть и на упоминание Павла о «духе боязни» (2 Тим. 1:7). Указывает ли это на бесовский дух, живущий в верующем человеке? Здесь важно учесть, что в Новом Завете слово «дух» часто указывает не на личность, а на отношение, например: «дух кротости» (1 Кор. 4:21) или «молчаливый дух» (1 Пет. 3:4). Мудрость следующих слов очевидна:

«Итак, если контекст не показывает, что имеется в виду определенный дух, лучше понять большинство таких фраз, как надменный дух, спешный дух, дух сна, дух зависти и т.д., в смысле грехов или похоти плоти (Гал. 5), а не демонов»<sup>1699</sup>.

Следующие доводы в пользу теории о возможности одержимости верующего выдвигаются С. Арнольдом<sup>1700</sup>. Он обращает особое внимание на слово *τόπος* (*топос*) в Еф. 4:27: «Не давайте места (*τόπος*) диаволу». Это слово также употребляется по отношению к бесам в Лк. 11:24 и Откр. 12:7-8. В обоих случаях это слово указывает на физическое место, которое занимает бес или сатана. Далее, в Еф. 3:16-19 говорится о прогрессивном исполнении верующего Духом Святым. Значит ли это, что бес может занимать эти «неисполненные места»?

Однако при оценке этих аргументов следует учесть, что «вакансия» в сердце верующего человека не обязательно подразумевает под собой, что дьявол может занимать это «свободное» место. В дополнение к этому, выражение «дать место сатане» может иметь смысл «уступать ему» без оттенка значения одержимости.

Далее, Арнольд усматривает в следующих выражениях возможное указание на одержимость верующего: «да не царствует грех в смертном вашем теле» (Рим. 6:12); «чтобы они освободились от сети диавола, который уловил их в свою волю» (2 Тим. 2:26); «диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1 Пет. 5:8); «отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям» (1 Тим. 4:1); «чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением» (Кол. 2:8); «хотите еще снова поработить себя им» (Гал. 4:9). Но здесь упускается из вида то, что дьявол может оказывать разные виды влияния на человека, а не только одержимость.

Хейгин придерживается мнения, что бес не может обитать в духе христианина, поскольку возрожденный дух имеет в себе Божью природу. А нечистый дух может находиться в душе или теле верующего, если тот уступает ему место<sup>1701</sup>. Но также важно учесть, что в своем понимании одержимости Хейгин руководствуется неверной антропологией, которая обсуждалась уже в первой главе этой книги.

---

<sup>1696</sup>Там же, с. 125.

<sup>1697</sup>Райри Ч. Основы богословия / Пер. с англ. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2000. – С. 193.

<sup>1698</sup>Dickason, с. 125.

<sup>1699</sup>General Council of the Assemblies of God. Can Born-Again Believers Be Demon Possessed?

[http://ag.org/top/Beliefs/Position\\_Papers/pp\\_downloads/pp\\_4176\\_possessed.pdf](http://ag.org/top/Beliefs/Position_Papers/pp_downloads/pp_4176_possessed.pdf)

<sup>1700</sup>Arnold, с. 76-97.

<sup>1701</sup>Hagin, Demons and How to Deal with Them, с. 5-17.

Помимо опровержения доводов, приведенных выше в пользу учения об одержимости верующих, есть и конкретные аргументы против этого учения. Один из них заключается в том, что присутствие в верующем Духа Святого предотвращает одновременное пребывание в нем злого духа (Рим. 8:9). Ведь бесовский дух может войти только тогда, когда дом «пуст» (Лк. 11:24-26)<sup>1702</sup>. Тело христианина не может быть одновременно храмом Духа Святого и местом обитания бесов (2 Кор. 6:15-16)<sup>1703</sup>.

Однако сторонники противоположного учения отвечают, что присутствие в верующем греховной природы не мешает одновременному обитанию в нем Святого Духа. Почему же и нечистый дух не может там пребывать? Также, на основании Иов 1-2 думается, что Бог может пропустить зло в Свое присутствие<sup>1704</sup>. Арнольд сравнивает сердце верующего с Иерусалимским храмом. Когда Бог обитал в Святом Святых, порой одновременно идолы стояли во внешнем дворе<sup>1705</sup>.

Следующие доводы также выдвигаются против учения об одержимости верующего человека<sup>1706</sup>. Библия полна указаний на победу Христа над дьяволом и избавление верующего от его власти (Кол. 1:13; 2:14-15; Евр. 2:14-15; Деян. 26:18). Но другая сторона отвечает, что такие места Писания указывают на юридический статус верующего, а не на его ежедневный опыт. Сатана все же «ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1 Пет. 5:8).

Далее, Бог обещает хранить верующего от лукавого (1 Ин. 5:18; 2 Фес. 3:3; Ин. 17:15; 10:28-29). Он – сильнее сатаны (1 Ин. 4:4). Но, в то же время, Библия наставляет верующего противостоять дьяволу, что подразумевает, что Божья защита не осуществляется автоматически.

Последний момент против учения об одержимости верующего заключается в том, что никогда не упоминается в посланиях апостолов, что верующие могут иметь бесов<sup>1707</sup>. Разумно ожидать, что если бы одержимость была одной из главных причин духовного упадка верующего, апостолы посвятили бы немало времени описанию этой тематики. Они обсудили бы и то, каким образом можно изгнать бесов из верующих. Но в посланиях апостолов об этом речь не идет.

Рассмотрим несколько выдержек из творений отцов Церкви, высказывающих свое мнение об одержимости верующих<sup>1708</sup>. Начнем с тех, кто считал это возможным. Книга Пастора Германа намекает, что Дух Святой и злой дух могут вместе пребывать в человеке:

«Если же найдет какой-либо гнев, то Дух Святой, сущий в тебе, тотчас же будет стеснен и постарается удалиться, ибо подавляется злым духом и, оскорбляемый гневом, не имеет возможности служить Господу, как желает. Поэтому, когда оба духа обитают вместе, плохо бывает человеку» (*Заповеди*, 5.1).

А в следующем отрывке говорится о том, что дьявол может войти только в непосвященного верующего:

«Так и дьявол приходит к рабам Божиим, чтобы искушить их. И все те, которые полны веры, мужественно противятся ему; и он удаляется от них, потому что негде войти ему. Тогда он подступает к тем, которые не полны веры и, имея возможность войти, вселяется в них, делает с ними что хочет и они становятся его рабами» (*Заповеди*, 12.5).

Далее, Ориген говорит об одержимости верующего и пути к его избавлению:

---

<sup>1702</sup>General Council of the Assemblies of God. Can Born-Again Believers Be Demon Possessed?

<sup>1703</sup>Gross, c. 166.

<sup>1704</sup>Dickason, c. 132.

<sup>1705</sup>Arnold, c. 76-97.

<sup>1706</sup>Dickason, c. 81-99; General Council of the Assemblies of God. Can Born-Again Believers Be Demon Possessed?

<sup>1707</sup>Там же. Также см. Page, c. 260.

<sup>1708</sup>Burgess S. M. The Holy Spirit: Ancient Christian Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1984. – С. 23; Arnold, c. 110-112.

«Тот, кто побеждает демона в себе, например, демона распутства, выводит его из строя. Демон брошен в бездну, и никому не может делать никакого вреда» (*Проповедь на И.Нав. 15:5*)<sup>1709</sup>.

Обратимся к, так называемым, «Апостольским постановлениям», написанным в IV веке, где речь идет об одержимости некрещенных<sup>1710</sup>.

«Пусть... страдающие от нечистых духов, молятся, и давайте все мы искренне будем молиться за них, чтобы Бог, любитель человечества, через Христа запретил нечистых и злых духов и избавил Ему молящихся от господства противника» (8:6).

«Если кто-нибудь имеет демона, пусть его действительно научат благочестию. Но не принимайте его в общение до его очищения» (8:32).

Подобным образом, Киприан пишет и о победе для одержимых через крещение, и о возвращении бесов при отступлении от Бога.

«Упорное зло дьявола преобладает даже до спасающей воды, но в крещении он теряет весь яд его злобы... Когда, однако, они приходят в воду спасения и освящение крещения, мы должны знать и верить, что там дьявол поражен и человек, посвященный Богу, освобождается божественным милосердием» (*Послания, 75.15*).

«С другой стороны, некоторые из тех, кто крестился в здоровье, если впоследствии они начинают грешить, потрясены возвращением нечистого духа, так что явлено, что дьявол, изгнанный в крещении верой верующего, возвращается, если вера потом оставлена» (*Послания, 75.16*).

К тому же, Евсевий дважды упоминает о служении экзорцистов в Церкви (Церк. Ист. 6.43.11; 8.6). Но также учитываем, что о служении экзорцистов в Церкви нигде не шла речь до III века, хотя практика экзорцизма упоминается со II века<sup>1711</sup>.

Немало современных служителей, имеющих опыт изгнания бесов, также разделяют мнение, что верующие могут иметь беса, особенно, если они поступают по плоти<sup>1712</sup>. А Гросс, защищая противоположную теорию, отвечает, что, может быть, «одержимые верующие» – это не верующие люди вообще<sup>1713</sup>.

Вместе с Гроссом, как в истории Церкви, так и среди современных комментаторов есть те, кто отрицает эту возможность. Жан Кальвин, например, написал:

«Поскольку Бог распоряжается нечистыми духами по своему предвидению, именно Он попускает им досаждать верующим, строить козни, мучить своими нападениями, всячески докучать им, смущать их, вводить в заблуждение, порою даже сокрушать их. Но все это не для того, чтобы позволить бесам победить и поработить верующих, а чтобы утвердить своих верных.... А, тем не менее, я утверждаю, что верующие не будут ни побеждены, ни поработены сатаной... Так что Бог не позволяет сатане властвовать над душами своих верных»<sup>1714</sup>.

---

<sup>1709</sup>Из Arnold, с. 110.

<sup>1710</sup>Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

<sup>1711</sup>Schaff P., Wace H. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York, NY: Christian Literature Company, 1890.

<sup>1712</sup>Sumrall, с. 104-105.

<sup>1713</sup>Gross, с. 164.

<sup>1714</sup>Наставление во христианской вере, 1.14.18, Bellingham, WA: Logos Bible Software, 1997.

С мнением Кальвина соглашается Р. Стедман, который верит, что сатана может обескураживать, пугать или ослаблять верующего, но не контролирует его<sup>1715</sup>. М. Унгер, автор книги «Библейская демонология», однажды учил, что верующие подвергаются «давлению, предложению, искушению», но не одержимости<sup>1716</sup>. Но, по словам Арнольда, он позже передумал и стал учить возможности одержимости верующего<sup>1717</sup>.

Наконец, есть те, кто занимает более агностическое положение: «Довольно тщательное изучение библейских свидетельств приводит нас к выводу, что Библия четко ни подтверждает, ни отрицает реальность демонизации верующих»<sup>1718</sup>.

Из всех аргументов, приведенных выше, самым убедительным является тот, что в посланиях апостолов, которые весьма озабочены духовным успехом верующих в их борьбе против греха и сатаны, ни разу не говорится об одержимости верующего или о его избавлении от этого состояния. Этот аргумент, вместе с другими вышеуказанными, убеждает нас, что верующий человек не может быть одержимым.

Что касается одержимости людей в Израиле в первом веке, дело в том, что духовное состояние таких людей нам неизвестно. Единственным случаем, когда речь точно идет о бese в искренне верующем человеке, была женщина, «имевшая духа немощи» (физической), которую Иисус назвал «дочерью Авраама» (Лк. 13:11; ср. Лк. 19:9). Но внимательное прочтение этого отрывка открывает несколько важных нюансов. Во-первых, Иисус не изгонял беса, а сказал: «ты освобождаешься от недуга твоего». Во-вторых, Иисус «возложил на нее руки», чего Он никогда не делал для изгнания беса. Выходит, что хотя данная женщина «имела духа немощи», этот случай не входит в обычный класс одержимости. Вполне возможно, что дело касалось всего лишь болезни, причиненной бесом, что может случиться и у верующих.

Однако даже если верующий не может быть одержимым, тем не менее, он часто подвергается атакам со стороны бесов. Ему приходится противостоять им, по мнению Дикасона, прямым обращением, что означает запрещение, напрямую адресованное бесу<sup>1719</sup>. Также необходимо выражение веры в наше положение во Христе: «Когда христиане провозглашают свой статус детей Бога через личность и работу Христа, то влияние сатаны над ними сразу же побеждается»<sup>1720</sup>.

### 3. Связывание и разрешение

Многие относят слова Иисуса, что Церковь имеет право «связывать» и «разрешать», к действиям дьявола. Предполагается, что провозглашение такого типа останавливает сатану и прекращает его действия. Это учение основано на трех местах Писания: Мф. 12:29; Мф. 16:19 и Мф. 18:18.

Но, судя по контексту, последний пример относится к церковной дисциплине. А то, к чему относятся слова Иисуса в Мф. 16:19, горячо обсуждается. Но в связи с упоминанием о «ключях Божьего царства», которые, скорее всего, указывают на проповедь Евангелия, право «связывать» и «разрешать», наверное, относится к провозглашению условий для получения спасения.

Только в Мф. 12:29 речь конкретно идет о борьбе с силами тьмы. Там написано: «Или, как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного? И тогда расхитит дом его». Но в вышеприведенном обсуждении этого стиха мы пришли к выводу, что «связывающий» сатану – это Сам Иисус, либо посредством Своей смерти, либо посредством Своей победы над искушением в пустыне. Только в силу того, что Иисус *уже* связал дьявола, верующий может приступать с уверенностью к изгнанию бесов.

Тем не менее, Библия поощряет нас «противостоять» дьяволу (Иак. 4:7; 1 Пет. 5:9). Важно не то, какие слова мы используем в борьбе с дьяволом, а то, что мы активно противостоям ему. Плюс к этому,

---

<sup>1715</sup>Stedman, с. 53.

<sup>1716</sup>Unger, с. 100.

<sup>1717</sup>Arnold, с. 76.

<sup>1718</sup>Dickason, с. 340.

<sup>1719</sup>Там же.

<sup>1720</sup>Gross, с. 114.

тот факт, что во время Своего искушения Иисус обратился прямо к сатане, дает нам повод в нашем противостоянии бесам запрещать их действие прямым обращением в адрес мешающим нам бесам.

#### 4. Сражение с «территориальными духами»

Вспомним об обсуждении темы, поднятой в главе 3, где говорится о существовании бесовской иерархии, поддерживающей мировые государства и управляющей ими. В той главе мы пришли к выводу, что доказательства, поддерживающие существование бесовской иерархии в каких-нибудь отношениях с мировыми государствами, достаточно убедительны. Но вопрос состоит в том, каким образом верующий должен реагировать на эту реальность.

Ведущим учителем о необходимости активно сражаться с, так называемыми, «территориальными духами» является С. П. Вагнер<sup>1721</sup>. Он определяет концепцию территориальных духов следующими словами:

«Эти вражеские силы часто называют “территориальными духами”, потому что они пытаются держать большое количество людей, взаимосвязанных между собой через города, нации, округа, народы, религиозную принадлежность, отрасли или любую другую форму человеческого общества, в духовной плену»<sup>1722</sup>.

Цель борьбы с территориальными духами заключается в том, чтобы убрать препятствующее влияние бесовских сил, указанное в 2 Кор. 4:3-4. Эта цель осуществляется через молитву: «Наше главное духовное оружие – это молитва»<sup>1723</sup>.

Однако молитва, практикуемая в этом движении, носит особый характер. По примеру И.Нав. 1:3, где обещано: «Всякое место, на которое ступят стопы ног ваших, Я даю вам», рекомендуется организовать молитвенные подходы или лично посещать места, особо нуждающиеся в «стратегической молитве».

К тому же, ими пишутся «духовные карты», опознающие местонахождения, имена, характер и деятельность главных демонических сил<sup>1724</sup>. Эти карты готовятся с помощью пророческих откровений. Предполагается, что они способствуют более точной и, следовательно, более эффективной молитве.

Также, по примеру 2 Цар. 21, применяется практика под названием «тождественное покаяние», которое заключается в покаянии со стороны ходатаев ради тех, кто живет в этой географической области и особо действует в некотором виде греха. Преобладающий проступок, для которого делается «тождественное покаяние», тоже обнаруживается посредством пророческого откровения. Считается, что если «тождественное покаяние» не делается, бесы смогут вернуться к своему властному положению<sup>1725</sup>.

Также используется практика «связывания и разрешения». То, что нужно связать или разрешить, открывается через пророчество. Получается, что в адрес бесовских сил (желательно, по имени) отдаются приказы и запреты. Иисус уже победил силы зла, но Церковь должна таким образом осуществить Его власть. Таким образом, исполняются слова Павла, записанные в Еф. 3:10, чтобы «соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия».

Хотя Библия не детализирует всех этих шагов духовной войны, Вагнер и его последователи считают, что Библия – не исключительный источник истины. Но ей учит также и опыт. Они наблюдают за тем, что Бог делает на практике и, соответственно, формируют богословие. Приверженцы этого подхода утверждают, что они получают хорошие результаты, что служит подтверждением их методам. Также

<sup>1721</sup>Wagner, C. P. *Confronting the Powers*. – Ventura, CA: Regal Books, 1996. – 262 с.

<sup>1722</sup>Там же, с. 22.

<sup>1723</sup>Там же, с. 25.

<sup>1724</sup>По мнению Вагнера в число ведущих бесовских начальств входят Веельзевул, Аваддон и Полынь (Wagner, с. 146-147). Иногда думается, что: (1) имена языческих богов также относятся к территориальным духам, как, например, Ваал, Эл, Хамос, Милком, (2) территориальный дух Рима представлен в Откр. 17:8, (3) возможно, что в Откр. 2-3 речь идет о добрых территориальных духах – ангелах, (4) сатана был территориальным духом над Тиром, (5) в Откр. 17:15 блудница – это территориальный дух над многими народами (отмечено в Arnold, с. 153, 157; Lowe, с. 32, 48).

<sup>1725</sup>Arnold, с. 149.

считается, что анимизм содержит долю истины о духовных вещах, и дозволено, с надлежащей осторожностью, учиться и у него.

Наконец, проводятся беседы с бесами (т.е. в одержимых людях, ищущих избавления), которые дают прозрение о духовном мире. В оправдание этой практики, отмечается, что в библейском повествовании бесы всегда честно отвечали на вопросы, заданные им. Но Гросс правильно утверждает, что исходя из написанного в Ин. 8:44, информация, полученная от бесов, не будет надежной. Ведь Иисус обычно вообще запрещал бесам говорить (Мк. 1:34; Лк. 4:41)<sup>1726</sup>.

Вагнер ссылается на примеры в истории, когда люди, предположительно, сражались с «территориальными духами». Григорий Чудотворец выгнал демона из храма Аполлона, вследствие чего языческий священник обратился к Христу. В конечном итоге, 83% жителей этой области стали христианами. Мартин Турский противостоял главному демону в определенной местности, которому поклонялись, олицетворяя его с сосной. Вследствие действий Мартина Турского, люди обратились к Господу. Другие знаменитые люди разрушали идолов, тем самым свергая соответствующие демонические силы (Бенедикт Нурсийский, Бонифаций).

Арнольд упоминает о том, что некоторые отцы Церкви учили о «территориальных духах»<sup>1727</sup>. Иустин Философ (Мученик) говорил о «силе лукавого духа, обитавшего в Дамаске» (*Разговор с Трифоном*, 78) и «злые ангелы жили и живут в Тане, стране Египетской» (*Разговор с Трифоном*, 79). Далее, Тертуллиан и Марк Минуций Феликс отождествляют идолов с языческими богами. Лактанций учил, что Бог назначил ангелов присматривать за людьми, но они стали злыми и начали претендовать на божество.

Вагнер также берет пример из служения Иисуса. Его служение началось с того, что Он победил сатану в пустыне. Следовательно, все успешное служение начинается со сражения с сатаной. Вагнер приводит и другие библейские примеры из книги Деяний:

- Когда Петр упрекал Симона в Самарии, он свергнул поместного территориального духа, что привело к излиянию Духа Святого на Самаритян (Деян. 8).
- Ирод был инструментом для территориального духа, но молитва в доме Марии свергла этот дух (Деян. 12).
- Павел изгнал территориального духа в Пафе, когда противостоял Вариисусу (Деян. 13).
- В Деян. 16 Павел изгнал из служанки духа прорицания. Но буквально читаем πνεῦμα πίθωνα (духа-питона), который являлся территориальным духом.
- Выражение «боролся со зверями в Ефесе» (1 Кор. 15:32) означает, что Павел через стратегическую молитву сражался с территориальными духами.

Писатель Лоу указывает и на другие аргументы, использованные сторонниками этой системы<sup>1728</sup>. На основании Евр. 2:5, предполагается, что Бог покорил ангелам не будущую вселенную, а нынешнюю. Также, когда легион «много просили (Иисуса), чтобы не высылал их вон из страны той» (Мк. 5:10), они хотели оставаться там, потому что это была их «территория».

Однако в оценке этой практики отмечается несколько слабых сторон. В ответ на примеры борьбы с территориальными духами, приведенные из книги Деяний, отметим следующие моменты. В Самарии пробуждение началось до встречи Петра с Симоном. Плюс к этому, Петр обращался не к духу, а к человеку. Далее, в доме Марии они молились не против духов, а за заключенного Петра. В Деян. 16 изгнание «духа-питона» привело не к пробуждению, а к гонению. Наконец, повествование о служении Павла в Ефесе даже не намекает на то, что он практиковал «стратегическую молитву».

Арнольд предъявляет следующие претензии этой системе<sup>1729</sup>. Во-первых, если нации управляются территориальными духами, то почему они воюют между собой? Во-вторых, это практика нигде не наблюдается в Новом Завете. К тому же, являются очень слабыми доказательства из церковной истории,

<sup>1726</sup>Gross, с. 121.

<sup>1727</sup>Arnold, с. 157-159.

<sup>1728</sup>Lowe, с. 38.

<sup>1729</sup>Arnold, с. 161-183.



что Ранняя Церковь вела борьбу с территориальными духами. На Никейском Соборе такую практику даже отвергли.

Далее, хотя Даниил и узнал о бесовских князьях, он не молился против них. Возникновение случаев пробуждения, приписанное эффективности «стратегической молитвы», может объясняться другими факторами. Арнольд также опасается, что выяснение имен бесов с целью их контролирования восходит к язычеству. Он также сомневается в том, что принцип «связывания и разрешения», упомянутый в Мф. 16:19, относится к борьбе с территориальными духами.

Для оценки этого учения обратимся и к писателю С. Лоу<sup>1730</sup>. Он отстаивает позицию, что отношение верующего к сатане заключается не в нападении, а в защите. Согласно Еф. 1:20-21, вся сила зла уже покорена Христу. Верующие уже избавлены из-под его контроля (Еф. 2:1-9; Кол. 1:13; 2:15). Поэтому, как написано в Еф. 6:13, задача верующего в том, чтобы «устоять» против сил тьмы, т.е. стоять в той победе, которую Иисус уже приобрел: «Христос победил. Мы должны стоять перед лицом сатанинской контратаки»<sup>1731</sup>.

В связи с учением Павла о «всеоружии Божьем», Лоу отмечает несколько интересных нюансов. С одной стороны, всеоружие Божье включает в себя не только защитную броню, но и наступательное вооружение, т.е. «меч Духа». Но Лоу отмечает, что при своем искушении Иисус использовал «меч Духа» не для атаки, а для защиты. Также, упоминание о молитве в данном контексте не оправдывает практики сражения с территориальными духами. Во-первых, призыв к молитве грамматически не связан с предыдущим контекстом. Во-вторых, там Павел не наставляет святых в Ефесе молиться против бесов, а просит молиться о нем обо всех святых.

Лоу видит те же самые моменты и в книге Откровения. Там нигде не идет речь о молитве против бесов, хотя в этой книге много говорится о духовной войне. Святые побеждают не через «стратегическую молитву», а через устойчивость во время испытаний. С исторической точки зрения, Лоу добавляет, что в средневековье проводили «молитвенные шествия» для изгнания бесов, но реформаторы отвергли эту практику, считая ее магической. Говорят, что Лютер противостоял дьяволу «Писанием и таинствами»<sup>1732</sup>.

Однако слабая сторона в аргументации Лоу состоит в том, что он смотрит на вопрос духовной войны с точки зрения победы верующих над искушениями. А приверженцы «стратегической молитвы» заинтересованы не верностью верующего во время испытаний, а эффективной евангелизацией неверующих.

Лоу также возражает, что успех, которым хвастается это движение, может объясняться другими факторами. Он обращает внимание на то, что великие пробуждения произошли не только в Аргентине, где практиковали «стратегическую молитву», но и в других странах Южной Америки, где она не применялась.

Лоу также обеспокоен сходством этой практики с анимизмом. Он предупреждает: «Когда ключ к успеху в служении зависит от определенного типа, модели или формулы молитвы, то анимизм не будет далеко позади. Когда эффективность зависит от выявления и использования имен духов, то действует магия»<sup>1733</sup>.

Комментируя этот подход, Пейдж думает, что, с одной стороны, его приверженцы правильно поступают в том, что: (1) принимают всерьез духовную сферу и ее влияние на нас, и (2) они активно ходатайствуют<sup>1734</sup>. Арнольд также видит пользу в том, что они исповедуют грехи народа (ср. Дан. 9 и Неем. 1)<sup>1735</sup>.

---

<sup>1730</sup>Lowe, с. 55-120.

<sup>1731</sup>Там же, с. 61.

<sup>1732</sup>Там же, с. 92, 96.

<sup>1733</sup>Там же, с. 111.

<sup>1734</sup>Page, с. 65.

<sup>1735</sup>Arnold, с. 183.

С другой стороны, следует согласиться с Пейджем в том, что «тот факт, что Библия свидетельствует о существовании и деятельности территориальных духов не является основанием для мышления, что христиане могут или должны попытаться определить их и те области, которые они контролируют»<sup>1736</sup>.

Поэтому, судя по всему, приходим к выводу, что практика «сражения с территориальными духами» через «стратегическую молитву» не имеет достаточной библейской поддержки, чтобы быть приемлемой для Церкви.

## Библиография

Апология христианства. Сочинение Оригена Учителя Александрийского. "Экуменический центр ап. Павла", 1996. Перевод: Л. Писарева OCR: Одесская богословская семинария

Иосиф Флавий. Иудейские древности / Пер. с греч. Г. Г. Генкеля. – СПб, 1900 Подготовка текста В. А. Федосика, Г. И. Довгяло и К. А. Ревяко

Мак-Клелланд С. Е. Бес, одержимость // Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – С. 119-121.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Пиггин Ф. С. Начала и власти // Пер. с англ. Д. Эйсер // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – С. 724-725.

Райри Ч. Основы богословия / Пер. с англ. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2000.

Источник: Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. – С. 545-590. OCR: Одесская богословская семинария.

Тертуллиана. Апологетические сочинения. Часть 1. // Творения Кв. Септ. Флор. Перевод: Н. Щеглова. – Киев: Тип. Акц. Об-ва "Петр Барский, в Киеве", 1910. – С. 81-204. OCR: Одесская богословская семинария

~~~~~

Anderson N. T. The Bondage Breaker. – Eugene, OR: Harvest House, 1990. – 247 с.

Arnold C. E. Three Crucial Questions about Spiritual Warfare. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997. – 215 с.

Aune D. E. Demonology // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. –Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – Т. 1. – С. 919-923.

\_\_\_\_\_. Exorcism // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – Т. 2. – С. 241-245.

Bauckham R. The Theology of the Book of Revelation. – Cambridge University Press, 1993.

Burgess S. M. The Holy Spirit: Ancient Christian Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1984. – 197 с.

- Calvin J. Institutes of the Christian Religion. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 1997.
- Catholicism of the Catholic Church – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM)
- Charles R. H. Apocrypha of the Old Testament. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2004.
- General Council of the Assemblies of God. Can Born-Again Believers Be Demon Possessed?  
[http://ag.org/top/Beliefs/Position\\_Papers/pp\\_downloads/pp\\_4176\\_possessed.pdf](http://ag.org/top/Beliefs/Position_Papers/pp_downloads/pp_4176_possessed.pdf).
- Gross E. N. Miracles, Demons, and Spiritual Warfare: An Urgent Call for Discernment. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990. – 170 c.
- Hagin K. E. Demons and How to Deal with Them – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1987. – 30 c.
- \_\_\_\_\_. Ministering To the Oppressed. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1987. – 30 c.
- Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. – 2nd ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994.
- Moreau A. S. Exorcism // Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – C. 427-428.
- Page S. H. T. Powers of Evil: A Biblical Study on Satan and Demons. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995. – 270 c.
- Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.
- Schaff P., Wace H. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York, NY: Christian Literature Company.
- Stedman R. Spiritual Warfare. – Waco, TX: Word Books, 1975. – 145 c.
- Sumrall L. F. 101 Questions and Answers on Demon Powers. – Tulsa, OK: Harrison House, 1983. – 144 c.
- Wagner C. P. Confronting the Powers. – Ventura, CA: Regal Books, 1996. – 262 c.
- Unger M. F. Biblical Demonology. – Wheaton, IL: Scripture Press, 1952. – 227 c.

## Раздел 4: Участие в Теле Христа

До сих пор фокусом нашего исследования был личный опыт тех, кто пользуется благами союза с Христом. Но нельзя не говорить об общественном аспекте этого союза – что соединенные с Христом также соединены с теми, кто тоже с Ним соединен, т.е. с Телом Христовым или с Церковью. В следующих главах будем рассматривать теоритическую сторону природы Церкви Христа, а в пятом томе этой серий книг вернемся к этой теме, чтобы обсуждать практический вопрос жизни в Теле.

### Глава 17: Определение церкви

#### А. Введение

Церковь – это учреждение, основанное самим Господом Иисусом. Он объявил: «Я создам церковь Мою» (Мф. 16:18). Что Иисус имел в виду, когда Он говорил о Своей Церкви? Цель данной главы – найти верное понимание и точное определение понятия «Церковь».

Когда мы произносим слово «Церковь», у разных людей возникают разные образы. Одни думают о здании, т.е. о молитвенном доме. Другие думают о собрании людей, т.е. о богослужении. Третьи думают о своей конфессии: о православии, о протестантизме и т.д. Чем из вышеперечисленного является Церковь, если вообще хоть одно из них верно ее определяет?

Проблема в том, что мы часто основываем наше понимание Церкви не на том, что открывает Библия, а на том, как мы уже привыкли думать о ней. Но такое легкомысленное обращение к вопросу Церкви может привести к нескольким серьезным осложнениям.

Точное определение концепции «Церковь» важно по нескольким причинам. Во-первых, без точного определения Церкви в ней могут господствовать небиблейские традиции. Получается, что мы будем продолжать вести церковные дела так, как они всегда велись, без всякого оценивания того, насколько эти практики соответствуют Божьему плану для Церкви, открытому в Его Слове.

Только тогда, когда мы ответим на вопрос, «чем является Церковь», мы готовы разбираться, чем Церковь должна заниматься, каков должен быть в ней порядок и к чему она должна стремиться. Мы можем правильно оценивать нашу нынешнюю церковную практику с позиции того, насколько она нужна и полезна, только в свете библейского откровения о значении и предназначении Церкви.

Во-вторых, без точного определения Церкви трудно оценивать ее состояние. В области медицины есть определенные «жизненные признаки», т.е. пульс, давление крови, температура и дыхание, которые дают нам знать о здоровье и физическом состоянии человека. Зная, какое состояние является нормальным, мы можем узнать, когда человек болен. Подобным образом, нам необходимо знать точное определение Церкви для того, чтобы понимать, когда она здорова, а когда больна.

К сожалению, многие оценивают успех церкви тем, сколько людей присутствует на богослужении и сколько денег собирают во время пожертвований. Но успех церкви так не оценивается. Много зрителей присутствует на соревнованиях успешной спортивной команды, но церковь – это не спортивное соревнование. Успешный банк обладает большим количеством денег, но церковь – это не банк. Успех церкви оценивается не столько количеством людей или ресурсами, сколько качеством ее духовной жизни.

В-третьих, подобно тому, как без точного определения Церкви трудно оценить ее успех, также трудно оценить успех нашего личного служения в ней. Если мы не знаем, что такое «Церковь» на самом деле, то откуда мы можем знать, строим ли мы нашим духовным трудом церковь или что-то другое? Мы можем много работать, чтобы создать, по нашему пониманию, идеальную церковь, но, в конечном итоге, обнаружить, что то, что мы построили, в действительности не церковь. Павел так предупредил нас: «Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, - каждого дело обнаружится; ибо день покажет... каково оно есть» (1 Кор. 3:12-13). Поэтому стоит обратить особое внимание на вопрос определения Церкви.

## Б. Библейское свидетельство и межзаветный период

### 1. Свидетельство Ветхого Завета

Хотя в Ветхом Завете понятие «Церковь», как таковое, отсутствует, тем не менее, изучение Божьего обращения к Израилю закладывает фундамент правильного понимания Его отношений с Церковью. Мартенс отмечает, как Божий план от начала состоит в том, чтобы иметь для Себя особый народ<sup>1737</sup>.

Божий замысел по этому поводу выражен в часто повторяющейся фразе: «Приму вас Себе в народ и буду вам Богом». Бог впервые об этом говорил при избавлении Израиля от египетского рабства (Исх. 6:7). В законе Моисея Бог подтвердил данное намерение при условии, что Израиль будет Ему послушен (Лев. 26:12). Даже после духовного отступления Израиля Бог не отменил Своего плана, но обещал быть Богом для возвращающихся из вавилонского плена (Иер. 24:7; Иез. 11:20). Смотря вперед, отметим, что Божий план окончательно осуществится при появлении новой Земли и нового Иерусалима, поскольку говорится, что «они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их» (Откр. 21:3).

Охарактеризуем особые черты Божьего народа Ветхого Завета с целью просвещения вопроса определения Церкви. Во-первых, как отмечает Ван-Гронинген, для образования Божьего народа инициативу проявил не Израиль, а Бог<sup>1738</sup>. Израиль был Его «избранным народом». Эриксон добавляет мысль, что Бог не только *избрал* для Себя народ, но и *создал* для Себя новый народ, прежде несуществующий<sup>1739</sup>.

Подобно тому, как Бог сотворил Вселенную «из ничего», он избрал для Себя совершенно новый народ, начиная с одного человека – Авраама. Божий замысел состоит в том, чтобы формировать Свой народ не на основании уже существующего народа, привыкшего к определенным ценностям и практикам и воспитанного с извращенным мировоззрением, а на основании одного верного человека, который характеризуется фразой «друг Божий» (Иак. 2:23). Бог искал и нашел одного человека, качество жизни которого достаточно сильно отличалось от качества жизни других людей того времени, чтобы через него и его потомков Он мог ввести в мир новый порядок, новые ценности и истинное представление о Боге.

Соответственно вышесказанному, на протяжении всего Ветхого Завета прослеживается мысль, что в своем образе жизни Божий народ должен отличаться от окружающих народов. Этот принцип Бог установил на Синае (Лев. 18:3; 20:23). Там Израиль был призван к святости, что, по сути, означает отделенность для Бога (Лев. 19:2).

Когда Израиль отступал от своего призвания и уподоблялся окружающим языческим народам, Бог непременно и часто жестко его наказывал (4 Цар. 17:15-18). Поэтому отличительной чертой Божьего народа и причиной его особого избрания Богом является святость, т.е. отделенность для Бога, чтобы поклоняться и служить только Ему и поступать согласно Его заповедям.

Однако Божьи заповеди для Израиля не носили только законодательный характер, но принимались в контексте Божьего завета с ним. Также нельзя отождествлять завет между Богом и Израилем с договорами или соглашениями, свойственными современному времени. Завет с Израилем был устроен по принципу «сюзерена». Согласно системе «сюзеренов», царь, главенствующий над народом, предписывал определенные условия для подчиненных ему народов, за исполнение которых он обещал им защиту и обеспечение. Подобным образом, через Моисея Бог диктовал условия, на которых будут основаны Его отношения с Израилем и обещал, в ответ на послушание Израиля, благословение (Лев. 26 гл., Втор. 28 гл.).

Здесь примечательно то, что даже когда Израиль нарушил свой завет с Богом, Он не оставил его. Его завет с Израилем сохранялся на протяжении всей истории Ветхого Завета, несмотря на порой дерзкое

<sup>1737</sup>Martens E. A. The People of God // Hafemann S. J., House P. R. Central Themes in Biblical Theology: Mapping Uunity in Diversity. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007. – С. 225-230.

<sup>1738</sup>Ван-Гронинген Дж. Израиль // Элзуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 408-409.

<sup>1739</sup>Erickson M. J. Introducing Christian Doctrine. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – С. 341-342.

восстание со стороны Израиля на Божий авторитет. Бог обещал потомкам Авраама вечный завет (Быт. 17:7).

Уделим внимание еще одному аспекту Божьих отношений с Израилем – Его присутствию с ним. Бог инициировал Свои заветные отношения с Израилем демонстративным проявлением Своего присутствия на Синае (Исх. 19 гл.). Даже до этого, в пустыне, Его присутствие проявлялось «днем в столпе облачном..., а ночью в столпе огненном» (Исх. 13:21). При строении и скинии (Исх. 40:34-35), и храма (3 Цар. 8:10-11) Бог проявил Свое славное присутствие. На протяжении всей истории Израиля Иерусалимский храм служил видимым символом Божьего реального и постоянного пребывания среди Его народа (3 Цар. 9:3). В этом (хотя бы частично) исполнился Божий изначальный замысел, что «(Я) буду ходить среди вас и буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» (Лев. 26:12).

Наряду с видимым проявлением Божьего присутствия, выраженным Иерусалимским храмом, существовали и другие внешние признаки особых Божьих отношений с Израилем, а именно – израильские праздники. Три раза в год всем мужчинам надлежало явиться перед Богом на праздник опресноков, праздник жатвы и праздник собирания плодов (Исх. 23:14-17). Поклонение Израиля состояло не только в доктринальной приверженности монотеизму и соблюдении закона, но и в ритуалах и обрядах. Израильский народ постоянно вспоминал о Божьей благодати к нему через совершение праздников и ритуалов.

В связи с этим, особую важную роль играл праздник Пасхи. Через него внушался Израилю тот принцип, что его отношения с Богом не зиждутся на теоретическом или философском основании, но берут свою основу из истории, с Божьего вмешательства в жизнь Его народа.

Ближе к нашей теме является вопрос определения Израиля как Божьего народа. Как уже было сказано, Израиль был избран в качестве Божьего народа Самим Богом. Все, кто входил в Божий ветхозаветный народ, были потомками Авраама, Исаака и Иакова (Быт. 17:7; 26:3; 28:13). Поэтому во времена Ветхого Завета не было никакого сомнения, кто принадлежал к Божьему народу, а кто – нет. Всё определилось на основании физического наследства (национальности). Статус человека (вернее, мужчины) в заветных отношениях с Богом подтверждался физическим признаком обрезания (Быт. 17:10-14).

Однако в этом отношении необходимо сделать следующую оговорку. Не все, кто родился по линии Авраама, Исаака и Иакова или получили обрезание, остались верным своему завету с Богом. Израиль изобиловал отступниками. Хотя Бог всегда оставался верным Своему народу и держался Своих заветных отношений с Израилем как народом, отдельно нарушившие завет люди не могли считать себя участниками в Божьем народе. Ветхий Завет говорит о тех, кто был обрезанным физически, но не в сердце (Иер. 9:26; Лев. 26:41).

Еверт отмечает, что Бог через пророка Осию упрекает прелюбодействующий Израиль словами: «Вы не Мой народ, и Я не буду вашим [Богом]» (Ос. 1:9)<sup>1740</sup>. Мартенс правильно комментирует: «В обоих заветах, однако, признаки Божьего народа, по сути, “духовны”; в обоих заветах состав Божьего народа зависит от привязанности к Богу как к Спасителю»<sup>1741</sup>.

Невзирая на частое и иногда почти полное отступление Израиля от Бога, Он оставался верным Своему обещанию Аврааму, сохраняя для Себя в Израиле «верный остаток». Именно этими словами Бог утешил Илью, когда тот думал, что весь народ полностью оставил Бога (3 Цар. 19:18). Пророки давали народу надежду, что после периода Божьей дисциплины Он снова окажет ему Свое благоволение (Ис. 10:20-22; Иер. 23:3; Иез. 6:8). По этому поводу Типпет пишет: «Даже при суде пророки продолжали говорить... “остаток спасется”»<sup>1742</sup>. Возвратившиеся из вавилонского пленения узнали это как проявление Божьей милости (Езд. 9:8).

В этом наблюдается двухстороннее отношение Бога к Его народу. С одной стороны, только активно соблюдающие завет с Богом имеют право считать себя участниками в Божьем народе. Но с другой стороны, Божий завет с Израилем, как народом, всегда имеет силу, несмотря на его ответ Богу.

<sup>1740</sup>Ewert D. The Church, The New People of God. – Abbotsford: HeartBeat Productions, 2004. – С. 14. Из Martens, с. 234.

<sup>1741</sup>Martens, с. 237.

<sup>1742</sup>Tippett A. R. People of God // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia, Revised. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1988; 2002. – Т. 3. – С. 761.

Также важно отметить, что в число возвратившихся из вавилонского пленения вошли, в основном, люди из колена Иудина с несколькими левитами. Хотя Бог пообещал возвратить «Израиль» в Палестину (напр. Иез. 28:25), кажется, что данное обещание исполнилось преимущественно в колоне Иудином. Выходит, что в поздние дни ветхозаветного периода «Израиль» определялся не наличием всех колен, а наличием лишь верного остатка, который, в основном, состоял из иудеев. Остальные колена до сих пор рассеяны по всему лицу земли и практически перестали существовать как отдельный израильский народ.

Период изгнания проливает еще больше света на вопрос определения Божьего народа. Признаем, что до этого времени земля обетования, т.е. Ханаан, играла важную роль в определении израильского народа. Один из основных элементов Божьего обещания Аврааму заключался в том, что его потомки унаследуют Палестину (Быт. 17:8). Также, в связи с обещанием восстановления Израиля после вавилонского пленения, обычно упоминается и о его возвращении в землю обетования (Иез. 37:21). Но, несмотря на важное место, которое занимало в Божьем плане для Израиля унаследование Ханаана, даже вне его Израиль оставался Божьим народом.

Итак, определение Божьего народа ветхозаветного времени, строго говоря, не зависело от его физического местонахождения. Также примечательно, что Израиль хранил свой статус Божьего народа даже без храмового ритуала, который не был доступен во время изгнания.

И последнее. Не только отдельные израильтяне могли быть исключены из Божьего народа, но и язычники могли к нему присоединиться. Библия изобилует предсказаниями о включении язычников в число избранных Божьих (Соф. 3:9-10; Ис. 19:24-25; Амос 9:11-12; Втор. 32:43)<sup>1743</sup>. Это касалось не только будущего времени, но и происходило и в течение реальной истории Израиля, например, в случаях Иофора, Раав, Руфи. Мартенс пишет: «Все эти не-иудеи включены в группу “Божьего народа”, потому что они поверили Богу»<sup>1744</sup>.

Подводя итог, следует сказать, что Бог от начала желал иметь народ, принадлежащий исключительно Ему. Он создал новый народ от Авраама с целью того, чтобы он (народ) был святым, отличающимся от окружающих народов, вовлеченных в грех. Включение в Божий народ повлекло за собой включение в заветные отношения с Ним, и было подтверждено (у мужчин) обрядом обрезания. Бог благословлял Израиль Своим присутствием, давая ему видимый знак Своего пребывания среди них в виде скинии и храма. Он также дал ему видимые средства воспоминания о Его действиях в истории Израиля в виде праздников и ритуалов.

Тем не менее, надо учитывать, что и в период изгнания Израиль существовал в качестве Божьего народа, несмотря на то, что он лишился и храма (т.е. знака Божьего присутствия), и Ханаана (т.е. обещанного места его обитания).

Хотя все, родившиеся по линии Авраама, Исаака и Иакова, имели право считать себя участниками Божьего народа, действительно таковыми были только верно сохраняющие завет с Богом. Хотя оставившие Бога потеряли свое положение в Божьем народе, Божий завет с Израилем как с народом продолжался. Но это проявлялось в более ограниченной форме в лице «верного остатка», который, в основном, состоял из колена Иудина. Плюс к этому, верующие в Бога язычники имели возможность присоединиться к Божьему народу через личную веру.

Судя по всему вышесказанному, справедливо заключить, что главным определяющим фактором Божьего ветхозаветного народа являлась верность завету с Богом. Человек, иудей или обращенный язычник, который верно сохранял свой завет с Богом, мог считать себя участником Божьего народа независимо от того, находился ли он в Ханаане при храме или нет.

Как сегодня определить статус Израиля? Может ли он все еще считать себя Божьим избранным народом или нет? Отводится ли в Божьем плане особое место Израилю или он потерял эту возможность по причине отвержения Мессии? Для того, чтобы подробно рассматривать эту тему, обратитесь к 2-му тому этой серии, главе 11.

---

<sup>1743</sup>Martens, с. 233.

<sup>1744</sup>Там же, с. 234.

В заключение будет полезно поговорить о роли Божьего храма в жизни Его народа. Часто считается, что ветхозаветный храм служит прообразом новозаветной Церкви<sup>1745</sup>. Ведь Павел говорил о Церкви как о храме Божьем, т.е. о месте Божьего обитания (1 Кор. 3:16-17). Загадочным является и то, что пророк Захария предсказал о будущей перестройке храма персонажем, которого он описывает следующими словами:

«Так говорит Господь Саваоф: вот Муж, – имя Ему ОТРАСЛЬ, Он произрастет из Своего корня и создаст храм Господень. Он создаст храм Господень и примет славу, и воссядет, и будет владычествовать на престоле Своем; будет и священником на престоле Своем, и совет мира будет между тем и другим» (Зах. 6:12-13).

Всем известно, что эти слова не исполнялись в Зоровавеле, правителе Иудеи. Исполнение этого пророчества ожидалось в будущем в лице Мессии. Плюс к этому, Давиду было обещано, что его «сын» будет строить храм. Но это слово только частично исполнилось в Соломоне. Новый храм – духовен. Его строитель – Мессия Иисус.

## 2. Межзаветный период

После изгнания иудеев в Вавилон, а также из-за потери храмовой системы, возникла в Израиле другая форма поклонения – поклонение в синагоге. Цель установления синагоги была не в том, чтобы заменить храмовые ритуалы, а в том, чтобы дополнять их, что видно после построения второго храма, когда сосуществовали обе системы. Но, тем не менее, в этот период некоторые в Израиле отстранялись от храмовой системы, особенно члены кумранской общины и эллинистические иудеи<sup>1746</sup>.

Также примечательно, что в эллинистическом мире религии «мистерии» и гностицизм сосредоточивали свое внимание на личности и ее «спасении». Следовательно, в таких условиях не было развитого понимания «общины» или ее важности в духовной жизни человека<sup>1747</sup>.

## 3. Свидетельство Нового Завета

Хотя в Новом Завете много говорится на тему Церкви, ограничимся рассмотрением определения Церкви. Другие темы, как единство Церкви, деятельность Церкви и церковное управление обсуждаются в отдельных главах в данном и последующем томах. Начнем наш разбор новозаветного учения о Церкви с известных и основополагающих слов Спасителя: «Я создам Церковь Мою» (Мф. 16:18). Здесь используется греческое слово *ἐκκλησία* (*эклэйсия*). Углубимся в его значение и использование.

Слово *ἐκκλησία* (*эклэйсия*) состоит из двух частей: предлога *ἐκ* (*эк*), который означает «из», и глагола *καλέω* (*калэо*), т.е. «звать». Следовательно, значение данного слова имеет этимологическое происхождение – «звать из чего-либо»<sup>1748</sup>. Это слово было употреблено у греков для описания собрания граждан греческого города для голосования. Люди прекращали свою обычную работу, выходили из своих домов и собирались в одном месте, чтобы голосовать. Они были «званы» от своих обычных дел. Пример такого употребления слова *ἐκκλησία* (*эклэйсия*) находится в Деян. 19:32, 39-40, где собрались граждане города Ефеса. Там слово *ἐκκλησία* (*эклэйсия*) переведено русским словом «собрание».

Часто предполагается, что смысл выражения «звать из» имеет отношение к необходимости в отделении Божьего народа от образа жизни неверующих в Иисуса людей. Это согласуется с ветхозаветным призывом, что Божий народ должен быть отделенным для Него, и со словами апостола Петра, адресованными Церкви: «Вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди,

<sup>1745</sup> Мартинс правильно подмечает, что храм также служил прообразом Христа, Который «обитал с нами» (Ин. 1:14)(см. Martens, с. 230).

<sup>1746</sup> Julius S. J. Jewish Backgrounds of the NT. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995. – С. 139-143, 153-155.

<sup>1747</sup> Martens, с. 232.

<sup>1748</sup> Дусинг М. Новозаветная церковь // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 526.



взятые в удел» (1 Пет. 2:9). Иисус тоже сказал, что Его ученики «не от мира» (Ин. 17:16). Однако Зорн комментирует, что слово ἐκκλησία (*эклэйсия*) не использовалось в этом значении<sup>1749</sup>.

Далее, рассмотрим употребление данного слова в Септуагинте – древнегреческом переводе Ветхого Завета. В еврейском тексте Ветхого Завета имеются два главных еврейских слова «собрание»: אָדָּא (*ада*) и קַחָל (*кахал*). Слово אָדָּא (*ада*) обычно употреблялось по отношению к израильскому народу, особенно когда он находился в пустыне. А קַחָל (*кахал*) иногда употреблялось по отношению к израильскому народу, а иногда просто указывало на любое собрание людей. В Септуагинте слово אָדָּא (*ада*) переводится греческим словом συναγωγή (*сунагогэ*) или, по-русски, «синагога». Когда קַחָל (*кахал*) относилось к израильскому народу, переводчики Септуагинты обычно выбирали слово συναγωγή (*сунагогэ*). Когда же קַחָל (*кахал*) относилось к собранию в общем, они обычно выбирали слово ἐκκλησία (*эклэйсия*)<sup>1750</sup>.

Поэтому когда Евангелист Матфей записал слова Иисуса: «Я создам Свою церковь», он использовал не слово συναγωγή (*сунагогэ*), которое обычно употреблялось по отношению к Израилю, а слово ἐκκλησία (*эклэйсия*). Здесь подразумевается, что Церковь по своей сути и составу отличается от Израиля. Она – не просто продолжение или обновление израильского народа, но совершенно новое общество, в которое входят как верующие евреи, так и верующие язычники.

Таким образом, видно некоторое свойство Церкви Христа – она является новым этапом в Божьем плане, основанном на новом завете с лучшими обетованиями (Евр. 8:6 и далее)<sup>1751</sup>. Она способна к высшим достижениям, по сравнению с тем, что было возможно Божьему народу в Ветхом Завете. Также, она является многонациональным и многокультурным явлением. По словам Спасителя: «Придут от востока и запада, и севера и юга, и возлягут в Царствии Божием» (Лк. 13:29). Павел подтверждает, что в Церкви: «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3:11).

В дополнение к этому, Новый Завет смотрит на Божий ветхозаветный народ как на прообраз того, что исполняется сейчас в Церкви. Она названа «Израилем» (Гал. 6:16), Божьим избранным (1 Пет. 2:9), истинным обрезанием (Фил. 3:3), семенем Авраама (Рим. 4:16), Божьим стадом (1 Пет. 5:2), священниками (Откр. 1:6). Выходит, что надежда Израиля реализуется не в силу его генеалогического происхождения, а в силу его принятия нового завета с Богом, в который Церковь уже вошла через веру в Миссию<sup>1752</sup>.

Наконец, рассмотрим употребление слова ἐκκλησία (*эклэйсия*) в Новом Завете. Помимо указания на Церковь, оно редко употреблялось. В Деян. 19 оно указывает на собрание людей в городе Ефесе, сходно с тем, как греки обычно употребляли данное слово. Также интересно отметить, что в двух случаях слово ἐκκλησία (*эклэйсия*) относится к израильскому народу Ветхого Завета в смысле «собрания» (Деян. 7:38; Евр. 2:12). Также интересно и то, что один раз в Новом Завете церковь описана словом συναγωγή (*сунагогэ*). В Иак. 2:2 Иаков пишет: «Ибо, если в собрание (сυναγωγή) ваше войдет человек с золотым перстнем...»<sup>1753</sup>.

Что касается Церкви, то слово ἐκκλησία (*эклэйсия*) употреблялось в двух смыслах и встречалось в двух контекстах: либо в связи со всеми верующими, т.е. Вселенской Церковью, либо в связи с поместной группой верующих. Часто мы говорим о какой-либо христианской конфессии как о «церкви». Но интересно заметить, что в Новом Завете слово ἐκκλησία (*эклэйсия*) (в единственном числе) не относится к группе церквей.

Есть места, где Павел говорит об «Асийских церквях» (1 Кор. 16:19), «Галатийских церквях» (Гал. 1:2) или «церквях из язычников» (Рим. 16:4), но в таких случаях употребляется множественное число,

<sup>1749</sup>Zorn R. O. Church and Kingdom. – Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed Publishing, 1962. – С. 13.

<sup>1750</sup>Schmidt K. L. *kalew* // Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. Theological Dictionary of the New Testament, Abridged in One Volume. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. – С. 394-395. Пэйт замечает, что в Ветхом Завете ἐκκλησία иногда относится к собранию Израиля (особенно во Втор. 23). Но также здесь нужно учесть, что в этой главе после слова ἐκκλησία (*эклэйсия*) стоит определение κυρίου (Господа), чтобы было ясно, что речь не идет о каком-либо другом собрании (см. Пейт М. Церковь // Элзуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 1133-1134).

<sup>1751</sup>Pannenberg, W. Systematic Theology. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991-1998. – Т. 3. – С. 468.

<sup>1752</sup>Там же, т. 3, с. 473–474.

<sup>1753</sup>Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 311; Дусинг, с. 527.

т.е. «церкви». Единственное число – «церковь» – отводится только описанию либо Вселенской (Еф. 1:22; 5:23; Кол. 1:24), либо одной поместной церкви (Деян. 18:22; 1 Кор. 14:28; 3 Ин. 9). Исключением из этого правила является только место Писания Деян. 9:31, где в оригинале написано: «Церковь же по всей Иудее, Галилее и Самарии были в покое»<sup>1754</sup>. Но, скорее всего, речь здесь идет о Вселенской Церкви, которая выражалась в поместных церквях, находящихся в Иудее, Галилее и Самарии.

Есть и другие доказательства того, что Павел не считал «церковью» группу церквей. Иногда Павел приветствует адресатов своих писем обращением «церковь», а иногда – без такого обращения. Например, с одной стороны, Павел приветствует верующих и в Коринфе, и в Фессалонике обращением «церковь». Из Рим. 16:23 нам известно, что вся церковь в Коринфе собиралась в одном месте. Сколько собраний было в Фессалонике, нам неизвестно. С другой стороны, Павел приветствует верующих в Риме, Колоссе и Филиппах без обращения «церковь». Из Рим. 16:5 и Кол. 4:15 мы знаем, что там было больше одного собрания, как в Риме, так и в Колоссе. Сколько собраний было в Филиппах – нам неизвестно.

Эти моменты могут указывать на то, что Павел считал «церковью» только Вселенскую Церковь или одну конкретную поместную церковь, но не группу церквей. Лучше называть группу церквей и, в том числе, любую христианскую конфессию не «церковью», а «союзом церквей». Мы можем сделать вывод, что основным выражением Вселенской Церкви является поместная церковь. Бог дал поместной церкви уникальное положение, чтобы она представляла Вселенскую Церковь и выражала ее характер в конкретной местности.

Одним библейским ученым было сказано: «Две или больше общины не являются Церковью. Также нет множества Церквей, но одна Церковь во многих местах»<sup>1755</sup>. В католической эkkлесиологии выражается подобная мысль: «Каждая поместная церковь полностью имеет качество Церкви, но ни одна поместная церковь не является всей Церковью»<sup>1756</sup>.

По поводу терминов, использованных для описания членов Вселенской Церкви, встречаются следующие<sup>1757</sup>. Церковь – это Божий народ (1 Пет. 2:9-10), что указывает на ее принадлежность Богу. Далее, Церковь – это Божьи избранные люди (2 Тим. 2:10). У Бога есть особый план для Церкви и ее членов. Церковь – это святые (Кол. 1:2). Термин «святой» относится не только к тем, кто причислен к лику святых, а ко всем верующим во Христа. Христос освятил Свою Церковь Своей смертью и освящает ее Своим Духом.

Далее, Церковь состоит из верующих (1 Фес. 1:7). Вера – это Божье требование для получения возрождения и вхождения во Вселенскую Церковь. Церковь – это братья (Гал. 1:2). Есть между членами Церкви семейные узы во Христе. Они – «друзья» (3 Ин. 15). Церковь – это собрание учеников (Деян. 11:26). Церковь всегда на пути к познанию Бога. Она постоянно учится Божьим путям через Его Слово. Церковь – это христиане (Деян. 11:26). Она несет имя Христа в этом мире, как Его представители.

Далее, есть и особые метафоры, которые тоже проливают свет на сущность и характер Вселенской Церкви<sup>1758</sup>. Церковь – это Божье стадо (1 Пет. 5:2). Она зависит от Бога в обеспечении, защите и во всем остальном. Церковь – это Божий святой храм (1 Кор. 3:9; 2 Кор. 6:16; Еф. 2:21-22), место обитания Божьего Духа (1 Кор. 3:16; Откр. 2:1). Она стоит на основании Христа (1 Кор. 3:11; 1 Пет. 2:4-6; Еф. 2:20; Деян. 4:11). Все верующие являются священниками, приносящими жертвы добра и хвалы Богу (1 Пет. 2:5). По поводу роли Церкви как места Божьего обитания, согласно Мф. 18:20, необязательно нужно, чтобы вся Церковь присутствовала, чтобы иметь Божье присутствие: «Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них».

Церковь – невеста Христа (Откр. 21:2; 2 Кор. 11:2; Еф. 5:30-32). Она наслаждается близкими духовными взаимоотношениями с Иисусом и является особым объектом Его любви. Далее, Церковь – это столп и утверждение истины (1 Тим. 3:15). Христос поручил Церкви учить Его Слово и хранить Его

<sup>1754</sup>Синодальный перевод, следуя более поздним манускриптам, имеет множественное число «церкви».

<sup>1755</sup>Schmidt, с. 398.

<sup>1756</sup>Wood S. Issues and Perspectives in Roman Catholic Ecclesiology Today // Braaten C. E., Jenson R. W. The Ecumenical Future. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004. – С. 127.

<sup>1757</sup>Дусинг, с. 532-533.

<sup>1758</sup>Тиссен, с. 311-312; Дусинг, с. 536.

истину. Церковь – это Божья нива (1 Кор. 3:9). Бог возвращает в Церкви духовный плод. В подобной метафоре в Ин. 15 Иисус сравнивает Своих учеников с ветвями, которые привязаны к Нему, лозе, и приносят для Него хороший плод.

Интересно отметить, что метафоры для описания Церкви употребляются в Писании и в отношении Вселенской Церкви, и в отношении поместных церквей, и даже в отношении верующих в отдельности<sup>1759</sup>.

- Невеста: Вселенская Церковь (Еф. 5:25), поместная церковь (2 Кор. 11:2), верующий (Рим. 7:4)
- Храм: Вселенская Церковь (2 Кор. 6:16), поместная церковь (1 Кор. 3:16), верующий (1 Кор. 6:19)
- Тело: Вселенская Церковь (Еф. 1:23), поместная церковь (1 Кор. 12)

Рассмотрение значения слова ἐκκλησία (*эклэйсия*), терминов, описывающих члены Церкви и метафор, с которыми Церковь сравнивается, открывает нам много важных аспектов многогранного понятия «Церковь». Но самая существенная и всеобъемлющая метафора для описания Церкви – это Церковь как тело Христово. Эту метафору изобразил апостол Павел и часто ее употреблял. Выделим следующие места. В Кол. 1:24 говорится: «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь» В Еф. 1:22-23 написано: «Все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главной Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего всё во всем»<sup>1760</sup>.

Что имеется в виду, когда Павел говорит, что Церковь – это «полнота Наполняющего всё во всем»? Слово, переведенное словом «полнота» – πλήρωμα (*плэйрома*). Это слово может указывать либо на то, чем что-то наполняется, либо на то, что наполняется чем-то. Если вы наполните стакан водой, слово πλήρωμα (*плэйрома*) может относиться либо к воде, либо к стакану.

При выборе подходящего значения слова πλήρωμα (*плэйрома*) по отношению к церкви нужно учитывать несколько факторов. Во-первых, признаем, что, как церковь в целом, так и верующие в отдельности наполняются полнотой Иисуса Христа: «От полноты Его все мы приняли и благодать на благодать» (Ин. 1:16). Во-вторых, мы не можем утверждать, что церковь «наполняет» Божьего Сына в том смысле, что Его полнота как-то ограничивается той полнотой, которой церковь может обеспечивать Его. А во-третьих, учитывая контекст, тем не менее мы обнаруживаем, что церковь – это действительно полнота Христа. Читаем: «Оставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, которая есть» (подразумевается) полнота Наполняющего всё во всем».

Однако здесь уточним, что церковь не является Его полнотой *онтологически*, т.е. церковь не составляет полноты Христа целиком, а она является Его полнотой *функционально*, т.е. в нынешнее время через церковь Христос имеет Свое выражение и проявление на земле. Вот почему Павел продолжает стих так: «Наполняющего всё во всем», чтобы напоминать нам, что полнота Христа по сути не ограничивается церковью или определяется ею, а распространяется беспрдельно. В то же время, Он не имеет никакой другой «полноты», т.е. «проявления» на земле кроме как, через церковь.

Церковь как Тело Христово является растущим организмом. Участие всех его членов, делящихся теми дарами, которыми Дух наделяет Церковь, приводит к «приращению (Церкви) для созидания самого себя в любви» (Еф. 4:16). Как тело, каждый член имеет определенную функцию, и все члены необходимы для полного действия Церкви (1 Кор. 12:12-27).

Грудом проницательно отмечает, что у Павла есть не одно, а два представления о Церкви как о Телес<sup>1761</sup>. Во-первых, согласно 1 Кор. 12, члены Церкви составляют всё Тело, в том числе, и голову (см. 1 Кор. 12:15-17). Там подчеркиваются взаимодействие членов между собой и их взаимозависимость друг от друга. А в посланиях к Ефессянам и Колоссянам в роли главы Церкви выступает Христос (Кол. 2:19; Еф. 1:22-23; 4:15-16; 5:23). Там ударение делается на властное положение Христа по отношению к

<sup>1759</sup>Тиссен, с. 312.

<sup>1760</sup>Также см. Рим. 12:4; 1 Кор. гл. 12; Еф. 3:6; 4:4,12,16; 5:23,30; Кол. 1:18; 2:9; 3:15 (Тиссен, с. 331).

<sup>1761</sup>Грудом У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб: Мирт, 2004. – С. 970-971.

верующим и на Его обеспечение их всем необходимым. В качестве главы Тела Иисус так тесно отождествляется с Церковью, что преследовать Церковь – это преследовать Христа (Деян. 9:3-5).

В заключение отметим, что Новый Завет различают тех, кто просто приходит на собрания (прихожан) и истинных верующих. Новый Завет полон предупреждений о вторжении лжеучителей и ложных «братьев» в Божий народ. Сошлемся лишь на несколько примеров:

- «Ибо я знаю, что, по отшествии моем, войдут к вам лютые волки, не щадящие стада» (Деян. 20:29),
- «Вкрались некоторые люди, издревле предназначенные к сему осуждению, нечестивые, обращающие благодать Бога нашего в [повод к] распутству и отвергающиеся единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа» (Иуды 4),
- «...чтобы нам избавиться от беспорядочных и лукавых людей, ибо не во всех вера» (2 Фес. 3:2).

## В. Выводы

### 1. Определение Церкви

Итак, в свете всего вышесказанного можно выразить определение Церкви следующим образом. Церковь состоит из возрожденных людей, являющих вместе жизнь Иисуса Христа и совершающих вместе Его служение. Это определение относится и к Вселенской Церкви, и к поместным церквям, которые стараются отображать жизнь Иисуса в конкретном историческом моменте.

Во-первых, Церковь состоит во всех людях, возрожденных Духом Святым. Ключевое место Писания в этом отношении – 1 Кор. 12:13: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело... все напоены одним Духом». А это значит, что при возрождении человек, образно говоря, «крестится» в тело Христа, т.е. вступает в Церковь.

Некоторые богословы из разных христианских конфессий об этом говорят. Лютеранский богослов Фрэнсис Пайпер пишет так: «Христианская Церковь состоит из всех тех, и только тех, в которых Дух Святой породил веру в то, что через заместительную жертву Христа их грехи прощены»<sup>1762</sup>. Пресвитерианин Р. С. Спраул пишет: «Термин “Церковь” указывает на всех людей, которые принадлежат Господу, которые искуплены кровью Христа»<sup>1763</sup>. Тиссен в своей книге «Лекции по систематическому богословию» пишет: «Во вселенском смысле Церковь состоит из всех тех, кто в нынешнем веке родился от Духа Божьего и тем же Духом крестился в Тело Христово»<sup>1764</sup>. Лютеранин Мюллер сказал: «Общность верующих святых, которых Святой Дух, таким образом, собирает посредством Евангелия, мы, по примеру Писания, называем Церковью»<sup>1765</sup>.

Во-вторых, Церковь являет жизни Христа и совершает Его служение. Павел пишет в Гал. 4:19: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!» и в Кол. 1:27: «Христос в вас, упование славы». По поводу продолжения служения Иисуса в Церкви, читаем Ин. 14:12, где Иисус пообещал Своим ученикам: «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».

В этом свете можно видеть в Деян. 1:1 что-то очень значительное. Там написано, по русскому Синодальному переводу: «Первую книгу написал я [к тебе], Феофил, о всем, что Иисус делал и чему учил от начала». Но, сравнивая с оригиналом, верный перевод будет следующим: «Первое слово написал я, Феофил, обо всем, что Иисус начал делать, и чему начал учить». Другими словами, служение Иисуса не закончилось тогда, когда Он ушел с земли. Иисус все еще работает через Церковь, которая является «полнотой Наполняющего всё во всем».

<sup>1762</sup>Pieper F. Christian Dogmatics. – St. Louis, MO: Concordia, 1951. – Т. 3. – С. 397.

<sup>1763</sup>Spraul R.C. Essential Truth of the Christian Faith. – Wheaton, IL: Tyndale, 1992. – С. 217.

<sup>1764</sup>Тиссен, с. 338.

<sup>1765</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 639.

Во-третьих, слово «Церковь» относится и к Вселенской Церкви, которая состоит из всех верующих в Иисуса людей по всему миру и во все времена, так и к отдельным поместным собраниям. Так как только Бог знает, кто входит в число истинно возрожденных людей, только Он точно знает состав Вселенской Церкви. Как Павел написал Тимофею: «Но твердое основание Божие стоит, имея печать сию: "познал Господь Своих"» (2 Тим. 2:19). Подобно этому, Иисус сказал, «Я есмь пастырь добрый; и знаю Моих, и Мои знают Меня» (Ин. 10:14). С несовершенной человеческой точки зрения мы можем лишь догадываться, кто принадлежит Господу, а кто – нет. Выходит, что Вселенская Церковь нам невидима<sup>1766</sup>.

В Новом Завете слово «церковь» встречается для описания любого поместного собрания верующих. Поместная церковь – это община возрожденных людей, находящихся в одной местности. Цель поместной церкви – стать локальным выражением Вселенской Церкви. Тиссен описывает поместную церковь следующими словами: «В поместном смысле слово “церковь” употребляется для определения группы исповедующих верующих в какой-то местности»<sup>1767</sup>.

Однако при этом надо оговориться, что в каждой поместной церкви могут быть и верующие, и неверующие люди. К тому же, бывает, что не все верующие люди могут участвовать в поместной общине. Поэтому поместная церковь может уподобляться Вселенной Церкви и выражать ее лишь в несовершенной форме. Все же можно, обобщая, говорить о поместной церкви как о видимой Церкви, но в несовершенной форме.

Поэтому в нашем определении Церкви надо учитывать два аспекта – невидимый аспект церкви, т.е. Вселенскую Церковь, и ее видимый аспект, т.е. поместную церковь. Ссылаясь на М. Эриксона, пятидесятник М. Дусинг описывает этот момент так: «В то время как существуют различия между видимой и невидимой Церковью, важно подходить с позиции принятия обеих сторон так, чтобы человек стремился постигнуть, насколько возможно, оба аспекта»<sup>1768</sup>.

По поводу того, какие есть признаки истинной поместной церкви, можно сказать, что они определяются описательными словами и метафорами, используемыми в Священном Писании для описания Церкви, которые были перечислены ранее. Главный признак Церкви связан с метафорой Тела Христа. Истинная церковь, будучи Его Телом, проявляет жизнь Иисуса Христа и совершает Его служение. Но степень «проявления Христа», конечно, будет зависеть от духовной зрелости каждого собрания.

Теперь вспомним о ранее проведенном нами обсуждении важности точного определения Церкви. С помощью определения Церкви, выраженного в этой главе, мы можем избежать негативных последствий, связанных с ее неточным определением. Если мы подвергаем каждую церковную практику следующей проверке: способствует ли эта практика выражению жизни Иисуса, то не смогут над церковью господствовать ненужные церковные традиции. Также данное определение дает нам критерии для правильного оценивания состояния и успеха церкви и эффективности нашего служения в ней. Мы оцениваем успех церкви тем, насколько она проявляет жизнь и служение Христа.

## 2. Присоединение к Церкви

Определив понятие «церковь», коснемся вопроса присоединения к ней, т.е. как стать членом и Вселенской, и поместной церкви. Если Церковь – это возрожденные люди, проявляющие вместе жизнь Иисуса Христа и совершающие вместе Его служение, то единственное условие для принятия во Вселенскую Церковь – это подлинное переживание духовного возрождения. Восполним 1 Кор. 12:13: «Все мы одним Духом крестились в одно тело... все напоены одним Духом». Каждый, кто истинно возрожден, принадлежит к Телу Христа. Приход Духа Святого в сердце человека дает ему возможность и способность выражать жизнь Христа и творить Его дела.

---

<sup>1766</sup> Там же, с. 646-647.

<sup>1767</sup> Тиссен, с. 339.

<sup>1768</sup> Дусинг, с. 726.

Что касается членства в поместной церкви, каждая община имеет право установить те требования для принятия в церковь, которые она считает нужными. Но в свете определения Церкви, данного в этой главе, эти требования должны быть прямо связаны с распознаением подлинности переживания возрождения того, кто желает присоединиться к поместной церкви. Другими словами, цель установления требований для принятия в членство поместной церкви лишь одна – чтобы удостовериться, является ли претендующий на членство истинно возрожденным человеком. Если он таков, то поместная церковь не имеет права отказывать в членстве тому, кого Бог уже принял в Свою Вселенскую Церковь, в силу его опыта возрождения.

### 3. Начало Церкви

Последний вопрос, который порой возникает в связи с определением Церкви, касается того, когда Церковь началась существовать<sup>1769</sup>. Некоторыми предполагается, что Церковь уже существовала на протяжении всего Ветхого Завета. Но вспомним о нашем обсуждении слова ἐκκλησία (экклэйсия). Для описания Божьего нового общества, т.е. Церкви, употребляется совершенно новое слово, ἐκκλησία (экклэйсия), в отличие от того, что было употреблено по отношению к Израилю, συναγωγή (сунагога). Также вспомним, что Иисус сказал: «Я создам церковь Мою». Употребление будущего времени указывает на то, что Церковь не существовала до прихода на землю Иисуса.

Другие считают, что Церковь началась со дня пятидесятницы. Но если Божье требование для вхождения в Церковь – это духовное возрождение (см. 1 Кор. 12:13), и если возрождение стало доступным при воскресении Иисуса, то лучше считать, что Церковь началась после воскресения Иисуса, когда Он явился Своим ученикам и дал им Духа Святого (Ин. 20:22).

## Г. Исторический обзор

### 1. Понимание Церкви в раннем христианстве и в средневековье

Отмечается, что ранние отцы Церкви проводили четкую разделяющую линию между Израилем и Церковью<sup>1770</sup>. В послании Варнавы впервые встречается выражение, что Церковь является «новым Божьим народом» (5:7; 7:5). Другие писатели (Иустин, Гермес) тоже придерживались этого мнения. В послании Варнавы даже утверждается, что Израиль никогда не был по-настоящему Божьим народом (14:1 и далее). Мелитон Сардийский и Ипполит Римский, отличая Израиль от Церкви, тем не менее, признали его Божьим народом в Ветхом Завете.

В писаниях ранних отцов Церкви отмечаются и следующие различия с Израилем<sup>1771</sup>. Первоначальный Божий народ служил прообразом Божьего народа Нового Завета и приготовил путь для него<sup>1772</sup>. Божий новый народ не принадлежит одной расе и не имеет национальной привязанности, а распространяется на все народы земли<sup>1773</sup>. Уже не соблюдается обрезание по плоти. Нужно новое обрезание<sup>1774</sup>.

Далее, среди ранних христианских писателей наблюдается тенденция к возвеличиванию положения епископа. В ответ на то, что церковь в Коринфе отвергла своих лидеров, Климент Римский наставил данную общину уважать тех, кого назначили приемники апостолов<sup>1775</sup>.

Игнатий Антиохийский, известный христианский мученик II века, написал в своем письме к Магнезийцам: «Епископ председательствует на месте Бога, пресвитеры занимают место собора

---

<sup>1769</sup>См. Дусинг, с. 528-529.

<sup>1770</sup>Pannenberg, с. 470–479.

<sup>1771</sup>Oden, T. C. *Life in the Spirit: Systematic Theology*. – San Francisco, CA: Harper-San Francisco, 1992. – С. 296-297.

<sup>1772</sup>см. Ириней, *Против ересей*, 4.36; 4.2, 15; 3.9.1; Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном*, 123.6; Пастор Гермы, *Видения*, 2.2.6.

<sup>1773</sup>См. Тертуллиан, *Против Маркиона*, 1.21; *Апология*, 21.

<sup>1774</sup>См. Тертуллиан, *Против Маркиона*, 1.21.

<sup>1775</sup>Lane, T. *A Concise History of Christian Thought*. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. – С. 8.

апостолов» (*К Магнезийцам*, 6) и еще: «как Господь без Отца, по Своему единению с Ним, ничего не делал ни Сам Собою, ни чрез апостолов, так и вы ничего не делайте без епископа и пресвитеров» (*К Магнезийцам*, 7). Также, Игнатий написал к Траллийцам:

«Подобным образом, оказывайте все благоговение диаконам, как назначенным Иисусом Христом, и епископам, как Иисусу Христу, который является Сыном Отца, и пресвитерам, как синагедриону Бога и ассамблею апостолов. Помимо них Церкви нет» (*Глава 3*).

Ириней Лионский был особенно озабочен тем, что гностики выдавали свое учение за христианское учение. В опровержение утверждения, что у гностиков сохранялось «тайное учение» апостолов, Ириней обращал внимание его читателей на то, что если бы апостолы передавали какое-то учение, оно находилось бы в тех церквях, которые они основали и в которых они учили<sup>1776</sup>. Тем самым, Ириней поднял авторитет церквей, восходящих к апостолам и внес свой вклад в развитие понятия апостольской преемственности.

Тертуллиан, один из выдающихся учителей ранней западной церкви, написал в защиту апостольской преемственности:

«Впрочем, если какие-нибудь [ереси] осмелятся отнести себя ко времени апостольскому, дабы выдать себя тем самым за апостольское предание (поскольку они существовали при апостолах), то мы можем ответить: но тогда пусть покажут основания своих церквей, раскроют череду своих епископов, идущую от начала через преемство и так, чтобы первый имел наставником и предшественником своим кого-либо из апостолов, либо мужей апостольских (но такого, который пребывал с апостолами постоянно). Ибо апостольские церкви таким именно образом доказывают свое положение» (*О прескрипции против еретиков*, 32)<sup>1777</sup>.

Следующим главным деятелем в формировании понимания Церкви в раннем христианстве был Киприан Карфагенский. Он сделал сильное ударение на необходимость епископата в жизни Церкви. Он написал: «Вы должны знать, что епископ находится в Церкви и Церковь находится в епископе. Если кто-нибудь не с епископом, то он не с Церковью» (*Послание*, 68.8). К тому же, по его мнению, спасение находится только в Церкви<sup>1778</sup>. Киприан считал епископов приемниками апостолов. Он учил, что в своей собственной церкви епископ занимает самое властное положение. Но, по сравнению с другими епископами, он равен им по власти и может считать себя епископом только если он находится в общении с ними<sup>1779</sup>.

Лучше понять возникновение учения Киприана можно в свете исторической обстановки, существующей в то время<sup>1780</sup>. Тогда велся спор с новацианством, которое считало, что нельзя принимать обратно в церковь тех, кто отрекся от веры во время гонений. Некоторые общины вышли из числа «апостольских» церквей, чтобы присоединиться к этому движению. Возник вопрос, являлись ли крещения, совершенные последователями Новациана, настоящими? Киприан выступил против новацианства, доказывая, что истинная Церковь и, следовательно, истинное крещение находится только в тех церквях, где находится законно рукоположенный епископ. А у новацианств таких епископов не было. Выходит, что служение епископа необходимо для существования подлинной церкви.

---

<sup>1776</sup>Там же, с. 12–13.

<sup>1777</sup>Общая редакция и составление А.А. Столярова. Текст и перевод - издательская группа "Прогресс"-«Культура». Москва, 1994.

<sup>1778</sup>McGrath A. E. *Historical Theology*. – Oxford: Blackwell, 1998. – С. 72.

<sup>1779</sup>Lane, с. 26.

<sup>1780</sup><http://en.wikipedia.org/wiki/Novatianism>, Newton J. Cyprian // Douglas J. D., Comfort P. W. – *Who's Who in Christian History*. – Wheaton, IL: Tyndale House, 1992. – С. 186-187.

Поговорим об учении Августина<sup>1781</sup>. Августин учил, что внутри организационной структуры Церкви находились и истинные верующие, и неверующие люди. Только Бог, зная сердца всех людей, знает в точности, кто действительно в Церкви. Итак, Августин ввел понимание Церкви, которое мы сейчас называем «невидимой Церковью», и которое впоследствии стало доминирующим взглядом протестантизма. С другой стороны, Августин в то же время придерживался понятия «видимая церковь», которой управляло ее духовенство, в частности, ее епископа. Все искренние верующие принадлежат «видимой церкви», т.е. конкретному христианскому собранию. Спасение находится в ней. В этом отношении его учение сходится с католическим и православным взглядами.

Концепция «видимая» и «невидимая» Церковь, наличествующие в богословии Августина, включает в себя понимание того, что, с одной стороны, не все люди, находящиеся в видимой церкви, действительно верующие. Но, с другой стороны, в видимой церкви действительно находятся все истинные христиане. Интересно отметить, что современник Августина, донатистский христианин Тихоний Африканский, учил, что истинные верующие могут находиться как в католической церкви, так и в донатистской церкви. Выходит, что он выдвинул позицию, которая сейчас общепринята среди протестантов: Церковь, по сути, невидима, и пересекает все христианские конфессии.

## 2. Православная позиция

### а. Описание

Каким образом православные выражают свое понимание Церкви? Мы встречаем такие фразы как «жизнь в Боге» или «полнота жизни во Христе». Они также описывают Церковь как «Божье проявление или действие в мире» или «распространение Тела Христова в мире». Во всех этих описательных фразах выдвигается мысль, что Церковь – это участие верующих в жизни Спасителя и Его проявления в мире<sup>1782</sup>.

Согласно мистическому богословию Православной Церкви, особенно представленном в учении Григория Паламы, Церковь находит свои корни в ее соединении с Христом в Его обоженной человеческой природе (см. главу 8 «Обожение» в данном томе): «Церковь является “новым зданием”, образованным Христом через Его воплощение и Его включение всех вещей в Себе»<sup>1783</sup>. По словам Лосского, Церковь – это «дополняющая прославленную человеческую природу Христа, как продолжающая Его воплощение»<sup>1784</sup>. Получается, что Церковь – «это богочеловеческий организм, в котором происходит соединение тварного с Богом»<sup>1785</sup>.

В Церкви всё соединяется с Божьими «нетварными энергиями». Божья обоживающая благодать находится в Церкви, и через Церковь Бог обоживает верующего человека и всё творение<sup>1786</sup>. Лосский пишет: «Все условия, необходимые для достижения единения человека с Богом, даны именно в церкви»<sup>1787</sup>. Никон утверждает: «Церковь, таким образом, служа человеческому обожению, становится заковской, доколе не вскиснет всё»<sup>1788</sup>.

Божья обоживающая сила передается через участие в таинствах, особенно в Евхаристии: «Обожение совершается в Церкви Духом Святым. Сильнейшим средством обожения являются церковные

---

<sup>1781</sup>McGrath, c. 75; Bornkamm, H. Luther's World of Thought (electronic ed.). – St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 2000. – С. 143; Lane, c. 49–50.

<sup>1782</sup>Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature. – 1991. – С. 13-14; Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дону: Троицкое Слово, 2003. – С. 94, 233.

<sup>1783</sup>Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 57.

<sup>1784</sup>Лосский В. Образ и Подобие Бога, с. 187; взято из Слова об обожении // под ред. Архимандрата Никона (Иванова) и Протоиерея Николая Лихоманова. – М.: Сибирская Благовонница, 2004. – С. 182.

<sup>1785</sup>Лосский В. Очерк мистического богословия, с. 139; взято из Слова об обожении, с. 182.

<sup>1786</sup>Mantzaridis, c. 85-86.

<sup>1787</sup>Взято из Слова об обожении, с. 181.

<sup>1788</sup>Там же, с. 65.



таинства»<sup>1789</sup>. Как Лосский сказал: «Надо питаться Богом, чтобы достигнуть обожения»<sup>1790</sup>. Шмеман написал: «Евхаристия – это центральное таинство Церкви, ее вечное осуществление как Тело Христа»<sup>1791</sup>. Для того чтобы присоединиться к Телу Христа, т.е. Церкви, необходимо принимать Его Тело посредством участия в Евхаристии.

Ферберн, в своем комментарии на православную веру, пишет: «Подобно тому, как хлеб становится Телом Христовым во время Евхаристии, причащающие преобразуются в Тело Христово, т.е. в Церковь»<sup>1792</sup>. Об этом также говорит православный писатель А. Кураев: «И мы просим о том, чтобы через хлеб и вино, пресущественные в Тело и Кровь Христа, Господь соделал нас Телом Христовым»<sup>1793</sup>. К этому мнению присоединяется Иоанн Дамаскин «Ибо все мы, так как от единого хлеба причащаемся, делаемся единым телом Христовым, единою кровью и членами друг друга, получая наименование сотелесников Христа»<sup>1794</sup>.

Если участие в таинствах необходимо для присоединения к Церкви, то ключевым моментом становится то, кто имеет право преподавать святыя таинства. Православное понимание таково, что рукоположенный православным духовенством священник выступает в роли представителя Божьего народа и в этом качестве имеет право преподавать святыя таинства<sup>1795</sup>.

Получается, что хотя в принципе православие учит, что Церковь состоит из всех верующих, участвующих в Евхаристии, необходимость в совершении таинств уполномоченным духовенством приближает православное определение Церкви к католическому. Об этом Пеликан пишет:

«Даже тогда, когда Церковь была определена в этом случае греческими православными богословами, как “строго говоря, собрание верующих”, чистый результат такого определения был таков: “Единая, Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь”, что приравнивается, по другому греческому православному богослову, к “епископам, пресвитерам и диаконам»<sup>1796</sup>.

Поэтому с одной стороны, чтобы присоединиться к Церкви надо принимать участие в таинствах. Но истинные таинства предлагаются только в истинной церкви. Как узнать, какая церковь – истинная церковь? Признак же истинной церкви, по православному мнению – это, так называемая, апостольская преемственность. Об этом пишет Кураев: «Для истинного Таинства нужно быть в истинной Церкви, а для этого нужно находиться в русле апостольской преемственности»<sup>1797</sup>.

«Апостольская преемственность» заключается в том, что первые апостолы передали свою власть над Церковью, полученную от Христа, своим преемникам, которые, в свою очередь, передали апостольскую власть своим преемникам и т.д. до сегодняшнего дня. Иларион описывает апостольскую преемственность так: она «...непрерывная цепь рукоположений... идущая от апостолов до сегодняшних епископов»<sup>1798</sup>. Далее, Кураев пишет: «Поэтому необходимо продолжение той таинственной жизни, что началась в апостолах, поэтому необходимо апостольское преемство»<sup>1799</sup>. Утверждается, что православие непрерывно сохраняло передачу апостольской власти, и сейчас в своем духовенстве располагает ею.

Подводя итоги, мы можем описать православное понимание Церкви так: Церковь – это местонахождение Божьих обоживающих нетварных энергий, которые передаются причащающимся в святыя таинства, преподанных священником, получившим свою власть посредством апостольской преемственности, которая верно и неразрывно сохраняется в православной вере. В связи с этим, важно

---

<sup>1789</sup> Там же, с. 64.

<sup>1790</sup> Лосский В. Догматическое богословие, с. 248; взято из Слова об обожении, с. 186.

<sup>1791</sup> Fairbairn, с. 15.

<sup>1792</sup> Там же, с. 16.

<sup>1793</sup> Кураев, с. 213.

<sup>1794</sup> Точное изложение православной веры, 4.13.

<sup>1795</sup> Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 117.

<sup>1796</sup> Pelikan J. The Christian Tradition, Volume 5: Christian Doctrine and Modern Culture. – Chicago, IL: University of Chicago. – С. 14. Пеликан здесь ссылается на Eugenios Bulgarris, *Orthodox Confession*, 7.

<sup>1797</sup> Кураев, с. 274.

<sup>1798</sup> Иларион, с. 114.

<sup>1799</sup> Кураев, с. 275.

отметить, что, по православному учению, участие в таинствах необходимо для спасения. Поскольку таинства, которые считаются необходимыми для спасения, преподаются только в Церкви, участие в Церкви необходимо для получения спасения. Кураев пишет: «Нет спасения от мира падшего космоса вне Церкви Христовой»<sup>1800</sup>.

Однако тогда вопрос возникает относительно преподавания таинств в других христианских конфессиях. Настоящие ли они или нет? В этом вопросе православные лидеры расходятся во мнениях. Некоторые считают, что истинные таинства преподаются только в Православной Церкви. Другие же готовы признать, что истинные таинства также преподаются и в других христианских конфессиях, но все же преподаванию таинств в Православной Церкви дается предпочтение<sup>1801</sup>.

## **б. Поддержка**

В поддержку своей позиции, православие обращается к местам Писания, показывающим передачу власти от Иисуса апостолам. Мы читаем, например, в Мк. 3:14, как Иисус избрал 12 учеников, чтобы они были с Ним и проповедовали. Далее, перед Своим вознесением Иисус заповедал Своим апостолам: «Идти и научить все народы», отправив их, как Своих представителей в мире (Мф. 28:19).

Соответственно, есть и другие места Писания, которые говорят об апостолах как об основании Церкви (Еф. 2:20; Откр. 21:14). Также, по православному мнению, в Ин. 20:23 Иисус дал апостолам власть прощать грехи. К тому же, Библия записывает, что первые апостолы рукополагали других, передавая своим преемникам, как предполагается, апостольскую власть, полученную от Иисуса (Деян. 14:23; 2 Тим. 1:6). В этом отношении, особое внимание уделяется тому, что Тимофей получил свое рукоположение от «рук священства» (1 Тим. 4:14). Таким образом, доказывается необходимость в уполномоченном рукоположении, согласно системе апостольской преемственности<sup>1802</sup>.

Далее, в поддержку своего утверждения быть единой истинной Церковью, православные считают, что в свете того, что «врата ада не одолеют» Церкви (Мф. 16:18), она будет непрерывно существовать от начала церковной истории. Она является «столпом и утверждением истины» (1 Тим. 3:15). Ведь Иисус обещал быть с Церковью всегда (Мф. 28:20). Также утверждается, что Православная Церковь имеет перечни, показывающие последовательность в преемстве от апостолов<sup>1803</sup>.

Православная Церковь выступает против Реформации. Предполагается, что разные вероучения не могут существовать в единой Церкви. В своем видении Даниил видел, что «камень, разбивший истукана, сделался великою горою и наполнил всю землю» (Дан. 2:35). Здесь говорится о постоянном росте Церкви без какой-либо необходимости в реформе. Наконец, согласно Рим. 15:20, Павел не хотел «не созидать на чужом основании». Следовательно, протестантским конфессиям нельзя проповедовать свою веру в том месте, где уже заложено основание православия<sup>1804</sup>.

Помимо библейских доказательств, в поддержку апостольской преемственности также входят и цитаты из ранних отцов Церкви. Для рассмотрения примеров обратитесь к предыдущему разделу «Понимание Церкви в раннем христианстве и в средневековье».

## **в. Опровержение**

Рассмотрев особенности православного понимания, отмечаем несколько проблем<sup>1805</sup>. Во-первых, не существует никакого библейского подтверждения в пользу того, что апостолы установили систему преемственности или дали своим преемникам власть над всей Церковью. Всё, что говорится в таких местах как Деян. 14:23 и 2 Тим. 1:6 – это что апостолы рукоположили других служителей на служение либо в поместных церквях, либо как часть апостольской команды.

---

<sup>1800</sup>Там же, с. 237, 274.

<sup>1801</sup>Иларион, с. 136-140.

<sup>1802</sup>Школа начальной катехизации «Исследуйте Писание: Диспут Харизматы – Православные».

<sup>1803</sup>Там же.

<sup>1804</sup>Там же.

<sup>1805</sup>Мюллер, с. 649.

Во-вторых, апостолы сами наставляли Церковь, чтобы она испытывала тех, кто претендует на апостольскую власть (Откр. 2:2; 2 Кор. 11:13; Гал. 1:8). Подразумевается, что поместные церкви и сегодня имеют право испытывать церковное духовенство. Также значительно и то, что даже Киприан, который сильно поддерживал доктрину о власти церковного духовенства, признал, что право отвергать лжеслужителей находится в руках поместной общины. В своем 67-м послании Киприан написал следующие слова: «Люди должны удаляться от грешного служителя. Им нельзя ассоциироваться с жертвами кощунственного священника. Это так в силу того, что они сами имеют власть, как выбирать достойных священников, так и отвергать недостойных» (67.3).

В-третьих, учение, так называемых, преемников апостолов нередко противоречит учению Нового Завета, который содержит учение самих апостолов. Следует вспомнить о наставлении Павла в Гал. 1:6-8, что нам нельзя принимать другое учение, отличающееся от учения апостолов<sup>1806</sup>.

В-четвертых, если бы апостолы намеревались передать свою апостольскую власть каким-нибудь приемникам, что ожидается, что мы увидели бы какое-то указание на этот порядок в посланиях апостолов. Но, на самом деле, в последних посланиях и Петра, и Павла, когда они уже узнали о своем предстоящем мученичестве (см. 2 Пет. 1:14; 2 Тим. 4:7-8), они не говорили о каком-то преемстве апостольской власти. Наоборот. Они говорили о сохранении апостольского авторитета в виде провозглашения апостольского учения и написания письменных источников. Рассмотрим данный момент.

В последней главе последнего послания Павла, адресованного Тимофею, которого, по всей видимости, Павел назначал бы своего приемника, он наставляет Тимофею не властвовать над Церковью, а «проповедуй слово» (2 Тим. 4:2), т.е. сохранять апостольское учение в его служении проповеди.

Подобно, вместо того, чтобы назначить приемника, апостол Петр говорит о вспоминании Церкви об апостольском учении посредством письменных источников. Он пишет: «Буду же стараться, чтобы вы и после моего отшествия всегда приводили это на память» (2 Пет. 1:15). Как Петр мог бы вспоминать Церковь «всегда» (или «в любое время»)<sup>1807</sup> о своем учении, если бы не через написание поучительных писем, одно из которых он писал в данный момент. Плюс к этому, в последующем контексте Петр говорит о достоверности его исторического свидетельства об Иисуса и о надежности Священного Писания (2 Пет. 1:16-21), опять подчеркивая центральность исторических и письменных источников в руководстве Божьего народа.

Можно согласиться с православием в том, что апостолы – это основание Церкви. Ведь по их свидетельству мы знаем о жизни и служении Иисуса. Но вопрос в том, в чем выражается в Церкви апостольская власть? Православие отвергает предложение, что апостольское основание заложено лишь в апостольских писаниях Нового Завета. Как Кураев пишет: «Дело в том, что суть церковной жизни – это не усвоение “апостольского учения”, которое можно было бы постичь лишь путем прочтения книг некогда живших людей или их современных адаптаций»<sup>1808</sup>.

Однако кажется более разумным основать христианство не на так называемой апостольской преемственности, а на самом учении апостолов в Новом Завете. Когда эти стороны расходятся во взглядах, обязательно отдается предпочтение учению Нового Завета.

Православие часто обращается к давности своего движения – что оно восходит к началу церковной истории. Но писатель Кирби Раелс замечает, что, уклонившись от изначального учения Церкви, православие теперь по вопросу давности уступает другим конфессиям, придерживающимся оригинального апостольского учения, находящегося в Новом Завете: «Протестанты признают, что их церкви не настолько стары (с точки зрения существования организации), насколько православная, но считают, что их доктрины старше (т.е. ближе к оригинальному учению апостолов)»<sup>1809</sup>.

<sup>1806</sup>В частности: апофатический путь к богопознанию, обожение, нетварные энергии у Бога, прохождение мытарств после смерти, почитание Марии и святых, иконопочитание и многое другое.

<sup>1807</sup>Здесь стоит греческое слово *ἐκάστοτε*, которое переводится и так, и так (см. Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. – С. 298).

<sup>1808</sup>Кураев, с. 275.

<sup>1809</sup>Riles, K. What's the Difference: Comparing the Beliefs of Catholics, Protestant and Eastern Orthodox. – С. 9.

С исторической точки зрения, важно отметить, что вся иерархическая епископальная система управления церкви возникла из-за угрозы, представленной еретическими движениями. В своей борьбе с лжеучением Ранняя Церковь обращалась к епископату как к источнику истинного и надежного учения. Но надо учитывать, что в то время понимание канона Нового Завета было очень слабо развитым. По этой причине Ранняя Церковь во многом полагалась на совет церковного духовенства для решения доктринальных вопросов. Таким образом, епископы стали считаться авторитетными учителями Церкви<sup>1810</sup>.

Еще одна проблема, связанная с православным пониманием Церкви, в следующем. В новозаветные времена должность «епископа» не отличалась от должностей пресвитера или пастора. В первом веке не было служителей под названием «епископы», которые управляли всей церковью. Следовательно, проблематично предположить, что в первом веке апостолы передали свою апостольскую власть «епископам». Уточним этот момент.

В первом послании Петра он говорит о пресвитерах как о пастырях (1 Пет. 5:1-2):

Пресвитеры (πρεσβυτέρους) ваших умоляю я, сопресвитер (συνπρεσβυτέρους) и свидетель страданий Христовых и соучастник во славе, которая должна открыться: пасите (ποιμάνατε) Божие стадо».

Надо учитывать, что в этом месте русский Синодальный перевод неправильно перевел греческое слово πρεσβυτέρους (*пресбутерос*) словом «пастырей» и слово συνπρεσβυτέρους (*сунпресбутерос*) – словом «сопастырь». В этом месте говорится, что пресвитеры должны пасти Божье стадо, тем самым приравнявая эти должности в церкви.

Чтобы убедиться в том, что епископ и пресвитер – это одна и та же должность в церкви, рассмотрим следующие места Нового Завета:

«Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров (πρεσβυτέρους), как я тебе приказывал... Ибо епископ (ἐπίσκοπος)» (Тит. 1:5-7).

В послании к Титу Павел приравнивает пресвитеров к епископам. В 5-м стихе он приказывает Титу назначить пресвитеров, а в 7-м он говорит о качествах епископа. Выходит, что пресвитер – это епископ.

Подобным образом, в 1 Тим. 3-ей главе Павел пишет о качествах епископов и диаконов, пропуская должность пресвитеров. Это снова производит впечатление, что пресвитер – это епископ. Далее, в Фил. 1:1 Павел приветствует епископов и диаконов, снова пропуская пресвитеров, так как названия «епископ» и «пресвитер» синонимичны.

Также, в Деян. 20:28 синонимично соединены названия «епископ» и «пресвитер».

«(Павел) призвал пресвитеров (πρεσβυτέρους) церкви... внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святый поставил вас блюстителями (ἐπίσκοπους), пасти (ποιμαίνειν) Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровью Своею» (Деян. 20:17 и 28).

Однако снова нужно уточнить русский перевод. Слово «блюстителями», на самом деле – это греческое слово «епископ». Здесь также замечаем, что епископ, т.е. пресвитер, должен выполнять служение пастора. Таким образом, равняются все три названия. Итак, слова «епископ», «пресвитер» и «пастырь» употребляются синонимично.

Также интересно отметить, что в Новом Завете не наблюдаются случаи, в которых бы апостолы прощали грехи. Если Ин. 20:17 нам следует понять в том смысле, что Иисус дал ученикам право прощать грехи, то почему в Новом Завете нет конкретных случаев, когда бы они пользовались этим правом<sup>1811</sup>? Кажется справедливо заключить, что Иисус имел в виду их провозглашение евангелия, включая

<sup>1810</sup> Кулакевич Ю. Дипломная работа, «Апостольская преемственность». – Киев: Евангельская Теологическая Семинария, 2004.

<sup>1811</sup> Там же.

определение требования для получения прощения грехов. В этом служении апостолы были сильно вовлечены.

По поводу необходимости быть членом Церкви, чтобы спастись, Уорфилд правильно отвечает, что «люди не считаются членами Христа через Церковь, но членами Церкви через Христа»<sup>1812</sup>. Другими словами, получение спасения через веру во Христа предшествует (с логической, а не хронологической точки зрения) вхождению в Церковь.

Итак, судя по всему, доктрина об апостольской преемственности несостоятельна. Выходит, что православное определение Церкви, которое во многом зависит от доктрины об апостольской преемственности, оказывается неверным.

### 3. Католическая позиция

#### а. Описание

Католический взгляд на Церковь, в основном, восходит к отцу Церкви третьего века по имени Киприан Карфагенский. Как было отмечено выше, он написал: «Вы должны знать, что епископ находится в Церкви, и Церковь находится в епископе. Если кто-нибудь не с епископом, то он не с Церковью» (*Послание*, 68.8)<sup>1813</sup>. Другими словами, Церковь состоит в личности епископа и тех, кто находится под его властью. Вместе с Православной Церковью, Католическая Церковь придерживается доктрины об апостольской преемственности.

Однако католичество отличается от православия тем, что оно также утверждает, что Иисус дал первенство среди апостолов Петру, и что преемником Петра является епископ Римской церкви. Следовательно, римский епископ (или «Папа») превосходит других епископов и имеет власть над всей Церковью. Согласно католическому пониманию вопроса, Церковь состоит из сети общин, которая находится под управлением епископами, входящими в «коллегию» епископов во главе с Римским Папой<sup>1814</sup>. По словам Хилла: «Сегодня епископат до сих пор считается авторитарной связью с апостольской традицией. Второй Ватиканский Собор указал, что апостольское преемство епископов установлено Богом»<sup>1815</sup>.

Триденский собор, проведенный Католической Церковью в XVI веке, выдал следующее определение Церкви: Церковь – это «собрание людей, управляемое должным образом призванными священниками и особенно – единым наместником Христовым на земле, Римским первосвященником (Папой)»<sup>1816</sup>. Подобным образом, триденский катехизис говорит, что Церковь – это «собрание всех верующих, которые жили до этого времени на земле, с одним невидимым Главой, Христом, и одним видимым наследником Петра, который занимает римский престол»<sup>1817</sup>.

В вышеуказанном определении Церкви заметно, что Католическая Церковь делает упор на то, что истинная Церковь «видима». Это означает, что можно хотя бы теоретически собрать вместе всех крещеных в католичество и находящихся под властью Папы людей – и вот Божья Церковь. Вместе с православием, для католицизма признаки истинной Церкви выражаются во фразе: Единая, Святая, Кафолическая (Соборная) и Апостольская Церковь<sup>1818</sup>.

Развитию католической доктрины о Церкви дал Первый Ватиканский Собор, состоявшийся в XIX веке. Там было объявлено, что когда Римский Папа делает официальное заявление о христианской вере,

---

<sup>1812</sup>Warfield B. B. Two studies in the history of doctrine : Augustine and the Pelagian controversy : the development of the doctrine of infant salvation. – New York: Christian Literature Company, 1897. – С. 166.

<sup>1813</sup>Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 228 (номер страниц из английской версии).

<sup>1814</sup>Wood, с. 134-135.

<sup>1815</sup>Hill B. R. Exploring Catholic Theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995. – С. 244.

<sup>1816</sup>Мюллер, с. 643-644.

<sup>1817</sup>Беркхов, с. 265.

<sup>1818</sup>Hill, с. 231.

его учение непогрешимо, т.е. безошибочно<sup>1819</sup>. На Втором Ватиканском Соборе объявили, что совет епископов уполномочен помогать и советовать Папе в его доктринальных определениях, но окончательное решение остается за Папой<sup>1820</sup>.

Хотя Второй Ватиканский Собор усилил участие всего епископата в правлении церковью, тем не менее, как говорит Вуд: «Епископ Рима, даже когда он действует один, действует предположительно как глава коллегии епископов»<sup>1821</sup>. Но с другой стороны, власть епископов, и даже Папы, ограничена «содержанием откровения и их апостольским наследием»<sup>1822</sup>.

Однако, в отличие о многолетней традиции, согласно которой Церковь преимущественно определялась присутствием в ней церковной иерархии, якобы восходящей к Петру, Второй Ватиканский Собор, хоть и не отрицая этого аспекта, сделал больше упора на понимание Церкви как Божьего народа. Согласно этому определению, Церковь не определяется одной церковной иерархией, а церковная иерархия служит в контексте общей жизни Церкви<sup>1823</sup>.

В связи со Вторым Ватиканским Собором, отмечаются еще особенности. Католическое духовенство признало подлинность других христианских конфессий, но притом оговаривается, что не католики не пользуются всеми благами спасения<sup>1824</sup>. Получается три типа «христиан». Католики участвуют в Церкви во всей ее полноте. Не католики «в некотором смысле, соединены с нами в Духе Святом, Которым Он также дает Свои дары и благодать и, тем самым, действует у них Своей освящающей силой»<sup>1825</sup>.

Третья группа – это люди других религий, которые еще не слышали Евангелия, но все-таки стремятся к добру<sup>1826</sup>. Согласно католическому учению: «Каждая из этих групп участвует в благодати Божьей, но в разной степени и с разным опытом и использованием этой благодати»<sup>1827</sup>. Католики желают, чтобы все люди, в конечном итоге, присоединились к католицизму. Но те, кто сознательно отвергает католичество, зная, что оно – истинная Церковь, исключены из Церкви и ее благодати<sup>1828</sup>.

Католическая Церковь оправдывает свой новый взгляд тем, что различает видимую Церковь и Тело Христово. Раньше имелось понимание, наличествующее и в православии, что участие в Евхаристии, которое суть «Тело Христово», неотъемлемо связано с участием в Теле Христовом, т.е. Церкви<sup>1829</sup>. А теперь считается, что хотя Тело Христово имеет свою «основу» в Церкви, оно простирается за ее пределами, чтобы включать в себя и членов других конфессий и религиозных групп<sup>1830</sup>.

Во многом повлияла на современную католическую концепцию Церкви теология Карла Ранера, который создал теорию «анонимного христианина»<sup>1831</sup>. Согласно его теории, поскольку Бог воплотился, считается, что человечество целиком является выражением Бога. Люди, которые стремятся быть настоящими людьми, открыты к Богу и имеют доступ к Его спасающей благодати<sup>1832</sup>.

Далее, Второй Ватиканский Собор подчеркнул, что Церковь нуждается в обновлении и развитии. Она не столько «видимый институт», сколько «тайна» и «странствующий народ, которому еще предстоит достичь его эсхатологического назначения»<sup>1833</sup>.

---

<sup>1819</sup>Хилл уточняет, что только один раз в истории Папа пользовался этой властью: когда он заявил о вознесении Марии (см. Hill, с. 274).

<sup>1820</sup>Routhier G. L'autorité dans l'Eglise. – Источник статьи не отмечен. – С. 154-155; A Contemporary Evangelical Perspective on Roman Catholicism // World Evangelical Fellowship. – Wheaton, Ill: 1986.

<sup>1821</sup>Wood, с. 137.

<sup>1822</sup>Там же, с. 132.

<sup>1823</sup>Pannenberg, с. 467.

<sup>1824</sup>Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 491-496; A Contemporary Evangelical Perspective on Roman Catholicism.

<sup>1825</sup>Erickson, How Shall They Be Saved? – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – С. 109.

<sup>1826</sup>Там же, с. 110.

<sup>1827</sup>Там же.

<sup>1828</sup>Там же.

<sup>1829</sup>Pannenberg W. Systematic Theology. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991-1998. – Т. 3. – С. 467-468.

<sup>1830</sup>Smedes L. B. Union with Christ. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983. – С. 174.

<sup>1831</sup>Erickson, How Shall They Be Saved, с. 110-112.

<sup>1832</sup>Там же.

<sup>1833</sup>Wood, с. 126.

Второй Ватиканский Собор внес еще один вклад в развитие католической экклесиологии: понятие Церкви, как таинства Христа для мира. Имеется в виду не то, что Церковь представляет собой продолжение воплощения Божьего Сына на земле, а что она является тем, что позволяет Христу «сакраментально действовать в мире»<sup>1834</sup>. В силу этого нового понимания, теперь считается, что священник получает свою власть и полномочие не столько через епископат, сколько прямо от Христа, который сакраментально присутствует в Церкви<sup>1835</sup>. Но, конечно, все же необходимо рукоположение священников епископом.

## 6. Поддержка

Для поддержки своей позиции католики обращаются ко многим доводам, использованным православными в поддержку их вероучения. В частности, что в Мк. 3:14 Иисус избрал 12 учеников, чтобы они были с Ним и проповедовали. Далее, перед Своим вознесением Иисус заповедал Своим апостолам «идти и научить все народы» (Мф. 28:19), т.е. они стали Его представителями в мире. Также говорят, что апостолы – это основание Церкви (Еф. 2:20; Откр. 21:14), и, согласно Ин. 17:20, Иисус дал апостолам власть прощать грехи. К тому же, Библия говорит, что первые апостолы рукополагали других, передавая своим преемникам, как предполагается, апостольскую власть, полученную от Иисуса (Деян. 14:23; 2 Тим. 1:6).

Особое внимание уделяется отрывку Мф. 16:18, где Иисус сказал: «Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее». Значение имени Петр – это «камень». Исходя из этого, предполагается, что Церковь основана на Петре, и что Иисус дал Петру власть над всей Церковью.

Далее, Иисус сказал Петру: «И дам тебе ключи Царства Небесного» (Мф. 16:19). Католики считают, что выражение «ключи Царства» указывает на власть, данную Петру и его преемникам пропускать людей в Божье царство посредством их учения и преподавания таинств. Данный отрывок заканчивается следующими словами: «И что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах». Предполагается, что эти слова указывают на власть, данную Петру, чтобы он прощал грехи.

Также доказывается, что, подобно тому, как Божий Сын воплотился и стал видимым, Церковь тоже видима, т.е. она состоит из всех, кто находится под властью Римского Папы<sup>1836</sup>. Католическое понимание Церкви еще поддерживается существованием древних преемственных списков, восходящих к Петру. Отец церкви Ириней Лионский, живший в конце второго века, перечислил последовательность преемников Петра (*Против ересей*, 3.3.3):

1. Петр
2. Лин
3. Анаклит
4. Климент
5. Эварест
6. Александр
7. Сикст
8. Теле\сфор
9. Гигин
10. Пий
11. Аникита
12. Сотир
13. Элевфер

---

<sup>1834</sup>Там же, с. 131.

<sup>1835</sup>Там же, с. 135.

<sup>1836</sup>Беркхов, с. 234 (номер страниц из английской версии).

Плюс к этому, сам Ириней подчеркнул важность подчинения Римской церкви, говоря: «По необходимости, с этою церковью, по ее преимущественной важности, согласуется всякая церковь, т.е. повсюду верующие, так как в ней апостольское предание всегда сохранялось верующими повсюду» (*Против ересей*, 3.3.2)<sup>1837</sup>. Также, на Халкидонском Соборе говорили о римском епископе Льве I так: «Петр говорит устами Льва»<sup>1838</sup>.

## в. Опровержение

В обсуждении православного понимания Церкви мы рассмотрели несколько доводов в опровержение этого учения, которые тоже относятся к опровержению католического понимания, как, например:

1. Отсутствие библейского свидетельства об апостольской преемственности,
2. Библейское наставление поместным церквям испытывать претендующих на апостольскую власть,
3. Расхождение учения Католической и Православной Церквей с учением Нового Завета<sup>1839</sup>,
4. Вопрос давности католической традиции в свете того, что она уклонилась от изначального учения апостолов,
5. Объяснение того, откуда и почему возникла иерархическая система в Ранней Церкви,
6. Синонимичность слов «епископ», «пресвитер» и «пастырь» в новозаветное время,
7. Отсутствие случаев, записанных в Новом Завете, когда апостолы прощали грехи.

Далее, рассмотрим доводы, которые непосредственно ослабляют католическую позицию. Во-первых, в католическом взгляде многое зависит от точности и верности череды епископов от первых апостолов. Мы уже рассмотрели череду епископов, предлагаемую Иринеем. Но в 32-ой главе труда Тертуллиана под названием «О прескрипции против еретиков» написано, что Петр назначил епископом Римской церкви не Лина, а Клементя. А. Т. Ерхадт, исследовав вопрос апостольской преемственности, отмечает еще и другие несоответствия между преемственными списками. Например, иногда апостольская преемственность начинается не с Петра, а с Иакова<sup>1840</sup>.

Во-вторых, следует отметить, что в начале церковной истории первенство римского епископа не было общепринятым, а только постепенно развивалось. По сей день многими христианскими конфессиями первенство римского епископа не принимается, в частности, православием и протестантизмом. Православие готово признать римского епископа только наряду с другими самыми уважаемыми патриархами, а именно, александрийским, константинопольским, иерусалимским и антиохийским. Православие также обращает внимание на то, что Халкидонский Собор назвал Константинополь «новым Римом». Далее отмечается, что сам Петр не был безошибочен<sup>1841</sup>.

Разница между католиками и православными хорошо выражается следующими словами: «На Востоке Папа был главным епископом, потому что он был ортодоксальным, в то время как на Западе он был и всегда будет ортодоксальным, потому что он – главный епископ»<sup>1842</sup>.

---

<sup>1837</sup>Ириней Лионский. Против ересей // Сочинения Св. Ириней, епископа Лионского. 2-е изд.: СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. Перевод: прот. П. Преображенского.

<sup>1838</sup>Hill, с. 273.

<sup>1839</sup>По поводу католической веры можно говорить о доктринах о вечной девственности, безгрешности и вознесении Марии, о чистилище, о жертве Христа на мессе и о многих других.

<sup>1840</sup>Тертуллиан. О прескрипции против еретиков // Общая редакция и составление А.А. Столярова. Текст и перевод - издательская группа "Прогресс"- "Культура". Москва, 1994; Scott J. J. James the Relative Of Jesus And The Expectation Of An Eschatological Priest // Journal of the Evangelical Theological Society. 1982. № 25. С. 327; Ehrhardt A. The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church. – London: 1953; Ehrhardt A. The Apostolic Ministry. SJT Occasional Papers. – Edinburgh: 1958.

<sup>1841</sup>Pelikan J. The Christian Tradition, Vol. 2, The Spirit of Eastern Christendom. – Chicago, IL: University of Chicago, 1974. – С. 162, 165, 273.

<sup>1842</sup>Pelikan J. The Christian Tradition, Vol. 2, с. 161.



Одно из первых заявлений о первенстве римского епископа было сделано императором Юстинианом лишь в 533 году. Звание «вселенский епископ» было принято Бонифацием III только в VII веке<sup>1843</sup>. То же в VII веке о Григории I говорили, как о «слуге Божьих слуг». В IX веке Григорий VII претендовал не только на духовную, но и на политическую власть. В том же веке Папа начал надевать королевскую одежду. Также, в IX веке в письме к Патриарху Михаилу III Папа Николай I претендовал на первенство римского епископата<sup>1844</sup>. В XII веке Бонифаций VIII утверждал, что для спасения необходимо подчинение Папе. В XIII веке Иннокентий III объявил себя царем мира<sup>1845</sup>.

Для поддержки утверждения, что Церковь признала первенство Римского Папы в начале церковной истории, приверженцы католического взгляда много лет обращались к документам «Дар Константина» и «Поддельные декреты», которые, якобы, подтверждают эту позицию. Но теперь всем известно, что эти рукописи были написаны в IX веке и, следовательно, не открывают для нас вероучения первых христиан<sup>1846</sup>.

Также, правдоподобность католического взгляда во многом зависит от того, был ли Петр в действительности епископом Рима? Отмечается, что в Новом Завете нигде не написано, что Петр когда-либо служил там в этом качестве. Когда в 58 г. Павел написал церкви в Риме, о Петре он вообще не упоминал<sup>1847</sup>. Согласно единогласному свидетельству церковного предания Петр пережил мученическую смерть в Риме распятием верх ногами. Но в своей книге «Апостолы после Иисуса» Крисвелл доказывает позицию, что Петр пришел в Рим только пару лет до своей смерти в 65 г., откуда он написал свои послания (см. 1 Пет. 5:13), и что первым епископом Рима был не Петр, а Лин. Ведь предание, что Петр вообще служил епископом Рима, появилось только в конце II или в начале III века<sup>1848</sup>.

Интересным является и следующий факт. Католический взгляд во многом опирается на учение Киприана Карфагенского, который учил необходимости служения законно рукоположенного епископа в истинной церкви. Но в споре о новацианстве Киприан противился позиции римского епископа того времени Стефана, тем самым отрицая первенство епископа Рима. В своем трактате «О единстве католической церкви» Киприан утверждал, что все епископы равны по власти<sup>1849</sup>.

Следует отметить и другой исторический феномен. Считается, что доминирующая роль Рима в древнем мире оказывала немало влияния на самооценку Римской церкви и ее духовенства. Подобно тому, как политически Рим правил древним миром, предполагалось, что и в духовной жизни Рим должен иметь первенство<sup>1850</sup>.

В конечном итоге, нам обязательно надо рассмотреть библейскую основу для утверждения, что главой Церкви является Петр. Ключевое место Писания – это Мф. 16:18-19. Есть альтернативные трактовки этого места, в отличие от того, чему учат католики об апостольской преемственности.

Некоторые считают, что в этом отрывке Иисус говорит о Себе как об основании Церкви. Другие считают, что имеется в виду, что основание Церкви составляют все апостолы. Есть те, кто думают, что то основание, о котором здесь говорит Иисус – это откровение, которое Петр получил о мессианстве Иисуса. Так смотрит на этот вопрос православие<sup>1851</sup>. Рассмотрим каждую теорию в отдельности.

В поддержку понимания, что Иисус говорил о Себе как об основании Церкви, можно упомянуть следующие моменты. Во-первых, на греческом языке имя Петр – это «*петрос*». Обыкновенное слово «камень» – это «*петра*». Дословно Иисус сказал: «Ты – *петрос*, и на этом *петра* Я создам Мою Церковь». Считается, что различие между словом, употребленным для имени Петра, т.е. *петрос*, и словом для описания основания Церкви, т.е. *петра*, значительно, и что слово *петрос* указывает на

<sup>1843</sup>Беркхов, с. 232 (номер страниц из английской версии).

<sup>1844</sup>Pelikan J. The Christian Tradition, Vol. 2, с. 158.

<sup>1845</sup>Hill, с. 218, 273. В защиту католической позиции Хилл отвечает, что в течение времени Церковь должна изменяться и дальше развиваться, в частности в ее способе правления (Hill, с. 215).

<sup>1846</sup>Там же, с. 269.

<sup>1847</sup>В поддержку католической позиции Хилл отвечает, что Петр пришел в Рим в 60 г., т.е. после написания Послания Павла к Римлянам (Hill, с. 199).

<sup>1848</sup>Criswell D. The Apostles after Jesus: A history of the Apostles. – Dallas, TX: Fortress, 2013. – С. 20-29.

<sup>1849</sup>Newton, с. 186-187.

<sup>1850</sup>Pannenberg, с. 466.

<sup>1851</sup>Иларион, с. 121 (из восьмого издания); Fairbairn, с. 18-19.

Симона Петра, а *петра* – на Иисуса. Итак, Иисус здесь говорил, что основанием Церкви является Он Сам.

Еще в пользу позиции, что Иисус говорил о Себе как о «камне», доказывается, что и в других местах Писания говорится об Иисусе как о скале (Рим. 9:33; 10:4; 1 Пет. 2:8). Павел также написал на этот счет: «Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3:11). Петр, цитируя ветхозаветное пророчество об Иисусе, соглашается: «Ибо сказано в Писании: вот, Я полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный, драгоценный» (1 Пет. 2:6). Еще аргумент: если здесь Иисус говорил о Петре как об основании Церкви, то почему Он не сказал прямо: «На тебе создам Церковь»<sup>1852</sup>?

Другое предлагаемое толкование данного места заключается в том, что Иисус имел в виду, что основанием Церкви является Петр как представитель всех апостолов. Другими словам, все апостолы, вместе взятые, составляют основание Церкви. Поддержка для этой точки зрения находится в Еф. 2:20 и Откр. 21:14. Там основание Церкви состоит из всех апостолов. Также обращаемся к Мф. 18:18 и Ин. 20:23, где Иисус дал всем апостолам власть, при этом не упоминая особо Петра. Всем апостолам Он сказал: «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мф. 18:18) и «Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20:23). Также, то, что известно нам об Иисусе, дается через служение и свидетельство апостолов. В Еф. 2:20 Павел соединяет в основании Церкви оба элемента: «...быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным [камнем]».

Что касается Петра, он также входит в состав основания Церкви вместе с другими апостолами, и его откровение, что Иисус – Сын Божий, составляет часть откровений и свидетельств, которые апостолы в целом вложили в основание Церкви. Также, Петр как *петрос*, т.е. «маленький камень», составляет частью общего основания, т.е. *петра*.

Тем не менее, в Мф. 16 выделяется особое место для Петра. Во-первых, мы замечаем в греческом тексте, что в Мф. 16:19 Иисус говорил Петру в единственном числе, т.е. «ты»: «Я дам тебе, т.е. Петру, ключи Царства», «что свяжешь, то будет связано», «что разрешишь, то будет разрешено». Во-вторых, мы видим и другой случай, когда Иисус отличил Петра от остальных апостолов. В Ин. 21:15 Иисус сказал Петру: «Симон Ионин! Любишь ли ты Меня больше чем они? Паси овец Моих».

В-третьих, в книге Деяний Апостолов с первой по одиннадцатую главу Петр действовал как лидер апостолов. Например, в Деяния 1 он предложил, чтобы ученики выбрали преемника Иуды. В Деяния 2 он проповедовал в день Пятидесятницы и позже в Деяния 3 – к народу в Иерусалиме. В Деяния 4 он защитил веру в Иисуса перед синедрионом. В Деяния 5 он объявил суд над Ананией и Сапфирой и сотворил другие великие чудеса. Похоже, что хотя основание Церкви состоит из всех апостолов, Петру отводилось особое положение.

Его особое положение заключилось в том, что Иисус дал ему возможность впервые проповедовать Евангелие. Обратим внимание на фразу в Мф 16:19 «ключи Царства Небесного». Иисус также употребил такое выражение в Лк. 11:52: «Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения: сами не вошли, и входящим воспрепятствовали». Здесь Иисус говорил законникам о ключе разумения. В этом случае ключ относится к знанию. Своим учением законники препятствовали людям входить в Божье Царство. Возможно, что в Мф. 16:19 слову «ключ» отводится то же самое значение. Через свое учение и проповедь Петр имел способность и возможность дать людям знание, которое может привести их к спасению. Ключи Царства Небесного заключаются не во власти править Церковью, а в возможности проповедовать Евангелие<sup>1853</sup>.

Соответственно, фраза «что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» относится к требованиям для спасения, которые Петр объявил посредством своей проповеди Евангелия. Правда, возможность проповедовать Евангелие была представлена и всем апостолам, но Иисус так говорил Петру, потому что, хотя все апостолы и проповедовали, первым все же был Петр.

<sup>1852</sup>См. Тиссен, с. 315; Мюллер, с. 650-651.

<sup>1853</sup>Тиссен, с. 316.

Петр первым провозгласил Евангелие Иудеям в день Пятидесятницы и первым проповедовал язычникам в Деяниях 10. Позже, в Деяниях 15:7 Петр говорил об этом: «Мужи братия! Вы знаете, что Бог от дней первых избрал из нас меня, чтобы из уст моих язычники услышали слово Евангелия и уверовали». Мы также замечаем в Деяниях 8, что когда Самаряне получили Евангелие, они не получили крещения Духом Святым, пока Петр и Иоанн не возложили на них свои руки<sup>1854</sup>.

Далее, в книге Деяний мы замечаем, что после того, как Петр проповедовал язычникам, его значимость в Церкви уменьшалась. В 12 главе Петр попал в тюрьму. В 15 главе он участвовал в великом Иерусалимском соборе, но лидером собора был не он. В Гал. 2 Павел даже упрекнул Петра в лицемерии. В конце книги Деяний самым значимым среди иудейских верующих и лидером «материнской» церкви всего христианства в Иерусалиме считался не Петр, а Иаков.

Что случилось с Петром? Когда он провозгласил Христа язычникам в Деяниях 10, он употребил свой последний «ключ». Ключи царства представляли собой возможность открыть двери веры сначала иудеям, а затем язычникам. После того, как двери уже были открыты, в ключах не было больше нужды. Место особой чести, которое Петр занимал, прекратило свое существование, и он стал просто одним из остальных апостолов. Поэтому мы приходим к выводу, что «ключи Царства Небесного» означают возможность быть первым в проповеди Евангелия.

Итак, судя по всему, доктрина об апостольской преемственности и первенстве папства, представленная католической догмой, не подтверждается. Следовательно, нельзя на ней основывать определение Церкви.

#### **4. Протестантские взгляды**

Рассмотрев католическое и православное понимания Церкви, мы отметили, что они, в основном, опираются на понятие церковной иерархии как на главный фактор определения Церкви. Во время Реформации протестантские церкви старались вернуться к более библейскому определению Церкви. Выше, в разделе В, «Выводы», мы уже опередили евангельский (библейский) взгляд на природу Церкви. Теперь изучим остальные взгляды, свойственные протестантскому движению.

##### **а. Либеральное богословие**

Вкратце коснемся взглядов нескольких известных либеральных протестантов на природу Церкви. Фридрих Шлейермахер, который считал, что истинная религия состоит во внутреннем религиозном опыте и в чувстве зависимости от Бога, предполагал, что Церковь – это место, где люди могут наслаждаться общением и разделять между собой этот общий духовный опыт с Богом<sup>1855</sup>. Борнхамм описывает это так: «В глазах романтизма церковь была выражением священных эмоциональных сил, таящихся в человеке в разной степени»<sup>1856</sup>.

Пауль Тиллих, который верил, что Бог является самым бытием или, точнее, «основой бытия», учил, что победа человека над «не-бытием», которое представляет собой его главного врага, осуществляется через Иисуса Христа, Который вводит в человечество «Новое Бытие». В Церкви, в частности, через проповедь Слова и участие в таинствах, это «Новое Бытие» передается людям. Церковь – это также место, где люди могут разделять между собой свой опыт с «Новым Бытием». Цель Церкви заключается в «преодолении неопределенности жизни через это духовное присутствие»<sup>1857</sup>.

Вольфхарт Панненберг смотрит на Церковь, как на «предварительную форму (Божьего эсхатологического) народа и предварительный знак его будущего завершения, который будет охватывать не только членов Церкви, но и еврейский народ и “праведных” всех наций, которые придут из каждой

---

<sup>1854</sup>Там же.

<sup>1855</sup>Sykes S. Friedrich Schleiermacher / Nineham D. E. Robertson E. H. Makers of Contemporary Theology. – Richmond VA: John Knox, 1965. – С. 30-31.

<sup>1856</sup>Bornkamm, с. 135.

<sup>1857</sup>Thomas J. H. Paul Tillich // Nineham D. E. Robertson E. H. Makers of Contemporary Theology. – Richmond VA: John Knox, 1965. – С. 29-34.

культуры в банкет царствования Бога»<sup>1858</sup>. Церковь тогда представляет собой «суть этого будущего человечества»<sup>1859</sup>.

## 6. Лютеранство и Реформаторская церковь

Консервативные протестанты верят, что Вселенская Церковь состоит из всех истинно верующих людей по всему миру и во все времена, независимо от того, к какой христианской конфессии они принадлежат. Протестантская концепция Церкви хорошо выражена следующими словами Лютера:

«Я полагаю, что существует одна святая христианская Церковь на земле ... собрание всех христиан всего мира, единственная невеста Христа и Его духовное тело, для которого Он является единственной главой»<sup>1860</sup>.

Однако МакГрат комментирует, что из-за влияния, так называемой, «радикальной реформации» (имеются в виду анабаптисты), в его размышлении об определении Церкви Лютер чувствовал себя принужденным делать акцент и на церковном порядке. Это внесло в его учение о Церкви некоторую непоследовательность<sup>1861</sup>.

Что касается поместных церквей, лютеране и Реформаторская церковь предполагают, что признаки подлинной церкви состоят в правильной проповеди Слова Божьего и правильного преподавания святых таинств<sup>1862</sup>. Лютер красноречиво описывает признаки истинной поместной церкви следующим образом:

«Там Слово Божье проповедуется и в него чисто и горячо верят. Там дети принимаются в Царство Божье через крещение. Там сердца, подавленные грехом и искушением, находят утешение и укрепление через Святое причастие. Там грешники очищают свою совесть через исповедь. Там служители упорядоченно рукоположены для проповеди слова, преподавания таинств и совершения других пастырских служений. Там молитвенный христианин возносит Богу хвалу и благодарность на публичном богослужении. Там люди подвергаются оппозиции и гонению ради Христа. И там они должны нести крест своего Мастера»<sup>1863</sup>.

Главный символ веры лютеранства, Аугсбургское вероисповедание, определяет признаки Церкви сходным образом: «...община святых, где Слово верно научают и таинства правильно преподают»<sup>1864</sup>. Мюллер дает подобное описание лютеранского взгляда: «Мы верно определяем поместные церкви как сообщества *истинно верующих людей*, собранных в определенном месте для проповеди Евангелия и отправления Таинств»<sup>1865</sup>.

Взгляд Реформаторской церкви подобен. По словам Жана Кальвина, ее основателя, признаки Церкви следующие: «Мы сказали, что признаки, по которым Церковь распознается – это проповедь Слова и совершение таинств» (*Наставление во христианской вере*, 4.1.10)<sup>1866</sup>.

Лютеране также признают, что в рамках христианских общин, имеющих признаки истинной Церкви, находятся и те, кто ненастоящий верующий, и что даже искренние верующие не всегда поступают по-христиански. Это можно сравнить с тем, когда мы называем монетку «золотой», но на самом деле она не такова на все сто процентов. Подобным образом, мы можем назвать некоторую общину «церковью», даже если она несовершенна<sup>1867</sup>.

---

<sup>1858</sup>Pannenberg, с. 477.

<sup>1859</sup>Там же, с. 469.

<sup>1860</sup>*Vom Abendmahl Christi* (1528): 26, 506, из Bornkamm, с. 144.

<sup>1861</sup>McGrath, с. 203-204.

<sup>1862</sup>Беркхов, с. 268-269.

<sup>1863</sup>*Vom Abendmahl Christi* (1528), 50, 628–643, из Bornkamm, с. 145.

<sup>1864</sup>Беркхов, с. 268-269.

<sup>1865</sup>Мюллер, с. 655.

<sup>1866</sup>Calvin J. *Institutes of the Christian Religion*. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 1997.

<sup>1867</sup>Bornkamm, с. 147-149.

И еще один момент в описании лютеранского понимания Церкви: хотя лютеране признают, что Вселенская Церковь состоит из всех верующих, они считают лютеранство самым лучшим выражением Вселенской Церкви. Мюллер пишет по этому поводу: «Веруя, что она (Лютеранская церковь) является истинной Церковью, она в то же время полагает, что все искренне верующие члены заблуждающихся церквей воистину являются членами (невидимой) Церкви Христовой»<sup>1868</sup>.

## Библиография

Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000.

Ван-Гронинген Дж. Израиль // Элуэлл У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 407-415.

Грудем У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб: Мирт, 2004. – 1453 с.

Дусинг М. Новозаветная церковь // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры.

Кулакевич Ю. Дипломная работа, «Апостольская преемственность». – Киев: Евангельская Теологическая Семинария, 2004.

Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов–на-Дону: Троицкое Слово, 2003.

Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Пейт М. Церковь // Элуэлл У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 1133-1138.

Слово об обожении // под ред. Архимандрата Никона (Иванова) и Протоиерея Николая Лихоманова. – М.: Сибирская Благовонница, 2004. – 173 с.

Сочинения Св. Ириния, епископа Лионского. 2-е изд.: СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. Перевод: прот. П. Преображенского.

Тертуллиан. О прескрипции против еретиков // Общая редакция и составление А.А. Столярова. Текст и перевод - издательская группа "Прогресс"- "Культура". Москва, 1994

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994.

---

<sup>1868</sup>Мюллер, с. 641.

~~~~~

A Contemporary Evangelical Perspective on Roman Catholicism // World Evangelical Fellowship. – Wheaton, IL: 1986.

Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Bornkamm, H. Luther's World of Thought (electronic ed.). – St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 2000.

Calvin J. Institutes of the Christian Religion. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 1997.

Criswell D. The Apostles after Jesus: A history of the Apostles. – Dallas, TX: Fortress, 2013. – 226 c.

Erickson M. J. How Shall They Be Saved? – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – 269 c.

\_\_\_\_\_. Introducing Christian Doctrine. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001.

Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature. – 1991.

Hill B. R. Exploring Catholic Theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995.

Julias S. J. Jewish Backgrounds of the NT. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995.

Lane T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.

Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.

Martens E. A. The People of God // Hafemann S. J., House P. R. Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007. – C. 225-230.

McGrath A. E. Historical Theology. – Oxford: Blackwell, 1998. – 343 c.

Newton J. Cyprian // Douglas J. D., Comfort P. W. – Who's Who in Christian History. – Wheaton, IL: Tyndale House, 1992.

Oden, T. C. Life in the Spirit: Systematic Theology. – San Francisco, CA: Harper-San Francisco, 1992.

Pannenberg W. Systematic Theology. – In 3 Vols. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991-1998.

Pelikan J. The Christian Tradition, Volume 2: The Spirit of Eastern Christendom – Chicago, IL: University of Chicago, 1974. – 289 c.

\_\_\_\_\_. The Christian Tradition, Volume 5: Christian Doctrine and Modern Culture. – Chicago, IL: University of Chicago.

Pieper F. Christian Dogmatics. – St. Louis, MO: Concordia, 1951.

Riles K. What's the Difference: Comparing the Beliefs of Catholics, Protestant and Eastern Orthodox.

Roberts A., Donaldson J. Coxe A. C. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Routhier G. L'autoité dans l'Eglise. – Источник статьи не отмечен.

Schmidt K. L. *kalew* // Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985.

Scott J. J. James the Relative of Jesus and The Expectation of an Eschatological Priest // Journal of the Evangelical Theological Society. 1982. № 25. С. 323-331.

Smedes L. B. Union with Christ. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983. – 187 с.

Sproul R.C. Essential Truth of the Christian Faith. – Wheaton, IL: Tyndale, 1992.

Sykes S. Friedrich Schleiermacher // Nineham D. E. Robertson E. H. Makers of Contemporary Theology. – Richmond VA: John Knox, 1965. – 51 с.

Thomas J. H. Paul Tillich // Nineham D. E. Robertson E. H. Makers of Contemporary Theology. – Richmond VA: John Knox, 1965. – 47 с.

Tippett A. R. People of God // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia, Revised. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1988; 2002.

Warfield B. B. Two studies in the history of doctrine : Augustine and the Pelagian controversy : the development of the doctrine of infant salvation. – New York: Christian Literature Company, 1897.

Wood S. Issues and Perspectives in Roman Catholic Ecclesiology Today // Braaten C. E., Jenson R. W. The Ecumenical Future. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004. – С. 126-137.

Zorn R. O. Church and Kingdom. – Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed Publishing, 1962. – 216 с.

~~~~~

<http://en.wikipedia.org/wiki/Novatianism>

## Глава 18: Единство Церкви

### А. Определение и основа единства

Единство Церкви – это мечта Божьего народа уже на протяжении многих столетий. Единство между братьями также поощряется в Ветхом Завете, как написано в Пс. 132: «Как хорошо и как приятно жить братьям вместе!». Но вместо того, чтобы братья во Христе жили вместе в единстве, они разделены по разным группам и конфессиям, и часто даже не общаются друг с другом.

В начале церковной истории существовала только одна христианская конфессия<sup>1869</sup>. В XI веке она разделилась на Католическую и Православную Церкви. После этого и в Восточной, и особенно в Западной Церкви случились другие разделения<sup>1870</sup>. Теперь насчитывается около тысячи отдельных христианских конфессий.

Нельсон рассказывает о случаях, когда не увенчались успехом различные попытки воссоединить церковное единство<sup>1871</sup>. Объединить Восточную и Западную Церкви не удалось на соборах в Лайонсе (1274 г.), Ферраре (1438 г.) и Флоренции (1439 г.). Переговоры между протестантами и католиками провалились в Регенсбурге (1541 г.). После неудачной встречи с Цвингли (1529 г.) Лютер простился с ним словами: «Вы от другого духа, чем мы»<sup>1872</sup>. В начале XIX века Томас Кэмпбелл начал движение, намеренное соединить все христианство. Но вследствие этого просто сформировалась еще одна новая конфессия: «Ученики Христа».

Нас смущают отзывы со стороны неверующего мира о разделении Церкви. В свое время Вольтер сказал:

«Позорные ссоры разделенных христиан причиняли больше вреда под религиозными предложениями, привели к большим обидам и пролили больше человеческой крови, нежели все политические конфликты, которые поражали Францию и Германию под предлогом сохранения баланса сил в Европе»<sup>1873</sup>.

Однако, в отличие от вышепоказанного, в XX веке через экуменическое движение наблюдается больше успеха в объединении христианских деноминаций, чем когда-либо в истории<sup>1874</sup>. В этом отношении можно упомянуть об объединении в Канаде методистов, англикан и пресвитериан, которые сформировали Объединенную Церковь Канады. Те же группы вместе с Конгрегациональной Церковью образовали Церковь Южной Индии<sup>1875</sup>. В 1999 г. католики и лютеране подписали «Совместную декларацию о доктрине об оправдании». Как нам нужно понимать явление разделения Церкви и попытки воссоединить ее единство?

Начнем наше исследование со следующего вопроса: «Что имеется в виду под фразой “единство Церкви”?» «Единство» состоит в согласии, гармоничных взаимоотношениях и сотрудничестве. «Церковь» – это совокупность всех возрожденных людей. Выходит, что единство Церкви влечет за собой согласие, гармоничные взаимоотношения и сотрудничество между всеми возрожденными людьми.

Однако единство Церкви не означает объединение всех людей, независимо от их веры. Расхождение с неверующими не нарушает единства Церкви. После потопа Ноя всё человечество, будучи в единстве, бралось за проект построить великую башню, как выражение своей независимости от Бога. Но Богу это было неудобно, и вследствие этого Он разделил людей по языкам. Библия предсказывает, что будет еще

---

<sup>1869</sup> Тем не менее, надо учесть, вместе с Бромли, что в Ранней Церкви и Церкви средневековья все еще были расколы (Bromiley G. W. The Unity and Disunity of the Church. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958. – С. 16-17).

<sup>1870</sup> Там же, с. 13.

<sup>1871</sup> Nelson J. R. Overcoming Christian Divisions. – New York: Association Press, 1962. – С. 52-64.

<sup>1872</sup> Там же, с. 57.

<sup>1873</sup> Там же, с. 48.

<sup>1874</sup> Там же, с. 70, 99, 102-3.

<sup>1875</sup> Kik J. M. Ecumenism and the Evangelical. – Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed Publishers, 1958. – С. 1.



одна попытка объединить весь мир под антихристом. Итак, единство Церкви хорошо, но мировое единство нежелательно и даже опасно.

Что касается Божьего ветхозаветного народа, то его соединяли общее генеалогическое происхождение, общий закон, центральное место поклонения, центральный орган управления, единый завет с Богом и общий опыт избавления из Египта<sup>1876</sup>. Малахия призывает Божий ветхозаветный народ правильно относиться друг к другу на основании их общности в Боге: «Не один ли у всех нас Отец? Не один ли Бог сотворил нас? Почему же мы вероломно поступаем друг против друга, нарушая тем завет отцов наших?» (Мал. 2:10).

Что касается Церкви, то она тоже считается Божьим народом (Еф. 2:19; 1 Пет. 2:9) и местом Божьего обитания (Еф. 2:22; 1 Пет. 2:5)<sup>1877</sup>. Но она имеет более существенный соединяющий фактор, чем имелся в Ветхом Завете: возрождение в одну Божью духовную семью. Все верующие являются братьями и сестрами, соединенными семейными узами во Христе.

К тому же, по Еф. 4:4-6, также входят в основу христианского единства следующие элементы: один Дух, одна вера, одно крещение, одно призвание, одна надежда, один Господь, один Отец. В других местах Писания подчеркиваются и другие аспекты основы церковного единства. Церковь представляет собой одно тело Христово (1 Кор. 12:12) и одно Божье стадо (Ин. 10:16), строится на одном основании (Еф. 2:20; 1 Кор. 3:11) и разделяет между собой один хлеб (1 Кор. 10:17)<sup>1878</sup>. В качестве образца для церковного единства служит Святая Троица: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21).

Бромли делает необходимый акцент на Христа как на основу единства<sup>1879</sup>. Мы соединены вместе в Его смерти и воскресении. Он – объект нашей веры. Мы все участвуем в общей жизни в Нем. Он Спаситель всех нас. В Его смерти разобщенность устранена: «Это единство во Христе является непобедимым единством перед лицом человеческого раскола, потому что оно уже совершено для нас актом Самого Бога»<sup>1880</sup>. Вместе с этим, Дух Святой активно действует в Церкви, чтобы реализовать это единство.

Однако при этом единство Церкви не подразумевает под собой статичного однообразия. Дух разделяет членам Церкви различные дары (1 Кор. 12:4-6). Даже Божий ветхозаветный народ состоял из 12 колен, которыми в их ранние годы не управляло никакое центральное правительство. Нельсон выдвигает идею, что однообразие – это не единство, а разнообразие не равняется разделению. Разнообразие даже может обогащать духовный опыт всей Церкви<sup>1881</sup>.

## Б. Дилемма разделения

### 1. Призыв к единству

Хотя, по сути дела, Божий народ уже един во Христе, необходимо, чтобы Церковь старалась делать это единство видимым. Иисус описал Свою миссию как пастыря, собирающего вместе Свое стадо (Ин. 10:16; 11:52) и молился о том, чтобы Отец привел Его учеников в единство, ради успешной евангелизации мира (Ин. 17:20-21). Также, Иисус похвалил миротворцев (Мф. 5:9) и говорил о невыгоде разделения (Лк. 11:17). Ведь примирение между людьми представляет собой неотъемлемую часть благой вести Евангелия<sup>1882</sup>.

В своих посланиях апостолы тоже подчеркивали важность видимого церковного единства. Оно является частью образа жизни, «достойного Евангелия» (Еф. 4:1; Фил. 1:27). Верующие должны

---

<sup>1876</sup>Bromiley, с. 10.

<sup>1877</sup>Там же, с. 10-11.

<sup>1878</sup>На самом деле проведение Вечери Господней предоставляет Церкви прекраснейшую возможность размышлять о церковном единстве.

<sup>1879</sup>Bromiley, с. 50, 56-61.

<sup>1880</sup>Там же, с. 44.

<sup>1881</sup>Nelson, с. 31-39.

<sup>1882</sup>Там же, с. 46.

«стараться» сохранять единство Духа (Еф. 4:3). Книга Деяний представляет нам прекраснейшую картину единства между верующими (см. гл. 2 и 4). В свои ранние дни Церковь наслаждалась единством во всех сферах: доктринальной, духовной, душевной и материальной. Стоит заметить, что Дух излился на учеников, когда один были единодушно вместе (Деян. 1:14; 2:1).

В Ветхом Завете тоже наблюдается несколько хороших примеров единства Божьего народа. Колена Израиля совместно захватывали землю обетования. Колена, которые унаследовали землю, расположенную к Востоку от Иордана, оставили свое наследие, чтобы воевать со своими одноплеменниками за их наследие (И.Нав. 1:12-15). Все колена перешли Иордан вместе и, взяв 12 камней из русла реки, которые представляли каждое колено, построили общий памятник (И.Нав. 4:1-7). К тому же, возвращаясь к своему наследию, обитатели Галаадской территории построили жертвенник, с той целью, чтобы в будущем другие колена не исключали их из собрания Божьего народа (И.Нав. 22:21-29).

Библия не только выступает за единство, но она также обличает тех, кто вводит разделение в Божий народ. «Сеющий раздор между братьями» перечислен среди того, что Бог ненавидит (Пр. 6:19). Писание также открывает истинную мотивацию разделяющих Церковь. Они, как правило, «плотские» (1 Кор. 3:3-4), «развращаются и грешат» (Тит. 3:10-11), «душевные, не имеющие Духа» (Иуд. 19).

С исторической точки зрения Нельсон подмечает, что во время гонений за веру христиане больше готовы сотрудничать друг с другом. В такие тяжелые времена «показана несостоятельность многих причин для разделения, которые обычно защищаются со страстью»<sup>1883</sup>.

Нельсон следующими словами подытоживает отношение всех истинных христиан к единству Церкви:

«Может быть, мы не согласны с тем, как определить Церковь, или какое должно быть ее единство, или при каких условиях оно достигается, или как его надо искать, но мы все согласны с тем, что Церковь должна быть единой»<sup>1884</sup>.

## 2. Отношение к разделению

Писание однозначно настаивает, чтобы у верующих было единство в личных взаимоотношениях. Они должны любить друг друга (Ин. 13:35), терпеть один другого (Еф. 4:32) и жить в гармонии (Еф. 4:2-3; 1 Пет. 3:8). Помимо личной гармонии, Библия учит нас держаться одних и тех же ценностей и стремиться к одним и тем же целям (Фил. 2:2; 4:2; 2 Кор. 13:11). Для достижения такого единства требуется смирение (Рим. 12:16; Фил. 2:3).

Разделение также не допускается на основании расы, пола или положения в обществе. Божий народ – это международная община без всякой националистической привязанности (Гал. 3:28; Кол. 3:11; Еф. 2:14; Рим. 15:5-9). Церковь также не должна разделиться по причине предпочтения одних служителей другим, как было в церкви в Коринфе (1 Кор. 1:12), из-за чего возникла зависть (1 Кор. 3:3-4). Всем нужно работать вместе, как одна команда. Интересно отметить, как ученики Иисуса были готовы запретить говорить «проповеднику», который не ходил с ними. Но Иисус упрекнул за это своих учеников (Лк. 9:49-50).

Помимо вышесказанного, на страницах Ветхого Завета тоже находится немало случаев «незаконного» разделения. Например, в Израиле возникла гражданская война просто по причине обиды, когда Иеффай не позвал Ефремян участвовать в битве против Аммона (Суд. 12). Далее, с того времени, когда Северное Царство отделилось от Южного по причине грубости Ровоама (2 Пар. 10:16), эти царства постоянно воевали между собой<sup>1885</sup>.

---

<sup>1883</sup> Там же, с. 123.

<sup>1884</sup> Bromiley, с. 14.

<sup>1885</sup> Здесь принимаем во внимание и то, что отделение 11 колен от колена Иуды произошло как мера наказания Соломону (3 Цар. 11:11-13).

Что касается разногласия в доктринальных вопросах, тут дело сложнее<sup>1886</sup>. Для решения доктринальных разногласий обязательно надо сначала различить мелочное доктринальное несогласие и еретические учения, отводящие людей от спасения. Отлучение от Церкви обучающихся ереси вовсе не нарушает понятия «единства Церкви». Апостолы не стеснялись отлучить таких людей от Церкви (Рим. 16:17; Гал. 1:8; 2 Ин. 10; Тит. 3:10-11). Также, в Ветхом Завете за нарушение фундаментальных заповедей завета говорилось, что «тот истребится из своего народа». Также вспомним случаи, когда Израиль воевал между собой, чтобы очистить народ от отступников (Исх. 32:25-28; Суд. 20).

О сохранении доктринальной чистоты Нельсон пишет: «Никогда не следует искать единства, пренебрегая христианской истиной, как будто бы единство важнее истины. Христос, Который является истиной, является также тем, в Котором есть и единство»<sup>1887</sup>.

В Церкви всегда будут возникать лжеучения (1 Тим. 4:1; 2 Пет. 2:1; Мф. 7:15). По притчам Иисуса, в Божьем царстве до конца будут расти пшеница и плевелы (Мф. 13:24-30; 37-43; 47-52). В 1 Кор. 11:19 нам открывается Божий замысел в отношении этого: «Ибо должна быть между вами и разность мнений (или можно перевести это словом “ереси”), чтобы испытанные обнаружились между вами». Бог допускает возникновение ересей для испытания Своего народа: может ли он отличать истинное христианство от ложного? Сравните с Втор. 13:1-3.

Обращаясь снова к Ветхому Завету, можно видеть хороший пример отношений между членами Божьего народа, когда часть его попала в заблуждение. Дружба между Северным и Южным Царствами в то время, когда первое уже отступило от Бога, демонстрирует, что плохое поведение одной группы может оказывать сильное влияние на другую (2 Пар. 28:2-4; Мих. 1:9; 4 Цар. 17:19; Иез. 16:46). Дело даже дошло до того, что Бог запретил сотрудничество между этими группами (2 Пар. 20:35-37; 25:5-10), что напоминает о вышеуказанном правиле, что Церкви нельзя общаться с еретиками. В Ветхом Завете также указано, что Южному Царству иногда удавалось обратить евреев Северного Царства в истинную веру (2 Пар. 11:13-16; 15:9; 30:1 и далее; 31:1).

В мелочных вопросах верующие должны терпеть друг друга и не позволять несущественным вопросам мешать единству. В таких случаях единству между братьями отводится высший приоритет, чем правоте во взглядах (Рим. 14:1-8). С этим согласовывается известная пословица, приписанная некоему лютеранскому пастору XVII века, который писал под псевдонимом «Мелдениус»: «Во всем необходимом единство; в том, что не необходимо – свобода; а во всем – любовь»<sup>1888</sup>.

Однако есть и другая категория разногласий по доктринам. Некоторые верующие могут придерживаться учения или практики не еретической (т.е. дело не касается спасения), но, тем не менее, которые все же могут оказываться настолько вредными Церкви, что добросовестные верующие не могут их допустить. Как поступать в таких случаях? Иисус дал нам конкретные указания, как проводить церковную дисциплину (Мф. 18).

Согласно учению Иисуса, верующие должны искать решения проблем наедине или при помощи нескольких других. Только когда проблема оказывается непреодолимой, дело доходит до того, что делается публичное заявление относительно сложившейся ситуации, и стороны разобщаются. Но если возникает разобщение по нееретическим причинам, то надо всё же сохранять братское отношение к другим верующим, даже если стороны будут собираться отдельно на время, поскольку обе стороны остаются братьями во Христе. Здесь можно применять принцип: «Не считайте его за врага, а вразумляйте, как брата» (2 Фес. 3:15).

## **В. Восстановление единства**

### **1. Надежда единства**

---

<sup>1886</sup>Здесь важно учесть, вместе с Нельсоном, что в истории Церкви часто было так, что так называемые доктринальные разделения были на самом деле скрытой борьбой за власть или деньги (см. Nelson, с. 43-44).

<sup>1887</sup>Там же, с. 38.

<sup>1888</sup>Там же, с. 58.

Хотя в нынешнее время разделение по доктринальным вопросам иногда необходимо и неизбежно, верующие всё же надеются на будущее примирение всех истинных христианских конфессий. Единство в доктрине и практике – это процесс в жизни Церкви. Еф. 4:10-16 говорит о «единстве веры и познании Сына Божия», как о будущем явлении, когда Церковь достигнет состояния «мужа совершенного». Само собой разумеется, что чем ближе каждая христианская конфессия приближается к главе Христу, тем ближе они будут приближаться друг к другу.

В связи с этим важнейшую роль играют лидерские и учительские дары Церкви, которые способствуют «совершенению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова, доколе все придем в единство веры» (Еф. 4:12-13). По мере того, как все члены Тела Христа, особенно его лидеры, открыты к тщательному, честному и совместному рассмотрению Божьего Слова, Церковь может соединиться в одной доктрине. «Говоря истину любовью» (дословный перевод) все возрастут во Христа (Еф. 4:15). Цель Церкви должна состоять в исполнении слов Павла, адресованных церкви в Коринфе:

«Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях» (1 Кор. 1:10).

Несмотря на возможное будущее примирение христианских конфессий, остается вопрос взаимоотношений между конфессиями, которые могут иметься сейчас. Предлагаются пять подходов к вопросу общения между разными христианскими конфессиями<sup>1889</sup>. Во-первых, верующие могут просто признавать уже существующее духовное единство между истинными христианами (т.е. все верующие уже члены Вселенской Церкви), а не заботиться о том, чтобы делать это духовное единство более видимым. Во-вторых, поместные церкви могут брать инициативу, чтобы общаться с другими поместными церквями, посещать их богослужения, сотрудничать в общих проектах, но без какого-либо формального объединения.

Третий уровень – это формирование христианских конфессий, в которых несколько поместных церквей добровольно объединяются и входят в союз, придерживаясь одного вероучения и подчиняясь одному руководству. Четвертый уровень – это когда формируются добровольные межконфессиональные общения, в которых отдельные конфессии общаются между собой и принимают участие в общих проектах, но при этом остаются независимыми в вопросах вероучения и управления. Последние и самые тесные отношения – это организационное единство, в котором все конфессии объединяются и входят в один союз, придерживаясь одного вероучения и подчиняясь одному руководству.

## **2. Признание духовного единства**

Подробнее рассмотрим первый уровень церковного единства – признание уже существующего духовного единства. С человеческой точки зрения кажется, что церквей много. Разные конфессии проводят свою церковную жизнь независимо друг от друга, и иногда между ними существуют даже враждебные отношения. Но с Божьей точки зрения, Он видит только одну Церковь, поскольку Он знает, какие прихожане в этих конфессиях на самом деле возрождены, и только из таковых состоит истинная Церковь. Выходит, что всем верующим приходится признать духовное единство всех истинных верующих, принадлежащих к разным конфессиям, т.к. Церковь в духовном плане лишь одна, а не ограничивается одной конфессией.

Признание духовного единства Церкви – это самое основное выражение христианского единства. Писатель Ганс Кюнг хорошо выражает концепцию духовного единства Церкви: «Единство Церкви является духовной сущностью. Один и Тот же Бог собирает рассеянных со всех мест и времен и делает

---

<sup>1889</sup>Эрикссон, М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999. – С. 955-956.

их единым народом Божиим. Один и Тот же Христос Своим словом и Духом соединяет всех вместе одними и теми же братскими узами Тела Христова»<sup>1890</sup>.

Некоторые смотрят на Церковь как на растущий организм, который проходит разные этапы в своем развитии. Считается, что исторические конфессии, т.е. православие и католичество – это самый первый и незрелый этап развития христианства. После них возникли первые протестантские конфессии, которые представляют собой более развитую форму христианской веры. В наше время Церковь всё еще зреет, и, вследствие этого, возникают еще более развитые конфессии, такие как евангельские, пятидесятнические и харизматические церкви<sup>1891</sup>.

Однако также важно учесть, что есть Божья воля на то, чтобы единство Церкви стало видимым. Поэтому недостаточно просто признать единство Церкви в духовном плане. Церкви приходится стремиться к единству и в практическом плане. Бромли предъявляет этому подходу претензии, что он слишком пассивен, и сводит церковное единство к мистическому, эмоциональному, платоновскому и духовному понятию, которое не решает текущих проблем в Церкви<sup>1892</sup>. К тому же, Бромли ссылается на пример воплощения Христа: необходимо иметь физическое и историческое выражение церковного единства<sup>1893</sup>.

### **3. Взаимное церковное общение**

Второй уровень выражения единства Церкви – это взаимное церковное общение. Здесь имеется в виду, что поместные церкви добровольно общаются друг с другом, но без какого-либо объединения в церковном союзе. Они посещают богослужения друг друга, предпринимают общие гуманитарные или евангелизационные проекты, их пасторы могут встречаться вместе для молитвы и т.п. Здесь ведется видимая демонстрация единства Церкви. Некоторые считают, что достаточно такого проявления единства Церкви. Другие же желают видеть более глубокое выражение церковного единства посредством формирования конфессии или деноминации.

### **4. Формирование конфессий**

Третий уровень церковного единства состоит в том, что отдельные поместные церкви добровольно соединяются под одним общим руководством и придерживаются общего вероучения. В этой системе часто получается, что у поместной церкви остается право выбирать своего пастора, определять церковные правила и самостоятельно проводить богослужения.

Протестантские конфессии отличаются от православия и католицизма тем, что первые верят, что членство в конфессии добровольно, а если церковь уходит из конфессии, но при этом хранит истинное христианское учение, то считается настоящей церковью. Но и православие, и католицизм считают себя единственной истинной Церковью. Поэтому, согласно их учению, для того, чтобы поместная церковь считалась истинной Церковью в полном смысле этого слова, она должна принадлежать к православию или католицизму<sup>1894</sup>.

В отличие от мнения многих, Нельсон выступает против образования христианских конфессий. Он сравнивает этот феномен с тем, что существовало в коринфской церкви, где говорили: «"я Павлов"; "я Аполлосов"; "я Кифин"; "я Христов"» (1 Кор. 1:12). Опираясь на библейское представление экклесиологии, он отмечает:

---

<sup>1890</sup>Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. –Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 427.

<sup>1891</sup>Там же.

<sup>1892</sup>Bromiley, с. 36-37.

<sup>1893</sup>Там же, с. 55.

<sup>1894</sup>В последнее время католические и некоторые православные лидеры готовы признать протестантские церкви частью Тела Христа.

«Совершенно ясно, что согласно Библии, Церковь существует только на двух уровнях. Существует единая Вселенская Церковь на земле и на небесах. И есть поместные собрания, которые являются координационным центром Церкви. Между ними нет никаких общин или конфессий, как мы знаем их сейчас»<sup>1895</sup>.

## 5. Взаимное конфессиональное общение

Взаимное конфессиональное общение заключается в том, что отдельные христианские конфессии общаются друг с другом и сотрудничают в общих проектах, но при этом сохраняют свое собственное церковное руководство и вероучение. Такое общение может идти на неформальном уровне. Это значит, что любая конфессия в любое время может проявить инициативу пойти на контакт с другой конфессией или сотрудничать с ней в каком-либо мероприятии, например, оказывать гуманитарную помощь, проводить совместное богослужение и т.п. Но в отношении такого подхода к единству Церкви некоторые беспокоятся, что такая ассоциация с конфессией, выдвигающей иное вероучение, может производить ошибочное впечатление, что эти конфессии одобряют вероучение друг друга.

Общение между конфессиями может идти и на формальном уровне. В нынешнее время существуют две организации мирового масштаба для общения между конфессиями, а именно, Всемирный совет церквей и Мировой евангельский союз.

Проследим историческое развитие ВСЦ<sup>1896</sup>. Идея такой организации возникла в XIX веке, в связи с миссионерством. Миссионеры прекрасно поняли нужду единства между собой, чтобы не препятствовать проповеди Евангелия среди неверующих народов. К миссионерской конференции 1910-го года, состоявшейся в Эдинбурге, относят начало современного экуменического движения. Подобные миссионерские конференции проводились и позже. Участник эдинбургской конференции, епископальный епископ Чарльз Брент, созвал и другое собрание церквей на тему «вера и порядок Церкви». Оно состоялось в Женеве в 1920 г. Параллельно с этими движениями, началось другое очередное собрание церквей на тему «жизнь и работа Церкви». В 1948 г. последние две группы объединились для формирования ВСЦ. В 1958 г. к ним присоединилась вышеупомянутая миссионерская конференция.

Стремление к единству среди ранних участников ВСЦ, хорошо выражено в следующем заявлении, сделанном на конференции ВСЦ 1961-го года, состоявшейся в Нью-Дели:

«Мы верим, что единство, которое является как Божьей волей, так и Его даром для Его Церкви, делается видимым по мере того, как все в каждом месте, кто крестился во Христа Иисуса и признает Его как Господа и Спасителя, принесены Духом Святым в одно полностью посвященное общение, имеющие один хлеб, участвующие в общей молитве и проводящие корпоративную жизнь, которая старается достигнуть всех посредством свидетельства и служения. В то же время, они объединены со всей христианской общиной во всех местах и всех возрастов таким образом, чтобы служение и члены принимались всеми, и чтобы при необходимости все могли действовать и говорить вместе ради тех задач, к которым Бог призывает Свой народ. Для такого единства, мы верим, надо обязательно молиться и трудиться»<sup>1897</sup>.

Рассмотрим другие данные о Всемирном совете церквей<sup>1898</sup>. В этот союз входят 352 христианских конфессий из 120 стран мира. Католическая Церковь официально не является членами этого совета, но всё же поддерживает тесную связь с ним. Символ веры, которого придерживаются все члены ВСЦ, следующий:

---

<sup>1895</sup>Nelson, с. 28.

<sup>1896</sup>Rusch W. G. A Survey of Ecumenical Reflection about Unity // Braaten C. E., Jenson R. W. The Ecumenical Future. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004. – С. 1-10.

<sup>1897</sup>Там же, с. 5.

<sup>1898</sup><https://www.oikoumene.org>

«ВСЦ – это общение церквей, исповедующих Господа Иисуса Христа Богом и Спасителем по Писанию и, следовательно, ищущих исполнения своего общего призвания во славу одного Бога, Отца, Сына и Святого Духа».

Чем занимается ВСЦ и каковы его цели? Во-первых, он пытается выражать видимое единство христианской веры. Во-вторых, его члены участвуют в гуманитарных и евангелизационных миссиях. В-третьих, ВСЦ интересуется продвижением справедливости и мира. В-четвертых, ведется особая комиссия по исследованию доктринальных вопросов, которые разделяют церкви. Диалог идет не только между христианскими конфессиями, но и с представителями других религий. ВСЦ уверяет, что он не ищет объединения церквей, а уважает независимость каждой конфессии.

Далее, ВСЦ заявляет, что представляет «общение церквей на пути к видимому единству в одной вере и в одном евхаристическом общении, выраженном в поклонении и общей жизни во Христе». ВСЦ требует от своих членов следующего: 1) принятие символа веры ВСЦ, 2) участие в экуменическом движении и его продвижении, 3) участие в совместных проектах ВСЦ. К тому же, члены обязаны относиться всерьез ко всем официальным заявлениям от ВСЦ, но не обязаны их принимать. Также, члены должны удерживаться от прозелитизма, т.е. от обращения членов других конфессий в свою конфессию. Наконец, члены ВСЦ обязаны выступать за защиту прав женщин.

С одной стороны, кажется, что ВСЦ выдвигает много хорошего и ценного. Но многие, особенно евангельские конфессии, не принимают участия в ВСЦ, предъявляя следующие претензии. Во-первых, считается, что символ веры ВСЦ не определил несколько важных доктринальных вопросов, особенно, в связи со спасением. Также замечается склонность к либерализму среди членов этого союза. Также указывают и на то, что ВСЦ слишком увлечен политикой и пренебрегает духовными делами.

Из-за недовольства евангельских конфессий Всемирным советом церквей, в 1951 г. организовался другой союз евангельских церквей, а именно, Мировой евангельский союз<sup>1899</sup>. В МЕС входят 420 миллионов верующих из разных конфессий, и члены этого союза находятся в 127 странах мира. Как правило, в каждой стране формируются и национальные евангельские союзы. В постсоветском пространстве в данное время такие организации не очень развиты. Цель МЕС выражается следующим образом:

«Видение МЕС – способствовать мировому сотрудничеству для провозглашения и практического проявления благой вести об Иисусе. МЕС ищет преобразования, святости и справедливости для людей, семей, народов, наций... МЕС существует для того, чтобы способствовать христианскому единству и обеспечивать евангельских верующих публичным лицом, голосом и платформой. В силе Святого Духа МЕС распространяет Божье царство провозглашением Евангелия и христоцентричной трансформацией внутри общества».

Члены этого общества верят в:

- богодухновенность, безошибочность и власть Писания и в жизни верующего, и в Церкви,
- доктрину о Троице: один Бог в трех Лицах: Отце, Сыне и Духе Святом,
- божественность, воплощение, непорочное зачатие, чудеса, заместительную смерть, воскресение, вознесение и второе пришествие Иисуса Христа,
- работу Святого Духа в жизни верующих,
- единство... всех истинных верующих,
- воскресение мертвых, спасение верующих, осуждение неверующих.

Существует еще одна мировая евангельская организация, которая является менее влиятельной. Она называется «Международным советом христианских церквей», основателем ее является Карл

---

<sup>1899</sup><http://www.worldea.org>

Макинтайр<sup>1900</sup>. Их стратегия состоит в том, чтобы проводить свои всеобщие конференции перед собранием своего соперника, Всемирного совета церквей, и в том же городе. Они противостоят ВСЦ и называют его «отступником от веры» и «ложным единством». По их мнению, истинное единство имеется только между истинно верующими людьми и осуществляется не организационно, а духовно.

Цели данной организации следующие:

- предупреждать христиан об опасности модернизма и католицизма,
- сотрудничать между собой в общих проектах для пользы всех,
- защищать свободу каждой принадлежащей к МСХЦ организации,
- ободрять другие конфессии присоединиться к МСХЦ,
- продвигать миссионерскую деятельность,
- продвигать системы образования, основанные на библейском откровении,
- ободрять использование учебных материалов для воскресной школы, которые соответствуют библейскому откровению и символу веры МСХЦ,
- продвигать христианские ценности в обществе.

## 6. Организационное единство

Под организационным единством имеется в виду соединение всех существующих конфессий в одну организацию с одним руководством и одним общим вероучением. Ввиду того, что Католическая и Православная Церкви считают себя единой истиной церковью и, следовательно, стремятся соединить все конфессии в себе, можно заключить, что они активно продвигают идею организационного единства<sup>1901</sup>.

Большинство уже существующих христианских конфессий опасаются, что организационное единство неизбежно повлечет за собой компромисс основных доктрин и церковных практик. Бромли добавляет мысль, что принуждение к единству может оттолкнуть некоторых и, следовательно, исключить истинных верующих из церкви. Он также доказывает, что Церковь – это не только историческое, но и духовное учреждение. Неотъемлемая часть жизни Церкви – это присутствие в ней Христа, что не может быть принудительным<sup>1902</sup>.

С другой стороны, некоторые писатели выступают за организационное единство. Чарльз Моррисон, который назвал свою книгу «Незаконченная реформация», говорит, что наша цель должна быть: «привести Церковь Христа в эмпирическое существование, так что мы *можем* видеть ее, *можем* возложить руки на нее»<sup>1903</sup>. Л. Сэмюэль полагает, что, хотя официальная позиция ВСЦ иная, тем не менее, многие его участники мечтают об объединении всех христианских конфессий, «даже если они думают, что им еще далеко до исполнения данной цели»<sup>1904</sup>.

## Г. Отношение разных конфессий к экуменизму

### 1. Православие

По поводу православного взгляда на церковное единство, следует сначала сказать, что он не однозначен. Московский Патриарх Пимен, выступая на конференции ВСЦ в 1974 г., пояснил, что у православных нет одного взгляда на экуменизм, даже внутри какой-либо национальной православной церкви<sup>1905</sup>. Но, тем не менее, можно выделить несколько выражений, которые могут характеризовать православное мнение.

---

<sup>1900</sup><https://iccc-churches.org>

<sup>1901</sup>Бромли, с. 29.

<sup>1902</sup>Там же, с. 20-31.

<sup>1903</sup>Morrison C. C. The Unfinished Reformation. – New York: Harper & Brothers, 1953. – С. 54.

<sup>1904</sup>Samuel L. Evangelicals and the Ecumenical Movement. – London: Evangelical Alliance, 1964. – С. 8.

<sup>1905</sup>Pimen (Patriarch of Moscow). An Orthodox View of Contemporary Ecumenism // The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. – Geneva: World Council of Churches, 1978. – С. 326. По мнению Козлова, отношение большинства православных к



В 1961 г. к ВСЦ присоединилась Русская Православная Церковь с целью, по словам Пимена, «восстановления христианского единства и служения человечеству»<sup>1906</sup>. Далее, Пимен говорит:

«Мы абсолютно убеждены в том, что Православие ... может и должно внести положительный, и я даже скажу, решающий вклад в дело восстановления христианского единства»<sup>1907</sup>.

Точнее, РПЦ не присоединилась, а вошла в «постоянное сотрудничество с представителями других церквей, принадлежащих к ассоциации под названием “Всемирный совет церквей”»<sup>1908</sup>. Дело в том, что Православие считает себя единственной истинной Церковью. Об отношении Православия к экуменизму написано:

«Православная Церковь не является конфессией, т.е. одна из многих, одна среди многих. Для православных Православная Церковь является просто Церковью ... Она находит себя в непрерывном и постоянном преемстве служения, таинственной жизни и веры ... Православная Церковь своим внутренним убеждением и сознанием занимает особую и исключительную позицию в разделенном христианском мире, как носитель и свидетель предания древней неразделенной Церкви, из которой проистекают все существующие конфессии»<sup>1909</sup>.

Стеснение со стороны православия присоединиться к какому-либо союзу церквей оправдывается тем, что оно считает себя хранителем Божьей истины. Никодим написал:

«Православное вероучение, по сути своей, неизменно. Оно может быть определено как священное, живущее Предание Церкви. Церковь верно охраняет и объясняет (без искажения) Апостольское и данное откровением наследие веры, порученное ей»<sup>1910</sup>.

Поэтому осуществление истинного единства должно происходить в контексте православия. В своем выступлении 1968-го года на конференции ВСЦ Митрополит Никодим объяснил:

«Только единая, святая, соборная и Апостольская Церковь, которая является полной, здоровой основой Тела Христова, обладает истинным и полным единством, потому что она послушна голосу божественной истины»<sup>1911</sup>.

Следовательно, намерение православия заключается в том, чтобы церкви ВСЦ, в конечном итоге, присоединились к нему. На это намекают следующие слова Никодима, который видит нужду в том, чтобы «все церкви, принадлежащие к Всемирному совету церквей, придерживались веры, которая была верой древней неразделенной Церкви»<sup>1912</sup>. Патриарх Пимен добавляет, что только в единой, святой, соборной и Апостольской Церкви преподается истинная евхаристия во всей ее полноте<sup>1913</sup>.

Истинное единство, по словам Никодима, заключается в «близком общении с Ним через веру и путем участия в сакраментальной жизни, особенно в истинной Евхаристии, при условии, что полное

---

экуменизму отрицательно (см. Козлов М. (Протонерей). Русская Православная Церковь и экуменическое движение. – 31 марта 2006 года. – <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/478.htm>).

<sup>1906</sup>Pimen, c. 328. РПЦ не могла участвовать в ВСЦ раньше из-за напряженности между СССР и западными организациями (Pimen, c. 327).

<sup>1907</sup>Там же, с. 336.

<sup>1908</sup>Nikodim (Metropolitan). The Russian Orthodox Church and the Ecumenical Movement // The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. – Geneva: World Council of Churches, 1978. – С. 269.

<sup>1909</sup>Limouris G. ed, “Orthodox Visions of Ecumenism, c. 30; взято из Guroian V. The Crisis of Orthodox Ecclesiology // Braaten C. E., Jenson R. W. The Ecumenical Future. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004. – С. 164.

<sup>1910</sup>Nikodim, c. 271.

<sup>1911</sup>Там же, с. 274.

<sup>1912</sup>Там же, с. 267.

<sup>1913</sup>Pimen, c. 330.

послушание уделяется полноте божественного откровения»<sup>1914</sup>. Следовательно, намерение ВСЦ должно состоять не в том, чтобы «создать» единство между церквями, а в том, чтобы «получить обратно» ее первоначальное единство<sup>1915</sup>.

Далее, Пимен настаивает, что для истинного единства необходимо признать: (1) крещение и взрослых, и младенцев, (2) присутствие Тела и Крови в Евхаристии, которая является жертвой за грехи, (3) рукоположение по апостольской преемственности, (4) учительскую функцию Церкви<sup>1916</sup>. Другие православные богословы настаивают на том, чтобы доктрина о единстве Церкви базировалась на доктринах о Божьем триединстве и соединении с Христом<sup>1917</sup>.

По убеждению православия, ВСЦ не может быть или стать Церковью. Он также не может выступить в роли церковного собора, уполномоченного выдавать определение веры. Он существует лишь в качестве форума для обсуждения. Как только единая, святая, соборная и Апостольская Церковь будет восстановлена, функция ВСЦ уже будет исполнена и он уже не будет нужен<sup>1918</sup>.

Православные лидеры не всегда довольны тем, что делается в ВСЦ. Например, патриарх Пимен сделал замечание, что решения ВСЦ, на самом деле, мало влияют на жизнь и веру Церкви. Далее, в 1991 г. Православная Церковь предъявила ВСЦ следующие претензии.

«Во многих документах ВСЦ мы отмечаем отсутствие утверждения, что Иисус Христос является Спасителем мира. Мы воспринимаем растущий отход от библейских учений о (1) Троице; (2) спасении; (3) благодати самого Евангелия; (4) человечестве, созданном по образу и подобию Бога; (5) Церкви»<sup>1919</sup>.

С другой стороны, православные иногда хвалят работу ВСЦ, когда она совпадает с их целями. Например, Никодим выразил свое довольство тем, что в дискуссиях ВСЦ больше внимания обращается на творения отцов Церкви<sup>1920</sup>. Другим православным делегатам понравилось провозглашение ВСЦ солидарности с Церковью всех времен<sup>1921</sup>.

В заключение, следует упомянуть, что православным церквям не всегда удается заручиться единством между собой. В постсоветском пространстве помимо Русской Православной Церкви Московского Патриархата входят в число православных церквей следующие конфессии: Истинно Православная Церковь, Старообрядцы, Украинская Православная Церковь Киевского Патриархата и Украинская Автокефальная Православная Церковь. В других странах существуют и другие расколы: Православная Церковь Македонии и Монтенегро, Болгарский Раскол, Коптские церкви, Армянская Православная Церковь и Индийская Православная Церковь<sup>1922</sup>.

## 2. Католичество

Католичество считает разделение Церкви позором для христианства. В заявлении об экуменизме, сделанном Вторым Ватиканским Собором, написано, что разделение – это: «скандал в мире и препятствие к священной задаче проповедовать Евангелие всякой твари»<sup>1923</sup>.

---

<sup>1914</sup>Nikodim, с. 274.

<sup>1915</sup>Там же, с. 272.

<sup>1916</sup>Pimen, с. 330-331.

<sup>1917</sup>Guroian V. The Crisis of Orthodox Ecclesiology // Braaten C. E., Jenson R. W. The Ecumenical Future. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004. – С. 162-163.

<sup>1918</sup>Pimen, с. 333.

<sup>1919</sup>Wainwright G. The Global Structures of Ecumenism // Braaten C. E., Jenson R. W. The Ecumenical Future. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004. – С. 19.

<sup>1920</sup>Nikodim, с. 274.

<sup>1921</sup>Guroian, с. 162.

<sup>1922</sup>Райэлз К. Три великие церкви / Пер. с англ. С. А. Резниченко. 2006. – С. 26-28.

<sup>1923</sup>Заявлении об экуменизме Вторым Ватиканским Собором, № 1, взято от Leeming B. The Vatican Council and Christian Unity. – New York: Harper & Rom, 1966. – С. 1.

Согласно католическому богословию, единство Церкви зиждется на следующих факторах. Во-первых, она едина в ее происхождении от триединого Бога: «Самым высоким образцом и источником этой тайны является единством, имеющимся в Троице единого Бога, Отца и Сына в Святом Духе». Она также находит единство в Сыне, который «примирил всех людей с Богом крестом ... восстанавливая единство всех в одном народе и одном теле». Далее, Дух Святой способствует этому единству. Он «реализует это превосходное общение между верующими и соединяет их вместе так тесно во Христе, что Он является принципом единства Церкви». Вместе с этим, также говорится о единстве в «Матери Церкви», т.е. Марии<sup>1924</sup>.

Наряду с вышесказанным, следующие «зримые признаки общения» неминуемы для истинного единства<sup>1925</sup>:

- исповедание одной веры, полученной от Апостолов,
- общее проведение божественного поклонения, особенно совершение таинств<sup>1926</sup>,
- апостольская преемственность, дарованная через таинство Священного рукоположения.

Также говорится, что Спаситель вверил Церковь пасторской заботе Петра, место которого сейчас занимает Римский Папа: «Только апостольской коллегии, главой которого является Петр, наш Господь вверил все благословения Нового Завета с тем, чтобы установить на земле единое Тело Христово»<sup>1927</sup>. Следовательно, спасение «во всей его полноте» доступно только в контексте Римской Католической Церкви.

Однако искренние верующие во Христа, которые были воспитаны в другой христианской конфессии, принимаются католиками «с уважением и любовью, как братья»<sup>1928</sup>. Далее утверждается: «Все, кто верою был оправдан в крещении, включены во Христа. Поэтому они имеют право называться христианами и с полным основанием принимаются, как братья в Господе»<sup>1929</sup>. Также признается, что вне пределов Католической Церкви находится «много элементов освящения и истины»<sup>1930</sup>, которые «всегда могут принести более глубокую реализацию тайны Христа и Церкви»<sup>1931</sup>. Но только в контексте РКЦ люди могут пользоваться средствами для спасения «во всей их полноте»<sup>1932</sup>.

Согласно данному учению, единством Церкви обладает Римская Католическая Церковь: «Мы считаем, что это единство существует в Католической Церкви, как то, что она никогда не может потерять, и мы храним надежду на то, что он будет еще увеличиваться»<sup>1933</sup>. Но, как было указано выше, искренние верующие, не принадлежащие к Риму, могут считать себя христианами. Дело в том, что римское духовенство считает их «детьми» Католической Церкви. Та благодать, которую имеют не католики, простирается к ним от Бога посредством католичества.

В частности, отношение к протестантизму таково:

«Всякий раз, когда таинство крещения осуществляется должным образом, как наш Господь установил его, и принимается с правильным расположением сердца, человек действительно становится включен в распятого и прославленного Христа и возрожден к участию в божественной жизни»<sup>1934</sup>.

---

<sup>1924</sup>См. Catechism of the Catholic Church, № 813.

<sup>1925</sup>Там же, № 815.

<sup>1926</sup>На Втором Ватиканском Соборе было заявлено, что единство в евхаристии: «и представлено, и реализовано» (Leeming B. The Vatican Council and Christian Unity. – New York: Harper & Rom, 1966. – С. 2).

<sup>1927</sup>См. Catechism of the Catholic Church, № 816.

<sup>1928</sup>Там же, № 818.

<sup>1929</sup>Там же.

<sup>1930</sup>Там же, № 819.

<sup>1931</sup>Заявлении об экуменизме Вторым Ватиканским Собором, № 4, взято от Leeming, с. 6.

<sup>1932</sup>Там же, № 3, взято от Leeming, с. 4.

<sup>1933</sup>Там же, № 4, взято от Leeming, с. 5.

<sup>1934</sup>Там же, № 22, взято от Leeming, с. 17.

Но протестанты «не сохранили достоверной и полной реальности евхаристической тайны, особенно, в отсутствии таинства Святого рукоположения»<sup>1935</sup>.

Что касается отношения к православию, РКЦ признает наличие у него истинной апостольской преемственности и священных таинств. Католики ободрены «еще более пользоваться духовным богатством Восточных Отцов, которое поднимает целого человека для созерцания божественного»<sup>1936</sup>. Но, тем не менее, РКЦ смотрит на православных как на «восточных детей Католической Церкви» и говорит о нескольких препятствиях, которые предотвращают объединение<sup>1937</sup>.

РКЦ полагает, что ВСЦ может принести Телу Христа много пользы, особенно в виде диалога, общей молитвы, совместных гуманитарных проектов. РКЦ считает, что Дух Святой вдохновил возникновение этого движения. Но католики предупреждают, что осуществление христианского единства находится за пределами человеческой силы, и зависит от силы Духа Святого<sup>1938</sup>. Католическая Церковь также не может делиться с не католиками евхаристией. Но она ждет того дня, когда:

«постепенно будут преодолены препятствия к совершенному церковному общению. Все христиане, в общих рамках празднования евхаристии, будут, наконец, собраны в единой Церкви в том единстве, которое Христос даровал Своей Церкви с самого начала»<sup>1939</sup>.

### 3. Евангельское движение

Подробнее рассмотрим отношение евангельских верующих к ВСЦ и экуменизму вообще. Сэмьюэль детализирует разные отношения к ВСЦ, существующие среди евангельских верующих<sup>1940</sup>. Некоторые считают его частью Божьего замысла для соединения церквей. Другие присоединились к нему, потому что так модно делать. Есть и те, кто со стеснением присоединились, желая вносить в этот процесс положительный вклад. Остальные игнорируют ВСЦ, отстраняются от него или словесно атакуют его. Некоторых тревожит ассоциация с «нереформированными» церквями, т.е. католиками и православными.

Некоторые евангельские верующие опасаются экуменизма даже в евангельском контексте. Например, Лютеранская церковь, Миссурийский синод и Южные Баптисты не являются членами никакого христианского союза. Ими считается, что централизация ограничивает свободу отдельных конфессий и церквей. Нельсон предупреждает, что опрометчивость в поисках единства может не только привести к пренебрежению важными доктринальными вопросами, но и препятствовать врачеванию глубоких ран, нанесенных в течение многих столетий, которые требуют много времени для исцеления<sup>1941</sup>.

В оправдание участия евангельских верующих в экуменизме перечисляется несколько причин: ради евангелизации, ради влияния на общество, для формирования единого голоса христианства, для исполнения молитвы Иисуса (Ин. 17:21)<sup>1942</sup>. Некоторыми считается, что евангельское движение, будучи более развитой формой христианства, находится в самом выгодном положении для продвижения христианского единства<sup>1943</sup>. Бромли считает, что, несмотря на слабые стороны экуменического движения, «разобщенность ... определенное зло в Церкви. Итак, движение за единство надо в принципе приветствовать»<sup>1944</sup>.

Однако Кик предупреждает о следующих слабых сторонах экуменического движения в целом. Во-первых, ошибочно предполагать, что если мы создадим организацию для продвижения единства, за этим

---

<sup>1935</sup>Там же.

<sup>1936</sup>Там же, № 15, взято от Leeming, с. 14.

<sup>1937</sup>Там же, № 17, взято от Leeming, с. 15.

<sup>1938</sup>См. Catechism of the Catholic Church, № 821-2; Заявлении об экуменизме Вторым Ватиканским Собором, № 4, 8, 12, взято от Leeming, с. 5-11.

<sup>1939</sup>Заявлении об экуменизме Вторым Ватиканским Собором, № 4, взято от Leeming, с. 5.

<sup>1940</sup>Samuel, с. 5-7, 19.

<sup>1941</sup>Nelson, с. 98-99.

<sup>1942</sup>Kik, с. 6-8.

<sup>1943</sup>Там же, с. 132.

<sup>1944</sup>Bromiley, с. 5.

обязательно следует формирование доктринального согласия. Даже опасно ожидать или требовать от членов таких организаций доктринального согласия ради организационного единства<sup>1945</sup>.

Во-вторых, часто среди екуменистов используется пословица: «Мы согласны позволять среди нас разногласие». Кик отвечает: «Предложение идти на единство (таким путем), когда дело касается жизненно важных доктрин, недостойно христианской Церкви»<sup>1946</sup>. Наконец, нельзя уповать на человеческую организацию в обеспечении единства. Иисус обещал, что *Он* построит Свою Церковь. В конечном итоге, единство зависит от Него. Поэтому уповая на Бога, мы держимся обещания, что мы «все придем в единство веры» (Еф. 4:13)<sup>1947</sup>.

Хотя среди евангельских верующих имеются разные мнения касательно того, на каком уровне дозволено участвовать в межцерковном или межконфессиональном общении, многие евангельские писатели делают упор на уже присущее Церкви духовное единство во Христе. Для них это служит в качестве отправного пункта для дальнейшей дискуссии об екуменизме. Согласно этому, Кик предлагает следующее определение екуменизма с евангельской точки зрения:

«Екуменизм – это движение в универсальной видимой церкви на земле, в которой, под влиянием и руководством Святого Духа, Церковь приходит в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова»<sup>1948</sup>.

Для выяснения евангельской точки зрения он ссылается и на Еф. 4:3, где указано, что христианское единство производится Духом Святым: «Одно тело и один Дух...»<sup>1949</sup>. Сэмьюэль отмечает, что, согласно этому стиху, задача Церкви – не создать единство, поскольку оно уже есть<sup>1950</sup>. Новый Завет говорит не об организационном единстве, а о духовном единстве. Задача Церкви в том, чтобы хранить это духовное единство<sup>1951</sup>. Сэмьюэль даже не возражает существованию разных христианских конфессий. Они не обязательно «представляют собой препятствие общению между истинно возрожденными людьми»<sup>1952</sup>.

В данном отрывке Ллойд-Джонс также отмечает, что христианское единство, по сути – духовное единство: «Единство само является неизбежным среди всех тех, кто был оживлен Святым Духом из духовной смерти и дан новую жизнь во Христе Иисусе»<sup>1953</sup>. Он также отмечает в Еф. 4:4-6 упоминание о Троице<sup>1954</sup>. Выходит, что христианское единство должно быть основано на тринитарном понимании Бога. Он также говорит, что в единстве может существовать и разнообразие в дарованиях (Еф. 4:7-12).

Обращаясь к Еф. 4:11-16, Кик утверждает: «Путь к единству открывается через веру и познание Христа, а не через организацию»<sup>1955</sup>. На основании написанного в Еф. 4:11-12, что учительские дары Церкви должны готовить Божий народ «к делу служения, для созидания Тела Христова», Кик заявляет, что «хотя Церковь уже достигла некоторой зрелости, рост, обеспеченный служением учителей, по-прежнему необходим»<sup>1956</sup>.

Снова опираясь на Еф. 4, Кик добавляет мысль, что путь к единству не легкий и не быстрый:

---

<sup>1945</sup> Kik, с. 70.

<sup>1946</sup> Там же, с. 15.

<sup>1947</sup> Там же, с. 17, 76, 151.

<sup>1948</sup> Там же, с. 3.

<sup>1949</sup> Там же, с. 48.

<sup>1950</sup> Ллойд-Джонс видит указание на уже существующее между истинными верующими единство и нужду в его сохранении в следующих словах Иисуса: «Соблюди их во имя Твое, [тех], которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы» (Ин. 17:11)(Lloyd-Jones D. M. The Basis of Christian Unity: An Exposition of John 17 and Ephesians 4. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962. – С. 11-15).

<sup>1951</sup> Samuel, с. 11.

<sup>1952</sup> Samuel, с. 12.

<sup>1953</sup> Lloyd-Jones, с. 25.

<sup>1954</sup> Синодальный перевод ошибочно переводит эту ссылку на Духа Святого словами «один дух».

<sup>1955</sup> Kik, с. 27.

<sup>1956</sup> Там же, с. 27.

«Евангельский экуменизм надеется на то время, когда Церковь придет в единство веры и познания Сына Божия, в меру полного возраста Христова ... Хотя дорога к полному возрасту Христова может быть долгой и трудной, только таким образом исполняется воля Божья и достигается истинное единство»<sup>1957</sup>.

В своем разборе Еф. 4 Ллойд-Джонс рассматривает предыдущий контекст этой главы<sup>1958</sup>. На основании Еф. 1:10 и 2:14, он приходит к выводу, что Божий окончательный план состоит в единстве. Он также отмечает, что в главах 1-3 Павел сосредотачивается на доктринальных вопросах: они необходимы для подлинного единства. В частности, единство веры достигается только у тех, кто принимает Евангелие (Еф. 1:8-10; 2:8-10).

Кик также обращается к учению Иисуса о единстве, особенно в Ин. 17:21, где единство между верующими сравнивается с единством между Отцом и Сыном. Он отмечает, что единство в Троице выражается в единой доктрине (Ин. 7:16; 8:26, 28) и единой цели (Ин. 6:38, 40; 17:4). Их единство, по сути, не видимо, а духовно<sup>1959</sup>. К этому мнению присоединяется Сэмьюэль, которое определяет истинное единство, как:

«...единство сущности, единство Духа, единство жизни. Это – органическое единство, не организационное единство ... Итак, для христианина сегодня единство жизни через новое рождение и единство мысли и цели через верность к Сыну являются ключом к сознательному осуществлению единства с братьями-христианами»<sup>1960</sup>.

Ллойд-Джонс добавляет мысль, что в Ин. 17 Иисус молится не о всех, а только «о тех, которых Ты дал Мне» (Ин. 17:9). Выходит, что невозрожденные люди (кем и являются некоторые номинальные христиане) не включены в эту молитву<sup>1961</sup>. Нельсон добавляет мысль, что, по словам Спасителя, Божья семья определяется тем, «кто будет исполнять волю Божию» (Мк. 3:35)<sup>1962</sup>.

Кик выдвигает и другие доводы в пользу того, что истинный характер церковного единства и самой Церкви духовен<sup>1963</sup>. Во-первых, истинный Израиль был невидимым, т.е. не все, кто родился в этом народе, были евреями по сердцу. Во-вторых, даже не все, кто называет Иисуса Господом, принадлежат Ему по правде (Мф. 7:21-23). В-третьих, Глава Церкви, т.е. Христос, невидим. Следовательно, Его Тело тоже таково. Наконец, Духом Святым люди крестятся в Тело (1 Кор. 12:13), что снова указывает на невидимый и духовный характер Церкви.

Ключ к достижению единства также кроется в моральном состоянии Церкви. Отсутствие святости препятствует гармонии, поскольку оно приводит к гордости, жадности и т.п.<sup>1964</sup> Ведь причиной разделения в Коринфе была незаконная привязанность к некоторым личностям (1 Кор. 1:12)<sup>1965</sup>. Бромли правильно комментирует препятствующую единству силу греха: «Возможно, что наиболее значительным препятствием для подлинного единства в Церкви является основное нежелание ветхого человека умереть»<sup>1966</sup>.

Далее, Сэмьюэль подчеркивает братскую любовь, как способ для достижения единства. Терпение нужно в несущественных вопросах<sup>1967</sup>. Но толерантность должна иметь ограничения. Иногда разделение

---

<sup>1957</sup>Там же, с. 9.

<sup>1958</sup>Lloyd-Jones, с. 17-25.

<sup>1959</sup>Kik, с. 41-44.

<sup>1960</sup>Samuel, с. 10.

<sup>1961</sup>Lloyd-Jones, с. 9-10.

<sup>1962</sup>Nelson, с. 11.

<sup>1963</sup>Kik, с. 91-102.

<sup>1964</sup>Там же, с. 85.

<sup>1965</sup>Lloyd-Jones, с. 48.

<sup>1966</sup>Bromiley, с. 64.

<sup>1967</sup>Samuel, с. 11.

нужно, чтобы сохранить здоровое учение. «Лояльность Христу и Писанию» важнее церковного единства<sup>1968</sup>.

Соответственно вышесказанному, Кик делает ударение на правильное понимание доктрины о Христе. Он поднимает жизненно важный вопрос: «К какому Христу экуменизм будет прилепляться?» Он считает определение Христа, данное ВСЦ, недостаточным: «Господь Иисус Христос как Бог и Спаситель»<sup>1969</sup>. Далее, он подмечает, что долгое время Церковь занималась вопросом христологии и, в конечном итоге, выявила библейскую доктрину о Христе. Именно *этот* Христос должен быть основой единства Церкви, и при этом не только в доктринальном плане, но и на уровне личного посвящения Ему<sup>1970</sup>.

Бромли более умеренно относится к вопросу определения личности Христа<sup>1971</sup>. Он сомневается, что Церковь может прийти к полному согласию относительно природы Иисуса: «Исповедовать Иисуса Христа как Спасителя и Господа очевидно неминует. Важность принятия сложного определения Его отношений с Богом не так очевидна для спасающей веры, и оно не должно быть необходимым как условие единства»<sup>1972</sup>. Он считает, что наша вера преимущественно не в исповедание, а в личность. Но в ответ на мнение Бромли, следует сказать, что простая вера в «личность Христа» лишена нужного содержания. Необходимо хоть до некоторой степени определить природу Христа. Традиционно служил в качестве общепринятого определения личности Христа Халкидонский символ веры.

Наконец, согласно Еф. 4:5, надо хранить «одну веру». Кик пишет: «Разные евангелия производят разные веры»<sup>1973</sup>. А в Новом Завете много говорится о сохранении единой христианской веры (Деян. 6:7; Гал. 1:23; 1 Тим. 4:1; Тит. 1:4; Иуды 3). Выходит, что стремление к единству не должно вытеснить заботу о здоровой доктрине. Кик предупреждает: «Сама суть христианства будут потеряны, если истина будет принесена в жертву ради достижения мира и единства»<sup>1974</sup>. Ллойд-Джонс добавляет идею, что среди первых верующих в Иерусалиме, которые представляют собой прекраснейший пример единства, высоко ценилось учение апостолов, т.е. доктрина (Деян. 2:42)<sup>1975</sup>.

#### 4. Пятидесятники и харизматы

Хотя пятидесятники и харизматы разделяют со всеми другими евангельскими верующими вышеописанные взгляды на единство Церкви, можно всё-таки выделить некоторые особенности, свойственные этим группам.

Несмотря на осторожность со стороны евангельских деноминаций об участии в ВСЦ, несколько пятидесятнических конфессий входят в эту организацию, особенно из Латинской Америки и Африки. Также принимал существенное участие в диалоге с лидерами ВСЦ известный пятидесятнический экуменист Дэвид Дю Плесси<sup>1976</sup>. Тем не менее, большинство пятидесятнических конфессий уклоняются от участия в ВСЦ.

В своей книге «Амбивалентный экуменический импульс в начале пятидесятнического богословия в Северной Америке» Д. Якобсен комментирует общее отношение у ранних пятидесятнических лидеров к экуменизму<sup>1977</sup>. При исследовании этой темы он обнаружил, что у ранних пятидесятников были и сторонники, и противники экуменического движения. С одной стороны, первая группа усматривала в чрезвычайном упоре на доктрину главную причину разделения Церкви. А с другой стороны, вторая

---

<sup>1968</sup>Там же, с. 12.

<sup>1969</sup>Kik, с. 11-12.

<sup>1970</sup>Там же, с. 55-61.

<sup>1971</sup>Bromiley, с. 77-9.

<sup>1972</sup>Там же, с. 79.

<sup>1973</sup>Kik, с. 65.

<sup>1974</sup>Там же, с. 16.

<sup>1975</sup>Lloyd-Jones, с. 58.

<sup>1976</sup>Hunter H. D. Global Pentecostalism and Ecumenism: Two Movements of the Holy Spirit // Vondey W. Pentecostalism and Christian Unity. – Eugene, OR: Pickwick Publishers, 2010. – С. 26-27.

<sup>1977</sup>Jacobsen D. The Ambivalent Ecumenical Impulse in Early Pentecostal Theology in North America // Vondey W. Pentecostalism and Christian Unity. – Eugene, OR: Pickwick Publishers, 2010. – С. 3-19.

группа полагала, что опыт крещения Духом Святым является закономерной причиной для разделения Церкви. В конечном итоге, Якобсен утверждает, что ранние пятидесятники, в основном, склонялись к отделению от непятдесятников.

Что касается основателей пятидесятнического движения, Чарльз Пархам верил, что нельзя заставлять людей объединиться. Истинное единство происходит добровольно из сердца и является результатом глубокого подчинения Христу. Проповедник всемирного пятидесятнического пробуждения на Азуза-стрит Уильям Сеймур приветствовал верующих из всех конфессий на своих собраниях. Тем не менее, Сеймур настаивал на том, чтобы хранилась чистота в доктрине.

Стоит упомянуть и о межконфессиональной организации, которая существует специально для пятидесятнических деноминаций. Это – Всемирное пятидесятническое братство. В это братство входят 59 пятидесятнических организаций со всего мира. Все члены разделяют между собой вероучение о крещении Духом Святым со знамением говорения на иных языках. Цель ВПБ следующая: «Объединение и мобилизация глобальной семьи исполненных Духом людей для исполнения Великого поручения Иисуса Христа»<sup>1978</sup>. С 1947 г. проводится общая конференция этой организации каждые три года.

В середине XX века произошло особое событие в истории Церкви, которое способствовало, хоть и на время, свободному общению между верующими разных конфессий. Это было всемирное распространение харизматического движения. В то время, к удивлению всех, лидеры и прихожане в более традиционных христианских деноминациях начали принимать крещение Духом Святым. Харизматическое движение быстро распространилось практически на все христианские конфессии по всему миру. Количество крещенных Духом Святым людей насчитывалось в сотни миллионов. Этот общий опыт между этими верующими давал им основу для единства и толчок к нему.

Вследствие возникновения харизматического движения, было организовано особое собрание под названием «Конференция по харизматическому обновлению», которая состоялась в 1977 г. в городе Канзас-Сити, США. На этой конференции присутствовали 50 тысяч поклонников, представляющих практически все христианские конфессии<sup>1979</sup>. Но, тем не менее, отсутствие доктринального единства и единства в церковной практике ослабило это движение. Хотя были организованы другие подобные конференции после вышеупомянутой, количество людей было все меньше и ревность к единству слабее.

## Д. Выводы

Трудно не согласиться с тем, что хотя Церковь уже пользуется духовным единством, тем не менее она должна стремиться и к видимому единству, насколько это возможно. Не молился ли Иисус: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21)? С другой стороны, трудно не согласиться с тем, кто опасается организационного единства. Действительно такой шаг приведет к компромиссу кардинальных доктрин.

Однако пока мы ждем того дня, когда мы «придем в единство веры» (Еф. 4:13), Церковь должна сделать конкретные шаги в сторону видимого церковного единства, либо в форме взаимного церковного общения, либо в форме формирования конфессий, либо в форме взаимного конфессионального общения, предпочтительнее в направлении Мирового евангельского союза.

## Библиография

Козлов М. (Протоиерей). Русская Православная Церковь и экуменическое движение. – 31 марта 2006 года. – <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/478.htm>

Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998.

<sup>1978</sup><https://www.gowpf.org/>

<sup>1979</sup><http://fanaticforjesus.blogspot.ru/2011/01/ecumenism-and-three-threads-of.html>



Райэлз К. Три великие церкви / Пер. с англ. С. А. Резниченко. 2006.

Эриксон, М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999. – 1082 с.

~~~~~

Bromiley G. W. The Unity and Disunity of the Church. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958. – 98 с.

Catechism of the Catholic Church – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM)

Guroian V. The Crisis of Orthodox Ecclesiology // Braaten C. E., Jenson R. W. The Ecumenical Future. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004. – С. 162-175.

Hunter H. D. Global Pentecostalism and Ecumenism: Two Movements of the Holy Spirit // Vondey W. Pentecostalism and Christian Unity. – Eugene, OR: Pickwick Publishers, 2010. – С. 20-33.

Jacobsen D. The Ambivalent Ecumenical Impulse in Early Pentecostal Theology in North America // Vondey W. Pentecostalism and Christian Unity. – Eugene, OR: Pickwick Publishers, 2010. – С. 3-19.

Kik J. M. Ecumenism and the Evangelical. – Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed Publishers, 1958. – 152 с.

Leeming B. The Vatican Council and Christian Unity. – New York: Harper & Rom, 1966. – 317 с.

Lloyd-Jones D. M. The Basis of Christian Unity: An Exposition of John 17 and Ephesians 4. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962. – 62 с.

Morrison C. C. The Unfinished Reformation. – New York: Harper & Brothers, 1953. – 236 с.

Nelson J. R. Overcoming Christian Divisions. – New York, NY: Association Press, 1962. – 126 с.

Nikodim (Metropolitan). The Russian Orthodox Church and the Ecumenical Movement // The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. – Geneva: World Council of Churches, 1978. – С. 266-279.

Pimen, Patriarch of Moscow An Orthodox View of Contemporary Ecumenism // The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. – Geneva: World Council of Churches, 1978. – С. 325-337.

Robeck C. M. Jr. Lessons from the International Roman Catholic-Pentecostal Dialogue // Vondey W. Pentecostalism and Christian Unity. – Eugene, OR: Pickwick Publishers, 2010. – С. 82-100.

Rusch W. G. A Survey of Ecumenical Reflection about Unity // Braaten C. E., Jenson R. W. The Ecumenical Future. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004. – С. 1-10.

Samuel L. Evangelicals and the Ecumenical Movement. – London: Evangelical Alliance, 1964. – 22 с.

Wainwright G. The Global Structures of Ecumenism // Braaten C. E., Jenson R. W. The Ecumenical Future. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004. – С. 11-28.

~~~~~

<https://www.oikoumene.org>

<http://www.worldia.org>

<https://iccc-churches.org>

<https://www.gowpf.org/>

<http://fanaticforjesus.blogspot.ru/2011/01/ecumenism-and-three-threads-of.html>

### III. Действие веры: приобретение спасения

#### Глава 19: Роль покаяния в получении спасения

##### А. Терминология

Покаяние – это поворот от греха к Богу. Давайте исследуем эту важную тему. В Ветхом Завете существует много способов для выражения смысла покаяния. Например, встречаются такие фразы как «Обратите сердце свое к Господу Богу» (И.Нав. 24:23), «Обрежьте себя для Господа» (Иер. 4:4) или «Распахивайте у себя новину» (Ос. 10:12)<sup>1980</sup>.

Большей частью смысл «покаяние» выражается еврейским словом שׁוּב (*шув*). Основное значение этого слова – либо «поворачиваться», либо «возвращаться». Такое употребление находится в Быт. 22:5, где Авраам сказал: «Я и сын пойдем туда и поклонимся, и возвратимся, т. е. к вам». Поэтому в контекстах, которые относятся к покаянию, слово שׁוּב (*шув*) описывает поступок, когда человек отворачивается от греха и обращается к Господу.

Можно упомянуть Иер. 25:5: «Обратитесь каждый от злого пути своего и от злых дел своих», Ис. 44:22: «Обратись (שׁוּב) ко Мне, ибо Я искупил тебя» и Иез. 18:27: «И беззаконник, если обращается (שׁוּב) от беззакония своего, какое делал, и творит суд и правду, – к жизни возвратит душу свою». Здесь мы видим, что направление жизни человека ведет либо к праведности, либо к беззаконию. Смысл слова «покаяние» включает в себя как обращение от греха, так и обращение к Богу.

Демент комментирует значение слова שׁוּב (*шув*) так: это – «радикальное изменение в своем отношении к греху и Богу. Данный термин подразумевает сознательное моральное разделение и личное решение отказаться от греха и вступить в общение с Богом»<sup>1981</sup>. С другой стороны, Томсон отмечает, что то же самое слово употребляется тогда, когда люди отворачиваются от Бога (напр. Иер. 34:16; 8:5). Оно также описывает тот случай, когда Бог отменяет наказание, т.е. «отворачивается» от него (напр. Ос. 14:5)<sup>1982</sup>.

В Ис. 45:22 другое еврейское слово, נָפַח (*пана*), используется для описания покаяния. Читаем: «Ко Мне обратитесь, и будете спасены, все концы земли». Важность этого слова заключается в том, что еврейское слово, которое переводится словом «лицо», происходит от глагола נָפַח (*пана*). Это значит, что Бог приглашает людей, чтобы они стояли лицом к Нему, а спиной к греху. Поэтому из рассмотренного выше можно сказать, что покаяние – это поступок, приводящий к определенной ориентации жизни так, что человек живет для Бога. Интересно отметить, что это слово употребляется и тогда, когда Бог обращается к Своему народу для благословения (Лев. 26:9).

Стоит упомянуть и о другом, менее употребляемом слове, а именно – נָחַם (*нахам*). Его основное значение – «задыхаться», «вздохнуть», «застонать». Оно употреблялось и для описания сострадания, и для описания покаяния. Это слово часто относится к Богу, а к людям, в смысле покаяния, только в Иов 42:6; Иер. 8:6; 31:19<sup>1983</sup>. Слово נָחַם (*нахам*) может употребляться вместе со словом שׁוּב (*шув*), в смысле «обратиться и сожалеть» (см. Иона 3:10)<sup>1984</sup>.

В Новом Завете главный термин для описания покаяния – μετάνοια (*метанойа*). Это слово состоит из двух частей: μετα (*мета*), которая означает «после» и νοια (*ноиа*) от слова νοῦς (*нус*), т. е. «ум». Поэтому

<sup>1980</sup>Hamilton V. P. שׁוּב // Harris R. L., Archer G. L. Jr., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament, electronic ed. – Chicago, IL: Moody Press, 1999. – С. 909.

<sup>1981</sup>Dement B. H., Smith E. W. Repent // The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – Т. 4. – С. 135.

<sup>1982</sup>Thompson J. A., Martens E. A. shuv // VanGemeren W. New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. – Grand Rapids, MI: Zondervan. – С. 57.

<sup>1983</sup>Dement, т. 4, с. 135.

<sup>1984</sup>Там же, т. 4, с. 136.

основное значение слова *μετάνοια* (*метанойа*) – «думать позже» или, по смыслу, «раздумывать», «передумывать»<sup>1985</sup>.

У древних греков *μετάνοια* (*метанойа*), т.е. изменение в мышлении, сопровождалось печалью только в том случае, когда предыдущее мышление или направление считалось, в конечном итоге, невыгодным или неправильным. Но у греков не было концепции того, чтобы полностью изменить направление своей жизни. Поэтому библейское понятие покаяния грекам было чуждым<sup>1986</sup>.

В Септуагинте имя существительное *μετάνοια* (*метанойа*) отсутствует, но изредка встречается глагольная форма *μετανοέω* (*метанозо*), которая переводит слово *נָחַם* (*нахам*), но не *שׁוּב* (*шув*) и большей частью выражает смысл «сожаление». В Септуагинте для перевода слова *שׁוּב* (*шув*) предпочиталось употребление глаголов *ἀποστρέφω* (*апострэфо*) или *ἐπιστρέφω* (*эристрэфо*). Тем не менее, когда *μετανοέω* (*метанозо*) находится в параллели с *ἀποστρέφω* (*апострэфо*) или *ἐπιστρέφω* (*эристрэфо*), оно может означать «покаяние»<sup>1987</sup>.

Однако новозаветные писатели не следовали примеру Септуагинты и предпочитали не *ἀποστρέφω* (*апострэфо*) или *ἐπιστρέφω* (*эристрэфо*), а *μετανοέω* (*метанозо*)<sup>1988</sup>. Гецман комментирует это тем, что так они делали ударение не на смысле физического поворота, что подразумевается под словом *שׁוּב* (*шув*), а на изменении в мышлении и воле, т.е. в *νοῦς* (*нус*), что более характерно слову *μετάνοια* (*метанойа*)<sup>1989</sup>. Кромминга говорит, что *μετανοέω* (*метанозо*) относится к изменению внутреннего расположения, а *ἐπιστρέφω* (*эристрэфо*) – к обороту в жизни, но, в то же время, разница между ними не очень большая<sup>1990</sup>.

Слова *μετανοέω* (*метанозо*) и *μετάνοια* (*метанойа*) чаще встречается в писаниях Луки и книге Откровения. Даннет обращает внимание не несколько ключевых мест у этого писателя, где Иисус призывает к покаянию (Лк. 10:13; 11:32; 13:3, 5; 17:3–4) или покаяние связано с прощением греха (Лк. 24:47; Деян. 2:38; 3:19; 5:31; 8:22; 26:18, 20)<sup>1991</sup>. Слова *μετανοέω* (*метанозо*) и *μετάνοια* (*метанойа*) редко встречаются у Павла и отсутствуют в Евангелии Иоанна и его посланиях<sup>1992</sup>.

## Б. Краткий библейский обзор

### 1. Ветхий Завет

Рассмотрим библейское учение о покаянии, начиная с Пятикнижия и книги Иова. Книга Иова известна тем, что в ней «друзья» Иова пытаются привести его к покаянию, предполагая, что его грехи являются причиной его страданий. Иов открыт к Божьему исправлению и просит у Него показать его грехи (Иов 13:23). В конечном итоге, Иов говорит «я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (Иов 42:6), но его покаяние было не в личном грехе, а в том, что он сомневался в Божьей силе и справедливости.

В книге Бытие наблюдается интересный пример того, когда братья Иосифа покаялись в своем плохом поведении по отношению к нему (Быт. 44). Иосиф испытал их, чтобы убедиться в искренности их покаяния (Быт. 42). Противоположным примером является случай фараона, который «покаялся» только тогда, когда находился под Божьим наказанием, а затем оставил свое покаяние, когда Бог дал ему облегчение (Исх. 6 и далее).

<sup>1985</sup>Behm J. *metanoēō, metánoia* // Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. – С. 639.

<sup>1986</sup>Goetzmann J. *metánoia* // Brown C. New International Dictionary of New Testament Theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan. – С. 357; Behm, с. 639.

<sup>1987</sup>См. Иер. 31:19; Иса. 46:8 (Dement, т. 4, с. 136); также Behm, с. 639.

<sup>1988</sup>Гоецманн приводит примеры, где *μετανοέω* (*метанозо*) и *ἐπιστρέφω* (*эристрэфо*) идут в параллели, а именно Деян. 3:19; 26:20 (Goetzmann, с. 359). Слово также находится в Деян. 9:35; 11:21; 1 Фес. 1:9 (Dement, т. 4, с. 136).

<sup>1989</sup>Goetzmann, с. 357.

<sup>1990</sup>Кромминга К. Г. Покаяние / Пер. с англ. Ю. Табак // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – С. 870.

<sup>1991</sup>Даннетт У. М. // Элзулла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб.: Библия для всех, 2000. – С. 742.

<sup>1992</sup>Dement, т. 4, с. 136.

В законе Моисея Бог при принесении жертв требовал исповедания грехов и, иногда, реституции другим, когда это было нужно (Лев. 5:5; 26:40-42; Числ. 5:5-8). Для тех, кто был горд и не хотел каяться, прощение не предлагалось (Втор. 29:19-21).

Израиль иногда каялся при Божьем обличении (Исх. 33:4-6), но иногда впадал в другую крайность – пытался исправить свои ошибки, вопреки Божьей воле (Числ. 14:39-45). Бог предсказывает, что, в конечном итоге, через Его дисциплину Израиль признает свое печальное духовное состояние (Втор. 31:17) и в изгнании обратится к Нему по-настоящему (Втор. 4:29-30; 30:2), и получит восстановление (Втор. 30:3-5).

В исторических книгах наблюдаются подобные случаи покаяния или его отвержения. Иногда люди каялись при обличении от Бога или Его пророков (Суд. 2:3-4; 2 Цар. 12; 3 Цар. 21:28) или при виде чуда от Него (3 Цар. 18:36-39).

Однако чаще люди обращаются к Богу во время скорби (1 Пар. 21:8 и далее, 3 Цар. 14:1-3; 2 Пар. 15:3-6). Нам известна история в книге Судей. Там встречается повторяющийся цикл событий, когда Израиль отступал от Бога, и Он посылал наказание, вследствие чего Израиль каялся, и Бог его восстанавливал. Упорство Израиля в грехе привело к тому, что Бог сослал их в изгнание (4 Цар. 17:14-15; 4 Цар. 25).

Ветхий Завет описывает случаи, когда при обличении люди ожесточали свои сердца (2 Пар. 36:11-13) или даже пытались убить пророка, обличающего их (напр. 3 Цар. 11:40). С другой стороны, даже самый далекий от Бога человек может покаяться, что видно в случае Манассии (2 Пар. 33:12-13). Также представляет собой хороший пример и Давид, который после обличения от Бога покался и продолжил следовать за Ним (2 Цар. 12:19-21).

Бывают случаи, когда покаяние было неполным. Ииуй, например, хотя и служил Богу, не отступал от золотых тельцов (4 Цар. 10:29). Реформы, проведенные Иорамом, были неполными. В подобие фараону, Иеровоам обратился к Богу в беде, но не изменил своей жизни (3 Цар. 13:6, 33).

При искреннем покаянии люди исповедуют свои грехи Господу (3 Цар. 8:33-36; 2 Пар. 6:24-25), оставляют зло (1 Цар. 7:3-5) и иногда делают некоторые внешние выражения своего покаяния, как, например, раздирают одежды (4 Цар. 22:11; 2 Пар. 34:19-28) или носят вретище (4 Цар. 6:29-30). После покаяния люди иногда были побуждаемы заключить с Богом завет посвящения (4 Цар. 23:3).

Через покаяние Бог отменяет наказание (напр. 2 Пар. 12:6-7; 32:26) и восстанавливает покаявшегося (1 Цар. 12:10-11; 3 Цар. 8:46 и далее, 2 Пар. 7:14).

В поэтических книгах люди просят у Бога прощения (Пс. 38:9; 50:2-5) и исповедуют грех (Пс. 31:3-6; Пс. 37:19), оставляя его (Пр. 28:13). Они обращаются от своего пути, чтобы искать Божьего (Пс. 49:23; 118: 26, 30, 59). Бог ищет сокрушенный дух (Пс. 50:19). Псалтирь также предупреждает о неискреннем покаянии (Пс. 77:34-37) и наказании за непокаяние (Пс. 7:13-14; 105:43). Необходимо внутреннее обновление (Пс. 50:12), которое может обеспечивать только Бог (Пс. 79:4,8,20)<sup>1993</sup>. Через наказание люди могут обратиться к Богу (Пс. 82:17).

В книге Притч часто встречается упоминание о том, что люди не всегда правильно оценивают свою жизнь, думая, что они всегда правы (Пр. 16:2; 21:2; 14:12; 16:25; 28:14; 30:12). Соответственно, читатели поощряются не отвергать Божье обличение (Пр. 3:11-12; 15:10-12; 13:1; 29:1).

Пророческие книги Ветхого Завета изобилуют призывами к покаянию, так как приближается день наказания, т.е. изгнания Божьего народа. Бог призывает и Северное царство (напр., Ос. 14:1-2), и Южное царство (напр., Иер. 6:8, 26; 26:3) к покаянию. Иезекииль призывает уже находящихся в изгнании покаяться, чтобы Бог их восстановил (Иез. 33:10-11). Исаия призывает людей готовиться к пришествию Господа (Ис. 40:3-5). Бог поручает Ионе миссию проповедовать покаяние жителям Ниневии.

Вместе с сожалением о грехе, Бог призывает к изменению поведения (Ос. 10:12; 12:6), в том числе, к разрушению идолов (Ис. 30:22; 31:7). Исаия дает следующие известные призывы к покаянию<sup>1994</sup>:

<sup>1993</sup>Würthwein E. *metanoëō, metánoia*: Repentance and Conversion in the OT // Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. – С. 641; Кромминга, с. 870.

<sup>1994</sup>Кромминга, с. 870.

«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).

«Ищите Господа, когда можно найти Его; призывайте Его, когда Он близко. Да оставит нечестивый путь свой и беззаконник - помыслы свои, и да обратится к Господу, и Он помилуется, и к Богу нашему, ибо Он многомилостив» (Ис. 55:6-7).

Как было отмечено в других частях Ветхого Завета, Бог побуждает людей к покаянию через наказание (Ис. 26:16; Иер. 2:27). Если люди не готовы слушать Бога во время покоя, Он посылает беду (Иер. 22:20-23). Когда в жизни появляются трудности, Бог дает знать, наказание ли это от Него или нет (Ис. 1:5-8)<sup>1995</sup>. Израиль особенно остро испытывал Божью дисциплину во время изгнания, что привело к его покаянию (Иер. 24:7; 50:4; Иез. 6:8-10; 7:16-19; 16:41-43). Таким образом, Бог привлекает Свою «блудившую невесту» обратно к Себе (Ос. 2:7, 14). После изгнания вернется в Палестину чистый остаток (Ис. 4:3-4). Об этом времени Осия пишет:

«В скорби своей они с раннего утра будут искать Меня и говорить: “пойдем и возвратимся к Господу! Ибо Он уязвил - и Он исцелит нас, поразил – и перевяжет наши раны; оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его”» (Ос. 6:1-2).

Бог отвечает на покаяние милостиво (Ис. 30:19) и предлагает прощение: «Если будут грехи ваши, как багряное, – как снег убелю; если будут красны, как пурпур, – как волну убелю» (Ис. 1:18; ср. Иер. 36:3; Иез. 33:13-16). Соответственно, покаяние приводит к избавлению (Ис. 30:15; 55:7) и искуплению (Ис. 59:20) от Господа. Покаявшиеся получают жизнь и благословение (Иез. 18:21-31; Иер. 7:3-7; Амос 5:4-6). Их наказание отменяется (Иер. 18:7-8).

Однако в большинстве случаев, Израиль не слушался Бога и не каялся (Ис. 65:2, 12; Иер. 5:3; 15:7; 18:12). Они отвергали обличение через пророков (Иез. 3:4-7; Амос 2:12), на что особое внимание обращает Иеремия<sup>1996</sup>. Они отвергали и Божью дисциплину (Ис. 9:8-13; 42:25; Амос 4:6-11). Даже когда они увидели Божье наказание других, они не покалялись (Иер. 44:7-10). Наоборот, они не постыдились своих путей (Иер. 3:3; 6:15) и отвергали Божьих пророков, посланных их обличать (Амос 5:10; 7:10-13).

Пророки предупреждали, что люди могут ожесточать себя до такой степени, что уже не смогут покаяться. Исаия говорил, что Израиль стал как железо или медь (Ис. 48:4). Иеремия говорил, что он ослепился (Иер. 5:21). Осия открывает, что Израиль не умеет признать свое преступление (Ос. 12:8; ср. Иер. 8:5-7; 8:12). Михей описывает это так, будто у Израиля неизлечимая болезнь (Мих. 1:9). От людей в таком состоянии Бог скрывает Себя (Соф. 2:1-3; Плач 3:42-44; Амос 8:11-13). Известные слова Исаии прямо говорят об этом состоянии:

«Огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Ис. 6:10).

Как было отмечено выше, пророки также говорили о неполном покаянии: «Не обратилась ко Мне всем сердцем своим, а только притворно» (Иер. 3:10). Покаяние может быть неискренним (Ос. 7:10, 14). Даже если люди постятся, это необязательно означает, что они действительно покалялись (Ис. 22:12-14; Зах. 7:5-6). Бог призывает людей покаяться от всего сердца: «Раздирайте сердца ваши, а не одежды ваши, и обратитесь к Господу Богу вашему» (Иоиль 2:13; ср. Иез. 14:6; Иер. 4:4, 14).

Наконец, в Ветхом Завете отмечается Божье вмешательство, чтобы избавить Его народ от непокорности и непокаяния. Через Осию Бог предсказывает: «Уврачую отпадение их, возлюблю их по

<sup>1995</sup>Вертвайн отмечает, что когда приходило любое бедствие, то Израиль часто (и иногда ошибочно) предполагал, что это было послано Богом как наказание (Würthwein, с. 640).

<sup>1996</sup>См. Иер. 6:10, 16-19, 28-29; 7:13, 24-26, 27; 25:3-7; 26:5; 29:19; 44:4, 10.

благоволению» (Ос. 14:5; ср. Ис. 57:18) и через Иезекииля Бог обещает: «Возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное» (Иез. 36:26).

## 2. Межзаветный период

В межзаветной литературе слово *μετάνοια* (*метанойа*) встречается в смысле полного обращения к Богу и посвящения Ему. Хотя и выдвигается концепция полного покаяния, тем не менее, акцент часто делается на конкретных пороках и соблюдении конкретных заповедей. Покаяние также имело эсхатологический аспект. В будущем Бог будет действовать так, чтобы привлечь Свой народ к Себе<sup>1997</sup>.

Филон Александрийский использовал слово *μετάνοια* (*метанойа*) иногда в светском смысле «передумывать», но включал и элемент религиозного и морального изменения, т.е. обращение от греха к Богу. Иосиф Флавий также использовал данное слово подобным образом. Тем не менее, в своей концепции покаяния Филон всё же смотрит на него как на способ гармонизировать мысль и слово, что характерно стоицизму<sup>1998</sup>. Также значимо, что Филон использовал слово *μετάνοια* (*метанойа*) по отношению к обращению язычников к Богу<sup>1999</sup>.

В Кумране делали ударение на отвращение от всего зла (1QS 5:1) и соблюдение всего закона Моисея (1QS 5:8). Члены этой общины называли себя «обращенными Израиля» (CD 4:2), а их завет с Богом – «заветом обращения» (CD 19:16)<sup>2000</sup>.

## 3. Новый Завет

Согласно новозаветному учению, всем людям необходимо покаяться. Павел провозгласил людям в Афинах: «Оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться» (Деян. 17:30) и Иисус сказал Своим ученикам: «Если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк. 13:3, 5).

Соответственно, когда Иоанн Креститель пришел, он призвал к покаянию не только «грешников» в Израиле, но и самых «религиозных» людей, т.е. фарисеев (Мф. 3:7). Всеобщий призыв к покаянию связан с тем, что «Царство Божие приблизилось» (Мф. 3:2). Поэтому людям надо готовиться к этому новому этапу в Божьем плане (Мк. 1:2-3). Вслед за Иоанном, и по той же причине, Иисус также проповедовал покаяние (Мф. 4:17). Когда Иисус послал Своих учеников на миссию, Он послал их проповедовать покаяние (Лк. 24:47; ср. Деян. 3:19). В Ранней Церкви оно считалось частью основания христианской веры (Евр. 6:1)<sup>2001</sup>.

Как было в Ветхом Завете, так и в Новом Завете покаяние влечет за собой обращение от греха (Деян. 8:22; 2 Кор. 12:21; Откр. 2:21-22) к Богу (Деян. 20:21; 26:20; Откр. 16:9)<sup>2002</sup>. Под понятием «покаяние» Иисус и Иоанн имели виду и полный поворот жизни. Для того чтобы проиллюстрировать это, Иисус сравнил обращение к Богу с состоянием детей: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18:3) и «Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф. 19:14). Также значимо, что в начале Своей нагорной проповеди, выясняя принципы царства небесного, Иисус говорил о том, что блаженны «нищие духом», «плачущие», «кроткие» и «алчущие и жаждущие правды» (Мф. 5:3-6).

Через покаяние предлагалось спасение, прощение грехов и избежание Божьего гнева. Так было при крещении Иоанном Крестителем (Лк. 3:3; Мф. 3:7). Когда Иисус послал Своих учеников на миссию, Он повторил обещание о прощении через покаяние (Лк. 24:47). Следовательно, когда Петр проповедовал людям в день Пятидесятницы (Деян. 2:38-39), или израильскому народу после исцеления хромого (Деян. 3:19), или лидерам иудеев (Деян. 5:31), то он говорил о покаянии<sup>2003</sup>.

---

<sup>1997</sup>Behm, с. 641-642.

<sup>1998</sup>Там же.

<sup>1999</sup>Dement, т. 4, с. 136.

<sup>2000</sup>Goetzmann, с. 357.

<sup>2001</sup>Behm, с. 643.

<sup>2002</sup>Goetzmann, с. 358-359.

<sup>2003</sup>Груден У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2004. – С. 809.

В свою очередь, Павел возвещал «Иудеям и Еллинам покаяние пред Богом и веру в Господа нашего Иисуса Христа» (Деян. 20:21). В Афинах он провозгласил: «Оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться» (Деян. 17:30)<sup>2004</sup>.

Несколько раз в Новом Завете о покаянии говорится как о даре от Бога<sup>2005</sup>. Павел советовал Тимофею «с кротостью наставлять противников, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины» (2 Тим. 2:25). Христа «возвысил Бог десницею Своею в Начальника и Спасителя, дабы дать Израилю покаяние и прощение грехов» (Деян. 5:31). По отношению к язычникам, лидеры в Иерусалимской церкви пришли к выводу, что им «дал Бог покаяние в жизнь» (Деян. 11:18).

В Новом Завете покаяние выражалось следующими образами. Оно включало в себя не только исповедание личных грехов (Мф. 3:6; Деян. 19:18; 1 Ин. 1:9), но и признание полной испорченности (Лк. 5:8). Оно было иногда связано с водным крещением (Мк. 1:4)<sup>2006</sup>. К тому же, Иаков ободряет Церковь: «Признавайтесь друг пред другом в проступках» (Иак. 5:16). Закхей возместил вред от своих поступков другим (Лк. 19:8). Далее, как Иоанн Креститель (Лк. 3:8), так и Павел (Деян. 26:20) требовали дел, соответствующих покаянию. Новообращенные в Ефесе, например, сожгли свои книги по волшебству (Деян. 19:19).

Часто в связи с покаянием наблюдается выражение глубоких эмоций. Петр «плакал горько» после того, как отрекся от Иисуса (Мф. 26:75). После своей встречи с Иисусом по дороге в Дамаск Павел не ел три дня (Деян. 9:9). В то же время Павел предупреждает, что искреннее покаяние не только выражает сожаление, но и побуждает к действию (2 Кор. 7:9-11). В этом отношении можно вспомнить о блудном сыне, который сказал: «Встану, пойду к отцу моему» (Лк. 15:18). В противоположном примере, Иуда Искарот, «бросив сребреники в храме, он вышел, пошел и удавился» (Мф. 27:5).

Как было в Ветхом Завете, так было и во время Иисуса: многие не послушали Его и не покаяться. Покаявшиеся же, как у Иоанна Крестителя, так и у Иисуса, были из простых и «грешных» людей общества того времени (Лк. 7:29-30). Но фарисеи и религиозные лидеры, в основном, не почувствовали своей нужды в покаянии и отвергли этот призыв (Мф. 21:28-32; 22:1-5; Деян. 7:54-58). Были и другие случаи, когда весь город отвергал Иисуса или Его учеников (Мф. 11:20-24; Лк. 8:37).

Сравнивая Свое служение со служением Иоанна Крестителя, Иисус открыл, что некоторые люди не готовы покаяться ни при ком (Мф. 11:16-19). Даже при чудесах (Лк. 16:27-31; Ин. 11:47-53) или суровом наказании (Откр. 9:20-21; 16:9-21) люди могут все же отвергнуть Бога. Как Ирод (Мк. 6:20), так и Феликс (Деян. 24:26) даже любили слушать Слово, но при этом не покаяться. Павел сказал, что такие люди не узнают, что «благость Божия ведет тебя к покаянию» (Рим. 2:4).

Покаяние относится к неверующему миру, которому необходимо «обратиться от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу» (Деян. 26:18; ср. 1 Фес. 1:9). Но покаяние относится и к верующим в Иисуса людям. Церкви в Малой Азии Иисус призывал к покаянию (Откр. 3:3, 19; 2:5, 16, 21). Автор послания к Евреям предупреждает, что упорствующий в грехе может потерять способность каяться (Евр. 6:4-8)<sup>2007</sup>.

## **В. Богословский разбор вопроса**

### **1. Элементы в покаянии**

#### **а. Участие разума**

Библия свидетельствует о разных элементах, входящих в концепцию покаяния. Во-первых, покаяние влечет за собой участие нашего разума, т.е. исповедь Богу наших грехов. Бог говорит через пророка Осию: «Пойду, возвращусь в Мое место, доколе они не признают себя виновными и не взыщут лица Моего» (Ос. 5:15). Псалмопевец говорит об исповедании своего греха перед Богом: «Но я открыл Тебе

<sup>2004</sup>Behm, с. 643; Груден, с. 805.

<sup>2005</sup>Behm, с. 643.

<sup>2006</sup>Dement, т. 4, с. 136.

<sup>2007</sup>Goetzmann, с. 359.



грех мой и не скрыл беззакония моего; я сказал: "исповедаю Господу преступления мои", и Ты снял с меня вину греха моего» (Пс. 31:5). Мюллер подтверждает, что истинное покаяние включает в себя участие нашего разума в исповедании нашей нужды в прощении. Он пишет: «Истинное сокрушение присутствует всегда, когда раскаявшийся грешник считает себя навеки пропавшим из-за своих грехов»<sup>2008</sup>.

Особенную роль в обличении и признании греха играет Божий закон. Рим. 3:20 открывает, что «законом познается грех»<sup>2009</sup>. При обличении законом человек признает свое греховное положение по отношению к Богу и свою нужду в прощении и примирении. Следовательно, Мюллер правильно отмечает, что для эффективной проповеди Евангелия люди должны слышать о законе, чтобы они осознавали свою нужду в благой вести Евангелия<sup>2010</sup>. Получается, что через закон человек слышит истину о себе и узнает свое печальное положение, и признает свою греховность перед Богом. Только тогда он готов всерьез внимать Евангелию. Только тогда оно становится для него действительно благой вестью.

Также сошлемся на следующие комментарии о роли разума в процессе покаяния<sup>2011</sup>:

«Покаяние – это изменение сознания грешника, которое побуждает его отвернуться от злого пути и жить. Человек должен умственно понять, что грех отвратителен, а божественный закон совершенен и обязывает к послушанию, и что человек не отвечает требованиям Святого Бога».

«В увещеваниях древних пророков, Иисуса и апостолов показано, что изменение сознания является доминирующей идеей слов, употребляемых (для описания покаяния), а необходимыми последствиями являются сопровождающие сожаление о содеянном и реформа жизни».

## б. Чувства

Также и чувства имеют место в покаянии человека. Для того чтобы покаяться, человек нуждается не только в признании своего греха, но и в чувстве стыда за грех. Грешнику необходимо испытывать сожаление о грехе. Бромилли пишет: «Покаяние, однако, – это больше, чем признание греха. Это признание того, что этот грех находится под Божьим судом»<sup>2012</sup>.

Часто считается, что огорчение, которое грешник чувствует, должно быть не результатом неприятных последствий греха, но осознанием того, что грех является нарушением Божьего закона и оскорблением Его святой природы<sup>2013</sup>.

В Библии упоминаются случаи, когда проповедь Евангелия привела к чувству сожаления о грехе. Когда Петр проповедовал в день Пятидесятницы, то о его слушателях говорится: «Услышав это, они умилились сердцем и сказали Петру и прочим Апостолам: что нам делать, мужи братия?» (Деян. 2:37). Слово «умилились» является переводом слова *κατανύσσομαι* (*катануссомай*). Это слово находится в Новом Завете только в этом месте и буквально означает «пронзить» или «ударить». В своем основном значении этот термин указывает на острую боль, связанную с беспокойством или раскаянием. Но в Деян. 2:37 оно относится к чувству сожаления, связанному с грехом. Услышав слово, люди осознали свое отвержение Мессии Иисуса, и это чувство сожаления привело их к покаянию.

Однако также есть случаи, когда люди, услышав слово, не покаяться. В Деян. 5:33 апостолы свидетельствовали перед синедрионом. Обратим внимание на реакцию иудейских лидеров: «Слышав

<sup>2008</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

<sup>2009</sup>Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 269.

<sup>2010</sup>Мюллер, с. 412.

<sup>2011</sup>Dement, т. 4, с. 136.

<sup>2012</sup>Bromiley G. W. Faith // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – Т. 2. – С. 271.

<sup>2013</sup>См. Эриксон, М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999. – С. 795-796.

это, они разрывались от гнева и умышляли умертвить их» (Деян. 5:33). Слово «разрывались» – это греческое слово *διαπρίω* (*дианприо*), которое в активном залоге буквально обозначает «перепилить».

Буквальное употребление этого слова имеется в греческом переводе 1 Пар. 20:3, в описании победы Давида над Аммонитянами. Читаем: «Народ, который был в (городе), вывел и умерщвлял их пилами, железными молотилами и секирами». Слово «умерщвлял» является единственным употреблением слова *διαπρίω* (*дианприо*) в греческой версии Ветхого Завета. Есть лишь еще одно употребление этого слова в Новом Завете, в Деян. 7:54. После свидетельства Стефана Иудеям говорится, что «слушая сие, они рвались сердцами своими и скрежетали на него зубами». Слова «рвались», – это снова *διαπρίω* (*дианприо*) в страдательном залоге.

Итак, проповедь Евангелия влияет не только на ум человека, но и на его душу. Для тех, кто отвечает на Евангелие, это переживание описывается словом *κατανύσσομαι* (*катануссомай*), т. е. «пронзить» или «ударить». А для тех, кто отвергает Божий план, это переживание описывается словом *διαπρίω* (*дианприо*) в страдательном залоге, т. е. «перепилиться».

Для иллюстрации того, как покаяние влияет на чувства, обратимся к примеру Давида. После того, как он согрешил с Вирсавией, Давид усердно молится в Пс. 50: «Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей, и по множеству щедрот Твоих изгладь беззакония мои. Многократно омой меня от беззакония моего, и от греха моего очисти меня, ибо беззакония мои я сознаю, и грех мой всегда предо мною. Тебе, Тебе единому согрешил я и лукавое пред очами Твоими сделал». Давид чувствовал стыд за свой грех и каялся как в уме, так и в душе.

Сравним примера Давида с тем, что делал Саул. В 1 Царств гл. 15 идет речь о том, как Саул не исполнил повеления Господнего относительно истребления Амаликитян. Бог повелел: «Истреби все, что у него». Но Саул пощадил царя Агаг и лучших из скота. Когда он встретил Самуила, он объявил: «Я исполнил слово Господа». После начального обличения Самуилом, Саул всё еще защищает свою невиновность. В 20-м стихе читаем: «Я послушал гласа Господа и пошел в путь, куда послал меня Господь». После второго обличения Саул признал свой грех: «Согрешил я, ибо преступил повеление Господа и слово твое; но я боялся народа и послушал голоса их» (ст. 24). Здесь Саул покался умом, т.е. он признал свой грех.

Однако есть доказательства в поддержку того, что он все еще не чувствовал стыда за свой грех. Позже он сказал: «Я согрешил, но почти меня ныне пред старейшинами народа моего и пред Израилем и воротись со мною». Очевидно, он не считал свой грех серьезным. Он заботился не о своем положении перед Богом, а о своей репутации среди народа. Здесь есть пример неполного покаяния, т.е. умом, но без чувств. Саул признал свой грех, но не чувствовал соответствующего стыда<sup>2014</sup>.

Демент и Смит дают следующие комментарии на этот аспект покаяния:

«Изменение эмоционального отношения является обязательным компонентом в подлинном покаянии. Кающийся не может быть эмоционально равнодушным к греху. Прежде, чем человек может охотно отвернуться от неправды, должно быть осознание влияния греха на человечество и того, что он оскорбляет Бога»<sup>2015</sup>.

В то же время, Чафер дает нужное уточнение этому моменту<sup>2016</sup>. Он предупреждает, что если мы требуем от людей глубокий эмоций или слез в связи с их покаянием, то мы можем препятствовать их обращению. Дело в том, что эмоции не находятся под контролем воли, а воля – это первичный компонент в истинном покаянии. Чафер ссылается на Мф. 21:28-29, где указано на то, что было самым важным в конечном итоге – согласие сына исполнить волю своего отца<sup>2017</sup>. Требование большей эмоций

<sup>2014</sup> Демент и Смит указывают на другие случаи неполного покаяния в случаях фараона (Исх. 9:27) и Валаама (Числ. 22:34). См. Dement, т. 4, с. 136.

<sup>2015</sup> Там же, т. 4, с. 136.

<sup>2016</sup> Chafer L. S. Systematic Theology. – Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1993. – Т. 3. – С. 372-374.

<sup>2017</sup> По поводу этого случая Эриксон приходит к противоположному выводу, что эмоции побудили второго сына покаяться (Эриксон, с. 794). Дело в том, что слово *μεταέλωμαι* (*метамэломай*), т.е. «раскаявшись», может означать либо

также проблематично и в том, что человек смотрит не на Христа для спасения, а внутрь себя, чтобы найти или произвести там печаль или сожаление.

Эриксон также предупреждает, что в Библии встречаются разные эмоциональные реакции. С одной стороны, после своей встречи с Иисусом Савл молился и постился три дня. С другой стороны, Лидия просто открыла свое сердце Господу (Деян. 16:14). Эриксон советует: «Важно не настаивать на том, чтобы вторичные или внешние факторы обращения (т.е. покаяния) были идентичными для всех»<sup>2018</sup>.

## **в. Воля**

Рассмотрим последний аспект покаяния – роль воли. Покаяние состоит не только в признании и чувствах, но и в участии воли, т.е. принятии решения. Настоящее покаяние влечет за собой участие разума, чувств и воли и всегда приводит к изменению в поведении.

Ключевой стих по этому поводу находится во 2 Кор. 7: 9. Здесь Павел говорит о результате некоего обличения, которое он дал церкви в Коринфе. Он написал: «Я радуюсь не потому, что вы опечалились, но что вы опечалились к покаянию; ибо опечалились ради Бога». Одиннадцатый стих определяет, что такое печаль «ради Бога»: «...смотрите, какое произвело в вас усердие, какие извинения, какое негодование на виновного, какой страх, какое желание, какую ревность, какое взыскание!»

Печаль ради Бога побуждает человека исправить свое заблуждение и преодолеть свой грех. Настоящее покаяние не только приводит к признанию греха и сожалению о грехе, но и побуждает человека, чтобы он обратился к Господу для получения прощения и силы к преодолению греха.

Для демонстрации роли воли в покаянии обратимся и к проповеди Иоанна Крестителя в Лк. 3 гл. Иоанн сказал: «Сотворите же достойные плоды покаяния». Когда люди спрашивали: «Что же нам делать?», он отвечал такими словами: «У кого две одежды, тот дай неимущему, и у кого есть пища, делай то же», «ничего не требуйте более определенного вам» или «никого не обижайте, не клеветайте, и довольствуйтесь своим жалованьем». Иоанн ожидал, что покаяние его слушателей приведет к изменению в их жизни.

Рассмотрим интересный пример Петра и Иуды. Петр трижды отрекся от Господа. После этого Библия говорит, что «вспомнил Петр слово, сказанное ему Иисусом: прежде, нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня. И выйдя вон, плакал горько» (Мф. 26:75). Петр испытал покаяние в уме и чувствах. Он «вспомнил», что сказал Иисус и признал свой грех. Затем он «плакал горько» из-за чувства стыда. Иуда предал Господа. После этого он признал свой грех, говоря: «Согрешил я, предав кровь невинную» (Мф. 27:4). Библия также заявляет, что он «раскаялся и возвратил тридцать сребреников». Видно, что он также почувствовал стыд за свой грех.

Однако различие между покаянием Иуды и Петра заключается в том, что Петр вернулся к Господу, а Иуды «пошел и удавился». Покаяние Петра побудило его получить прощение и новую силу от Господа. А Иуда испытал не настоящее покаяние, но, по словам 2 Кор. 7, «мирскую печаль», которая производит смерть. В «мирской печали» человек избегает Господа, а в «настоящем покаянии» он прибегает к Нему. «Мирская печаль» приводит к отчаянию, а «настоящее покаяние» – к надежде. «Мирская печаль» может влиять на разум и чувства, но лишь «настоящее покаяние» влияет и на волю<sup>2019</sup>.

Демент и Смит пишут следующее полезное заключение:

«Но тот тип горя, который приводит к покаянию, следует отличать от того, что просто погружает в отчаяние. Есть печаль ради Бога и есть мирские печали. Первая приносит жизнь, а последняя – смерть... Истинное покаяние включает в себя не только обличение в личной греховности, но и искреннее обращение к Богу с просьбой о Его милости»<sup>2020</sup>.

---

«передумывает», либо «сожалеет» (Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. – С. 639. Данный ресурс имеет обозначение BDAG).

<sup>2018</sup>Эриксон, с. 792-793.

<sup>2019</sup>Грудем ссылается и на пример Исава, как на того, кто покался по чувствам, а не по воле (Грудем, с. 805).

<sup>2020</sup>Dement, т. 4, с. 136.

Наконец, Грудем делает полезное различие покаяния, как конкретного акта, и плода покаяния, который следует за ним<sup>2021</sup>.

## г. Итоги

Подытожим вышеприведенные моменты с целью определения понятия «покаяние». Можно говорить о покаянии так: осозная свой грех, человек признает свою вину, испытывает сожаление о своем грехе и принимает решение обратиться к Господу для получения прощения и силы, способствующих ему преодолеть свою греховность.

Кромминга дает подобное определение:

«*Метаноия* подразумевает те внутренние изменения состояния ума, привязанностей, убеждений и призываний... в сочетании с верой в Иисуса Христа, *метаноия* выражается в обращении от греха к Богу и служению Ему»<sup>2022</sup>.

Этого троичного понимания покаяние придерживается и Грудем:

«Покаяние, как и вера, есть интеллектуальное *понимание* (того, что грех есть нечто неправильное), эмоциональное *одобрение* учения Писания о грехе (сожаление за грех и ненависть к нему) и *личное решение* отойти от греха (отречение от греха и решение воли не возвращаться к нему, а также быть покорным Христу)»<sup>2023</sup>.

## 2. Масштаб покаяния

По поводу масштаба покаяния, т.е. кому надо покаяться, Библия однозначно отвечает: «всем». Проповедь о покаянии в Новом Завете началась со служения Иоанна Крестителя. Учение Иоанна заключалось в том, что Бог обращается к человеку новым образом. Для описания этого явления использовалось выражение «Приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3:2). Бог собирался дать новое откровение через Своего Сына и через Евангелие. Он намеревался заключить новый завет и установить новый порядок для Своего народа.

Из-за этого предстоящего нового откровения и нового завета всем необходимо было покаяться. Иоанн призывал как мытарей, так и фарисеев к покаянию. Для приготовления к приходу Мессии грешнику надо было отвернуться от своего греха, а праведнику – от своей самоправедности.

Когда пришел Иисус, Он также проповедовал о покаянии. В Мф. 4:17 говорится: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное». Он также учил, что покаяние относится ко всем людям, говоря: «Думаете ли, что те восемнадцать человек, на которых упала башня Силоамская и побила их, виновнее были всех, живущих в Иерусалиме? Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все также погибнете» (Лк. 13:4-5).

Ученики Иисуса также проповедовали покаяние. Когда Иисус послал их, чтобы они проповедовали, Библия говорит, что «они пошли и проповедовали покаяние» (Мк. 6:12). Также, после Своей смерти и воскресения Иисус заповедал Своим ученикам проповедовать покаяние. Он сказал им: «Надлежало . . . проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах» (Лк. 24:46-47).

Итак, мы видим в книге Деяний, что ученики продолжали проповедовать в этом духе. Например, Петр сказал людям Иерусалима: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов» (Деян. 2:38). Также, Павел сказал жителям Афин: «Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться» (Деян. 17:30). Павел постоянно «возвещал Иудеям и Еллинам покаяние пред Богом»

---

<sup>2021</sup>Грудем, с. 805.

<sup>2022</sup>Кромминга, с. 870.

<sup>2023</sup>Грудем, с. 805.

(Деян. 20:21). Поэтому проповедь Церкви к миру, в первую очередь, касается покаяния перед Богом, т.е. решения полностью оставить старый образ жизни и поставить Бога в центр всего.

Иисус сравнил покаяние с состоянием маленького ребенка. Он сказал: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18:3). В покаянии человек отворачивается не только от грешного поведения, но и от старых отношений, рассуждений и взглядов на жизнь и становится как ребенок, который ничего не знает и готов изменяться, расти и вести совершенно новый образ жизни. Другими словами, он готов стать новой тварью во Христе. В этой новой жизни в центре находится Сам Иисус.

Однако покаяние также относится и к верующему. В новозаветных посланиях мы видим доказательство этого, особенно, в книге Откровения. В семи письмах к церквям в Азии находятся целых пять призывов к покаянию. Также, в послании к Евреям говорится о том, что Бог дисциплинирует всех Своих детей. Евр. 12:6 говорит: «Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает».

По этому поводу Груден пишет: «Важно понять, что вера и покаяние не ограничиваются началом христианской жизни. Они являются скорее отношениями сердца, которые продолжаются на протяжении всей нашей жизни как христиан»<sup>2024</sup>. Поэтому покаяние служит не только тому, чтобы неверующий мог получить спасение, но и чтобы Церковь могла очищаться.

Заметьте, что в Евангелиях и Деяниях по отношению к грешникам наблюдается общий призыв к покаянию. Например, Иоанн Креститель провозгласил: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3:2). Петр проповедовал: «Покайтесь, и да креститесь» (Деян. 2:38). Также Павел сказал: «Бог повелевает людям всем повсюду покаяться» (Деян. 17:30). В таких отрывках о конкретном грехе не упоминается. Имеется в виду общий поступок покаяния. Божий призыв к миру заключается в изменении целой ориентации жизни.

Однако для тех, кто уже обратился к Христу, покаяние относится к конкретным делам. В этом случае Бог заботится не об общем направлении жизни, а о конкретных видах греха. Следовательно, когда Бог призывает верующего к покаянию, встречается не общий призыв «покайтесь», а конкретное наставление «покайтесь в чем-то». Говоря к Церкви, писатели Нового Завета сосредотачиваются на конкретных проблемах в жизни верующих. Например, в книге Откровения обращается внимание на оставление первой любви, приверженность лжеучению и любодеяния, как причины для покаяния.

Иисус проиллюстрировал различие между покаянием для мира и покаянием для Церкви в случае омовения ног ученикам. В Ин. 13:10 Иисус сказал: «Омытому нужно только ноги умыть, потому что чист весь; и вы чисты». Когда человек обращается к Христу, ему не надо повторять свой первоначальный поступок покаяния. Он уже чист. Но время от времени ему надо исповедоваться и оставлять конкретные грехи для того, чтобы возрасть во Христе и наслаждаться свободным общением с Ним<sup>2025</sup>.

Бог желает, чтобы покаяние в жизни верующего приводило его к духовному росту. Итак, Иисус сказал: «Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю. Итак будь ревностен и покайся» (Откр. 3:19). Также, покаяние помогает верующему в том, что оно предотвращает отступление от Господа. Павел говорит: «Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром» (1 Кор. 11:32).

По этому поводу Эриксон пишет:

«Могут существовать моменты, когда верующие должны отказаться от определенной практики или убеждений, чтобы они не вернули их к жизни греха. Эти события, однако, являются вторичными, т.е. подтверждениями того крупного шага, который уже был принят. Мы могли бы сказать, что может существовать много обращений в христианской жизни, но только одно Обращение»<sup>2026</sup>.

### 3. Отношение покаяния к спасению

---

<sup>2024</sup> Там же, с. 717 (номер страницы из английской версии).

<sup>2025</sup> Chafer, с. 375.

<sup>2026</sup> Эриксон, с. 793.

Надо согласиться с Эриксоном, который дает следующее краткое резюме относительно отношения покаяния к спасению: «Обращение (к Господу) является одним действием, которое имеет два различные, но неразлучные аспекта: покаяние и веру. Покаяние – это обращение неверующего от греха, а вера – это его или ее обращение в сторону Христа»<sup>2027</sup>. Эриксон добавляет: «Большое количество стихов и разнообразие контекстов, в которых подчеркивается покаяние, делает ясным, что оно неминуемо и обязательно»<sup>2028</sup>.

Также следует упомянуть об одной неясности, связанной с покаянием, а именно, о позиции, что покаяние одно может удовлетворить Божьи требования для спасения. Часто выражение «я покаялся» считается равносильным утверждению «я спасен». Но в этом отношении надо принимать во внимание, что Библия говорит и о покаянии, и о вере как о требованиях для спасения. Они – отдельные шаги в обращении ко Христу (Мк. 1:15; Деян. 20:21). Новый Завет также отличает покаяние от обращения (Деян. 3:19; 26:20)<sup>2029</sup>.

Кальвин также настаивает на различении покаяния в вере, говоря: «Но хотя они не могут быть разделены, они должны быть различены. Подобно тому, что нет веры без надежды, но вера и надежда различны, так и покаяние и вера, хотя постоянно связаны вместе, их можно объединять, но нельзя смешивать» (*Наставление во христианской вере*, 3.3.5)<sup>2030</sup>.

Посмотрим на места Писания, где показана близкая связь между покаянием и спасением. Например, Петр проповедовал: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов» (Деян. 2:38) и позже он сказал: «Итак покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши» (Деян. 3:19). Иисус Сам сказал, что «надлежало... проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов» (Лк. 24:46-47). Наконец, прочтем Деян. 11:18: «Язычникам дал Бог покаяние в жизнь»<sup>2031</sup>.

Важно отметить, что количество стихов, говорящих о вере, как о требовании для спасения, намного больше, чем количество стихов, говорящих о покаянии, как о требовании для спасения. В Новом Завете есть около 140 мест, где слова «вера» или «верить» связаны со спасением. В большинстве этих мест не упоминается о покаянии. Например, в Еф. 2:8-9 говорится: «Благодатью вы спасены через веру». Ин. 3:16: «Чтобы всякий верующий в Сына не погиб, но имел жизнь вечную». Рим. 5:1 «Оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом». В ответ на вопрос: «Что мне делать, чтобы спастись?», Павел ответил: «Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь дом твой» (Деян. 16:31).

Чафер также отмечает, что в Евангелии от Иоанна, которое написано с целью обращения людей к Христу, слово «покаяние» отсутствует. К тому же, в послании к Римлянам, где Павел подробно излагает благую весть Евангелия, тема покаяния встречается только один раз (2:4-5)<sup>2032</sup>. Поэтому можно сказать, что главным требованием для спасения является вера. К этому выводу присоединяется Мюллер: «Человек становится воистину обращенным только тогда, когда он начинает веровать, что Бог милостиво простил его грехи ради Христа»<sup>2033</sup>.

Плюс к этому надо учитывать, что человек получает спасение в один момент, в мгновение. Человек либо спасен, либо не спасен. Он находится либо в Божьем царстве, либо вне его. Между этими положениями нет середины.

Сошлемся на Мюллера для подтверждения того, что спасение получается моментально. Он пишет: «Обращение происходит не постепенно и не последовательно (ступенями или степенями), а мгновенно»<sup>2034</sup>. Далее: «Согласно Писанию, человек не может находиться в промежуточном состоянии

---

<sup>2027</sup>Там же, с. 946.

<sup>2028</sup>Там же, с. 949.

<sup>2029</sup>Кромминга, с. 870.

<sup>2030</sup>Calvin J. Institutes of the Christian Religion. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 1997.

<sup>2031</sup>Сравнивая Деян. 11:18 с 11:17, Чафер приходит к выводу, что в 11:18 слово «покаяние» служит синонимом слову «уверовавшим». Он также видит синонимичность между этими концепциями в Лк. 24:46-27, так как в других местах прощение грехов предлагается верующим во Христа (Деян. 10:43). См. Chafer, с. 377.

<sup>2032</sup>Chafer, с. 376. За пределами Послания к Римлянам слова μετάνοια (*метанойа*) и μετάνοεω (*метанозео*) находится в писаниях Павла только в 2 Кор. 7:9-10; 12:21; 2 Тим. 2:25 (Даннетт, с. 742).

<sup>2033</sup>Мюллер, с. 400.

<sup>2034</sup>Там же, с. 402.

ни одного мгновения, потому что не существует середины между верою и неверием, между жизнью и смертью»<sup>2035</sup>. Поэтому надо точно определить, в какой именно момент человек переходит из смерти в жизнь. На основании вышеуказанного, надо заключить, что это происходит в момент веры.

Чафер делает еще одно интересное наблюдение относительно отношений покаяния и веры<sup>2036</sup>. Он утверждает, что в истинном обращении человек не столько обращается от греха к Богу, сколько обращается к Богу от греха. В 1 Фес. 1:9 Павел написал: «Вы обратились к Богу от идолов». Соответственно, некоторые евангельские мыслители считают, что покаяние не предшествует вере, а является плодом веры<sup>2037</sup>.

Однако здесь надо оговориться, что в Писании встречается и обратный порядок: т.е. от греха к Богу (Деян. 26:18). Грудем усматривает в этих отношениях тесную взаимосвязь между этими элементами:

«Это не означает, что человек сперва отвращается от греха, а затем приходит к вере в Христа, или сначала обретает веру в Христа и затем отвращается от греха, напротив – и то, и другое происходят одновременно. Когда мы обращаемся к Христу *ради* спасения от наших грехов, мы одновременно отвращаемся *от* грехов, от которых мы просим Христа спасти нас»<sup>2038</sup>.

Эриксон соглашается, что «в некотором смысле, каждый (элемент) является неполным без другого (элемента) и каждый мотивирован другим»<sup>2039</sup>.

Это взаимодействие важно подчеркивать потому, что человек может обратиться от греха, но всё же не получить спасения, если он не обратится к Христу. То же самое наблюдается в связи со сказанным в Деян. 20:21: покаяние пред Богом недостаточно без веры во Христа.

Выходит, что главным требованием для получения спасения является вера. Но тогда какую роль играет покаяние в Божьем плане спасения? Дело в том, что без покаяния невозможно верить. Другими словами, покаяние готовит человека верить в Иисуса. Мюллер пишет по этому поводу: «Сокрушение относится к обращению лишь по той причине, что вера (иначе) не может найти вход в надменное и не обеспокоенное своим грехом сердце. Сокрушение является “обязательным приготовлением к обращению”»<sup>2040</sup>.

Ведь слово «Евангелие» буквально означает «благая весть». Почему оно считается благой вестью? Евангелие заключается в том, что Христос умер за наши грехи. Но нераскаявшимся это не кажется благой вестью. Им всё равно, умер Христос за них или нет, потому что они не осознают своего греха. Раскаявшиеся же испытывают тяжесть вины и желают освобождения от нее и также от силы греха. Для них Евангелие является очень благой вестью.

В соответствии с вышесказанным, Эриксон подмечает: «Если нет сознательного покаяния, то нет никакого реального осознания того, что человек был спасен от власти греха. За этим может следовать соответствующее отсутствие глубины посвящения... “кому мало прощается, тот мало любит” (Лк. 7:47)»<sup>2041</sup>.

Евангельские писатели отмечают еще один важный аспект отношений покаяния и спасения. Кромминга говорит, что может считать покаяние условием для спасения, но не основой для спасения<sup>2042</sup>. Другими словами, хотя необходимо, чтобы покаяние предшествовало вере, человек не спасен на основании своего покаяния, а всего лишь на основании своей веры. Мак-Гован подтверждает, что покаяние должно считаться «необходимым сопровождающим фактором для веры, но не считается заслугой в получении спасения»<sup>2043</sup>.

---

<sup>2035</sup>Там же, с. 416.

<sup>2036</sup>Chafer, с. 374-375.

<sup>2037</sup>Hodges Z. Absolutely Free: A Biblical Reply to Lordship Salvation. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989. – С. 223.

<sup>2038</sup>Грудем, с. 806.

<sup>2039</sup>Эриксон, с. 792.

<sup>2040</sup>Мюллер, с. 401.

<sup>2041</sup>Эриксон, с. 796.

<sup>2042</sup>Кромминга, с. 870.

<sup>2043</sup>McGowan A. T. B. Justification and the *ordo salutis* // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – С. 156.

## Г. История доктрины о покаянии

В истории Церкви достаточно рано возникло учение, что водное крещение обеспечивает прощение грехов, сделанных только до него. А если человек грешит после принятия водного крещения, то ему надо пройти процесс покаяния для прощения грехов<sup>2044</sup>. «Покаяние» могло включить в себя не только исповедь греха, но и то, что кающийся должен «скорбеть и плакать»<sup>2045</sup>. В Церкви стали различать, так называемые, «простительные грехи» и «смертные грехи»<sup>2046</sup>. Публичное наказание отводилось тем, кто совершил второй тип греха, а личное исповедание относилось к первому<sup>2047</sup>.

В свое время Иоанн Златоуст перечисляет пять способов покаяния (предположительно, личного): осуждение грехов, прощение грехов другого, молитва, милостыни и смирение<sup>2048</sup>. До сих пор такой подход остается в восточном понимании вопроса. Палачовский и Вогел рассказывают, что простительные грехи могут быть прощены путем прочтения Пс. 50, милостыней и поста<sup>2049</sup>.

Публичное покаяние также включало с себя период церковной дисциплины, т.е. времени, когда человека ставили на замечание. Срок замечания мог длиться годами. С третьего века Церковь принимала ходатайство исповедников относительно мер церковной дисциплины, чтобы сократить срок наказания<sup>2050</sup>. В книге Пастора Гермы речь идет о данном периоде наказания:

«Есть ли покаяние для тех камней, которые отброшены и будет ли им место в этой башне? Она сказала: Есть для них покаяние; но в этой башне не найдут они места, а попадут в иное, низшее место, причем тогда, когда они пострадают и исполнятся дни грехов их» (*Видение*, 3.7).

В понимании Ранней Церкви также существовало понятие, что человеку дозволено всего лишь одно покаяние после водного крещения (предположительно, публичное покаяние). Тертуллиан пишет по этому поводу:

«Провидя этот вред его, Бог, когда дверь снисхождения закрыта, и засов крещения положен, благоволил открыть еще нечто другое. Он поместил в преддверии второе покаяние, чтобы толкущим открыть дверь, но уже открыть единожды, ибо отверстие совершается вторично. И более уже никогда (не открывать), ибо это было бы совершенно бесполезным. Разве не достаточно и это единичное открытие?»<sup>2051</sup>.

Об этом также идет речь в книге Пастора Гермы:

---

<sup>2044</sup>Allison G. R. *Historical Theology*. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011. – С. 620. Он ссылается на Климент Александрийский, *Строматы*, 4.24; Тертуллиан, *О покаянии*, 9; *Постановления Апостольские*, 2.39.

<sup>2045</sup>Иустин Мученик *Разговор с Трифоном Иудеем*, 141.3. Источник: Сочинения Св. Иустина, Философа и мученика / Перевод: Прот. П. Преображенского. – М.: "Университетский типограф", 1892. OCR: Одесская богословская семинария. Отмечено в Behm, с. 643-644.

<sup>2046</sup>В отношении смертных грехов Мейендорф перечисляет убийство, прелюбодеяние, вероотступничество (Мейендорф И. *Византийское богословие* / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – С. 341).

<sup>2047</sup>Franks R. S. *The Work of Christ*. – London: Thomas Nelson and Sons, 1962. – С. 113.

<sup>2048</sup>Иоанн Златоуст, Три проповеди о силе бесов, 2.6

<sup>2049</sup>Из Palachovsky V., Vogel C. *Sin in the Orthodox Church and in the Protestant Churches* / Trans. C. Schalderbrand. – New York: Desclee, 1966. – С. 47. Отмечено в Horton M. *Response to Bradley Nassif // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 136.

<sup>2050</sup>Cross F. L., Livingstone E. A. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. – 3rd ed. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2005. – С. 834-835.

<sup>2051</sup>Тертуллиан, *О покаянии*, 7. Источник: Библиотека Отцов и Учителей Церкви Западных / Перевод: еп. Василия (Богдашевского). – Киев: Киевская Духовная Академия, 1915. Том 31. OCR: Одесская богословская семинария



«Итак, я говорю тебе, после этого великого и святого призвания, если кто, будучи искушен дьяволом, согрешил, – пусть покается. Если же часто он будет грешить и творить покаяние, – не принесет ему покаяние пользы, ибо с трудом он будет жить с Богом» (*Заповеди*, 4.3).

Далее в истории Церкви было разрешено больше одного покаяния, а публичное покаяние заменили личным. Одной из причин для такого решения были скандалы, которые порой возникали в результате публичного обличения<sup>2052</sup>. Было внесено и еще одно изменение: люди могли исповедать свои грехи не только перед священниками, но и перед монахами<sup>2053</sup>.

В Восточной Церкви до сих пор практикуется исповедь грехов и покаяние. Покаяние входит в число священных таинств, и грехи прощаются молитвой отпущения, проведенной священником. Покаяние включает в себя осознание греха, сожаление о нем, намерение измениться, веру в прощение через Христа, примирение с другими и возмещение, если оно нужно. Для искупления исповеданных грехов священник предписывает определенные молитвы или добрые дела. Священник может дать совет для преодоления грехов в будущем<sup>2054</sup>.

Однако на Востоке вопрос юридического положения или статуса перед Богом не является первичным. Следовательно, совершение этого таинства носит другой характер, по сравнению с тем, что практикуется на Западе и применение наказаний не такое строгое. Мейендорф пишет по этому поводу так: «По этой причине исповедь и покаяние, по крайней мере, в идеальном о них представлении, сохранили черты освобождения и исцеления, но не суда»<sup>2055</sup>.

На Западе была выработана очень развернутая система покаяния<sup>2056</sup>. В Католической Церкви считается, что для того, чтобы получить прощение смертных грехов, обязательно надо исповедовать их священнику, который имеет власть от Бога отпустить эти грехи. Хотя признается, что «только Бог прощает грехи», также говорится: «Он дает эту силу людям, чтобы в Его имя они осуществляли ее»<sup>2057</sup>. В частности, утверждается, что Он дал преемникам-апостолам во главе с Петром власть «связывать и разрешать» грехи человека. Эта власть теперь находится у Римской Католической Церкви во главе с Римским Папой.

Выходит, что через таинство покаяния человек получает примирение и с Богом, и с Церковью: «Примирение с Церковью неотделимо от примирения с Богом»<sup>2058</sup>. Хотя для прощения смертных грехов исповедь перед священником обязательна, в случаях простительных грехов она только рекомендуется. Тем не менее, Католическая Церковь требует исповедь всех членов церкви раз в год. До исповеди смертного греха участие в евхаристии не разрешается. Отлучение от Церкви прощается только епископом.

Другой способ получения прощения смертного греха – это путь «совершенного раскаяния», согласно которому человек сожалеет о своем грехе не ради избежания наказания, а ради Бога и любви к Нему. Когда человек сожалеет о своем грехе ради избежания наказания, это называется «несовершенным раскаянием», что неэффективно для отпущения смертных грехов без исповеди, но действует только для отпущения простительных грехов.

Прощение простительных грехов может совершаться на публичном богослужении, посвященном покаянию. На таком богослужении люди вместе испытывают себя и лично исповедуют свои грехи перед Богом, после чего священник объявляет Божье прощение.

По католическому пониманию вопроса, для искреннего покаяния требуется внутренний элемент раскаяния или сожаления о грехе. После исповеди священник требует какого-то дела от покающихся,

---

<sup>2052</sup>Elucidations on Tertullian's On Repentance // Roberts A., Donaldson J. Coxe A. C. The Ante-Nicene Fathers. – In 9 Vols. – Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1885. – Т. 3. – С. 666-668.

<sup>2053</sup>Мейендорф, с. 339.

<sup>2054</sup>Demetrakopoulos G. H. Dictionary of Orthodox Theology. – New York, NY: Philosophical Library, 1964. – С. 56-57; Potessaro G. The Orthodox Doctrine of the Apostolic Eastern Church. – New York, NY: AMS Press, 1969. – С. 152-153.

<sup>2055</sup>Мейендорф, с. 342.

<sup>2056</sup>См. Catechism of the Catholic Church. № 1431-1498. – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM).

<sup>2057</sup>Там же, № 1441.

<sup>2058</sup>Там же, № 1445.

которое обычно состоит в молитве, но может также влечь за собой пост, дело милосердия или милостыню. Также человек должен примириться с другими, и если нужно, возместить ущерб.

Уникальность католической системы покаяния состоит в том, что различаются прощение вечных последствий грехов и испытание временного наказания за них. Считается, что «прощение грехов и восстановление общения с Богом влекут за собой прощение вечного наказания за грех, но временное наказание греха остается»<sup>2059</sup>. Поэтому за все грехи, даже после отпущения со стороны священника, человек должен делать «искупление» либо в этой жизни, либо через временное страдание в чистилище.

Как было указано выше, после исповеди священник требует какого-то доброго дела для искупления исповеданных грехов. Но для избежания наказания в чистилище Католическая Церковь предлагает своим членам, так называемые, «индульгенции». Индульгенции состоят в прощении временного наказания за простительные грехи, выданном Церковью.

Церковь, якобы, отдает эту благодать из, так называемой, «сокровищницы Церкви», которая состоит из заслуг, которые Христос получил от Бога за Свою безгрешную жизнь и добровольные страдания. К тому же, в сокровищницу Церкви входят молитвы и добрые дела Марии и всех святых.

«Индульгенции – это отпущение перед Богом временной кары за грехи, вина за которые уже изглажена; верные Христовы получают индульгенции при определенных условиях для себя или для усопших через служения Церкви, которая, будучи распределительницей благ искупления, раздает их из сокровищницы заслуг Христа и святых»<sup>2060</sup>.

Индульгенции обычно даются за особенные акты посвящения, в том числе, за молитву, добрые дела, причащение в евхаристии<sup>2061</sup>. Католики могут приобрести индульгенции не только для себя, но и для уже мертвых католиков. Это делается в силу того, что в общение святых:

«...существует многолетняя связь милосердия между верующими, которые уже достигли своего небесного дома, верующими, которые искупают свои грехи в чистилище и верующими, которые все еще являются паломниками на земле. Между ними есть обильный обмен всех благ»<sup>2062</sup>.

Практика индульгенций восходит к XI в. В средневековье продажа индульгенций Католической Церковью возмутила некоторых людей и породила реформы, которые привели к началу Реформации и возникновению протестантизма.

В оценке католической системы скажем следующее. С одной стороны, эта практика имеет свои плюсы. Во-первых, исповедующий испытывает стыд перед священником, что может предотвращать дальнейшие согрешения. Во-вторых, исповедующий может получить от священников полезные советы. Наконец, Иаков рекомендует исповедь между членами церкви (Иак. 5:16)<sup>2063</sup>.

С другой стороны, данное учение сталкивается с некоторыми существенными противоречиями. Во-первых, в Библии нет ни одного упоминания, чтобы люди на самом деле обращались к духовенству церкви для получения прощения грехов. Например, в Деян. 19:18 и Иак. 5:16 не говорится, что люди исповедовали грех руководителям церкви.

Во-вторых, различение смертных и простительных грехов не находит библейской поддержки. По Библии, даже малейшее нарушение закона приводит к осуждению (Иак. 2:10). Следовательно, все люди находятся под осуждением за грех (Рим. 3:23) и нуждаются в прощении грехов и даре праведности от Бога, получаемом не посредством посреднической функции Церкви, а через личную веру в искупительную работу Христа (Рим. 3:24-26).

Далее, Библия не поддерживает мнение, что отпущение вины греха и его вечных последствий предоставляется отдельно от прощения, так называемых, «временных последствий» греха. Когда человек

---

<sup>2059</sup>Там же, № 1473.

<sup>2060</sup>Там же, № 1471.

<sup>2061</sup>Cross, с. 1310.

<sup>2062</sup>Catechism of the Catholic Church. № 1475.

<sup>2063</sup>Иларион, А. Таинство Веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 163.

получает Божье прощение, он полностью прощен от всех его последствий: кровь Иисуса очищает нас «от всякой неправды» (1 Ин. 1:9). Поэтому нет никакой необходимости в «искуплении» личных грехов через молитву, добрые дела или получение индульгенций.

Еще слабая сторона данной системы в том, что учение о чистилище как о месте временного наказания людей, из которого они могут избавиться через ходатайство Церкви, тоже не поддерживается Библией. Очень оскорбительно даже предположить, что жертва Божьего Сына на кресте недостаточна для полного искупления верующего человека. Система «самоискупления» через добрые дела на земле или временное наказание в чистилище прямо противоречит евангельской вести.

## Библиография

Библиотека Отцов и Учителей Церкви Западных / Перевод: еп. Василия (Богдашевского). – Киев: Киевская Духовная Академия, 1915. Том 31. OCR: Одесская богословская семинария

Груден У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2004. – 1452 с.

Даннетт У. М. Покаяние // Элзуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб.: Библия для всех, 2000. – С. 741-742.

Иларион, А. Таинство Веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

Кромминга К. Г. Покаяние / Пер. с англ. Ю. Табак // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 869-870.

Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Сочинения Св. Иустина, Философа и мученика / Перевод: Прот. П. Преображенского. – М.: "Университетский типограф", 1892. OCR: Одесская богословская семинария

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994.

Эриксон, М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999. – 1082 с.

~~~~~

Allison G. R. Historical Theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011.

Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000

Augsburg Confession – [https://www.concordianc.org/uploads/files/Augsburg\\_Confession.pdf](https://www.concordianc.org/uploads/files/Augsburg_Confession.pdf)

Behm J. *metanoéō, metánoia* // Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. – С. 639-644.

Berkouwer G. C. The Sacraments. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969. – 296 c.

Bromiley G. W. Faith // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.

Calvin J. Institutes of the Christian Religion. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 1997.

Catechism of the Catholic Church  
[http://www.vatican.va/archive/ccc\\_css/archive/catechism/](http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/)

Chafer L. S. Systematic Theology. – In 8 Vols. – Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1993.

Cross F. L., Livingstone E. A. The Oxford Dictionary of the Christian Church. – 3rd ed. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.

Dement B. H., Smith E. W. Repent // The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – T. 4. – C. 135-137.

Demetrakopoulos G. H. Dictionary of Orthodox Theology. – New York, NY: Philosophical Library, 1964. – 187 c.

Franks R. S. The Work of Christ. – London: Thomas Nelson and Sons, 1962.

Goetzmann J. *metanoia* // Brown C. New International Dictionary of New Testament Theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan.

Hamilton V. P. שִׁיב // Harris R. L., Archer G. L. Jr., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament, electronic ed. – Chicago, IL: Moody Press, 1999. – C. 909.

Hodges Z. Absolutely Free: A Biblical Reply to Lordship Salvation. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989. – 232 c.

Horton M. Response to Bradley Nassif // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – C. 117-143.

McGowan A. T. B. Justification and the *ordo salutis* // McCormick B. L. Justification in Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – C. 147-163.

Potessaro G. The Orthodox Doctrine of the Apostolic Eastern Church. – New York, NY: AMS Press, 1969. – 230 c.

Roberts A., Donaldson J. Coxe A. C. The Ante-Nicene Fathers. – In 9 Vols. – Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1885.

Schaff P. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York, NY: Christian Literature Company, 1889.

Thompson J. A., Martens E. A. *shub1* // VanGemeren W. New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1997. – T. 4. – C. 55-59.

Würthwein E. *metanoéō, metánoia*: Repentance and Conversion in the OT // Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. – C. 639-641.

## Глава 20: Роль веры в получении спасения

«Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь дом твой», – сказал Павел темничному стражу в Филиппах (Деян. 16:31). Но для того, чтобы действительно приобрести спасение, надо по-настоящему поверить. Что такое вера? Каковы ее характеристики? Исследуем библейское учение о вере.

### А. Терминология

В своей статье на тему веры Шварц упоминает о шести еврейских терминах, относящихся к понятию «вера»<sup>2064</sup>. Слова *קָוָה* (*кава*), *יָחַל* (*яхал*) и *חָאָה* (*хаха*) имеют значение «ждать» и указывают на упование на будущую помощь. Вайзер, комментируя значение этих слов, говорит: «Ожидание – это вера, которая терпит ... Ожидание – это вера, которая пока не видит, но всё-таки верит»<sup>2065</sup>.

Слово *חָסָה* (*хаса*) передает смысл зависимости от другого лица для защиты (см. Суд. 9:15; Пс. 7:2; Пс. 117:8-9; 16:7). Что касается слова *בָּטַח* (*батах*), оно находится, в основном, в книге Исаии и в Псалтири. Им делается сильный акцент на доверие, особенно, перед лицом какой-то угрозы, от которой человек нуждается в избавлении<sup>2066</sup>. Приведем следующие примеры:

- «[Дом] Израилев! уповай (*בָּטַח*) на Господа: Он наша помощь и щит. Дом Ааронов! уповай (*בָּטַח*) на Господа: Он наша помощь и щит. Боящиеся Господа! уповайте (*בָּטַח*) на Господа: Он наша помощь и щит» (Пс. 113:17-19).
- «Ибо так говорит Господь Бог, Святой Израилев: оставаясь на месте и в покое, вы спаслись бы; в тишине и уповании (*בָּטַח*) крепость ваша» (Ис. 30:15).

В своем исследовании данного слова Освальт подтверждает, что его основное направление – это доверие. Он пишет: «*Батах* выражает ощущение благополучия и безопасности, которое предоставляется тому, кто имеет что-то или кого-то, которому можно доверяться»<sup>2067</sup>. Он также отмечает, что в Септуагинте данное слово никогда не переводится греческим словом *πίστις* (*пистис*), потому что слово *בָּטַח* (*батах*) лишено оттенка значения «участия воли или разума», который, вместе со смыслом «доверие», более свойствен слову *πίστις* (*пистис*). Слово *בָּטַח* (*батах*), – это чисто «доверие» в душевном плане<sup>2068</sup>.

Подробнее рассмотрим следующий термин *אָמַן* (*аман*)<sup>2069</sup>, который является самым основным термином в Ветхом Завете для веры, и из которого происходит русское слово «аминь».

Суть этого слово – «уверенность». Значение данного термина уточняется при помощи анализа его разных форм. В своей основной глагольной форме (т.е. *כָּל*) *אָמַן* (*аман*) означает «поддерживать». Например, оно употреблялось для описания матери, держащей младенца. Под ее опекой он спокоен. Также, в 4 Цар. 18:16 это слово описывает столбы храма, т.е. то, что поддерживает. Слово *אָמַן* (*аман*) также бывает в форме *נִפְּלָא* со значением «устанавливаться» (2 Цар. 7:16) или «быть верным» (Втор. 7:9).

Слово *אָמַן* (*аман*) означает «верить» только в форме *חִפִּיל*, т.е. в его каузативной форме, выражающей причинность. В этом отношении *אָמַן* (*аман*) носит смысл «заставлять или позволять кому-

<sup>2064</sup>Шварц Г. Вера // Элзуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 162.

<sup>2065</sup>Weiser A. *pisteuo*: The OT Concept // Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1985. – С. 851.

<sup>2066</sup>Moberly R. W. L. *batach* // VanGemen W. New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. – Grand Rapids, MI: Zondervan. – С. 644-649.

<sup>2067</sup>Oswalt J. N. *בָּטַח* // Harris R. L., Archer G. L. Jr., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament, electronic ed. – Chicago, IL: Moody Press, 1999. – С. 101.

<sup>2068</sup>Там же.

<sup>2069</sup>Scott J. B. *אָמַן* // Harris R. L., Archer G. L. Jr., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament, electronic ed. – Chicago, IL: Moody Press, 1999. – С. 51-52; Moberly R. W. L. *'aman* // VanGemen W. New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. – Grand Rapids, MI: Zondervan. – С. 427-433; Weiser, c. 849-852.

нибудь поддерживать». Выходит, что основополагающий смысл слова אָמַן (*аман*), – это доверие, т.е. позволять кому-то поддерживать нас. Соответственно, оно отчасти употребляется в параллели со словом בָּטַח (*батах*), тоже означающее «доверие» (Иов 39:11-12; Мих. 7:5; Пс. 77:22).

Употребление слова אָמַן (*аман*) в форме *хифил* со значением «доверие» встречается, например, в Быт. 15:6: «Аврам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность». Интересный случай наблюдается в Ис. 7:9, где слово אָמַן (*аман*) встречается как в форме *нифал*, так и в форме *хифил*: «Если вы не верите (*хифил*), то потому, что вы не удостоверены (*нифал*)». Также значимым является то, что переводчики Септуагинты переводили אָמַן (*аман*) словом πιστις (*пистис*), т.е. главным новозаветным обозначением для веры.

Имя существительное, которое происходит от корня אָמַן (*аман*) – это אֱמוּנָה (*эмуна*), которое обозначает «истину»<sup>2070</sup>. Соответственно, Богу можно полностью доверяться, так как Он всегда говорит правду, и можно без сомнения уповать на Его Слово.

Есть другое имя существительное, происходящее от корня אָמַן – это אֱמוּנָה (*эмуна*). В отличие от частого употребления глагольной формы אָמַן (*аман*), существительное אֱמוּנָה (*эмуна*) встречается лишь один раз, по отношению к вере человека в Бога – в Авв. 2:4: «Праведный своею верою (אֱמוּנָה) жив будет». Данное слово обычно передает смысл «верность», и большей частью употребляется для описания верности Бога (Втор. 32:4), а порой и верности человека (Пр. 12:22)<sup>2071</sup>.

Поэтому также будет правильно перевести Авв. 2:4 так: «Праведный своею верностью (אֱמוּנָה) жив будет», что отличается от упоминания Павлом этого стиха в Рим. 1:17 и Гал. 3:11. Опираясь на перевод слова «верность» в Авв. 2:4, Мoberли отводит этому стиху следующее толкование:

«Яхве не отвечает на плач Аввакума в терминах, в которых он поставил его (то есть, Он не оправдывает перед ним Своих действий). Но скорее здесь указано, что для тех, кто привержен Ему (т.е. праведники), единственный способ пережить ближайшие катастрофы заключается в продолжении пребывать в личной целостности или “верности”»<sup>2072</sup>.

Хермишон предполагает, что преимущественно употребляется не форма имени существительного, а глагольная форма אָמַן (*аман*), потому что в Ветхом Завете вера «не объясняется как концепция, а показана в действии и опыте»<sup>2073</sup>.

В Новом Завете стоит за русским словом «вера» греческий термин πιστις (*пистис*) или в глагольной форме πιστεύω (*пистеуо*). В классическом греческом языке данное слово имеет основное значение «доверие», иногда с оттенком значения «послушание». В эллинистическом греческом πιστις (*пистис*) вместе со значением «доверие» также употреблялось по отношению к принятию некоторых догм. В форме прилагательного всегда имеется в виду «верность».

В платоновской философии πιστις (*пистис*) – это высшая форма знания, к которому в своем развитии мышления философ переходит из сферы «Логоса», тем самым, становясь участником в божественном. Мистерии выдвигали понятие веры как принятие догм о божестве, принятие наставлений от него и упование на его защиту<sup>2074</sup>.

В Новом Завете, подобно еврейскому термину אָמַן (*аман*), слово πιστις (*пистис*) имеет основное значение «доверие». Бультманн об этом пишет: «Формально в Новом Завете так же, как это было и в его употреблении у греков, слово πιστεύω (*пистеуо*) обозначает зависимость, доверие и веру»<sup>2075</sup>.

<sup>2070</sup>Moberly, 'aman, с. 428-429.

<sup>2071</sup>Scott, с. 51; Пакер Дж. Вера / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 232.

<sup>2072</sup>Moberly, 'aman, с. 430.

<sup>2073</sup>Hermission H., Lohse E. Faith / Trans. D. W. Scott. – Nashville, TN: Abingdon, 1981. – С. 12.

<sup>2074</sup>Bultmann R. pisteuo // Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1985. – С. 849; Michel O. pistis // Brown C. New International Dictionary of New Testament Theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan. – С. 595.

<sup>2075</sup>Bultmann, с. 853.

Это видно в его употреблении в Евр. 11:1: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом». Ключевое в этом определении слово «уверенность» указывает на доверительные отношения. Употребление слова *πίστις* (*πισпис*) со значением «доверие» наблюдается и в следующих стихах: «Иисус не вверял Себя другим» (Ин. 2:24), «евреям было вверено слово Божие» (Рим. 3:2), «Павлу было вверено благовестие» (Гал. 2:7)<sup>2076</sup>.

В отличие от его употребления в классическом греческом языке и Септуагинте, в Новом Завете за словом *πίστεύω* (*πισпэуо*) часто следуют предлоги *εἰς* (*эйс*) или *ἐν* (*эн*), которые, по мнению Пакера, «передают смысл движения этого доверия, которое достигает объекта веры и ухватывается за него»<sup>2077</sup>. Классическому языку и Септуагинте более свойственна конструкция не «верить в (*εἰς*)», а «верит, что (*ὅτι*)»<sup>2078</sup>.

Наряду с его основным значением, слова *πίστις* (*πισпис*) и *πίστεύω* (*πισпэуо*) имеют и несколько оттенков значения, которые будут обсуждаться в последующих разделах, в частности, для указания непосредственно на христианское вероучение и для принятия этого вероучения.

В подобие еврейскому термину *אָמֵן* (*аман*), слово *πίστις* (*πισпис*) тоже может означать «верность». Один из хороших примеров этого употребления находится в Гал. 5:22, где Синодальный перевод ошибочно переводит слово *πίστις* (*πισпис*) не как «верность», а как «вера».

## Б. Элементы веры

### 1. Знания (во что верить)

Предпосылкой истинной веры являются знания. Мы не просто «верим», а мы верим во что-то или в кого-то конкретного. Следовательно, необходимо иметь какие-то знания о предмете нашей веры.

Для того чтобы по-настоящему верить в нашего Спасителя Иисуса Христа, мы должны кое-что знать о Нем, и о том, каким образом Он совершил наше спасение<sup>2079</sup>. Во время Своего земного служения, к примеру, Иисус призывал людей верить не только в Него, но и в то, что Отец послал Его<sup>2080</sup>.

Подобно этому, апостол Иоанн написал: «Всякий верующий, что Иисус есть Христос, от Бога рожден» (1 Ин. 5:1). Из этого стиха видно, что надо не только верить в Иисуса, но и что-то конкретно знать о Нем: что Он есть Христос (Мессия). Подобным образом, Павел написал: «Ибо если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься» (Рим. 10:9). Снова видно, что вера влечет за собой знания о предмете веры, в данном случае, что Иисус – Господь и воскрес из мертвых.

Даже Рудольф Бультманн, экзистенциальное богословие которого отрицает необходимость в историческом предмете веры (см. ниже), признает новозаветное учение о конкретном содержании веры, которое находится в, так называемой, «керигме», т.е. Евангелии: «Вера в Христа означает веру в Его воскресение, а Его воскресение подразумевает под собой Его предшествую этому смерть за грехи»<sup>2081</sup>.

Поскольку вера основана на конкретных знаниях о предмете веры, истинно верующий в Иисуса должен и будет признавать, что Он – Божий Сын и Второе Лицо Святой Троицы, Который стал человеком, умер за наши грехи и воскрес из мертвых. Хорошим новозаветным примером человека, имеющего «содержательную веру», является Марфа, которая исповедала: «Господи! Я верую, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир» (Ин. 11:27)<sup>2082</sup>.

<sup>2076</sup>Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 273.

<sup>2077</sup>Пакер, с. 232.

<sup>2078</sup>Там же; Michel, с. 599.

<sup>2079</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 387-388. Тем не менее, Мюллер предлагает полезный совет, что знания формально не является элементом веры, а скорее предпосылкой веры.

<sup>2080</sup>См. Ин. 5:24; 11:42; 12:44; 17:8, 21 (Hermission, с. 151).

<sup>2081</sup>Bultmann, с. 854.

<sup>2082</sup>Hodges Z. Absolutely Free: A Biblical Reply to Lordship Salvation. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989. – С. 38.



Наш вывод подтверждается следующими словами Мюллера: «Оправдает не просто “вера сама по себе”, а вера благодаря своему объекту, а именно – благодаря евангельскому обетованию»<sup>2083</sup>. Вот неотъемлемость проповеди Евангелия, о которой Павел говорил в Рим. 10:17: «Итак вера от слышания, а слышание от слова Божья»<sup>2084</sup>.

Возникает вопрос относительно того, сколько знаний о Евангелии должен иметь человек, чтобы по-настоящему верить во Христа? Справедливо согласиться с Пакером, что, хотя некоторые знания о предмете веры нужны, нет необходимости во всеобъемлющих знаниях. Он пишет: «Вера может существовать даже при отсутствии сведений об Иисусе (Деян. 19:1 и далее). Она невозможна лишь в том случае, когда человек осознанно отрицает Его божественное происхождение и мессианство (1 Ин. 2:22-23; 2 Ин. 7-9)»<sup>2085</sup>.

В соответствии с его употреблением в смысле «знаний», в Новом Завете слово «вера» иногда отождествляется с христианской доктриной. Обратимся к 1 Тим. 4:6, где слово «вера» употребляется в смысле «доктрины» или «вероучения»: «Внушая сие братьям, будешь добрый служитель Иисуса Христа, питаемый словами веры и добрым учением, которому ты последовал»<sup>2086</sup>.

Слово «вера» может не только обозначать христианскую доктрину, но и использоваться в качестве синонима самому христианству. Приведем следующие примеры: «И из священников очень многие покорились вере» (Деян. 6:7), «Тимофею, истинному сыну в вере» (1 Тим. 1:2), «...чтобы во имя Его покорять вере все народы» (Рим. 1:5)<sup>2087</sup>.

Крайне важно добавить и следующую мысль. Настоящее принятие христианской доктрины влечет за собой не только умственное (поверхностное) согласие с некоторыми историческими фактами относительно Иисуса, но и глубокую убежденность в их истинности и готовность применять их в жизни<sup>2088</sup>. Ведь человек верит «сердцем» (Рим. 10:9-10). Примером такого серьезного обращения к Евангелию представляется Фессалоникская церковь, которая «приняв от нас слышанное слово Божие, вы приняли не [как] слово человеческое, но [как] слово Божие» (1 Фес. 2:13). Об этом аспекте веры будем больше говорить в разделе, посвященной теме «доверие».

В соответствии с этим, «вера» иногда указывает не только на принятие доктрины, но и на само обращение человека к Христу и на то положение, к которому приводит обращение к Господу. К примеру, «вера» (т.е. обращение и принятие христианство) святых в Риме (Рим. 1:8) и Фессалонике (1 Фес. 1:8) стала известна многим. При проповеди Павла люди в Коринфе «уверовали», т.е. обратились (1 Кор. 15:11). В книге Деяний слово «уверовать» стало общим обозначением для обращения к Христу (например, Деян. 18:8; 9:42)<sup>2089</sup>.

## 2. Основа для веры (почему надо верить)

Следующий аспект истинной веры заключается в том, что истинная вера имеет для себя определенную основу. Другими словами, существуют причины, почему люди чему-то должны верить. Противоположная этому система, фидеизм, предполагает, что человек верит просто так, без всякого основания. Но, как мы увидим, фидеизм не соответствует библейскому представлению о вере.

Новый Завет изобилует указаниями на то, что вера имеет основания. В деле евангелизации апостолы постоянно ссылались на Ветхий Завет для подтверждения их проповеди (напр. Деян. 26:27). Закладывая

---

<sup>2083</sup>Мюллер, с. 437.

<sup>2084</sup>Bromiley G. W. Faith // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – Т. 2. – С. 271.

<sup>2085</sup>Пакер, с. 233.

<sup>2086</sup>Бульманн также ссылается на следующие места, где «вера» используется с подобным значением: Гал. 1:23; 6:10; Еф. 4:5; 1 Тим. 1:2; 2:7; 3:9; 4:1; 2 Пет. 1:1; Иуды 3 (Bultmann, с. 854). Хермиссион добавляет 1 Тим. 6:21; 2 Тим. 3:8; Тит. 1:13; 2:2 (Hermission, с. 150-151).

<sup>2087</sup>В Рим. 1:5 некоторые толкователи понимают выражение ὑπακούῃ πίστει («покорять вере») в смысле «послушание вере» (объективный генитив), а другие – в плане «послушание (Богу), выходящее из веры» (субъективный генитив) (см. Bromiley, т. 2, с. 270). Мы рассмотрим этот момент позже.

<sup>2088</sup>Bromiley, т. 2, с. 271; Hodges, с. 31.

<sup>2089</sup>Michel, с. 603-604; Шварц, с. 165-166.

рациональную основу для веры, ранний христианский апологет Аполлос «много содействовал уверовавшим благодатью» (Деян. 18:27). У апостолов самих было основание для их веры. Павел, например, написал: «Я знаю, в Кого уверовал» (2 Тим. 1:12).

Также, Бультманн выделяет интересный случай, когда Захария был наказан за то, что не верил словам, имеющим крепкое основание для принятия: посещение ангела, посланного от Божьего присутствия (Лк. 1:19-20)<sup>2090</sup>. Дело в том, что ему была представлена существенная причина верить, но он все еще не верил.

Иисус тоже предоставлял людям Своего время основания, на которых они могли строить свою веру в Него. В Ин. 5:33-47 Иисус перечислил несколько причин, составляющих основу для веры в Него: свидетельство Иоанна Крестителя, свидетельство Отца, Писание, чудеса.

Интересный феномен наблюдается и по поводу отношения чудес к вере. С одной стороны, до того, как Он творил чудеса, Иисус обычно требовал от людей веры (напр. Мф. 9:28). С другой стороны, как указано в Евангелии от Иоанна, чудо может служить источником для вдохновения веры<sup>2091</sup>. Выходит, что вера может и предшествовать чудесам, и следовать за ними<sup>2092</sup>.

В соответствии с вышесказанным, наблюдается интересный случай, когда вера и предшествовала чуду, и следовала за ним. В Ин. 4:47-53 царедворец «поверил слову» Иисуса относительно исцеления своего сына, а затем, после его исцеления, «уверовал сам и весь дом его». Вера в Иисуса как Целителя, привела к вере в Него как Сына Божьего.

В своем обращении к людям в Коринфе Павел отдал предпочтение не мудрой проповеди, как основе для их веры, а чудесам. В своем первом послании к этой церкви он открыл свое намерение: «чтобы вера ваша [утверждалась] не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. 2:5).

Даже в Ветхом Завете люди не придерживались «слепой веры». Существовала конкретная основа для их веры<sup>2093</sup>. Например, Библия повествует, что после чудес Моисея (Исх. 4:31) и разделения Чермного моря (Исх. 14:30) Израиль «поверил Господу»<sup>2094</sup>. Бог намеревался, чтобы опыт Израиля с чудесами в пустыне вдохновил его и поощрял к постоянству в вере (Втор. 3:21-22; 11:2-7).

К сожалению, Израиль не считал свой чудесный опыт с Богом в пустыне достаточным, чтобы верить в Него до конца (Втор. 9:22-23). Псалмопевец подводит хороший итог этому, говоря: «И поверили они словам Его, [и] воспели хвалу Ему. [Но] скоро забыли дела Его, не дождались Его изволения» (Пс. 105:12-13). Осия пишет: «Я Сам приучал Ефрема ходить, носил его на руках Своих, а они не сознавали, что Я врачевал их» (Ос. 11:3).

Помимо чудес, Божий народ в Ветхом Завете основывали свою веру на Божьем завете и Божьих обещаниях, которые, в свою очередь, являются надежными в силу Божьей верности. Касательно веры Авраама, Хемишон написал:

«Авраам “поверил Господу” не только по отношению к Его обещанию. Здесь подразумевается большее, чем просто принятие обетования за истину, но уверенность в верности Бога в связи с этим обещанием»<sup>2095</sup>.

Приведем другой пример веры в Божье обещание, и лежащей в его основе Божьей верности. В 2 Пар. 20 Моавитяне и Аммонитяне пришли, чтобы атаковать Израиль. Иосафат молился и Бог ответил: «Завтра выступите против них... Не вам сражаться на сей раз; вы станьте, стойте и смотрите на спасение Господне... не бойтесь и не ужасайтесь... Господь будет с вами» (ст. 17). На основании этого обещания, Иосафат сказал народу: «Верьте Господу Богу вашему, и будьте тверды; верьте пророкам Его, и будет успех вам» (ст. 20). Затем он послал певцов, чтобы они шли впереди вооруженных и прославляли

<sup>2090</sup>Bultmann, с. 853.

<sup>2091</sup>См. Ин. 2:23; 7:31; 10:42; 11:15, 36, 42-45; 12:11.

<sup>2092</sup>Признаем, что чудесам не всегда удается порождать веру: см. Числ. 14:11; Пс. 77:11, 32; 105:12-13. (Hermission, с. 29, 117).

<sup>2093</sup>Oswalt J. N. *пѳѳ* // Harris R. L., Archer G. L. Jr., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament, electronic ed. – Chicago, IL: Moody Press, 1999. – С. 102; Hermission, с. 41-99.

<sup>2094</sup>Hermission, с. 50.

<sup>2095</sup>Там же, с. 27-28.

Господа, и Бог дал Иосафату великую победу. Иосафат полагался на Божье обещание перед лицом противоречивых обстоятельств, и Бог принес ему победу.

Ветхозаветные святые основывали свою веру не только на личном обещании Бога, но и на своем понимании Божьего завета. Например, в случае Давида и Голиафа, у Давида не было никакого личного повеления или даже обещания от Бога, что он победит великана. Но, рассматривая ответ Давида на вызов Голиафа, мы видим, что он основывал свою веру на своем понимании Божьего завета с Израилем.

Читаем: «Я иду против тебя во имя Господа Саваофа, Бога воинств Израильских, которые ты поносил; ныне предаст тебя Господь в руку мою, и я убью тебя, и сниму с тебя голову твою» (1 Цар. 17:45-46). Давид понимал, что Ханаан принадлежит Израилю, а не Филистимлянам. Он понял, что у Бога есть ревность о Своем имени и увидел, что Голиаф богохульствует. Поэтому Давид пришел к выводу, что Бог хочет, чтобы кто-то победил великана и верой стал Божьим инструментом победы<sup>2096</sup>.

Христианство зиждется на исторической основе, что «Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор. 15:3-4)<sup>2097</sup>. Повествование Иоанна о жизни и служении Иисуса было написано с целью послужить основой для веры: «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий» (Ин. 20:31)<sup>2098</sup>.

Пакер правильно подытоживает: «Верования – это убеждения, которые зиждутся... на свидетельстве». Принятие его «удостоверяет, что Бог – истинен (Ин. 3:33), отрицать это – значит представлять Бога “лживым” (1 Ии. 5:10). Христианская вера покоится на признании апостольского и библейского свидетельств свидетельством самого Бога»<sup>2099</sup>. Хермишон подтверждает: «Для христианства, как и для древнего Израиля, вера означает уверенность и доверие, которые зависят от Божьего обещания»<sup>2100</sup>.

Фара правильно предупреждает, что нельзя просто полагаться на Божье вмешательство без основания для этого ожидания<sup>2101</sup>. Заглавие его книги – «На крыле храма» – напоминает нам о хорошем примере, когда сатана искушал Иисуса броситься вниз, утверждая, что Божьи ангелы поймут Его (Мф. 4:6-7). Фара также ссылается на случаи, когда люди действовали против Божьей воли, предполагая, что Бог одобрит их поступки (1 Цар. 13:8-14; 1 Пар. 15:12-13).

Однако Фара ошибается в том, что часто предполагает, что человек не может всегда полагаться на обещанное в Божьем написанном Слове, но иногда ему нужно получить личное обещание от Бога (так называемую, «рему»). Он опасается, что прямое обращение к Библии, как к основе для веры, может привести к тому, что «Бог будет связан словами книг и становится пленником Своего Слова, а не его Создателем»<sup>2102</sup>. Но такой взгляд подрывает авторитетность Библии и библейское описание Божьей верности.

Наконец, важно отметить, что когда Бог дает достаточное доказательство для веры, Он ожидает соответствующего отклика. Например, Бог являл Свою силу Израилю 40 лет. Но, несмотря на это, Израиль отказался верить в Него всем сердцем.

Не только в Ветхом Завете, но и в Новом Завете люди отказывались принять нужное решение, несмотря на наличие убедительных доказательств в пользу веры. Например, даже после чудесного насыщения 5000 человек, народ всё же потребовал другого подтверждения мессиянства Иисуса (Ин. 6:30-31). Фарисеи несколько лет видели чудеса Иисуса, но всё же просили у Него еще больше чудес, чтобы поверить в Него. Но Иисус ответил: «Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка» (Мф. 16:4). Им надо было уже принять решение, что Иисус – Мессия.

Бог охотно дает крепкую основу для веры, и она необходима для ее констатации. Но когда уже предоставлено достаточное доказательство, Он ожидает от нас отклика. Снисходя к маловерию Фомы,

---

<sup>2096</sup>Также не исключено, что в этом случае Дух проявил через Давида дар веры (см. раздел «Дар веры»).

<sup>2097</sup>Michel, с. 601.

<sup>2098</sup>Шварц, с. 165-166.

<sup>2099</sup>Пакер, с. 233.

<sup>2100</sup>Hermission, с. 104.

<sup>2101</sup>Farah C. Jr. From the Pinnacle of the Temple. – Plainfield, NJ: Logos. – 243 с.

<sup>2102</sup>Там же, с. 135.

Иисус лично явился ему. Но, в то же время, Он сделал нежный упрек: «Ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20:29).

### 3. Доверие (как верить)

Перейдем к обсуждению самого основного аспекта истинной веры – доверия. Недостаточно просто иметь какие-либо знания об Иисусе или о христианском вероучении. Человек может изучить и усвоить всю христианскую доктрину во всей полноте, но всё же не быть спасенным.

Есть различие между человеком, который осознал христианскую истину и человеком, который применяет ее к себе. Первый вид веры можно назвать «интеллектуальным согласием», а второй – «настоящим доверием». Даже демоны готовы согласиться, что Бог один (Иак. 2:19), но у них нет личного доверия Ему. Человек, доверяющий Богу, ставит свое «Аминь» на Его обещание (2 Кор. 1:20).

Итак, подлинная вера влечет за собой доверчивое отношение к предмету веры. Другими словами, вера исходит из сердца, как написано в послании к Римлянам: «Сердцем твоим веровать... потому что сердцем веруют к праведности» (Рим. 10:9-10). Вера полагается на то, к чему она направлена, ожидая получить от него какое-то благо.

Соответственно, верующий в Иисуса Христа полагается на Его спасительную работу и ожидает избавления от силы греха и смерти. Когда человек верит во Христа, он должен не только принять доктрины о Нем. Ему также надо полагаться на Него для приобретения вечной жизни.

В связи с данным обсуждением, мы вспомним, что, согласно нашему разбору еврейских и греческих слов, обозначающих «веру», их основное значение – «доверие». В добавление к этому, Шварц и Бультманн напоминают нам об особой конструкции, используемой Иоанном, которая указывает на личное применение веры к своему предмету: наличие предлогов *εἰς* (*эйс*) или *ἐν* (*эн*) после глагола *πιστεύω* (*пистеуо*)<sup>2103</sup>.

Одна характерная черта веры в смысле доверия заключается в том, что она «видит невидимое». Другими словами, она готова полагаться на Божье Слово до появления его исполнения. На этот счет Петр написал: «Которого, не видев, любите, и Которого доселе не видя, но веруя в Него, радуетесь радостью неизреченною и преславною» (1 Пет. 1:8) и автор послания к Евреям определяет веру как «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1)<sup>2104</sup>. Хермишон пишет: «Вера показывает всё преодолевающую силу своей убежденностью в реальности Бога, которая не может быть воспринята чувствами»<sup>2105</sup>.

Истинное доверие находит себя в выражении. В библейском повествовании часто наблюдаются случаи, когда требовалось какое-либо выражение доверия до того, как проявлялась Божья сила для избавления. Например, в 4 Цар. 3:16 пророк Елисей приказал сделать рвы до того, как Бог послал воду. Нееману же необходимо было окунуться в Иордан до того, как он получил исцеление (4 Цар. 5:14). В своем земном служении исцеления Иисус нередко требовал какого-либо действия со стороны тех, кто искал исцеления (Ин. 9:7; Лк. 17:14). Евр. 11 повествует о многих примерах, когда вера побудила людей к действию.

Псалтырь свидетельствует и о других выражениях доверия. Вера выражается и в радости: человек с радостью ожидает блага от Господа (Пс. 69:5; 5:12; ср. Рим. 15:13)<sup>2106</sup>. Далее, верующие в Бога устно провозглашают свою уверенность в Божьем вмешательстве (Пс. 55:10; 24:1-3; 6:9-10). Также, Исаия открывает, что верующие имеют Божий мир: «Твердого духом Ты хранишь в совершенном мире, ибо на Тебя уповает он» (Ис. 26:3).

В Ветхом Завете тема «доверия» часто была рассмотрена образно в виде метафор, представляющих доверие Богу. Это особенно заметно в еврейской поэзии, в частности, в Псалтыри. Например, Бог является крепостью (Пс. 17:2), щитом (Пс. 17:31), покровом (Пс. 31:7), прибежищем (Пс. 45:2),

<sup>2103</sup>Шварц, с. 166; Bultmann, с. 854.

<sup>2104</sup>Michel, с. 604.

<sup>2105</sup>Hermission, с. 157.

<sup>2106</sup>Bromiley, т. 2, с. 272.

твердыней (Пс. 143:1). В этом отношении, Исаия провозглашает: «Уповайте на Господа вовеки, ибо Господь Бог есть твердыня вечная» (Ис. 26:4).

Поступки веры в Библии характеризуются уверенностью в Боге, несмотря на трудные и противоречивые обстоятельства. Верой израильтяне перешли Красное море, верой пали стены Иерихонские, верой Иисус Навин «остановил» солнце, верой Геден с тремястами мужчинами победил множество Мадиянтян, верой Давид убил Голиафа, верой Даниил и его товарищи избавились от смерти, и т.д. Герои Ветхого Завета являлись героями веры. Они позволили Богу поддерживать их. Несмотря на опасность, они доверялись Ему.

В библейском понимании веры Божья воля определяется не тем, в каких обстоятельствах человек находится, а тем, что Бог говорит. Вера не заключается в пассивном отклике на трудные обстоятельства, а в уверенности в победе над ними. Некоторые верят, что Бог непосредственно контролирует все обстоятельства и, следовательно, человек должен считать свою ситуацию прямым проявлением Божьей воли и подстраиваться под нее.

Такой пассивный подход к вере, конечно, адекватен в отношении вопроса страданий за Иисуса. Библия смотрит на этот вид страданий, как на великую честь и привилегию (Мф. 5:10-12; Деян. 5:41). В Евр. 11 давно отмечается противопоставление тех, кто получил победу в этой жизни (ст. 1-34) тем, кто верой держался Господа, несмотря на гонения и преследования ради Него (ст. 35-38). И в том, и в другом случае была проявлена настоящая вера.

Вера также требуется, когда обещанное Богом недоступно нам в этой жизни. Возвращаясь к Евр. 11, интересно отметить, что, хотя ветхозаветные герои и получили потрясающие чудеса от Бога через веру, они обращали свой взор не на временные победы, а на унаследование Божьего вечного царства (ст. 13-16, 39-40).

В этом смысле вера совпадает с надеждой, как псалмопевец пишет: «Надейся на Господа, мужайся, и да укрепляется сердце твое, и надейся на Господа» (Пс. 26:14; ср. Ис. 40:31; Плач 3:25). Вера может породить надежду. Среди многочисленных примеров веры, как надежды, находящихся в Новом Завете, выделим следующие слова Петра:

«Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, по великой Своей милости возродивший нас к надежде живой чрез воскресение Иисуса Христа из мертвых, к наследству нетленному и непорочному и неувядающему, сохраняемому на небесах для вас, силой Божией чрез веру соблюдаемых ко спасению, готовому открыться в последнее время... в откровении Иисуса Христа, Которого вы, не видев, любите, в Которого вы, хотя теперь еще не видя Его, веруете, и ликуете радостью неизреченной и прославленной, достигая цели вашей веры, спасения душ» (1 Пет. 1:3-9; ср. Иак. 5:7-8)<sup>2107</sup>.

Однако пассивный подход к обстоятельствам, противоречащим Божьей воле, расходится с библейским пониманием веры. Если бы у ветхозаветных героев было такое понимание веры, то Израиль еще ждал бы на берегу Красного моря, стены Иерихонские еще стояли бы и Голиаф все еще поносил бы воинство Израиля. Настоящая вера реализует Божью волю в противоречащих ей ситуациях.

Перейдем к примерам доверия, находящимся в Новом Завете. Много раз Иисус требовал от людей веры, чтобы они могли получить Его помощь. Например, в Мф. 9:27-29 говорится:

«Когда Иисус шел оттуда, за Ним следовали двое слепых и кричали: помилуй нас, Иисус, сын Давидов! Когда же Он пришел в дом, слепые приступили к Нему. И говорит им Иисус: веруете ли, что Я могу это сделать? Они говорят Ему: ей, Господи! Тогда Он коснулся глаз их и сказал: по вере вашей да будет вам».

Также, когда ученики Иисуса не могли изгнать беса из человека, они спросили Господа: «Почему мы не могли изгнать его?» Иисус ответил: «По неверию вашему» (Мф. 17:19-20). Потом Иисус указал на

---

<sup>2107</sup>Перевод Кассиана ближе к оригиналу.

веру как на ключ для высвобождения чудодейственной силы Божьей, говоря: «Истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: 'перейди отсюда туда', и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» (Мф. 17:20).

Также обратимся к случаю, когда Петр ходил по воде. Видя Иисуса, идущего по воде, Петр попросил у Него: «Если это Ты, повели мне придти к Тебе по воде». И Иисус сказал: «Иди» (Мф. 14:28-29). Петр, слыша обещание Иисуса, пошел. Пока он был тверд в вере, он шел по воде. Но история продолжается: «Но, видя сильный ветер, испугался и, начав утонать, закричал: Господи! Спаси меня. Иисус тотчас простер руку, поддержал его и говорит ему: малoverный! Зачем ты усомнился?» (Мф. 14:30-31). Здесь явно видна связь между верой Петра и обретением сверхъестественной поддержки. Пока он верил, он шел по воде; а когда он засомневался, он начал тонуть.

Помимо Евангелий, и далее в Новом Завете говорится о необходимости доверия чудесным Божиим действиям. Выделим следующие примеры. Иаков говорит, что для получения от Господа человек должен «просить с верою, нимало не сомневаясь» (Иак. 1:6), что касается и молитвы за исцеление: «И молитва веры исцелит болящего» (Иак. 5:15). В книге Деяний записано, что «вера, которая от Него, даровала ему исцеление сие перед всеми вами» (Деян. 3:16) и «(Павел), взглянув на него и увидев, что он имеет веру для получения исцеления...» (Деян. 14:9).

В Новом Завете мы видим веру (в смысле доверия), связанную с приобретением величайшего чуда, а именно, спасения. Перед старейшинами Ефесской церкви Павел провозгласил требования для спасения: «покаяние пред Богом и веру в Господа нашего Иисуса Христа» (Деян. 20:21). К церкви в Риме он открыл: «Благовествование есть сила Божия ко спасению всякому верующему... В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет» (Рим. 1:16-17).

В этом отношении обратимся к первому упоминанию слова *אמן* (*аман*) в Ветхом Завете, которое также является самым главным. В Бытие 15:5-6 Бог обещал Аврааму: «Посмотри на небо и сосчитай звезды, если ты можешь счесть их... Столько будет у тебя потомков. Аврам поверил Господу». Здесь есть другой пример того, что человек должен верить перед лицом кажущихся невозможных обстоятельств. Авраам же был стар, и обыкновенное у женщин у Сарры уже прекратилось.

Всё же Авраам, считая, что Бог верен, доверял Ему. Павел описывает веру Авраама в Рим. 4:18-21:

«Он, сверх надежды, поверил с надеждою, через что сделался отцом многих народов . . . И, не изнемогши в вере, он не помышлял, что тело его, почти столетнего, уже омертвело, и утроба Саррина в омертвлении; не поколебался в обетовании Божиим неверием, но пребыл тверд в вере, воздав славу Богу и будучи вполне уверен, что Он силен и исполнить обещанное».

Авраам получил больше, чем физическое благословение от Бога, то есть, своих потомков. Он получил и праведность от Бога. Быт. 15:6 говорит: «Аврам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность». Этот случай служит основанием новозаветной доктрины о спасении верой, поскольку верующий получает от Бога праведность тем же путем, через веру. Павел это подтверждает словами: «...но и в отношении к нам; вменится и нам, верующим в Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса Христа, Господа нашего» (Рим. 4:23-24).

Помимо библейского свидетельства о том, что доверие находится в центре понятия веры, мы наблюдаем единогласие по этому поводу и среди разных евангельских богословов: «Вера всегда включает в себя доверие, и в Ветхом Завете без доверия нет никакой веры»<sup>2108</sup>. «Как для древних израильтян, так и для нового народа Божьего, вера означает, в первую очередь, доверчивое упование, основанное на обетованиях Божьих, воспринятых через Его Слово»<sup>2109</sup>. «Главный смысл слова "вера" в Новом Завете – это доверие или упование»<sup>2110</sup>. «Итак, вера – это принятие Божьего Слова. Спасаящая вера принимает Божье Слово, находящееся в Евангелии»<sup>2111</sup>.

---

<sup>2108</sup>Hermission, с. 99.

<sup>2109</sup>Шварц, с. 163.

<sup>2110</sup>Bromiley, т. 2, с. 270.

<sup>2111</sup>Hodges, с. 32

Во всех его аспектах, но особенно по отношению к доверию, вера может возрастать. К святым в Коринфе Павел говорит о «возрастании веры вашей» (2 Кор. 10:15). Что касается Фессалоникийской церкви, Павел желает «дополнить, чего недоставало вере вашей» (1 Фес. 3:10). В соответствии с этим, Библия говорит о «маловерии» (Мф. 8:26; Рим. 14:1) и «великой вере» (Мф. 8:10; 15:28). Человек может быть полным веры (Деян. 6:5; 11:24), может стремиться к вере (2 Тим. 2:22)<sup>2112</sup> и может назидать себя на вере (Иуд. 20). Поэтому нам следует присоединиться к просьбе учеников: «Умножь в нас веру» (Лк. 17:5) и просьбе отца одержимого мальчика: «Помоги моему неверию» (Мк. 9:24)<sup>2113</sup>.

Доверие же, в библейском понимании, имеет интересное свойство: для получения чего-либо от Бога она может полагаться только на один предмет. Через Исаию, например, Бог строго предупреждал Свой народ не полагаться на другой источник помощи, кроме Него (Ис. 14:28-32; 22:8-11; 30:1-2; 31:1-3)<sup>2114</sup>. Иеремия вторит этой мысли: «Проклят человек, который надеется на человека и плоть делает своею опорой, и которого сердце удаляется от Господа» (Иер. 17:5; ср. Иер. 2:37). Об этом тоже говорят пророки Михей (7:5-7), Амос (5:4-6) и Осия (5:13; 7:11).

В истории Израиля наблюдается множество примеров, когда люди полагались на другие источники помощи. Осия называет это духовным прелюбодеянием (3:1). Например, во время своей болезни Охозия обратился не к Яхве, а к Ваалу (4 Цар. 1:1-4). Вместо упования на Бога, Ахаз обратился к Ассирии (4 Цар. 16). Они не внимали совету Писания: «Блажен человек, который на Господа возлагает надежду свою и не обращается к гордым и к уклоняющимся ко лжи» (Пс. 39:5).

По отношению к спасению, это означает, что человек должен полностью надеяться на Иисуса Христа для получения спасения, а не на кажущиеся способы спасения, такие как религиозная деятельность, добрые дела и т.п. Павел написал: «Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати» (Гал. 5:4). На самом деле, Павел мог бы хвастаться своими многочисленными религиозными достижениями, но вместо этого выбрал путь доверия:

«Что для меня было преимуществом, то ради Христа я почел тщетою... я от всего отказался, и всё почитаю за сор, чтобы приобрести Христа и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа» (Фил. 3:7-9).

Бромли точно описывает данный момент:

Вера – «это признание беспомощности, отказ от доверия всем другим, кроме доверия Богу... Мы не можем рассчитывать ни на что другое, ни на кого другого. Наше упование должно быть только на Бога»<sup>2115</sup>.

Неверие, в библейском понимании данного слова, обычно относится к отсутствию доверия Богу. В библейском повествовании неверие приводит к печальным последствиям. Например, в рассказе о 12 соглядатах Библия дает явное противопоставление доверия неверию (Числ. 13-14). Десять из них «распускали худую молву», а только Халев и Иисус Навин доверяли Богу. Вследствие этого, десять соглядатаев, вместе со всем народом, погибли в пустыне, а Халев и Иисус Навин вошли и землю обетования.

Неверие не было чуждым опытом для учеников Иисуса Христа. Господь Иисус часто упрекал их в сомнении и неверии. Можно выделить случаи, когда после чудесного насыщения тысяч людей они переживали о нехватке хлеба (Мф. 16:5-12), когда они боялись бури на море (Лк. 8:25) и когда они отказались верить вести о том, что Спаситель воскрес (Лк. 24:11, 25-26). Неверие народа даже мешало Иисусу творить чудеса (Мк. 6:5-6).

<sup>2112</sup>Синодальный перевод ошибочно переводит διόκω (диоко) словом «держаться». Оно означает искание, стремление, преследование (Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. – С. 254. Данный ресурс имеет обозначение BDAG).

<sup>2113</sup>Bultmann, с. 855; Кирилл Иерусалимский *Огласительные поучения*, 5.

<sup>2114</sup>Hermission, с. 82-83.

<sup>2115</sup>Bromiley, т. 2, с. 271.

Даже Авраам, которого Библия хвалит за его веру, дважды солгал о своей жене Сарре, боясь народа (Быт. 12:10-13; 20:2). Неверие часто проявляется в виде страха. Бог даже запретил боящимся участвовать в битве, чтобы не ослаблять веру других (Втор. 20:8; Суд. 7:3). Доверие и страх взаимоисключаемы: «Когда я в страхе, на Тебя я уповаю... На Бога уповаю, не боюсь; что сделает мне человек?» (Пс. 55:4, 12). Исаия подтверждает: «Вот, Бог - спасение мое: уповаю на Него и не боюсь» (Ис. 12:2). Иисус Сам сказал: «Да не смущается сердце ваше; веруйте в Бога, и в Меня веруйте» (Ин. 14:1).

Библия рисует печальную картину о степени истинного доверия у людей, даже у верующих. Иисус сказал, что вера размером с горчичное зерно может горы переставлять (Мф. 17:20). Но даже у самых духовных среди нас отсутствует такая вера. Также примечательно, что даже после того, как Петр ходил по воде, Иисус говорил ему: «Маловерный!» (Мф. 14:31). К нашему удивлению, Иисус однажды провозгласил: «Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» (Лк. 18:8).

Наконец, Библия говорит о непоследовательности действий человека, когда он открыто грешит, но, в то же время, уповает на Божью защиту: «Главы его судят за подарки и священники его учат за плату, и пророки его предвещают за деньги, а между тем опираются на Господа, говоря: "не среди ли нас Господь? не постигнет нас беда!"» (Мих. 3:11).

#### 4. Устойчивость (насколько надо верить)

Поверив в Христа, человеку приходится держаться Его до конца своей жизни. Здесь требуются твердость и устойчивость, которая является четвертой основной характеристикой подлинной веры. В Евр. 10:36-39 говорится: «Терпение нужно вам, чтобы, исполнив волю Божию, получить обещанное... Праведный верою жив будет; а если кто поколеблется, не благоволит к тому душа Моя. Мы же не из колеблющихся на погибель, но стоим в вере к спасению души».

Смысл «стоять в вере», упомянутый выше, часто встречается в новозаветном тексте и является адекватным девизом для понимания устойчивости<sup>2116</sup>. Павел ободряет святых в Коринфе: «Бодрствуйте, стойте в вере, будьте мужественны, тверды» (1 Кор. 16:13) и в Фессалонике: «Стойте и держите предания, которым вы научены» (2 Фес. 2:15). Данное или подобное выражение находится в следующих местах: Гал. 5:1; Фил. 1:27; 4:1; 1 Фес. 3:8; Еф. 6:11, 14; 1 Пет. 5:9<sup>2117</sup>. В том же духе Павел сравнивает жизнь веры с подвигом спортсмена (1 Тим. 6:12). Иногда верующим надлежит подражать примеру Давида, который «укрепился [надеждою] на Господа» (1 Цар. 30:7; ср. 2 Пар. 25:11).

В Евангелии от Луки Иисус сравнил устойчивость в вере со строительством башни или ведением войны (Лк. 14:28-32). То, что человек начал, ему приходится довести до конца.

Устойчивость в вере приводит к развитию другой добродетели – верности<sup>2118</sup>. Неслучайно, что еврейские и греческие слова как для веры, так и для верности, происходят от одних и тех же корней. По-гречески «вера» и «верность» даже выражены одним словом: *πίστις* (*πισпис*). Эти понятия также тесно взаимосвязаны в библейском тексте. Например, предсказывая испытание веры Смирнской церкви, Иисус призывает ее к верности: «Вот, диавол будет ввергать из среды вас в темницу, чтобы искусить вас, и будете иметь скорбь дней десять. Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни» (Откр. 2:10).

Устойчивость является неотъемлемым элементом истинной веры, в свете того, что Библия учит, что верующие терпят «испытание веры» (1 Пет. 4:12). Человек может сказать, что он верит и может думать так. Но лишь испытание веры может показывать истинный характер его веры.

Петр сравнивает испытание веры с очищением золота, говоря: «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). Если в руде действительно есть золото, то оно пройдет через огонь. Но если золота в ней нет, то ничего не останется. Подобным образом, если человек имеет настоящую веру, то он будет терпеть испытания и оставаться во Христе до конца. Данный тезис подтверждается словами Самого Спасителя, Который учил: «Претерпевший же до конца спасется» (Мк. 13:13).

<sup>2116</sup>Bultmann, с. 855.

<sup>2117</sup>Смотрите и на другие ссылки на устойчивость в вере в учении Павла: Рим. 12:13; 1 Кор. 15:1; 2 Кор. 1:24; Кол. 1:11; 2 Фес. 1:4; 2 Тим. 2:12-13. Павел сам «подвигом добрым подвизался, течение совершил, веру сохранил» (2 Тим. 4:7).

<sup>2118</sup>Michel, с. 599-605.



Наряду с первым посланием Петра, некоторые другие новозаветные книги обращают особое внимание на тему «испытаний веры». Главной темой послания к Евреям, например, является устойчивость в вере. Послание было написано с целью ободрения иудейских верующих держаться Господа и не возвращаться к иудаизму. Вот ссылки на несколько поощрений к устойчивости в вере: Евр. 3:6-14; 4:1; 6:13-20; 10:23, 35-39.

Павел говорит церкви в Рим. 8:18: «Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас». Далее, в 2 Кор. 4:17-18 встречается подобное наставление: «Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу; когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимоеечно». Смотрите на то, что Павел называет кратковременным легким страданием:

«Я гораздо более [был] в трудах, безмерно в ранах, более в темницах и многократно при смерти. От Иудеев пять раз дано мне было по сорока [ударов] без одного; три раза меня били палками, однажды камнями побивали, три раза я терпел кораблекрушение, ночь и день пробыл во глубине [морской]; много раз [был] в путешествиях, в опасностях на реках, в опасностях от разбойников, в опасностях от единоплеменников, в опасностях от язычников, в опасностях в городе, в опасностях в пустыне, в опасностях на море, в опасностях между лжебратиями, в труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в наготе. Кроме посторонних [приключений], у меня ежедневно стечение [людей], забота о всех церквах» (2 Кор. 11:22-28).

Это было для Павла кратковременным легким страданием. Как он мог так считать? Это было возможно лишь потому, что он сравнил это со славным небесным городом, который он видел глазами веры. Он верил в обещание. Верим ли мы в обещание жизни вечной? Мы думаем, что да, но истинная природа нашей веры будет открываться через испытание веры.

Подобное явление встречается в книге Откровения: истинная вера терпит сопротивление, но выдерживает до конца (Откр. 2:25; 14:12; 16:15). Истинная вера приводит к победоносной жизни (Откр. 2:7, 11, 26; 3:5, 12, 21). В другом месте Иоанн говорит: «Сия есть победа, победившая мир, вера наша» (1 Ин. 5:4).

Следует упомянуть и об известных ветхозаветных примерах испытания веры. Быт. 22:1 повествует, что «Бог искушал Авраама» тем, что приказал ему принести в жертву своего возлюбленного сына Исаака. Автор послания к Евреям открывает, что Авраам верил, что Бог всё же исполнит Свое обещание, даже если Ему надо будет воскресить его из мертвых (Евр. 11:17-19).

Также упомянем об истории Иосифа, которому Бог обещал чудесное будущее, но который, вместо этого, оказался в рабстве в Египте. Во всё это время, когда «слово Господне испытало его» (Пс. 104:19), Иосиф остался верным Богу и получил обещанное Им. Далее, Бог оставил некоторые языческие народы в Палестине, чтобы ими испытывать Израиль: «повинуются ли они заповедям Господним» (Суд. 3:4). Наконец, Иеремия открывает: «Ты испытываешь праведного и видишь внутренность и сердце» (Иер. 20:12).

Аввакум пишет следующее красноречивое выражение веры перед лицом сопротивления, что служит нам прекраснейшим примером правильного отношения к испытанию:

«Хотя бы не расцвела смоковница и не было плода на виноградных лозах, и маслина изменила, и нива не дала пищи, хотя бы не стало овец в загоне и рогатого скота в стойлах, - но и тогда я буду радоваться о Господе и веселиться о Боге спасения моего» (Авв. 3:17-18).

К сожалению, Библия повествует и о случаях, когда люди, на самом деле, потеряли веру. Павел говорит о тех, кто, отвергнув добрую совесть, «потерпели кораблекрушение в вере» (1 Тим. 1:19). Другие «отступят от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским» (1 Тим. 4:1). Другие же своим поведением отрицают свою веру (1 Тим. 4:4-8).

Важно знать, в чем заключается испытание веры верующего. В общем, можно сказать, что вера испытывается двумя путями, а именно, гонениями и искушениями. Почти в каждом месте, где находится

упоминание о страданиях в христианской жизни и нужде для терпения, контекст говорит либо об искушении, либо о гонениях.

Также можно видеть это сочетание и в притче о сеятеле (Мф. 13 гл.). Иисус рассказал эту притчу, чтобы обратить внимание на твердость и последовательность в вере. Есть семена, которые падают в каменистые места и засыхают. Другие же падают в тернистые места и, следовательно, не приносят зрелого плода. Есть и те семена, которые падают в хорошую почву и приносят хороший плод.

Таким образом, есть те, кто принял Иисуса, но им не хватает твердости в вере. Когда гонения приходят, они уходят от Господа. Или когда они оказываются под влиянием искушения, они возвращаются к жизни в грехе. Но претерпевшие до конца приносят хороший плод и наследуют Божье царство.

Отмечаются и примеры неудачи пройти испытание веры в истории народа Израиля. Вспомните, что Бог обещал ему наследие в Ханаане. Вначале он радовался обещанию. Затем Бог вел его через пустыню. Если бы Израиль на самом деле верил, что его ждет богатая земля, то смог бы потерпеть временное неудобство пустыни.

Однако он постоянно роптал и жаловался. Тем открывалась истинная природа его веры. Поэтому Бог сказал о нем: «Не ожесточите сердца ваших, как во время ропота, в день искушения в пустыне, где искушали Меня отцы ваши, испытывали Меня, и видели дела Мои сорок лет» (Евр. 3:8-9) и далее «Итак видим, что они не могли войти за неверие» (Евр. 3:19). Павел наставляет Филиппийцев не повторить этой ошибки: «Все делайте без ропота и сомнения» (Фил. 2:14; ср. 1 Кор. 10:9-10).

Подобным образом у верующего в Иисуса человек тоже есть обещание. Это – жизнь вечная. Мы радуемся этому. Но верим ли мы в это обещание? Мы думаем, что да. Но истинная природа нашей веры будет обнаружена через испытания. Если мы по истине верим в обещание вечной жизни и неописуемую славу грядущих веков, мы будем стараться держаться до конца.

Вера также проявляет устойчивость в связи с тем, когда по неизвестной причине страдания появляются в жизни, и Бог не сразу отвечает или объясняет, почему так происходит. Хермишон приводит примеры из Псалтири, где псалмопевец молится Богу о жизненных трудностях и жалуется на Его кажущееся невмешательство (Пс. 9:22; 43:25; 12:2; 41:10)<sup>2119</sup>.

Классический пример вышеописанного явления встречается в опыте Иова. Хотя он не понял источника и причины своих страданий, тем не менее, Иов не проклинал Бога (Иов 1:22; 2:10). Важно в этом примере отметить, что Иов часто испытывал разочарования и немало боролся с сомнением (Иов 4:5; 7:12-21; 13:15). Иов осознал, что он проходит через испытание, и ожидал окончательной победы (Иов 23:10; 19:25-27). Как нам известно, в свое время пришло его избавление (Иов 42:10). Комментируя эту историю, Иаков написал: «Вы слышали о терпении Иова и видели конец [оного] от Господа, ибо Господь весьма милосерд и сострадателен» (Иак. 5:11).

Посреди скорби и сомнения, истинная вера всё же полагается на Бога, даже тогда, когда она не понимает, что происходит вокруг. Моберли об этом пишет следующие мудрые слова: «Логика доверия (и верности) в том, что если оно подлинное, то его следует проявлять тогда, когда дела идут плохо, но также и тогда, когда они идут хорошо»<sup>2120</sup>. В этом отношении примечательно и то, что, так называемые, «псалмы плача» характерно заканчиваются выражением веры и хвалы Богу за ожидаемый ответ. Приведем следующий пример:

«Доколе, Господи, будешь забывать меня вконец, доколе будешь скрывать лице Твое от меня? Доколе мне слагать советы в душе моей, скорбь в сердце моем день [и ночь]? Доколе врагу моему возноситься надо мною? Призри, услышь меня, Господи Боже мой! Просвети очи мои, да не усну я [сном] смертным; да не скажет враг мой: "я одолел его". Да не возрадуются гонители мои, если я поколеблюсь. Я же уповаю на милость Твою; сердце мое возрадуется о спасении Твоем; воспою Господу, благодетельствовавшему меня» (Пс. 12).

---

<sup>2119</sup>Hermission, с. 50-57

<sup>2120</sup>Moberly, *batach*, с. 649.

Хотя прохождение испытаний нашей веры неприятно и сложно, Библия не оставляет нас без слов утешения. Ведь послание к Евреям, которое изобилует поощрениями держаться веры, говорит об Иисусе как о «начальнике и совершителе» нашей веры (Евр. 12:2)<sup>2121</sup>. Послание к Филиппийцам вторит этой мысли: «Начавший в вас доброе дело будет совершать его даже до дня Иисуса Христа» (Фил. 1:6). Далее, написало: «Верен Господь, Который утвердит вас и сохранит от лукавого» (2 Фес. 3:3). Вспомним слова Иисуса Петру: «Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя» (Лк. 22:32).

## 5. Плод веры

Библия конкретно учит, что истинная вера приносит плод, т.е. выражается добрыми делами, особенно, любовью. Апостол Иаков учил: «Но скажет кто-нибудь: “ты имеешь веру, а я имею дела”: покажи мне веру твою без дел твоих, а я покажу тебе веру мою из дел моих» (Иак. 2:18). К этому мнению присоединяется Павел, который в послании к своему сотруднику Титу многократно упоминает о важности добрых дел в жизни веры (Тит. 1:1, 16; 2:12-14; 3:8, 14). Своей жизнью человек может проверить, верующий ли он или нет (2 Кор. 13:5-6).

Можно дальше продемонстрировать, что духовный плод является доказательством настоящей веры. Вспомним случай, когда Иисус сказал ученикам: «Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода» (Ин. 15:5). Точно так же, как растение естественно вырастает и приносит плод, так и истинный верующий возрастает в благодати и приносит плод духа, иной во сто крат, иной в шестьдесят, а иной в тридцать.

Отсутствие плода указывает на духовно мертвое состояние и отсутствие веры. Люди в этом состоянии считаются неверующими, отсеченными от живого Бога (Ин. 15:2). Взглянем на другие места Писания, указывающие на результат неплодотворной жизни.

Евр. 6:7-8 говорит: «Земля, пившая многократно сходящий на нее дождь и произращающая злак, полезный тем, для которых и возделывается, получает благословение от Бога; а производящая терния и волчцы негодна и близка к проклятию, которого конец - сожжение». Также прочтем в этом отношении Еф. 5:5: «ибо знайте, что никакой блудник, или нечистый, или любостяжатель, который есть идолослужитель, не имеет наследия в Царстве Христа и Бога». Подобные предупреждения наблюдаются и в 1 Кор. 6:9-10; Гал. 5:21; Кол. 3:5-6.

Мартин Лютер, признанный главным заступником доктрины о спасении одной верой, тем не менее, говорит о добрых делах как о неотъемлемой части истинной веры: «Для (веры) невозможно не совершать добро непрестанно ... Невозможно отделить дела от веры – также невозможно, как нельзя разделить свет и тепло из пламени»<sup>2122</sup>.

В 2 Пет. 1:5-11 Петр прекраснейшим образом раскрывает отношения истинной веры и добрых дел. Он начинает с упоминания о вере: «Как от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия, через познание Призвавшего нас славою и благодатию, которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались участниками Божеского естества». Только через принятие Божьих обещаний верой человек может достичь познания Бога и стать участником в Божеском естестве.

Петр продолжает свое учение упоминанием о приношении плода веры: «То вы, прилагая к сему все старание, покажите в вере вашей добродетель, в добродетели рассудительность, в рассудительности воздержание, в воздержании терпение, в терпении благочестие, в благочестии братолюбие, в братолюбии любовь». И, наконец, приношение плода – это не статичное дело, а динамическое. Иными словами, обладающий истинной верой возрастает в Господе: «Если это в вас есть и умножается, то вы не останетесь без успеха и плода в познании Господа нашего Иисуса Христа». С этим соглашается апостол Павел в Фил. 1:9 и 1 Кор. 15:58<sup>2123</sup>. Духовный рост – это нормальное явление в жизни верующего, имеющего истинную веру.

---

<sup>2121</sup>Michel, с. 604.

<sup>2122</sup>Мюллер, с. 457.

<sup>2123</sup>Там же, с. 471.

Павел также учит, что есть соответствующие вере дела. Он суммирует эти дела в слове «любовь». Больше 20 раз Павел соединяет смыслы «веры» и «любви» в одном отрывке. Например, он пишет к Ефессянам: «Услышав о вашей вере во Христа Иисуса и о любви ко всем святым» (Еф. 1:15), к Колоссянам: «Услышав о вере вашей во Христа Иисуса и о любви ко всем святым» (Кол. 1:4) и Фессалоникийцам: «Возрастает вера ваша, и умножается любовь каждого друг ко другу» (2 Фес. 1:3). Также см. 1 Тим. 1:5.

Очевидно, что Павел считает любовь проявлением подлинной веры. Он прямо заявляет об этом в Гал. 5:6: «Во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью». Также интересно отметить, что несколько раз Павел соединяет слова «вера», «надежда» и «любовь». Эта комбинация встречается 4 раза в посланиях Павла (Рим. 5:1-5; 1 Кор. 13:13; 1 Фес. 1:3 и 1 Фес. 5:8). В 1 Кор. 13:13 Павел называет их высшими христианскими добродетелями. Подобно этому, для Иоанна две великие Божьи заповеди – это вера и любовь (1 Ин. 3:23).

Бультманн усматривает в учении Иоанна сильный упор на плод веры<sup>2124</sup>. В своих посланиях Иоанн говорит об истинном христианстве в терминах праведности, истины и любви. Наконец, следует сослаться на Евр. 11, где указано, что герои веры показывали свою веру своими подвигами для Господа<sup>2125</sup>. Ранее в том же послании указано, как вера Израиля в пустыне не воплотилась в послушании, когда он отказался войти в землю обетования (Евр. 3).

Вместе с библейским свидетельством, можно сослаться и на единогласие среди евангельских богословов касательно плода веры. Пакер пишет: «Вера в Новом Завете – это жизнь в истине, верность Божьим обетованиям, благодарность Богу за дарованную благодать и труд во славу Божью»<sup>2126</sup>. По словам Хермишон: «Вера без послушания или религиозность, которая не выражается жизнью в общине, является ложью» (см. Мих. 3:11; Иер. 7)<sup>2127</sup>. Красноречиво выражает ту же мысль Бромли:

«Вера есть внутреннее побуждение не только доверять Богу, но и, доверяя Ему, подчиняться Ему, делать подвиги во имя Его, приносить плоды праведности, находить свое выражение в верности»<sup>2128</sup>.

В отличие от вышесказанного, один из евангельских писателей, а именно, Зейн Ходжес, отвергает тезис, что вера обязательно выражается в делах<sup>2129</sup>. В поддержку своей позиции он выдвигает следующие доводы. Он отмечает, что в Рим. 4:4 и 11:6 вера противопоставляется делам. Также, он полагает, что Иаков говорит не о делах, доказывающих наличие спасающей веры, а о делах, показывающих духовную победу в жизни христианина. Поощрение Петра (2 Пет. 1) к подтверждению истинной веры добрыми делами адресовано тем, кто уже во Христе, т.е. уже имеющим спасающую веру.

Далее, слова Иисуса, что ветви в лозе должны приносить плод, касаются не их статуса спасения, а их успеха в ученичестве (Ин. 15:8). Послушание приводит не к спасению, а к общению с Богом (Ин. 14:21), славе Божьей (Ин. 15:8), дружбе с Богом (Ин. 15:14-15) и свидетельству о Нем в мире (Ин. 13:33-34). В заключение, он пишет: «Ученичество не является ни условием, ни доказательством истинного возрождения»<sup>2130</sup>.

С одной стороны, Ходжес правильно говорит, что совершение добрых дел не является условием для спасения, и что присутствие истинной веры в сердце верующего уже достаточно для спасения прежде, чем человек начинает делать какие-либо дела веры. Но на основании библейских данных, показанных выше, Ходжес ошибается в своем умозаключении, что истинная вера не выражается добрыми делами.

---

<sup>2124</sup>Bultmann, с. 857.

<sup>2125</sup>Hermission, с. 34.

<sup>2126</sup>Пакер, с. 233.

<sup>2127</sup>Hermission, с. 72.

<sup>2128</sup>Bromiley, т. 2, с. 272.

<sup>2129</sup>Hodges Z. Absolutely Free: A Biblical Reply to Lordship Salvation. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989.

<sup>2130</sup>Там же, с. 88.

## В. Роль веры в получении спасения

### 1. Первенство веры

Что касается отношения веры к получению спасения, важно отметить, как было сказано в предыдущей главе, что Библия говорит о получении спасения в связи с покаянием (Деян. 2:38), верой (Деян. 16:31) и водным крещением (Деян. 2:38). Однако важно отметить, что количество стихов, говорящих о вере как о требовании для спасения, намного больше, чем количество стихов, говорящих о покаянии или водном крещении как о требовании для спасения.

В Новом Завете насчитывается около 140 мест, где слова «вера» или «верить» связаны со спасением. К тому же, в большинстве мест, где говорится о спасении, не упоминается ни о покаянии, ни о водном крещении. Например, в Еф. 2:8-9 говорится: «Благодатью вы спасены через веру». Ин. 3:16: «Всякий верующий в Сына, не погиб, но имел жизнь вечную» (ср. Ин. 5:24; 6:47). В своем первом послании Иоанн пишет: «Вы, веруя в Сына Божия, имеете жизнь вечную» (1 Ин. 5:13). Прочтем и Рим. 5:1 «Оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом». Поэтому можно с уверенностью заключить, что главным требованием для получения спасения является вера.

К этому выводу присоединяется лютеранский богослов Мюллер: «Человек становится воистину обращенным только тогда, когда он начинает веровать, что Бог милостиво простил его грехи ради Христа»<sup>2131</sup>. Далее: «Сокрушение относится к обращению лишь по той причине, что вера (иначе) не может найти вход в надменное и не обеспокоенное своим грехом сердце. Сокрушение является «обязательным приготовлением к обращению»»<sup>2132</sup>.

Плюс к этому, надо учитывать, что человек получает спасение в один момент, в мгновение. Человек либо спасен, либо не спасен. Он находится либо в Божьем царстве, либо вне его. Между этими положениями нет середины.

Сошлемся на Мюллера для подтверждения того, что спасение получается моментально. Он пишет: «Обращение происходит не постепенно и не последовательно (ступенями или степенями), но мгновенно»<sup>2133</sup>. Далее: «Согласно Писанию, человек не может находиться в промежуточном состоянии ни одного мгновения, потому что не существует середины между верою и неверием, между жизнью и смертью»<sup>2134</sup>.

Поэтому надо точно определить, в какой именно момент человек переходит из смерти в жизнь. На основании вышеизложенного, приходим к выводу, что это происходит в момент уверования. Мы соглашались с Ходжесом, который утверждает: «Когда человек верит, он приобретает вечную жизнь»<sup>2135</sup>. Даже если момент уверования наступит в конце жизни, то человек еще успеет приобрести спасение. Так было с разбойником на кресте (Лк. 23:40-43).

Возникает вопрос: «Почему для спасения Бог требует веру? Почему Он не использует другое средство?». Во-первых, Библия повествует нам, что спасенный верой человек не может хвалиться перед Богом (Еф. 2:9; Рим. 3:27). Ведь развитие смирения у человека представляет собой один из центральных элементов в Божьем плане спасения.

Можно говорить и о другой причине, связанной с грехопадением человека. Ведь дерево познания добра и зла было возможностью для Адама и Евы выражать свою любовь к Богу и доверие Ему. Пока они считали, что Бог способен заботиться о них и восполнять их нужды, они воздерживались от запретного плода. Но сатана ослабил уверенность Евы в Божьей заботе о ней, подсказывая, что Бог удерживает что-то полезное от нее. Прежде чем Ева согрешила, ее вера в Господа уже ослабела.

Раньше мы установили, что неверие представляет собой один из корней греха. Если же неверие является корнем греха, то можно понять, почему Бог требует веры для приобретения спасения. Точно также, как неверие открыло дверь греху, теперь вера открывает дверь спасению.

---

<sup>2131</sup>Мюллер, с. 400.

<sup>2132</sup>Там же, с. 401.

<sup>2133</sup>Там же, с. 402.

<sup>2134</sup>Там же, с. 416.

<sup>2135</sup>Hodges, с. 50.

## 2. Отношения веры и дел в вопросе спасения

Все христианские конфессии признают важность, как веры, так и добрых дел для христианской догматики и практики. Но они часто расходятся во мнениях о том, каковы между ними отношения. Спасается ли человек одной верой или также делами? Нам стоит детально разобраться в вопросе отношений веры и дел.

Всё осложняется сравнением следующих мест Писания у Павла и Иакова. Апостол Павел учил: «Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:28). А, в свою очередь, Иаков написал: «Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только?» (Иак. 2:24). Как можно объяснить эту кажущуюся несовместимость?

Для разрешения вопроса выдвигаются разные предположения, которые не всегда соответствуют библейскому учению. Одно из неверных пониманий заключается в том, что человек, на самом деле, оправдывается делами. Но если мы всерьез принимаем учение Павла об этом, то для существования такой теории нет места.

Например, в Гал. 2:16 Павел конкретно отрицает возможность спасения через дела: «Человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдается никакая плоть». Смысл повторяется в Рим. 3:20, где читаем: «Потому что делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть». Далее, Павел предупреждает надеющихся на дела: «А все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою» (Гал. 3:10)<sup>2136</sup>.

Хорошим примером оправдания верой служит нам Авраам. О нем написано: «Если Авраам оправдался делами, он имеет похвалу, но не пред Богом. Ибо что говорит Писание? Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность» (Рим. 4:2-3). Далее, Иисус рассказал притчу о двух людях, один из которых гордился своей самоправедностью, а другой считал себя грешником, нуждающимся в Божьей милости. Перед Богом был оправданным не первый человек, а второй (Лк. 18:14)<sup>2137</sup>.

Другое искаженное понимание вопроса, выдвинутое католицизмом, состоит в различии *fides informis* (не сформированной веры) и *fides caritate formata* (сформированной веры). Согласно католическому учению, «сформированная вера» – это вера, соединившаяся с любовью, в силу которой человек делает добрые дела, удостоивающие его получить вечную жизнь.

Можно описать данное учение под другим углом. При принятии водного крещения, Бог «сообщает» праведность духу человека в форме духовной силы, способствующей послушанию и совершению добрых дел. За совершение добрых дел человек получает от Бога «заслугу», на основании которой он оправдывается перед Богом. Поэтому спасение получается через дела, совершенные в силу этой «сообщенной» праведности<sup>2138</sup>.

Историк Беркхов описывает этот взгляд так: «В излитой благодати человек поучает сверхъестественную силу совершать (добрые) дела и, таким образом, заслужить всей последующей благодати и вечной жизни. Благодать Божья, поэтому, служит тому, чтобы сделать человека способным еще раз заслужить спасение»<sup>2139</sup>.

Католический взгляд противоречит местам Писания, которые указывают на оправдание через веру в смысле доверия Божьему обещанию вечной жизни во Христе, независимо от дел. Об этом ясно написано в Еф. 2:8-9; Гал. 2:16; 3:10, Рим. 3:20; 4:1-3 и др. Суть в том, что дела, совершенные в силу «сообщенной» праведности, всё равно остаются делами. Но согласно Писанию, дела не имеют никакой силы спасти душу.

Дела не обуславливают спасения, а являются естественным выражением истинной веры и следуют за получением оправдания и вечной жизни. Данный порядок отчетливо определен в первых восьми главах

<sup>2136</sup>Мюллер, с. 242.

<sup>2137</sup>Там же.

<sup>2138</sup>Отмечено в Беркхове Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – С.П.: Библия для всех, 2000. – С. 208.

<sup>2139</sup>Там же, с. 242.

послания к Римлянам. Во главах 3-5 Павел говорит о приобретении оправдания Божьим даром через веру, а в главах 6-8 – о правильном поведении, вытекающем из положения оправдания.

Смысл ясен. Бог оправдывает до того, как человек начинает совершать добрые дела. Дела являются не средством для получения статуса оправдания перед Богом, как предполагается у католиков, а результатом или последствием уже полученного верой оправдания. Духовный плод, особенно любовь – это лишь доказательство наличия подлинной веры в сердце верующего, а не основа для его спасения, так как человек может быть спасен только на основании своей веры во Христа.

Мюллер, выступая от лица лютеранской церкви, пишет в опровержение католического взгляда: «Верующий обязан своим спасением не приобретенной или “влитой” (“вселенной”) благодати или благодати, находящейся в нем, но исключительно благорасположенности Божьей»<sup>2140</sup>. Мюллер продолжает: «Добрые дела, совершаемые с такою целью, являются оскорблением и насмешкою над Богом, Который в Своем Слове предлагает всем грешникам принять верою полную и совершенную праведность, добытую Его возлюбленным Сыном для всего мира через совершенное Им заместительное искупление»<sup>2141</sup>.

Недавно появилась еще одна попытка разрешить вопрос веры и дел, предложенная Э. П. Сандерсом, автором труда *Павел и палестинский иудаизм*<sup>2142</sup>. Сандерс выдвигает тезис, что спасение начинается с веры, а сохраняется делами. Другими словами, после уверования в Христа человек сразу получает от Бога оправдательный приговор. Но для того, чтобы сохранить этот статус и продолжить оставаться в этом положении, требуется совершение добрых дел.

К этому взгляду присоединяются Джемс Данн и Н. Т. Райт. Это учение теперь известно под названием «заветного номизма»<sup>2143</sup>. Это учение более детально обсуждается в главе 9, но здесь повторим несколько его особенностей.

Сандерс опирается на ветхозаветный пример духовного опыта Израиля. По Сандерсу, Авраам получил от Бога дар праведности, как вступление в отношения с Ним. Но после этого Бог дал Израилю закон, посредством которого этот завет сохранялся бы. Для продолжения пребывания в Божьем завете требовалось послушание. Подобным образом, считает Сандерс, вера в искупительную работу Христа является лишь вступительным опытом спасения. Для того, что поддерживать это положение, от верующих требуются послушание и совершение добрых дел<sup>2144</sup>.

Выдвигаются и другие аргументы в защиту этого тезиса. Проблема в иудаизме первого века заключалась не в том, что они неправильно поняли отношения веры и дел, а в том, что: 1) они отвергли Мессию; 2) они гордились своим статусом евреев; 3) они пытались требовать от язычников соблюдения церемониального закона Моисея. Следовательно, цель Павла в его учении об оправдании не была в том, чтобы учить оправданию одной верой, а в том, чтобы исправить вышеперечисленные искажения.

Однако, при более внимательном анализе этого учения, наблюдаем несколько серьезных отклонений от Божьего плана спасения, открытого в Священном Писании. Во-первых, Павел учил, что дела не играют никакой роли в оправдании человека. Согласно Гал. 2:16, закон не оправдает до обращения, а согласно Гал. 5:4 и Гал. 3:3, дела не оправдают после обращения. Рим. 1:17 и 11:19-20 учат, что оправдание получается исключительно по вере.

Плюс к этому, в своем послании к Галатам Павел ясно объясняет причины даяния закона. Это было не способом сохранения праведных отношений с Богом, как Сандерс предполагает, а способом продемонстрировать слабость человека и его неспособность повиноваться Богу. Цель закона была приводить людей к праведности по вере, как Павел написал в Гал. 3:19-24.

---

<sup>2140</sup>Там же, с. 495-496.

<sup>2141</sup>Там же.

<sup>2142</sup>Eddy P. R., Beilby J. K., Enderlein, S. E. Justification in the Contemporary Debate // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – Kindle ed. 526-767.

<sup>2143</sup>«Номизм» происходит от греческого слова νόμος (*номос*), т.е. «закон». Название «заветный номизм» означает соблюдение закона в контексте завета.

<sup>2144</sup>Отмечено в Мак-Грате А. Введение в христианское богословие / Пер. С англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 398-399.

Далее, учение «заветного номизма» о том, что Авраам получил только «первоначальное оправдание» через веру, а «конечное оправдание» через послушание, прямо противоречит учению Павла в Рим. 4:1-6. Там указано, что Авраам оправдался через одну только веру, независимо от дел:

«Если Авраам оправдался делами, он имеет похвалу, но не пред Богом. Ибо что говорит Писание? Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность. Воздаяние делающему вменяется не по милости, но по долгу. А не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность. Так и Давид называет блаженным человека, которому Бог вменяет праведность независимо от дел...»

Плюс к этому, вышеуказанной позиции прямо противоречит Гал. 3:17-18. Там Павел конкретно опровергает теорию, что Божий завет с Авраамом как-то продолжается в соблюдении закона Моисея<sup>2145</sup>. Прочтем:

«Я говорю то, что закон, явившийся спустя четыреста тридцать лет, не отменяет так, чтобы обетование потеряло силу. Ибо если по закону наследство, то уже не по обетованию; но Аврааму Бог даровал [оное] по обетованию»<sup>2146</sup>.

Также стоит отметить, что в то время люди опасались, что учение Павла приведет к распущенности (см. Рим. 3:7-8; 6:1-2; Деян. 21:21). Если бы, как предполагается, Павел учил «заветному номизму», то люди не возражали бы так на его учение<sup>2147</sup>.

Гундри правильно оценивает ситуацию, когда утверждает, что «...для палестинского иудаизма дела являются как признаком, так и условием для пребывания в (завете), тогда как для Павла дела только служат доказательством, а не средством для пребывания в (завете)». «Вера – это необходимое и достаточное условие как для пребывания в (завете), так и для вступления в (него)»<sup>2148</sup>.

Правильную оценку дает и лютеранин Пайпер, который считает необходимым «относиться к необходимости послушания не как к чему-то составляющему основу для оправдания, а строго как к свидетельству и подтверждению нашей веры во Христа, Чья кровь и праведность являются единственной основой для оправдания»<sup>2149</sup>.

Еще одна теория, отклоняющаяся от истины – это учение о том, что вера отождествляется с добрыми делами и приравнивается к ним. Согласно этому учению, когда в Библии речь идет о вере, в действительности, имеется в виду совершение добрых дел. Вера не выражается добрыми делами, а она является ими. Получение спасения требует веры, но вера равна послушанию. Получается, что люди спасаются, на самом деле, делами, но эти дела называются верой<sup>2150</sup>.

В поддержку этого мнения, ссылаются на места Писания о «покорении вере». Перечислим их: Рим. 1:5: «чтобы во имя Его покорять вере все народы», Деян. 6:7: «из священников очень многие покорились вере», Рим. 14:25: «возвещена всем народам для покорения их вере».

Этой теории противоречат следующие доводы. Дело в том, что в Библии дела и вера не отождествляются или приравниваются, а противопоставляются. Например, Еф. 2:8-9 говорит: «Ибо благодатью вы спасены через веру... не от дел». В Гал. 3:12 даже более прямо указано это противопоставление: «А закон не по вере». Далее в той же главе говорится об отношениях веры и дел:

---

<sup>2145</sup>Horton M. S. Traditional Reformed View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – С. 204-206.

<sup>2146</sup>Синодальный перевод ошибочно включает слова «завета о Христе, прежде Богом утвержденного». Исключение этих слов поддерживается самыми лучшими греческими рукописями.

<sup>2147</sup>Bird M. F. Progressive Reformed View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. Kindle ed, 1129-1130.

<sup>2148</sup>Отмечено в Eddy, Justification in the Contemporary Debate, 646-648.

<sup>2149</sup>Piper F. Future of Justification, с. 110, отмечено в Eddy, Justification in the Contemporary Debate, 669-670.

<sup>2150</sup>Отмечено в Мюллере, с. 386.



«А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того [времени], как надлежало открыться вере. Итак закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; по пришествии же веры, мы уже не под [руководством] детоводителя» (Гал. 3:23-25).

Далее, согласно Рим. 11:6 путь веры по благодати и путь дел по закону взаимоисключаемы. Там написано: «Но если по благодати, то не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью».

К тому же, надо учитывать, что в Писании говорится о спасении как о даре. Дар, по определению – это то, что принято бесплатно. Вера же – это средство принятия этого дара. Получается, что вера для спасения, по сути своей, это не какое-либо активное действие, а наоборот. Она является пассивным принятием того, чего мы не заслуживаем, а именно – дара спасения и вечной жизни.

Также следует отметить, что стихи, выдвинутые выше в поддержку этой позиции, на самом деле, ее не защищают. Как было показано выше, в Деян. 6:7 и Рим. 15:25 слово «вера» употребляется в смысле «принятия вероучения» или «обращения к Христу». В этих стихах речь идет о принятии христианского вероучения и христианства вообще. В Рим. 1:5 смысл подобен. Скорее всего, здесь встречается не субъективный генитив (послушание Богу, выходящее из веры), а объективный генитив (послушание вере, т.е. приятие христианства).

Следующая неверная позиция для нашего рассмотрения подобна предыдущей. Некоторыми считается, что вера во Христа является актом, который награждается спасением. Другими словами, вера считается своего рода подвигом или духовным достижением, которое само по себе удостоивает человека получения вечной жизни.

В ответ на это утверждение, Хортон правильно говорит, что «вера – это не основа нашего оправдания, а просто инструмент, которым оно принимается»<sup>2151</sup>. Далее, он ссылается на мудрые слова Кальвина, что если бы вера служила основой нашего оправдания, что наше оправдание не было бы совершено, так как наша вера не совершенна (см. *Наставлении христианской веры*, 3.11.7). Основа нашего спасения – это искупительная работа Христа.

Плюс к этому, Бромли отмечает, что, согласно библейскому описанию веры, она сама не спасает, а за ней стоит спасающая благодать и милость Божья во Христе (Рим. 4:16; Еф. 2:8). Бромли заключает: «Вера не является оправдывающим делом, которое служит в качестве основания для оправдания ... Сила веры кроется в силе ее предмета»<sup>2152</sup>.

Последняя неверная теория относительно отношений веры и дел, предположенная Зейном Ходжесом, была обсуждена раньше.

Наконец, Бромли хорошо подытоживает отношения веры и дел следующими словами:

Вера является «живой и активной вещью, которая естественно и обязательно сопровождается плодами праведности. Эти плоды не являются основанием для оправдания. Оправдание и освящение не следует путать. С другой стороны, отсутствие этих плодов является признаком того, что нет истинной веры. Оправдание и освящение не должны быть разделены. Кальвин точно сказал ... “Вера одна оправдывает, но вера, которая оправдывает, не одна”»<sup>2153</sup>.

## Г. Дар веры

В 1 Кор. 12:9, вместе с другими духовными дарами, перечисляется дар веры. Прочтем: «...иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом...». В данном контексте очевидно, что речь идет не об обыкновенной вере, а о сверхъестественной, под воздействием которой человек может верить Богу для чудес.

---

<sup>2151</sup>Horton, Kindle ed. 808-813.

<sup>2152</sup>Bromiley. т. 2, с. 271.

<sup>2153</sup>Там же, т. 2, с. 272.

Хотя Библия не упоминает о конкретных примерах проявления этого дара, можно предполагать, что он действовал тогда, когда Илия противостоял пророкам Ваала на горе Кармил (3 Цар. 18) и, может быть, во время других подвигов, совершенных библейскими героями.

Тот факт, что такая вера дана только «иному», указывает на то, что этот вид веры не для всех и отличается от веры, приобретающей спасение. Следующими словами Бромли подтверждает это умозаключение:

«Это не та вера, которую должны иметь все христиане для спасения. Это ясно показано в последующем стихе. Смысл 1 Кор 12 кроется в том, что Святой Дух распределяет различные дарования разным людям и «вера» девятого стиха является одним из этих дарований»<sup>2154</sup>.

Особенность этого вида веры была признана и отцами Церкви, в частности, Кириллом Иерусалимским, который написал:

«Итак, сия по благодати Духом Святым даруемая вера есть не только научающая, но и действующая выше сил человеческих. Ибо кто имеет сию веру: речет горе сей: преиди отсюда тамо, и преидет» (*Огласительные поучения*, 5.11).

Вера связана с духовными дарами и в другом отношении. В Рим. 12:3 в контексте о духовных дарах читаем: «Всякому из вас говорю: не думайте [о] [себе] более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил» и далее «...имеем различные дарования, [то], [имеешь ли] пророчество, [пророчествуй] по мере веры» (Рим. 12:6).

Здесь имеется в виду, что Бог дает особую веру, в связи со всеми духовными дарами, для их проявления. Другими словами, с силу действия этой веры, верующий человек внутри себя обладает внутренним осознанием того, в чем заключается его духовное дарование. Эта вера также дает ему уверенность действовать в нем. В свете этого толкования, нельзя учить, как предполагают некоторые кальвинисты, что Бог уделяет «меру веры» только избранным для получения спасения. В Рим. 12:6 речь не идет о спасающей вере.

## Д. Различные исторические понимания веры

### 1. В межзаветный период

Рассмотрим концепцию веры, имеющуюся у евреев в период второго храма<sup>2155</sup>. В кумранской общине вера приравнивалась лояльности лидеру общины, т.е. Учителю Праведности (1Qp Hab 8:1-3).

Филон Александрийский применял концепцию веры к своему платоновскому мировоззрению. Вера направлена к Единому Богу и Его провидению в нашей жизни. Для него мудрый человек является «верующим». Вера выражается в мудром поведении.

В апокрифической и псевдографической литературе, в которой нередко подчеркивается конфликт с силами зла, вера часто относится к терпению и верности Богу перед лицом страданий. «Верующие» противопоставлялись «язычникам».

Однако главным направлением мышления в этот период было понимание веры как послушания и соблюдения закона. Бультман пишет по этому поводу: «Главным отличием от Ветхого Завета является то, что вера уже не считается до такой же степени верностью к Божьим деяниям в истории или доверием Его будущим действиям. Она гораздо сильнее относится к повиновению закону»<sup>2156</sup>. Сошлемся на несколько примеров этого явления.

<sup>2154</sup>Там же, т. 2, с. 270.

<sup>2155</sup>Michel, с. 595; Hermission, с. 113-114; 139-140; Bultmann, с. 852.

<sup>2156</sup>Bultmann, с. 852.

- «Верующий закону внимателен к заповедям, и надеющийся на Господа не потерпит вреда» (Сирах 32.25).
- «Они – без порока, которые подвергли себя в вере к Тебе и Твоему Закону» (Апокалипсис Баруха 54.5).
- «Тот, Кто в то время принесет скорбь, Сам сохранит тех, кто попадают в скорбь, именно тех, кто совершают дела и имеют веру к Всевышнему и Могущему» (4 Езд. 13.23).

По мнению раввинов, Авраам оправдался не верой, а делами:

- «(Авраам) сохранил закон Всевышнего и был в завете с Ним и на своей плоти утвердил завет и в испытании оказался верным; поэтому Господь с клятвой обещал ему, что в семени его благословятся все народы» (Сирах 44.20-22).
- «Авраам не в искушении ли найден был верным? И это вменилось ему в праведность» (1 Макк. 2.52).

## 2. В истории Церкви

В истории Церкви понятие «веры» понималось по-разному различными людьми в различные времена, и не всегда в соответствии с библейским откровением. Начнем анализ исторического развития этой концепции с учения отцов Церкви, а затем перейдем к периодам средневековья и Реформации<sup>2157</sup>.

В ранние годы христианства произошло некоторое изменение в понимании природы веры, которое отображается в творениях нескольких отцов Церкви. Дело в том, что в то время христианская вера находилась под угрозой извращения со стороны разных ересей, что заставляло учителей Церкви точнее определить содержание христианской догмы. Соответственно, идея «вера» стала все более и более отождествляться с самим вероучением за счет понимания слова «вера», как личного доверия Богу<sup>2158</sup>.

К тому же, Бромли и Пакер предлагают и другие причины потери понятия «доверие» в учении о вере в Ранней Церкви<sup>2159</sup>. В то время Церковь придерживалась неправильного понимания спасения, уклоняясь от новозаветной доктрины об оправдании верой, и считая водное крещение вступительным опытом в деле спасения.

Поэтому, на взгляд отцов Церкви, личная вера (т.е. «доверие») играла меньшую роль в приобретении спасения. Плюс к этому, под влиянием стоицизма с его строгой моралью, учителя Церкви все более и более делали упор на соблюдение заповедей. Вера же отождествлялась с послушанием Богу.

Тем не менее, идея веры как «доверия» не исчезла полностью. Принятие вероучения считалось не только выражением умственного согласия с ним, но и выражением личной веры в триединого Бога. К тому же, следующая оценка взгляда Августина на веру указывает важность как принятия догмы, так и личного доверия Богу. Некоторые считают, что для Августина, вера – это «психологическое состояние восприимчивости, вместе с принятием определенных конкретных истин, а другие полагают, что для него она состоит в «преданности Богу через Христа»<sup>2160</sup>.

Августин также ввел в Церковь понимание о Божьем предопределении, которое привело еще к одному изменению в понятии веры. Дело в том, что если в спасении человека Бог проявляет инициативу, чтобы Своей благодатью привлекать его к Себе, то это означает, что Божий Дух порождает веру в сердце человека. Данная точка зрения о «даре веры» была принята на Втором соборе в Оранже (529 г.). Но слабые стороны учения «предопределения» отмечены в III-м томе данной серии, в главе 18.

<sup>2157</sup>См. McKelway A. J. The Systematic Theology of Faith: A Protestant Perspective // Lee J. M. Handbook of Faith. – Birmingham, AL: Religious Education Press, 1990. – С. 168-181; Hellwig M. K. A History of the Concept of Faith // Lee J. M. Handbook of Faith. – Birmingham, AL: Religious Education Press, 1990. – С. 6-17; Bromiley, т. 2, с. 270-273; Пакер, с. 234-235; Oden T. C. The Living God: Systematic Theology. – San Francisco, CA: Harper, 1992. – Т. 1. – С. 397.

<sup>2158</sup>Здесь особенно выделяется настойчивость Тертуллиана на принятие «правил веры».

<sup>2159</sup>Bromiley, т. 2, с. 272; Пакер, с. 234.

<sup>2160</sup>Hellwig M. K. A History of the Concept of Faith // Lee J. M. Handbook of Faith. – Birmingham, AL: Religious Education Press, 1990. – С. 9.

В учении нескольких отцов наблюдается еще одна особенность: вера как способ приобретения познания Бога. Здесь затрагивается вопрос отношений веры и разума. Иоанн Дамаскин, например, написал о необходимости приобретения познания Бога через веру путем принятия божественного откровения:

«Ибо оно есть безумие для тех, которые не с верою принимают и не с верою размышляют о благодати и всемогуществе Божиим, но исследуют божественное при помощи человеческих и естественных рассуждений. Все же относящееся к Богу выше естества, слова и разумения» (*Точное изложение православной веры, 4.11*).

Комментируя учение Максима Исповедника, Оден пишет: «Вера относится к невидимому миру точно также, как органы чувств относятся к видимому миру»<sup>2161</sup>. Далее, Оден говорит: «Откровение, в первую очередь, относится к вере»<sup>2162</sup>.

В то же время, Василий Великий готов признать, что некоторые «рудиментарные» знания могут предшествовать вере:

«Что первое, знания или вера? Я отвечаю, что, как правило, в случае учеников, вера предшествует знаниям. Но в нашем учении, если кто-нибудь утверждает, что знания предшествуют вере, то я не возражаю ... В нашей вере о Боге сначала приходит мысль, что Бог есть. Это мы соображаем от Его дел ..., за этими знаниями следует вера и за этой верой – поклонение» (*Письмо 235.1*).

Далее, Василий использует идею подчинения разума вере в пользу своего апофатического подхода к богопознанию. В своем 234-м письме он старается доказать, что вера основана не на откровении Божьей сущности, которая, по мнению апофатистов, непостижима, а на проявлении Божьей силы, т.е. Его энергий. Мы поклоняемся непознаваемому Богу через веру в Его силу, доказывающую Его существование и достоинства. Василий утверждает: «Итак, поклонение следует за верой, и вера подтверждается силой ... Мы знаем Бога по Его силе» (*Письмо 234:3*).

Какие особенности можно выделить в учении о вере в средневековой Церкви<sup>2163</sup>? На Западе схоласты продолжали мыслить о вере в соответствии с учением отцов Церкви и еще более развивали эти мысли. Они придерживались того, что вера принимает Божье откровение, которому разум должен подчиняться.

Далее, они добавили мысль, что грехопадение не полностью разрушило умение человека воспринимать Бога, и можно кое-что узнать о Нем, наблюдая за природой или при помощи разума. Выходит, что, хотя откровение всё же занимало главенствующее положение в познании Бога, разум стал играть более важную роль, и вера может основываться как на особом, так и на общем откровении.

Далее, считалось, что у веры есть две функции. Во-первых, до принятия водного крещения (для взрослых) новообращенный человек верой принимает вероучение христианства, т.е. выражает свое согласие с христианской догмой. Такая вера, выше названная *fides informis* («не формированная вера»), дает человеку доступ к участию в водном крещении.

Во-вторых, при принятии водного крещения человек получает благодать, способствующую ему поступать по любви. Соединившись с любовью, вера становится «формированной верой» (*fides caritate formata*). В силу действия формированной веры, человек делает добрые дела, которые удостоивают его получить вечную жизнь.

Наконец, у средневековых богословов возник вопрос относительно того, сколько человек должен знать о Божьем плане спасения, чтобы спастись. Гуго Сен-Викторский и Бернارد Клервоский считали, что всё, что необходимо – это вера в «Божье существование и провидение» и предположение о

---

<sup>2161</sup>Oden, т. 1, с. 399.

<sup>2162</sup>Там же.

<sup>2163</sup>См. Bromiley, т. 2, с. 272; Hellwig, с. 10-12; Пакеп, с. 234-235; McKelway, с. 169-170; Sanders J. No Other Name. – Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001. – С. 157-159.

существовании посредника<sup>2164</sup>. Фома Аквинский думал, что язычники, которые жили до рождения Христа, «могли бы спастись, только если у них было своего рода смутное представление желания Бога спасти их»<sup>2165</sup>.

В период Реформации Церковь вернулась к библейской концепции о вере как о личном доверии Богу. В Аугсбургском исповедании Меланхтон определил веру как «уверенность в Боге и в исполнении Его обещаний»<sup>2166</sup>. Но вместе с этим, реформаторы не отрицали, что вера имеет и рациональную сторону в смысле принятия христианской доктрины. Кальвин пишет так:

«Теперь мы можем получить исчерпывающее определение веры, если скажем, что это есть твердое и надежное знание доброй воли Бога по отношению к нам. Это знание, основанное на обетовании, что дано нам даром в Иисусе Христе, открывается нашему разуму и запечатлевается в нашем сердце Святым Духом» (*Наставление во христианской вере*, 3.2.7)<sup>2167</sup>.

Тем не менее, реформаторы делали упор на личном применении христианского вероучения, особенно, касательно оправдания перед Богом через искупительную жертву Иисуса Христа. Одним из главных девизов Реформации был лозунг «только вера», что означает, что человек оправдывается перед Богом одной верой, а не через добрые дела. Это значит, что человеку приходится определить для себя, кому доверять для получения вечной жизни: себе или Христу. Лютер сказал: «Поэтому я не могу уповать и на то, и на другое, а одно из них должно быть выслано: Христос или моя собственная деятельность»<sup>2168</sup>.

Далее, в отличие от католического учения, вера не определялась как некое доброе дело, которое дает человеку заслугу перед Богом, т.е. вера не удостоивает человека получения вечной жизни. Вера сравнилась с протянутой рукой, которая принимает безвозмездный дар вечной жизни, обеспеченной Христом.

Следующими словами Бромли хорошо подытоживает протестантское понимание веры:

«Вера – это не просто признание фактов и доктрин. Это доверие Христу и Его совершенной работе, как единственному и полностью достаточному основанию для спасения. Благодаря этой ориентации к Христу одна вера достаточна для оправдания»<sup>2169</sup>.

Что касается отношений добрых дел и веры, у протестантов отмечается некоторое разнообразие. Многие всё же придерживаются реформаторского принципа, что добрые дела являются естественным выражением истинной спасающей веры, но сами не приводят к оправданию<sup>2170</sup>. Лютер, в частности, сравнил отношения веры и дел с отношениями между огнем, с одной стороны, и светом и жарой, производимыми им. Кальвин же и Меланхтон придерживались позиции, которая ближе к католицизму: что вера совершается делами<sup>2171</sup>.

Можно отметить и другие особенности протестантского учения о вере. В соответствии со своим учением о предопределении, Кальвин подчеркивал, что вера является даром Бога. Другими словами, человек не может верить без Божьего вмешательства и дарования ему веры. Противоположная позиция, а именно, арминианство, утверждает, что с помощью Божьей «предварительной благодати», которая доступна всем людям, человек сам способен верить.

Далее, по поводу отношений разума и веры, разуму отводили роль в толковании откровения, которое всё-таки принимается верой. Комментируя учение Уэсли по этому вопросу, Оден пишет: «Вера теперь

---

<sup>2164</sup>Sanders, с. 159.

<sup>2165</sup>Там же, с. 157.

<sup>2166</sup>Hellwig, с. 15.

<sup>2167</sup>Кальвин, Ж. Наставление во христианской вере. – Российский Государственный Гуманитарный Университет, 1998.

<sup>2168</sup>McKelway, с. 172.

<sup>2169</sup>Bromiley, т. 2, с. 272.

<sup>2170</sup>Bromiley, т. 2, с. 272; Пакер, с. 235.

<sup>2171</sup>McKelway, с. 171-181.

предоставляет разуму доказательства Божьего самооткровения, которые она признает для принятия и исповедования. Таким образом, суждению разума дана честь изучать свидетельства веры»<sup>2172</sup>.

### 3. Несколько современных точек зрения

Исследовав развитие понятия веры в истории раной Церкви, закончим этот анализ рассмотрением нескольких современных учений о вере, а именно, дальнейшего развития католического взгляда, либеральной точки зрения и учения движения «Слово веры».

#### а. Католичество

В XVI веке в ответ на реформаторское учение о вере был созван Тридентский собор, на котором католическое духовенство категорически выступило против данного учения. В следующих выдержках видно ударение на необходимость сопровождающих дел для получения списания<sup>2173</sup>.

«Вера, если надежда и благотворительность не преложены к ней, ни соединяет человека совершенно с Христом, ни делает его живым членом Его тела. По этой причине правильно сказано, что вера без дел мертва и не приносит пользы».

«Если кто-то говорит, что человек отпущен от своих грехов и оправдан, потому что он твердо верит, что он отпущен и оправдан, или что никто действительно не оправдан, кроме того, кто считает себя оправданным, и что одной верой отпущение грехов и оправдание осуществляется, да будет ему анафема»

«Если кто-то говорит, что оправдывающая вера – это не что иное, как доверие божественному милосердию, которое отпускает грехи ради Христа, или что только эта уверенность оправдывает нас, да будет ему анафема».

Далее, католики проводят разделяющую линию между, так называемой, «явленной верой» и «подразумеваемой верой». Первая заключается в том, что человек понимает и сознательно принимает католическое вероучение как основу своей личной веры. А, согласно принципу «подразумеваемой веры», человеку нужно знать только основные аспекты католической догмы, помимо этого он просто может дать свое согласие на всё, чему учит Католическая Церковь. И тот, и другой вид веры достаточен для получения Божьей благодати<sup>2174</sup>.

Даллес рассматривает решения последних католических соборов на тему веры с целью их сравнения<sup>2175</sup>. Как уже было указано, Тридентский собор сделал упор на веру в связи с оправданием. На Первом Ватиканском соборе больше обсуждали отношение веры к разуму. А на Втором – вопрос личной веры (т.е. доверия), плоды веры и отношения веры и экуменизма.

Например, Первый Ватиканский собор определил веру, как добродетель, которая с помощью благодати способна принять «то, что Бог открыл, как истину», и как «стабильное расположение для выполнения актов веры»<sup>2176</sup>. А на Втором соборе вера больше рассматривалась как сам акт послушания, т.е. «полная отдача ума и воли Богу ... свободное принятие откровения, данного Им»<sup>2177</sup>. Но также надо учитывать, что, согласно католическому пониманию откровения, Писание может истолковываться только в свете церковного предания и определения церковного духовенства.

---

<sup>2172</sup>Oden, с. 400.

<sup>2173</sup>Цитаты из Hellwig, с. 17.

<sup>2174</sup>Пакер, с. 234-235; Bromiley, т. 2, с. 272.

<sup>2175</sup>Dulles A. The Systematic Theology of Faith: A Catholic Perspective // Lee J. M. Handbook of Faith. – Birmingham, AL: Religious Education Press, 1990. – С. 142-164.

<sup>2176</sup>Там же, с. 144-145.

<sup>2177</sup>Там же, с. 144.

Значимым является и то, что на Втором Ватиканском соборе католическое духовенство было готово больше говорить о вере как о «доверии», что было подчеркнуто реформаторами. Мы можем считать это шагом в правильном направлении, так как вера является чем-то большим, чем приятие доктрин, а именно, личным доверием Божьему откровению. Но, несмотря на это улучшение, протестантское понимание веры всё же было отвергнуто на Тридентском соборе.

Наконец, Даллес перечисляет пять качеств веры, определенных Католической Церковью. Во-первых, вера сверхъестественна, т.е. содействует с благодатью, чтобы производить в верующих добрые дела. Во-вторых, вера свободна. С помощью благодати человек свободно принимает решение верить. В-третьих, вера может привести к уверенности, так как объект веры надежен. Далее, вере не нужно всегда понимать, в чем дело: она может принять некоторую тайну за истину. Наконец, вера имеет основу либо во внутреннем подтверждении от Духа Святого, либо в подтверждении разумом или чудесами.

## 6. Либерализм

Не все протестанты остались в русле реформаторской веры. Некоторые отклонились в сторону либерализма. Среди либералов вера понимается по-разному, и эти взгляды часто не соответствуют библейскому учению о ней. Рассмотрим некоторые из них<sup>2178</sup>.

В связи с либеральными взглядами на веру, часто упоминается несколько известных лиц. Например, Альбрехт Ричль, приравнял веру к морали и понимал ее в терминах преданности Богу и послушания. Для него вера – это «твердое намерение следовать Его учению»<sup>2179</sup>. Такой точки зрения придерживался другой либерал, Адольф Гарнак. Но, как мы показали выше, нельзя равнять веру к делам. Вера – это не добрые дела, а добрые дела являются *выражением* истинной веры. Вера, по сути своей, заключается в доверии.

Главная тенденция, которая наблюдается у либералов – это ударение на субъективной стороне веры (т.е. что человек на самом деле верит *во что-нибудь*) за счет точного определения примета веры, т.е. именно *во что* человек должен верить. Другими словами, такие либералы признают идею веры, как доверия, но упускают из вида, что вера также имеет свой предмет (объект) и свою основу, как указано выше в нашем разборе<sup>2180</sup>. Бромли описывает это так:

«Есть основная тенденция к субъективизации веры, как будто бы она была просто человеческим психологическим фактором, который в той или иной форме сам по себе устраивает правильные отношения с Богом и миром»<sup>2181</sup>.

Одним из сторонников такого мнения является Фридрих Шлейермахер, который известен своим пониманием веры как осознания Бога и внутреннего ощущения доверия Ему. В том же направлении движется учение Рудольфа Бультманна, который свел веру к чисто экзистенциальному переживанию человека без конкретного предмета веры. Для него неважно, кто Иисус или жил ли Он или нет. Важно только то, как человек экзистенциально испытывает Бога<sup>2182</sup>. Опять, Бромли правильно отвечает в опровержение:

«Вера не только сводится к психологическому феномену, но она становится полностью оторванной от любого исторического объективного содержания ... так что вера во Христа уже не настоящая

---

<sup>2178</sup>Bromiley, т. 2, с. 272-273; Hellwig, с. 3-23; Пакер, с. 235; McKelway, с. 189-196.

<sup>2179</sup>По словам Пакер, с. 235.

<sup>2180</sup>По мнению Мак-Келвау в этом отношении либералы имеют что-то общее с некоторыми ранними протестантскими движениями, а именно с пиетистами и ранними методистами, которые подчеркивали важность личной веры и личного опыта человека с Богом, а так же с квакерами, которые ищут более мистического общения с Богом (McKelway, с. 184-186).

<sup>2181</sup>Bromiley, т. 2, с. 273.

<sup>2182</sup>Отмечено в McKelway, с. 196.

вера в реального Человека, Который совершил реальную работу и Который приходит к нам через настоящего Духа в реальной встрече»<sup>2183</sup>.

С другой стороны, в реакцию на крайнюю позицию других либералов, неоортодоксия (диалектическая теология), во главе с Карлом Бартом, подчеркивает божественный фактор в порождении веры. Вера – это не психологическое состояние человека или ощущение доверия Богу, а ответ со стороны человека на Божье откровение. Но проблема в этом учении кроется в том, что, согласно диалектической теологии, Божье откровение дается не в письменной форме, как в Библии, а только в личной духовной встрече с Богом.

Своеобразный подход к вопросу веры выдвигает немецкий богослов Пауль Тиллих, который соединил аспекты нескольких других либеральных подходов<sup>2184</sup>. Одним словом, для Тиллиха вера – это «состояние, в котором человек озабочен об окончательном»<sup>2185</sup>. Имеется в виду, что человек посвящен тому, что имеет окончательную важность или значение. Посвящать себе чему-то меньшему, чем «окончательное» – это идолопоклонство.

Тиллих полагает, что все религии представляют «окончательное» символами. Ни один из них не соответствует полностью «окончательному». Поэтому человек должен посвятить себе некой тайне. У человека всегда будет доля сомнения в том, правильно ли он направляет свою жизнь в поисках «окончательного» или нет. Но это сомнение неизбежно, так как никто не может полностью осмыслить «окончательное».

Есть несколько слабых сторон в системе Тиллиха. Во-первых, отсутствует понятие «доверия». Для него вера приравнивается к человеческому стремлению. То есть, его подход представляет собой еще один вид морализма. Во-вторых, хотя он правильно отмечает, что полное познание Божьей сущности невозможно и всегда будет элемент тайны в нашей вере, тем не менее, мы имеем достаточное познание Бога, чтобы различать истинные и ложные религии. Нельзя ставить христианство в один ряд с другими подходами к богопознанию.

## **в. Движение «Слово веры»**

В конце XX века в Церкви появилось новое движение, которое берет свои корни из раннего пятидесятнического движения и называется «Слово веры». Основателем этого движения считается Кеннет Хейгин, а в число учителей этого движения входят такие известные проповедники как Кеннет Копланд, Т. Л. Осборн, Чарльз Каппс и другие.

Ключевыми стихами Писания для них являются Мк. 11:23-24:

«Имейте веру Божию, ибо истинно говорю вам, если кто скажет горе сей: поднимись и ввергнись в море, и не усомнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, – будет ему, что ни скажет. Потому говорю вам: все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, – и будет вам».

В этом отрывке внимание обращается на несколько моментов. Во-первых, Синодальный перевод следует за не самыми качественными рукописями в своем переводе ст. 24: «верьте, что получите». Лучший перевод: «верьте, что получили»<sup>2186</sup>. Во-вторых, когда человек просит чего-либо у Бога, он должен принять ответ на молитву верой до того, как он на самом деле получит обещанное. Считается, что с того момента, когда человек принимает ответ верой, он уже имеет его (в духовном смысле), и должен ждать, пока само просимое не проявится физически.

<sup>2183</sup>Bromiley, т. 2, с. 273.

<sup>2184</sup>Tillich P. Dynamics of Faith. – New York, NY: Harper and Brothers, 1957. – 127 с.

<sup>2185</sup>Там же, с. 1.

<sup>2186</sup>Поддерживают этот перевод Ватиканский кодекс, Синайский кодекс, и другие.



По этому поводу Каппс пишет: «Если у вас есть вера, то у вас есть *суть желаемого*. У вас есть суть его, но вы не имеете желаемого физически»<sup>2187</sup>. По словам Хейгина: «*Вера хватает нереалии надежды и приносит их в сферу реальности*»<sup>2188</sup>. Он утверждает, что «слишком много людей хочет сначала получить, и тогда они будут верить, что у них это есть. Но Иисус сказал, что надо верить, что вы уже получили и тогда у вас это будет»<sup>2189</sup>.

В подтверждение этой концепции веры, ссылаются на Евр. 11:1, где написано: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом». Опять говорится, что надо верить в то, что мы не видим. Пример приводится с Авраамом, который верил в невидимое Божье обещание (Рим. 4:19-21).

В Рим. 4 также выделяется важный момент: вера должна быть основанной на конкретном обещании от Бога, т.е. на Божьем Слове. Вера начинается со Слова: «Вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10:17). Божья воля определяется Его Словом. Слово говорит нам обо всем, что Бог уже дал нам во Христе. Наша задача заключается в приобретении этих благ через веру. Каппс говорит: «Иисус уже обеспечил всё это. Оно уже отложено для вас. Оно принадлежит вам. Дело только в принятии того, что Бог уже дал»<sup>2190</sup>.

Возвращаясь к Мк. 11:23-24, далее подмечаем, что человеку нельзя сомневаться в получении просимого. Хейгин учит: «Постоянно подтверждаем, даже перед лицом противоречивых доказательств, что Бог услышал молитву, потому что Слово говорит так»<sup>2191</sup>. Но, в отличие от учения «Христианской науки», сторонники движения Слова веры не отрицают существования зла или проблем, а считают, что Божье Слово говорит о более великой реальности.

Далее, согласно словам Иисуса в Мк. 11:23, человек должен верить сердцем и вслух провозглашать, что уже получил ответ от Бога. Считается, что вера выражается словами, и даже, что сами слова содержат силу осуществлять провозглашенное. Каппс пишет: «Вашими словами вы даёте либо Богу, либо дьяволу полномочия действовать»<sup>2192</sup>.

Также утверждается, что вера может, как будто, действовать независимо от Бога. В качестве примера приводится женщина с кровотечением, которая прикосновением к одежде Иисуса высвободила Божью силу для своего исцеления (Мк. 5:25-34). Отмечается, что Иисус сказал ей не «Я исцелил тебя», а «вера твоя спасла тебя»<sup>2193</sup>.

Наконец, считается, что некоторые вещи могут препятствовать действию веры, в частности, упорство в грехе, чувство вины, непощение других и отсутствия милосердия по отношению к другим.

Оценивая эту систему, мы видим и сильные, и слабые стороны. К позитивной стороне можно отнести утверждение, что суть веры состоит в доверии. Также, в отличие от преувеличенной концепции доверия у либералов, в этой системе вера основана на конкретных обещаниях, находящихся в Божьем Слове. Далее, человек должен проявлять устойчивость в вере, держась Слова до его исполнения. Наконец, вера должна иметь конкретное выражение в провозглашении со стороны просящего или в другом внешнем проявлении. Итак, в этой системе все компоненты библейской веры сохраняются.

С другой стороны, можно оспорить понимание того, что сами слова имеют в себе силу самоосуществления, и что вера может действовать независимо от Бога. Для того, чтобы избежать отклонения к магии, лучше считать, что сила слов ограничена их функцией, как выражением веры, и что вера сама не высвобождает Божьей силы, а Бог, в ответ на веру просящего, проявляет Свою силу.

Также стоит упомянуть, что некоторые люди предъявляют претензии движению «Слова веры» в том, что их приверженцы ожидают получать от Бога слишком много в этой жизни. Но этот вопрос не входит в рамки данного исследования, так как он касается не природы веры, а определения предмета или объекта веры. Вопрос того, сколько можно получать от Бога в нынешнем веке, обсуждается в соответствующих дискуссионным темам главах.

---

<sup>2187</sup>Capps C. How to Have Faith in Your Faith. – Tulsa, OK: Harrison House, 1986. – С. 8.

<sup>2188</sup>Hagin K. Exceedingly Growing Faith. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1983. – С. 13.

<sup>2189</sup>Там же, с. 50.

<sup>2190</sup>Capps, с. 14.

<sup>2191</sup>Hagin, с. 23.

<sup>2192</sup>Capps, с. 25.

<sup>2193</sup>Hagin, с. 5.

## Библиография

Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – С.П.: Библия для всех, 2000. – С. 208.

Кальвин, Ж. Наставление во христианской вере. – Российский Государственный Гуманитарный Университет, 1998. – 477 с.

Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. С англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Пакер Дж. Вера / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 232-235.

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994.

Шварц Г. Вера // Эллуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 162-166.

~~~~~

Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Bird M. F. Progressive Reformed View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.

Boyd G. A., Eddy P. R. Across the Spectrum: Understanding Issues in Evangelical Theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – 264 с.

Bromiley G. W. Faith // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – С. 270-273.

Bultmann R. *pisteuo* // Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1985. – С. 849-857.

Capps C. How to Have Faith in Your Faith. – Tulsa, OK: Harrison House, 1986. – 98 с.

Charles R. H. Pseudepigrapha of the Old Testament. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2004.

Dulles A. The Systematic Theology of Faith: A Catholic Perspective // Lee J. M. Handbook of Faith. – Birmingham, AL: Religious Education Press, 1990. – С. 123-141.

Eddy P. R., Beilby J. K., Enderlein, S. E. Justification in the Contemporary Debate // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.

Hagin K. Exceedingly Growing Faith. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1983. – 101 c.

Hellwig M. K. A History of the Concept of Faith: A Catholic Perspective // Lee J. M. Handbook of Faith. – Birmingham, AL: Religious Education Press, 1990. – C. 3-23.

Hermission H., Lohse E. Faith / Trans. D. W. Scott. – Nashville, TN: Abingdon, 1981. – 168 c.

Hodges Z. Absolutely Free: A Biblical Reply to Lordship Salvation. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989. – 232 c.

Horton M. S. Traditional Reformed View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.

McKelway A. J. The Systematic Theology of Faith: A Protestant Perspective // Lee J. M. Handbook of Faith. – Birmingham, AL: Religious Education Press, 1990. – C. 164-200.

Moberly R. W. L. *'aman* // VanGemenen W. New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. – Grand Rapids, MI: Zondervan.

\_\_\_\_\_. *L. batch* // VanGemenen W. New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. – Grand Rapids, MI: Zondervan.

Michel O. *pistis* // Brown C. New International Dictionary of New Testament Theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan.

Scott J. B. אֱמוּנָה // Harris R. L., Archer G. L. Jr., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament, electronic ed. – Chicago, IL: Moody Press, 1999.

Oden T. C. The Living God: Systematic Theology, Vol. I. – San Francisco, CA: Harper, 1992.

Oswalt J. N. אֱמוּנָה // Harris R. L., Archer G. L. Jr., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament, electronic ed. – Chicago, IL: Moody Press, 1999.

Sanders J. No Other Name. – Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001. – 305 c.

Schaff P., Wace H. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York, NY: Christian Literature Company.

Tillich P. Dynamics of Faith. – New York, NY: Harper and Brothers, 1957. – 127 c.

Weiser A. *pisteuo*: The OT Concept // Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1985. – C. 849-852.

Westminster Confession of Faith. – <https://westminsterstandards.org/westminster-confession-of-faith>

## Глава 21: Роль таинств в получении спасения

Слово «таинства» относится к обрядам, соблюдаемым разными христианскими конфессиями, которые, по мнению некоторых, символизируют или, по мнению других, прямо передают Божью благодать людям.

Самый существенный вопрос в отношении таинств заключается в их способности передать людям Божью благодать. Дело в том, что, в ответ на нужду человека в прощении и новой жизни, Бог послал миру Спасителя – Иисуса Христа. Но нас интересует вопрос, каким образом передается людям Божья благодать, предоставленная через жертву Божьего Сына.

Некоторые христианские конфессии верят, что Божья благодать для прощения, духовного возрождения и укрепления обеспечивается посредством участия в священных таинствах. Другие же считают, что главное средство получения Божьей благодати – это не участие в таинствах, а слышание Божьего Слова, т.е. Евангелия. Еще одни учат, что Бог дает благодать как через таинства, так и через проповедь Слова<sup>2194</sup>.

В этой главе мы опишем различные взгляды и дадим оценку понятия таинств. Будем подробнее рассматривать темы водного крещения и Вечери Господней в последующих главах.

По очереди исследуем взгляды различных богословских течений по вопросу значения и действия таинств. В наш разбор войдут учение Католической и Православной Церквей, реформаторов Лютера, Кальвина и Цвингли, а также своеобразное учение Джорджа Фокса.

### А. Историческое развитие доктрины о таинствах

По поводу установления водного крещения и Вечери Господней, Кларк делает интересное наблюдение: «Христос не создал таинства из ничего, Он, скорее всего, использовал уже существующие обряды и действия, творчески трансформировав их»<sup>2195</sup>. Здесь имеется в виду, что водное крещение и Вечеря Господня основаны на ветхозаветных обрядах обрезания и Пасхи.

В Церкви первого века, как рассказывает Уоллес, водное крещение и Вечеря Господня были тесно связанными с керигмой, т.е. с проповедью Евангелия<sup>2196</sup>. Они служили видимыми представлениями того, что было провозглашено в керигме. Для тех, кто наблюдал эти обряды, провозглашенное в керигме стало живым действием.

В их первоначальном значении эти христианские обряды были связаны с Самим Христом, как «представления Христа, который является исполнением Божьего обновляющего и восстанавливающего замысла»<sup>2197</sup>. Уоллес пишет: «Эти обряды проявляют свою силу и смысл только из того примирения, которое Христос, будучи истинным таинством, совершил раз и навсегда в Своей собственной личности и работе»<sup>2198</sup>.

Далее развивалась идея, что характер христианских обрядов уподобляется характеру воплощения Божьего Сына, т.е. «Слово стало плотью». Другими словами, христианские обряды считались «воплощением» Божьей благодати. Значит, они также включены в «великую тайну» Христа, которая состоит в том, что «Бог явился во плоти» (1 Тим. 3:16), и, следовательно, сами называются «таинствами»<sup>2199</sup>. Получилось, что само употребление слова «таинство» пробуждало мысль, что христианские обряды содержат в себе Божью благодать и передают ее тем, кто принимает в них участие.

---

<sup>2194</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 519.

<sup>2195</sup>Clark N. An Approach to the Theology of the Sacraments. – London: SCM Press, 1956. – С. 74.

<sup>2196</sup>Уоллас Р. С. Таинство / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – С. 1148; Wallace R. S., Bromiley G. W. Sacraments // The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – Т. 4. – С. 256-258.

<sup>2197</sup>Wallace, Bromiley, Sacraments, т. 4, с. 257.

<sup>2198</sup>Там же.

<sup>2199</sup>Там же, т. 4, с. 256.

Борнкамм выдвигает тезис, что изменение в понимании таинств в Ранней Церкви восходит к влиянию греческих «мистерий», широко распространенных в то время. Согласно греческим мистериям, через участие в определенных ритуалах «таинственные, сверхъестественные силы текут в человека, обожествляя его и делая его бессмертным»<sup>2200</sup>.

Гавин отмечает несколько аспектов сакраментального богословия в иудаизме и в ветхозаветной вере<sup>2201</sup>. Там много внимания уделяли ритуалам поклонения Богу и получения блага от Него. Но важно учитывать и то, что эффективность этих ритуалов состояла не в самом акте, а в том, что они исполнялись по Божьей воле.

Далее, в отличие от нынешнего понимания таинств, в Ранней Церкви считалось, что любое «святое» действие Бога или человека является таинством. Акцент делали не на предмете как на таинстве, а на действии. Соответственно, «Оригинальными символами Евхаристии были *преломление* хлеба и *раздача* чаши»<sup>2202</sup>. Но дальше в истории Церкви люди стали понимать таинства не столько в смысле действия, сколько в смысле предмета, передающего благодать<sup>2203</sup>. Под этим влиянием благодать стала восприниматься как некая субстанция, которая вливается в душу принимающего участие в таинствах<sup>2204</sup>.

Августин определял таинство, как «внешний и видимый символ внутренней и духовной благодати»<sup>2205</sup>. Уоллес комментирует, что, вследствие этого понятия, люди стали думать о таинствах не в их исходном значении в связи с личностью Иисуса Христа, а как о предметах, самостоятельно передающих благодать<sup>2206</sup>.

При Августине возникла и концепция *ex opere operato*, что означает, что таинства действуют сами по себе, независимо от духовного качества, преподающего их. История этого понимания берет свое начало от донатистского спора. Во время донатистского спора обсуждалось, действительно ли действуют таинства, совершенные епископом, который во время преследований пошел на компромисс со своей верой? В защиту мнения, что даже при этом таинства действительны, Августин предложил, что они действуют по принципу *ex opere operato* (см. *О крещении*, 4.16-18)<sup>2207</sup>.

Выходит, что, согласно учению Августина, действительность таинств основана не на достоинстве совершающего их, а на достоинстве учреждающего их, т.е. Бога<sup>2208</sup>. Лейн комментирует это так: «Даже если таинства преподаны не святым служителем, то они остаются в силе, потому что Тот, Кто дал эти таинства – *Христос*»<sup>2209</sup>. По мнению Августина, таинства, совершенные вне католической Церкви, также *действительны* (т.е. повторять их не надо). Но они становятся *эффективными* (т.е. способными передавать благодать) только тогда, когда принимающий их вернется к истинной Церкви<sup>2210</sup>. На Западе догма *ex opere operato* была официально принята на Тридентском Соборе<sup>2211</sup>.

В истории Церкви насчитывались от 5 до 30 таинств. Гуго Сен-Викторский, например, считал священными таинствами святую воду, сосуды для литургии, облачение и посвящение храма. Августин же включал в число таинств поцелуй мира, благословенную соль, исповедание веры, молитву «Отче Наш» и пепел для покаяния<sup>2212</sup>. Но Уоллес отмечает, что хотя отцы Церкви признавали разные таинства, они всегда отводили особое место двум, которые учредил Сам Христос: водному крещению и Вечере<sup>2213</sup>.

<sup>2200</sup>Bornkamm H. Luther's World of Thought (electronic ed.). – St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 2000. – С. 139-140.

<sup>2201</sup>Gavin F. The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments. – New York, NY: KTAV Publishing, 1969. – 114 с.

<sup>2202</sup>Guzie T. The Book of Sacramental Basics. – New York, NY: Paulist Press, 1981. – С. 33-34.

<sup>2203</sup>Guzie, с. 39.

<sup>2204</sup>Wallace, Bromiley, Sacraments, т. 4, с. 257.

<sup>2205</sup>Clark, с. 71.

<sup>2206</sup>Wallace, Bromiley, Sacraments, т. 4, с. 257.

<sup>2207</sup>McGrath A. E. Historical Theology. – Oxford: Blackwell, 1998. – С. 76 и далее.

<sup>2208</sup>Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 424-425.

<sup>2209</sup>Lane, T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. – С. 49-50.

<sup>2210</sup>Там же.

<sup>2211</sup>Макким Ex Opere Operato / Пер. с англ. Ю. Табак // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – С. 1421.

<sup>2212</sup>Guzie, с. 39-40.

<sup>2213</sup>Wallace, Bromiley, Sacraments, т. 4, с. 257.

Первые упоминания о семи таинствах находятся в писаниях Петра Ломбардского в XII в. и Михаила Палеолога в XIII в.<sup>2214</sup> На Западе учение о семи таинствах стало догмой в 1439 г.<sup>2215</sup> Гузи комментирует это так:

«Установление семи таинств не возникло из рассмотрения библейских текстов или из жизни Ранней Церкви. Они возникли из литургической практики средневековой церкви и наблюдения за тем, что было общепринято на практике, с некоторым влиянием символизма числа семь»<sup>2216</sup>.

Также интересно узнать и об изменениях в практике таинств<sup>2217</sup>. В Ранней Церкви люди получали крещение и миропомазание в одно и то же время. Но поскольку епископ, который должен совершать миропомазание, практически не мог присутствовать на каждом водном крещении, церковь на Западе разделила применение этих таинств. Но на Востоке и то и другое все еще совершаются одновременно. Употребление на Западе термина «конфирмация» (т.е. «миропомазание») появилось в V веке.

Еще один важный исторический факт. На Западе велся известный спор между двумя учителями католической веры – Дунсом Скотом и Фомой Аквинским. Скот учил, что при совершении таинств Бог прямо действует в сердце принимающего их, прилагая Свою благодать. А Аквинский учил, что Бог вкладывает благодать в сами элементы, чтобы через физическое участие в них человек получал благодать. После дебатов по этому поводу, Католическая Церковь приняла решение в пользу позиции Аквинского<sup>2218</sup>.

## Б. Католический взгляд

Итог католическому учению о таинствах подводится в цитате Юга из Сен-Виктора, учителя XII века, который написал: «Таинство – это физический или материальный элемент, воздействующий на внешние чувства, который представляет по сходству, обозначает и содержит по освящению некую невидимую и духовную благодать»<sup>2219</sup>.

Уточним наше понимание данного взгляда. Таинство – это какой-либо физический предмет (вещество) или какое-либо физическое действие, непосредственное участие в котором необходимо для получения благодати, которая предоставляется им. В определении Юга из Сен-Виктора фраза «представляет по сходству» означает, что физические свойства этого элемента или действия соответствуют тому, что они представляют. Например, вино по внешнему виду похоже на кровь, хлеб – на тело и т.д. Также утверждается, что таинства сами содержат благодать<sup>2220</sup>.

Эффективность и действие таинств приписываются не только присутствующей в них благодати, но и тому, что Христос Сам осуществляет их: «Они являются эффективными, потому что в них Сам Христос действует... Он действует в Своих таинствах для того, чтобы передавать благодать, которая обозначена каждым таинством»<sup>2221</sup>. Здесь признаются взгляды, как Дунса Скота, так и Фомы Аквинского.

Ключевой момент в католическом учении о таинствах заключается в их понимании смысла слова «символ». Для католиков таинство – это символ, который непосредственно дает доступ к духовным реалиям<sup>2222</sup>. В пользу этой позиции Гузи пишет: «Символ имеет собственную реальность, и в этой собственной реальности он приводит нас к той глубокой тайне, которую он обозначает»<sup>2223</sup>.

---

<sup>2214</sup>Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 144.

<sup>2215</sup>Там же.

<sup>2216</sup>Guzie, с. 42.

<sup>2217</sup>Hill B. R. Exploring Catholic Theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995. – С. 348-353.

<sup>2218</sup>Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – С.П.: Библия для всех, 2000. – С. 243 (номер страниц из английской версии).

<sup>2219</sup>Мак-Грат, с. 435-436.

<sup>2220</sup>Там же.

<sup>2221</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1127. – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM).

<sup>2222</sup>Hill, с. 281-282.

<sup>2223</sup>Guzie, с. 50.

По должности священник имеет полномочия совершать таинства. Он получил эту власть от епископа, который получил ее от папы, который, якобы, в свою очередь, получил ее от апостолов через процесс, называемый «апостольской преемственностью». Апостолы же, предположительно, получили это право от Самого Христа:

«Рукоположенное священство гарантирует, что Христос действительно действует в таинствах через Духа Святого для Церкви. Спасительная миссия, порученная Отцом воплощенному Сыну Своему, была дана апостолам и через них их последователям. Они получают Духа Иисуса, чтобы действовать во имя Его и от Его лица»<sup>2224</sup>.

Католическое понимание таинств согласуется с понятием *ex opere operato*. Как уже было сказано, эта латинская фраза означает, что передача благодати через элементы происходит сама по себе. Всё, что нужно для осуществления благодатной работы таинств – это благословение священника, стоящего в русле апостольской преемственности. Духовное состояние священника не влияет на передачу благодати через таинства<sup>2225</sup>.

Что касается причащающегося, то, согласно традиционной позиции *ex opere operato*, ему гарантируется, что при физическом участии в таинствах они передают благодать причащающимся во всех случаях, кроме случая вины последних в смертном грехе<sup>2226</sup>. Но Катехизис Католической Церкви уточняет, что «плод таинств также зависит от расположения (сердца) причащающегося»<sup>2227</sup>. На Тридентском Соборе также говорили о необходимости в «минимальном расположении (сердца)» со стороны причащающегося, но дальше они не уточнили, что означает это выражение<sup>2228</sup>. Также следует отметить, что готовность принимать участие в таинствах уже указывает на некоторое расположение сердца<sup>2229</sup>.

В связи с этим, интересно рассмотреть понимание Католической Церкви об отношениях таинств и веры. С одной стороны, утверждается, что слышание Слова и вера в него готовят человека к принятию благодати, которая предлагается через таинства: «Таинства – это таинства веры, исчерпывающие свой источник и питание из Слова»<sup>2230</sup>. Взаимно и участие в таинствах укрепляет веру.

С другой стороны: «Вера Церкви предшествует вере верующего, который приглашен придерживаться её»<sup>2231</sup>. Это означает, что таинства могут принести людям пользу без личной веры со стороны принимающего их, потому что Церковь может ради них выражать свою веру.

Важно отметить, что, согласно католическому учению, участие в таинствах (в частности, в крещении и евхаристии) является необходимым для спасения<sup>2232</sup>. На Тридентском Соборе предали анафеме тех, кто отвергает необходимость таинств для спасения<sup>2233</sup>.

Перечислим семь таинств, признанных Католической Церковью<sup>2234</sup>:

1. Водное крещение;
2. Евхаристия, т.е. Вечеря Господня;
3. Конфирмация, через которую человек получает силу Духа Святого на христианскую жизнь и служение;
4. Покаяние (или епитимья), посредством которого обеспечивается прощение грехов;
5. Священство, т.е. рукоположение новых священнослужителей;

<sup>2224</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1120.

<sup>2225</sup>Беркхов, с. 243-244 (номер страниц из английской версии).

<sup>2226</sup>Там же.

<sup>2227</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1128.

<sup>2228</sup>Guzie, с. 54.

<sup>2229</sup>Berkouwer G. C. The Sacraments. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969. – С. 69.

<sup>2230</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1122.

<sup>2231</sup>Там же, № 1124.

<sup>2232</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1129; Guzie, с. 44.

<sup>2233</sup>Ankerberg J., Weldon J. Protestants and Catholics: Do They Now Agree? – Eugene, OR: Harvest House Pub., 1995 – С. 72.

<sup>2234</sup>Беркхов, с. 275; Иларион, с. 144.

6. Брак;
7. Елеосвящение, которое ранее заключалось в молитве за исцеление, но в итоге стало таинством, приготавливающим к уходу из этого мира.

Католики разделяют эти семь таинств на следующие группы<sup>2235</sup>:

1. Таинства христианского посвящения (крещение, конфирмация, евхаристия);
2. Таинства исцеления (покаяние, елеосвящение);
3. Таинства на службу общения и миссию Церкви (священство, брак).

Выделяются три таинства, которые передают не только благодать, но и неизгладимую духовную «печать» душе: крещение, конфирмация и священство. Следовательно, эти таинства не могут быть принятыми более одного раза<sup>2236</sup>. Благодать, полученная при водном крещении, может быть потерянной через совершение смертного греха, но опять восстановленной через исповедь. Конфирмация и елеосвящение усиливают благодать, полученную при крещении<sup>2237</sup>.

Для того чтобы таинства были действительными, нужна, так называемая, «санкция», которая означает, что эта практика была установлена Богом<sup>2238</sup>. Вопреки утверждению со стороны протестантизма, что истинные таинства должны учреждаться только одним Христом и пользоваться библейской санацией, католицизм утверждает, что Церковь, как инструмент Духа Святого, имеет право установить таинства.<sup>2239</sup> Утверждается, что через Духа Святого Церковь восприняла существование семи таинств, подобно тому, как она узнала о каноне Писания. Тем не менее, католики ищут библейскую санкцию для всех семи таинств. Например, считается, что санкция на таинство брака дается в Ин. 2, а на таинства покаяния и священства – в Ин. 20<sup>2240</sup>. Ведь Церковь сама является таинством в том смысле, что она является выражением Христа и Его действий в мире<sup>2241</sup>.

К тому же, католицизм усматривает в семи таинствах некоторую симметрию, поскольку они простираются на всю жизнь человека от рождения и до смерти: «Таинства являются семью устами, через которые поток божественной благодати, имеющей свой источник в кресте Христа, впадает в пустыню человеческого существования»<sup>2242</sup>.

Таинство покаяния началось с того, что с II в. Церковь ставила людей, совершивших серьезные грехи, на публичное замечание сроком на 3 года после исповеди при епископе. С VI в. разрешили совершать личное (т.е. не публичное) покаяние после исповеди.

С течением времени возникло понятие «искупления» (*penance*), которое означает, что кающийся человек должен совершить некоторые определенные дела в связи со своим покаянием для того, чтобы «искупить» свои грехи. Хортон придерживается мнения, что развитию этого понятия способствовал неправильный перевод в Вульгате греческого слова μετανοια (*метанойа*), т.е. «покаяние», латинскими словами *poenitentium agite*, т.е. «совершить искупление»<sup>2243</sup>. Впоследствии появилась практика «индульгенций», согласно которой кающийся человек мог отдать деньги за свое «искупление».

С 1970-х годов больший упор делается не на перечисление конкретных согрешений, а на примирение с Богом и людьми. Это таинство может совершиться через личную беседу со священником или на

<sup>2235</sup>Catechism of the Catholic Church

<sup>2236</sup>Там же, № 1121.

<sup>2237</sup>Berkouwer, с. 32-34.

<sup>2238</sup>Мак-Грат, с. 435-436.

<sup>2239</sup>Там же, с. 29.

<sup>2240</sup>Guzie, с. 41. Таинство брака иногда также основано на Еф. 5:31-32 (Мак-Грат, с. 122).

<sup>2241</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1114-1118.

<sup>2242</sup>Из E. Bizer, *Das Christusgeheimnis der Sakramente*, с. 16 в Berkouwer, с. 30.

<sup>2243</sup>Horton M. S. *Traditional Reformed View* // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. *Justification: Five Views*. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. Kindle edition, 881-882.



богослужении, посвященном покаянию<sup>2244</sup>. Подчеркивается не приобретение прощения, а принятие прощения, уже предлагаемого Богом<sup>2245</sup>.

Также наблюдается изменение и в применении таинства елеосвящения. Восстанавливается первоначальное значение этого таинства: священник может молиться за физическое исцеление с помазанием елеем<sup>2246</sup>.

Помимо священных таинств, католицизм признает и существование, так называемых, «священнодейственных обрядов» или «сакраменталий». Примерами таких действий являются возложение рук, окропление святой водой, крестное знамение, разные благословения, экзорцизм и другие. Сакраменталии не передают благодати, а «готовят нас принять благодать и располагают нас сотрудничать с ней»<sup>2247</sup>.

Наряду со священными таинствами и сакраменталиями, признаются и разные формы народного благочестия, которые занимают низшее положение, по сравнению с вышеупомянутыми действиями. В данном случае имеются в виду такие действия как почитание реликвий и мощей, посещение святынь, паломничества, процессы, Крестный ход, Розарий и т.д.<sup>2248</sup> Церковное духовенство оценивает поместные выражения народного благочестия, чтобы определить его уместность для христианской веры.

## В. Православный взгляд

Если рассматривать данный вопрос с православной точки зрения, то Деметракопулос определяет таинства так: «Таинства состоят из церемоний, слов и материальных вещей. Они производят невидимое действие Духом Святым»<sup>2249</sup>. Мейендорф предлагает следующее, более существенное определение:

«Таинства не понимаются как обособленные акты, через которые частичная “благодать” нисходит на отдельные личности посредством верно назначенных священников, действующих с верным намерением, а более, как аспекты уникальной тайны Церкви, в которой Бог делится с человечеством Божественной жизнью, вызволяя человека от греха и смерти и даруя ему славу бессмертия»<sup>2250</sup>.

Православное богословие разделяет с католическим богословием много общих черт доктрины о священных таинствах. В частности, православными считается, что через участие в таинствах Божья благодать передается принимающим их. Митрополит Иларион пишет: «В таинствах благодать Бога нисходит на нас и освящает все наше естество – и душу, и плоть – приобщая его к Божественному естеству, оживотворяя, обоготворяя и воссозидая в жизнь вечную»<sup>2251</sup>. Мандзаридис говорит, что «таинства являются тварным средством, передающим нетварную Божью благодать»<sup>2252</sup>.

Общей между католиками и православными является и их концепция «символов». Как католики, так и православные верят, что символы, использованные в таинствах, не только отображают реалии искупления, но и каким-то образом имеют онтологическую связь с этими искупительными реалиями<sup>2253</sup>.

Православие тоже придерживается веры в семь таинств, хотя долгое время отказывалось ограничить их количество. Мейендорф пишет об этом так: «Византийское богословие игнорирует западное

---

<sup>2244</sup>Hill, с. 356-358.

<sup>2245</sup>Guzie, с. 87.

<sup>2246</sup>Hill, с. 359.

<sup>2247</sup>Catholicism of the Catholic Church, № 1667.

<sup>2248</sup>Там же, № 1674.

<sup>2249</sup>Demetrapoulos G. H. Dictionary of Orthodox Theology. – New York, NY: Philosophical Library, 1964. – С. 156.

<sup>2250</sup>Мейендорф, И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – С. 333.

<sup>2251</sup>Иларион, с. 143.

<sup>2252</sup>Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 41.

<sup>2253</sup>Burgess S. M. The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1989. – С. 178. Подобной концепции о значении символов придерживался и немецкий богослов Пауль Тиллих (Thomas J. H. Paul Tillich // Nineham D. E. Robertson E. H. Makers of Contemporary Theology. – Richmond VA: John Knox, 1965. – С. 29).

различение между “сакраменами” (таинствами) и “сакраменталиями” (тайнодействиями или священнодействиями), и не было такого, чтобы оно формально ограничивало себя каким-либо строгим числом таинств»<sup>2254</sup>. Но в 1267 г. Папа Климент IV потребовал от императора Михаила Палеолога принятия семи таинств. С этого времени православие приняло это количество таинств, особенно, в силу символизма цифры семь<sup>2255</sup>.

Однако отличительной чертой православия является то, что в этой системе подчеркивается мысль, что цель получения благодати через таинства заключается в достижении обожения<sup>2256</sup>. Согласно святоотеческому богословию, Бог стал человеком, чтобы человек стал богом. Неотъемлемая часть этого процесса – участие в таинствах, через которые людям обеспечивается обоживающая благодать<sup>2257</sup>. Комментируя данный вопрос, архимандрит Никон пишет: «Обожение совершается в Церкви Духом Святым. Сильнейшим средством обожения являются церковные таинства»<sup>2258</sup>. Цитируя Лосского, Никон говорит: «Надо питаться Богом – заявляет Лосский, – чтобы достигнуть обожения»<sup>2259</sup>.

В связи с вышеупомянутым, следует сказать, что благодать, которая, предположительно, передается через таинства, отождествляется с Божьими нетварными энергиями. В томе III этой серии книг, в главе 1, мы рассматривали православное учение о различении сущности и «энергий» в Боге. Божьи нетварные энергии являются, с одной стороны, Божьими проявлениями или действиями, а, с другой стороны – Самим Богом в одном из «модусов» Его существования. Поскольку обожение состоит в ассимиляции Божьих нетварных энергий в человеческой природе, необходимо «вкушать» эти энергии через участие в таинствах, чтобы продвигаться в обожении<sup>2260</sup>.

Деметракопулос дает следующее резюме семи таинств<sup>2261</sup>:

1. «В крещении человек рождён свыше и становится членом Церкви»,
2. «В миропомазании он получает силу и дары Святого Духа для своего роста в святости и совершенстве»,
3. «В святой евхаристии ему подаются хлеб и вино, которыми поддерживается жизнь души».
4. «В исповеди он очищается от всех грехов, совершенных после крещения».
5. «Брак – это то таинство, которое освящает союз мужчины и женщины».
6. «Священство является тем таинством, которое было установлено, чтобы Церковь могла быть управляема Богом через поставленных людей, которые ведут, направляют и благословляют верующих».
7. «Елеосвящение было учреждено для исцеления от физических и духовных болезней».

Вместе с католиками, православные считают, что три таинства оставляют «неизгладимую печать» на душе и, поэтому, не подвергаются повторному применению. К этим таинствам относятся крещение, миропомазание и священство. Так же, как и у католиков, в православной вере полномочия совершать таинства имеет священник, рукоположенный по апостольской преемственности.

В заключение уточним православный взгляд на таинства покаяния и елеосвящения (или соборования)<sup>2262</sup>. Поскольку православное богословие умаляет юридический характер греха, то не очень остро ощущается необходимость в его формальном отпущении: «По этой причине исповедь и покаяние, по крайней мере, в идеальном о них представлении, сохранили черты освобождения и исцеления, а не суда»<sup>2263</sup>.

---

<sup>2254</sup>Мейендорф, с. 333.

<sup>2255</sup>Там же, с. 334.

<sup>2256</sup>Зайцев Евгений. Учение В. Лосского о Теозисе. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 75.

<sup>2257</sup>Для более подробного рассмотрения доктрины об обожении обратитесь к главе 8.

<sup>2258</sup>Слово об обожении // под ред. Архимандрита Никона (Иванова) и Протоиерея Николая Лихоманова. – М.: Сибирская Благовонница, 2004. – С. 64.

<sup>2259</sup>Из Лосского, Догматическое богословие, с. 248, в Слове об обожении, с. 186.

<sup>2260</sup>Слово об обожении, с. 184.

<sup>2261</sup>Demetракopoulos G. H. Dictionary of Orthodox Theology. – New York, NY: Philosophical Library, 1964. – С. 156-157.

<sup>2262</sup>Мейендорф, с. 339-347.

<sup>2263</sup>Там же, с. 342.

Тем не менее, таинство покаяния практикуется у православных. Мейендорф описывает исторический процесс формирования данного таинства:

«К XV столетию у мирян стала общепринятым обычаем личная исповедь священнику, после которой следовала разрешительная молитва, а в монастырях продолжала существовать в качестве альтернативы исповедь нерукоположенным монахам»<sup>2264</sup>.

Что касается елеосвящения, то, хотя это таинство и предназначено для физического исцеления, акцент всё же делается на духовном восстановлении:

«Исцеление испрашивалось лишь в рамках покаяния и духовного спасения и вовсе не считалось целью самой по себе. Каков бы ни оказался исход недуга, само помазание знаменовало Божественное прощение и освобождение из порочного круга греха, страдания и смерти, в котором пленено падшее человечество»<sup>2265</sup>.

## Г. Лютеранский взгляд

Наблюдается значимое сходство между лютеранским и католическим взглядами на таинства. При этом таинства одинаково понимаются, как определенный физический элемент или какое-либо физическое действие, «сходное с обозначаемым», через участие в котором обеспечивается благодать. Следовательно, таинства содержат в себе благодать и способны передавать ее причащающимся в них.

Также, таинствам нужна санкция, т.е. указание на то, что они установлены Богом. В лютеранской вере подчеркивается, что санкция дается в Божьем Слове, т.е. в Библии. Церковь не имеет права установить таинство без прямого указания на него на страницах Священного Писания<sup>2266</sup>. Поэтому лютеранская вера ограничила количество таинств. У лютеран признаются два: водное крещение и Вечеря Господня<sup>2267</sup>. Однажды Лютер тоже признал таинством покаяние, но позже отрекся от этого убеждения: «Будет считаться правильным ограничить число таинств теми обетованиями Божьими, которые имеют свой видимый знак»<sup>2268</sup>, т.е. водное крещение и Вечеря Господня.

Сходно с учением католиков и православных, лютеранство также учит, что благодать передается через физическое участие в таинствах. Но, в отличие от католической догмы *ex opere operato*, считается, что причащающимся необходима вера, чтобы получить пользу от таинств. Таинства же, в свою очередь, укрепляют веру причащающихся<sup>2269</sup>. Важность веры указана в Аугсбургском исповедании (Артикул XIII: Об употреблении Таинств)<sup>2270</sup>:

1. Об употреблении Таинств наши церкви учат, что Таинства заповеданы не только, чтобы служить отличительными признаками веры среди людей, но, скорее – чтобы быть признаками и свидетельствами воли Божьей по отношению к нам, учрежденными для пробуждения и утверждения веры в тех, кто употребляет их [Таинства].
2. Поэтому мы должны употреблять Таинства с верой, чтобы веровать в обетования, предоставляемые и учреждаемые Таинствами.
3. Поэтому наши церкви осуждают тех, кто учит, что Таинства, как внешние формальные деяния, дают оправдание *ex opere operato*, и не учит, что при употреблении Таинств требуется вера в то, что грехи прощены.

---

<sup>2264</sup>Там же, с. 346.

<sup>2265</sup>Там же, с. 347.

<sup>2266</sup>Мак-Грат, с. 437.

<sup>2267</sup>Мюллер, с. 458-460.

<sup>2268</sup>Мак-Грат, с. 437.

<sup>2269</sup>Berkhof, с. 245-247 (номер страниц из английской версии); McGrath, с. 517-518.

<sup>2270</sup>[http://kirkko.ru/augsburg\\_glavnye.html](http://kirkko.ru/augsburg_glavnye.html)

Лютеране сравнивают христианские таинства с, так называемыми, «ветхозаветными таинствами». Предполагается, что в Ветхом Завете также были два таинства – обрезание и Пасха, которые, по своей сути, соответствуют христианским таинствам водного крещения и Вечери Господней<sup>2271</sup>.

#### Д. Реформаторский взгляд

Учение реформаторских и пресвитерианских церквей о таинствах хорошо суммируется фразой «знак и печать спасения». «Знак» спасения означает, что таинства служат видимой и публичной демонстрацией того, что люди через веру получают от Бога. «Печать» спасения означает, что участие в таинствах укрепляет веру принимающего их.

Итак, через таинства люди действительно получают благодать, так как существует «связь между знаком и обозначаемым им»<sup>2272</sup>. Но важно уточнить, что благодать дается не через принятие самого элемента, а посредством действия Духа Святого на человека во время его участия<sup>2273</sup>. Бог же использует образ таинства как снисхождение к плотскому состоянию человека<sup>2274</sup>.

По реформаторскому учению, таинства связаны с Божьими обещаниями в Священном Писании, на основании которых они получают свою эффективность: «Эти знаки становятся таинствами только на основании Слова Божьего», «Целостность таинства непосредственно зависит от его отношения к Слову обещания»<sup>2275</sup>.

Также, для эффективности таинств необходима вера. Но это утверждение осложняется тем, что реформаторские и пресвитерианские церкви крестят младенцев. Мы позже рассмотрим их понимание крещения младенцев в отдельной главе.

В следующей цитате реформаторский учитель Мюррей описывает, что значит таинство в смысле «знака» спасения:

«(Бог) не только соединяет Свой народ с Христом, но и объявляет об этой великой истине установлением ритуала, который видимым образом убеждает наши органы чувств в реальности этой благодати. Богу было угодно дать нам этот ритуал для того, чтобы мы могли лучше понять смысл и все блага союза с Отцом и Сыном и Святым Духом»<sup>2276</sup>.

Дальше Мюррей комментирует значение смысла «печать спасения»: «Печать утверждает, подтверждает подлинность, гарантирует реальность и надежность завета благодати»<sup>2277</sup>.

Уоллес описывает общую реформаторскую позицию следующими словами:

«(Таинства) являются визуальными словами, которые, как добавки и печати к проповедованному слову, подтверждают и побуждают веру участников. Они не вступают в силу всего лишь через их (физическое) предложение, но только тогда, когда Бог действует в них и через них Святым Духом, чтобы привести верующих к живому общению с воплощенным, распятым и воскресшим Христом, Который является надлежащим содержанием (таинств) и когда эти верующие получают их с спасающей и оправдывающей верой, которая находит свое средоточие во Христе»<sup>2278</sup>.

Итоги учению реформаторских церквей подводит писатель Беркхоф, который пишет: «Как знамения и печати, они являются средствами благодати, т.е. средствами укрепления внутренней благодати,

---

<sup>2271</sup>Мюллер, с. 548-549.

<sup>2272</sup>Berkouwer, с. 159.

<sup>2273</sup>Там же, с. 87.

<sup>2274</sup>Там же, с. 52.

<sup>2275</sup>Там же, с. 46, 76.

<sup>2276</sup>Murray J. Christian Baptism. – Presbyterian and Reformed Pub., 1977. – С. 87.

<sup>2277</sup>Там же.

<sup>2278</sup>Wallace, Bromiley, Sacraments, т. 4, с. 257.

которая производится в сердце Духом Святым»<sup>2279</sup>. Сходно с лютеранской верой, реформаторские церкви признают два таинства, которые служат в качестве «знака и печати спасения» – это водное крещение и Вечеря Господня.

В Вестминстерском Исповедании Веры говорится о таинствах следующее (Глава 27, *О таинствах*):

1. Таинства являются святыми знаками и печатями завета благодати, установленными непосредственно Богом, чтобы отображать Христа и Его блага, подтверждать нашу заинтересованность в Нем; также для установления видимого различия между теми, кто принадлежит к церкви, и всем остальным миром, и торжественного совершения их во Христе во время богослужения, согласно Его Слову.
2. В каждом Таинстве имеется духовная связь, или сакраментальный союз, между знаком и тем, что он означает; при совершении Таинства имена и действие одного прилагаются к другому.
3. Благодать, явленная в должным образом совершенном Таинстве (или через него), исходит не от какой-либо силы самого Таинства, также действительность Таинства не зависит от благочестия и намерений того, кто его совершает, но все исходит от работы Духа и от слова установления, которое содержит, наряду с полномочиями на его совершение, обетование благ достойным его причастникам.
4. Нашим Господом Иисусом Христом установлены в Евангелии только два Таинства: Крещение и Вечеря Господня; ни одно из них не может совершаться никем, кроме служителя Слова, поставленного законным образом.
5. Таинства Ветхого Завета в отношении духовных вещей, которые они означали и отображали, были по своей сути теми же самыми, что и Таинства Нового Завета.

## Е. Взгляд Цвингли

Последний реформатор, взгляд которого мы рассмотрим – это Ульрих Цвингли. По его словам: «Таинства – это то, что Бог учредил, предписал и освятил Словом, которое является столь прочным, как если бы Он произнес об этом клятву»<sup>2280</sup>.

Его вероучение состоит в том, что таинства являются лишь символами, установленными Господом для укрепления веры. Они не содержат и не передают благодать. Благодать же передается путем вдохновения веры человека, принимающего участие в таинствах. Таинства служат в качестве «видимой проповеди», вдохновляющей веру.

Получается, что в учении Цвингли понимание «символа» отличается от того, что говорится у католиков и православных. Согласно взгляду Цвингли, «символ» не имеет прямой онтологической связи с обозначаемым им. Символ действует лишь на сознание человека, направляя его мысли к обозначаемым им действиям или предметам и, соответственно, вдохновляя веру, через которую приходит благодать на духовное укрепление.

Цвингли также считал, что таинства служат знаком единства Церкви, поскольку вся она принимает в них участие. Наряду с другими протестантскими движениями, он признавал два таинства – водное крещение и Вечерю Господню<sup>2281</sup>.

## Ж. Взгляд квакеров

Джордж Фокс, основатель движения квакеров, выдвигал своеобразное учение о таинствах, отличающееся от учений всех остальных христианских конфессий. На собраниях квакеров таинства не практикуются. Считается, что они – лишь символы и, как таковые, они не важны и не нужны тем, кто понимает и принимает суть этой символики.

<sup>2279</sup>Беркхоф Л. Систематическое богословие / Пер. с английского. – Минск: Полиграфкомбинат им. Я Коласа, 2014. – С. 714.

<sup>2280</sup>Мак-Грат, с. 437.

<sup>2281</sup>Мак-Грат, с. 438; McGrath, с. 521

Комментируя учение квакеров, Уоллес пишет:

«Квакеры, сосредоточивая внимание на духовном смысле, приняли такую крайне радикальную позицию, что расстались с внешними признаками вообще, придерживаясь того, что Христос учредил эти признаки лишь как временную меру, помогающую первым верующим понять внутренние реалии»<sup>2282</sup>.

В защиту своей позиции, квакеры обращаются к следующим местам Писания: к Рим. 14:17, где говорится, что «Царствие Божие не пища и питье», и к Кол. 2:16, где звучит: «Никто да не осуждает вас за пищу, или питье». Предполагается, что такие стихи освобождают христиан от участия в таинствах. Ссылаясь на Деян. 15:29, квакеры думают, что практика таинств была полезной на раннем этапе развития Божьего народа, но теперь они устарели, и от них нет пользы<sup>2283</sup>.

### 3. Выводы

В оценке доктрины о таинствах в целом, следует упомянуть, что сам смысл слова «таинство» не восходит к библейскому учению. С этим соглашается и Берковер, который пишет: «Это слово (т.е. таинство) нигде не появляется в Писании. Также и в целом нет упоминания о таинствах»<sup>2284</sup>.

В Библии используется слово *μυστήριον* (*мустэрион*), т.е. «тайно», например, в Еф. 5:32, но «ясно, что Павел не говорит в Еф. 5 о том, что мы теперь называем таинством. Слово *μυστήριον* (*мустэрион*) используется в различных контекстах в Новом Завете, и оно никак не указывает на наши “таинства”»<sup>2285</sup>. Данное слово в данном значении – это создание Церкви.

Поэтому ошибочно говорить о «таинствах» как об отдельном классе священнодействий, которые пользуются «божественной санкцией» и «передают благодать». Намного уместнее говорить о священнодействиях в отдельности, т.е. о библейском учении о водном крещении, о Вечере Господней, о браке, о покаянии и т.д. Хотя и могут наблюдаться общие черты между этими священнодействиями, группирование их в искусственном классе под названием «таинства» может привести к некоторому искажению.

Сказав это, признаем, что водное крещение и Вечера Господня выделяются в качестве особых христианских обрядов, установленных Христом, которые видимым образом отображают Божьи искупительные действия во Христе. Но всё же неправильно будет назвать их «таинствами» или сформировать из них особый класс священнодействий, так как Писание говорит и о других обрядах, которые тоже играют важную роль в жизни Церкви: например, возложение рук в различных ситуациях (молитва рукоположения, благословения или молитва об исцелении).

Христианские обряды полезны в том, что, как сказал Уоллес:

«При правильном использовании, таинства выполняют ту же важную функцию, что и библейские знамения. Принимая более конкретную форму, чем проповеданное слово, они делают более широкое обращение к чувствам. Поэтому они представляют Христа и Его обетования с новой яркостью и ясностью, вовлекая самих получателей в представление слова»<sup>2286</sup>.

Поэтому мы отвергаем крайнюю позицию квакеров, что вообще не нужно совершать никакие христианские обряды (действия). Но также считаем крайностью и позиции, которые приписывают передачу благодати через физическое участие в христианских обрядах. Доказательства в пользу этого тезиса будут представлены в следующих главах, посвященных водному крещению и Вечере Господней. Получается, что наиболее предпочтительным является взгляд Цвингли, который заключается в том, что

<sup>2282</sup>Wallace, Bromiley, Sacraments, т. 4, с. 258.

<sup>2283</sup>Мюллер, с. 597.

<sup>2284</sup>Berkouwer, с. 27.

<sup>2285</sup>Там же, с. 27.

<sup>2286</sup>Wallace, Bromiley, Sacraments, т. 4, с. 257.

христианские обряды являются видимыми проповедями, которые вдохновляют веру тех, кто в них участвует.

## Библиография

Беркхоф Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000.

Беркхоф Л. Систематическое богословие / Пер. с английского. – Минск: Полиграфкомбинат им. Я Коласа, 2014. – 880 с.

Зайцев Евгений. Учение В. Лосского о Теозисе. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 296 с.

Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. С англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998.

Макким Ex Opere Operato / Пер. с англ. Ю. Табак // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 1421.

Мейендорф, И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Слово об обожении // под ред. Архимандрита Никона (Иванова) и Протоиерея Николая Лихоманова. – М.: Сибирская Благовонница, 2004. – 173 с.

Уоллас Р. С. Таинство / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 1148.

~~~~~

Ankerberg J., Weldon J. Protestants and Catholics: Do They Now Agree? – Eugene, OR: Harvest House Pub., 1995

Augsburg Confession – [https://www.concordianc.org/uploads/files/Augsburg\\_Confession.pdf](https://www.concordianc.org/uploads/files/Augsburg_Confession.pdf)

Berkouwer G. C. The Sacraments. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969. – 296 с.

Bornkamm, H. Luther's World of Thought (electronic ed.). – St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 2000.

Burgess S. M. The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1989. – 223 с.

Catechism of the Catholic Church – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM)

Clark N. An Approach to the Theology of the Sacraments. – London: SCM Press, 1956. – 85 с.

Demetrakopoulos G. H. Dictionary of Orthodox Theology. – New York, NY: Philosophical Library, 1964. – 187 c.

Gavin F. The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments. – New York, NY: KTAV Publishing, 1969. – 114 c.

Guzie T. The Book of Sacramental Basics. – New York, NY: Paulist Press, 1981. – 135 c.

Hill B. R. Exploring Catholic Theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995.

Horton M. S. Traditional Reformed View // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.

Lane, T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.

McGrath A. E. Historical Theology. – Oxford: Blackwell, 1998. – 343 c.

Murray J. Christian Baptism. – Presbyterian and Reformed Pub., 1977.

Thomas J. H. Paul Tillich // Nineham D. E. Robertson E. H. Makers of Contemporary Theology. – Richmond VA: John Knox, 1965. – 47 c.

Wallace R. S., Bromiley G. W. Sacraments // The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – T. 4. – C. 256-258.

Westminster Confession of Faith

[http://www.greenwellstreet.org/Westminster\\_Confession\\_of\\_Faith.pdf](http://www.greenwellstreet.org/Westminster_Confession_of_Faith.pdf)



## Глава 22. Водное крещение

Всеобщей практикой у почти всех христианских конфессий на протяжении всей церковной истории является водное крещение, которое для многих входит в число священных таинств. Эта практика у христиан восходит к библейским временам и основана на заповеди Иисуса Христа: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19).

По поводу универсальности этого обряда во христианском мире отмечаем, что существуют три группы, которые его не практикуют: квакеры, «армия спасения» и «ультра-диспенсационалисты». Про первую группу скажем пару слов.

Движение квакеров уходит своими корнями в служение англиканца Джорджа Фокса (1624-1691 гг.) и характеризуется упором на личном водительстве Святого Духа в жизни верующего. Следовательно, сторонники этого движения отстраняются от формализма во всяком виде, в том числе от церковных обрядов<sup>2287</sup>. Согласно их мнению, для духовных «зрелых» верующих нет необходимости в физических обрядах, так как суть этих обрядов – духовна<sup>2288</sup>.

В ответ скажем, что практика водного крещения была установлена Самим Господом Иисусом Христом и в новозаветное время строго соблюдалась. Ведь даже апостолы не отказывались от этой практики. Плюс к этому, в физическом акте водного крещения, вместе с Вечерей Господней, подчеркивается историческая основа нашего спасения – что Иисус Христос в действительности пришел во плоти, пострадал на кресте и воскрес из мертвых.

### А. Происхождение водного крещения

Откуда произошла практика водного крещения? От человека ли оно, или от Бога? Кто является его инициатором? С точки зрения человеческого участия в формировании этой практики нам известно, что в дохристианское время существовали разные религиозные омовения, которые представляли собой способ очищения и обновления. Произошло ли христианское водное крещение от уже существующего ритуала?

С самого начала времен в сердце человека имелось желание быть очищенным перед Богом и обрести новую жизнь. Дж.Бизли–Мурри подтверждает: «Ритуальные очищения в воде практиковались с глубокой древности»<sup>2289</sup>. Это и следует ожидать, зная, что человек, по сути своей, является падшим и действительно нуждается в очищении и новой жизни. Благодаря тому, что вода является животворной, полезной для купания и средством погребения, можно понять, почему среди многих народов она стала всеобщим средством для выражения этого религиозного стремления. Итак, еще до возникновения христианства уже существовало понимание символики крещения.

Обратим особое внимание на религии «мистерии», существовавшие во древней Греции. Отмечается, что между ритуальными омовениями «мистерий» и христианским водным крещением наблюдается несколько общих свойств. Согласно исследованию Е. Фергусона, в мистериях предлагали прощение грехов, участие в мистической смерти с результатом приобретения новой жизни, и духовное просвещение<sup>2290</sup>.

А с другой стороны, нельзя не упоминать и о важных отличиях между этими практиками. Учение и мировоззрение мистерий радикально отличались от христианского вероучения. Далее, в практике водного крещения у мистерий не делали подходящего упора на моральную реформу крещенного. Наконец, маловероятно, что эллинистические культы оказывали существенное влияние на евреев, живших в Палестине в первом веке.

Во времена возникновения практики христианского водного крещения появилась подобная практика в иудаизме: крещение прозелитов (новообращенных в иудаизм язычников), которое называли

<sup>2287</sup>Friends, Society of // Cross F. L., Livingstone E. A. The Oxford dictionary of the Christian Church. – 3rd ed. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2005. – С. 645-646.

<sup>2288</sup>Отмечено в Farstad A. L. We believe in water baptism // Journal of the Grace Evangelical Society. 1990. 3. С. 4.

<sup>2289</sup>Beasley-Murray G. R. Baptism in the New Testament. – London: MacMillan, 1962. – С. 1.

<sup>2290</sup>Ferguson E. Baptism in the Early Church. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009. – С. 29.

«тебила»<sup>2291</sup>. Процесс присоединения к иудаизму имел три составляющие: обрезание (для мужчин), омовение и приношение жертвы Богу. О крещении прозелитов говорится в Мишне (III в.) и Талмуде (VI в.), хотя предания, написанные в этих источниках, восходят к более ранней (точно неизвестной) дате.

Отмечается, что в произведениях, написанных около времени жизни Христа, в частности, в трудах Филона Александрийского и Иосифа Флавия, упоминание о крещении прозелитов отсутствует. Далее, в апокрифических книгах того времени о водном крещении ни слова не говорится. Кажется маловероятным, что христианское водное крещение брало свое начало от омовения прозелитов у евреев. Ведь все конкретные упоминания о *тебиле* датируются периодом после появления христианского водного крещения.

В дохристианское время существовала известная секта иудаизма под названием «ессеи», члены которой жили в Кумране возле Мертвого моря и использовали омовение для различных целей, к примеру, для ритуального очищения<sup>2292</sup>. Хотя тезис о том, что христианское водное крещение восходит к практике в Кумране, сомнителен, многие обсуждают отношения между крещением в Кумране и крещением Иоанна Крестителя.

В Ветхом Завете мы видим упоминание о ритуальном очищении, о котором автор послания к Евреям тоже свидетельствует (Евр. 9:10)<sup>2293</sup>. Помимо ритуальных очищений, в Псалтири и учении пророков говорится об омовении в переносном смысле, как о выражении покаяния или получении прощения (Пс. 50:4, 9; Ис. 1:16; Иер. 4:14). Наконец, пророки говорили об очищении, как об эсхатологической надежде, когда Яхве посетит Свой народ будущим духовным обновлением (Ис. 44:3; Зах. 13:1; Иез. 36:25).

Поскольку христианство появилось на фоне ветхозаветной веры, трудно сомневаться в том, что ветхозаветные омовения оказывали свое влияние на понятие новозаветного водного крещения. А. Стронг проникательно подмечает, что другой главный христианский обряд, т.е. Вечеря Господня, тоже произведен от еврейского обычая – Пасхи<sup>2294</sup>. Но как мы увидим дальше, ветхозаветное ритуальное очищение оказывало свое влияние на христианскую практику водного крещения более косвенным образом, через крещение Иоанна Крестителя.

Кажется очевидным, что христианское водное крещение непосредственно произошло от крещения Иоанна, предшественника Мессии Иисуса, крещение которого Он Сам принял<sup>2295</sup>. По поводу истоков крещения Иоанна, в Евангелиях обнаруживаем, что Иоанн Креститель был послан Господом, чтобы приготовить путь Мессии (Мк. 1:2-5; Мф. 3:1-3; Лк. 3:2-6). В Ин. 1:33 указано, что Бог Сам повелел ему крестить водою. Поэтому сразу констатируем факт, что инициатором водного крещения Иоанна был Сам Бог.

Обсуждается отношение крещения Иоанна к уже существующим в то время формам очищения. Сразу бросается в глаза вопрос возможной связи между Иоанном и сообществом в Кумране. Бытует мнение, что Иоанн Креститель принадлежал к секте ессеев, живших в пустыне возле Мертвого моря, и позаимствовал практику водного крещения из них.

Однако, между этими обрядами подмечается несколько отличий. Во-первых, точно не известно, было ли какое-то вступительное омовение для новых членов кумранского сообщества, или они просто участвовали в его регулярных омовениях. А крещение Иоанна совершилось лишь однажды. Во-вторых, в

---

<sup>2291</sup>См. Flemington W. F. The New Testament doctrine of baptism. – London: SPCK, 1957. – С. 4-11, 131; Beasley-Murray, Baptism in the New Testament, с. 25-26; Gilmore A. Jewish antecedents // Gilmore A. Christian baptism. – London: Lutterworth Press, 1959. – С. 68-71; Köstenberger A. J. Baptism in the Gospels // Schreiner T. R., Wright S. D. Believer's Baptism: Sign of the new covenant in Christ. – Nashville, TN: B & H Academic, 2006. – С. 12; Jeremias J. The origins of infant baptism / Trans. D. M. Barton. – Naperville, IL: Alec R. Allenson, 1963. – С. 27, 32; Jeremias J. Infant baptism in the first four centuries / Trans. D. Cairns. – Philadelphia, PA: Westminster Press, 1960. – С. 32-33; Ferguson, Baptism in the Early Church, с. 76-82.

<sup>2292</sup>См. Beasley-Murray, Baptism in the New Testament, с. 11-16; Flemington, с. 3-4; Ferguson, Baptism in the Early Church, с. 68-81; Averbek R. E. The focus of baptism in the New Testament // Grace Theological Journal. 1981. 2. С. 279-283.

<sup>2293</sup>См. Beasley-Murray, Baptism in the New Testament, с. 5-11; Brown H. F. Baptism through the centuries. – Mountain View, CA: Pacific Press, 1965. – С. 2; Ferguson, Baptism in the Early Church, с. 63-67, 88; Flemington, с. 3.

<sup>2294</sup>Strong A. H. Systematic theology. – Philadelphia, PA: American Baptist Publication Society, 1907. – С. 932.

<sup>2295</sup>Так считает и Beasley G. G. Baptism in the New Testament // Mid-Stream. 1966. 5. С. 59 и Hultgren A. J. Baptism in the New Testament: Origins, formulas, and metaphors // Word & World. 1994. 14. С. 8.

Кумране погружали себя сами новообращенные, а в Евангелиях совершал крещение Иоанн<sup>2296</sup>. Наконец, крещение Иоанна было назначено не только для членов некой секты, а для всего Израиля<sup>2297</sup>.

Другие полагают, что Иоанн основал свою практику водного крещения на крещении прозелитов, адаптируя его к своим целям<sup>2298</sup>. С другой стороны, в отличие от крещения прозелитов в крещении Иоанна были подчеркнуты как этический аспект, т.е. покаяние, так и эсхатологический аспект, т.е. приготовление к приходу Мессии и появлению Божьего Царства<sup>2299</sup>. Также, прозелиты погружали себя, а Иоанн погружал людей<sup>2300</sup>. Далее, крещение прозелитов было назначено для язычников, а крещение Иоанна – для всех<sup>2301</sup>. Наконец, сомнительно, что иудеи практиковали крещение прозелитов до начала служения Иоанна (см. дискуссию выше).

Некоторые соотносят крещение Иоанна с ветхозаветными ритуальными омовениями<sup>2302</sup>. Как было сказано выше, в Ветхом Завете омовение и очищение водою служили символом духовного обновления (Ис. 44:3; Зах. 13:1; Иез. 36:25). Дж. Лампе обращает внимание и на то, что пророки предрекали не только эсхатологическое очищение от греха, но и излияние Духа, что сделал и Иоанн Креститель<sup>2303</sup>.

Приходим к выводу, что крещение Иоанна в Иордане имело более тесную связь с ветхозаветными пророческими предсказаниями об эсхатологическом очищении от греха и излиянии Духа на Божий народ. С этими предсказаниями Иоанн был прекрасно знаком. Но при этом важно уточнить, что Иоанн не придумал этого подхода сам, но получил повеление от Бога крестить водою. Инициатором практики водного крещения для Божьего народа является не человек, а Бог. Хотя ритуалы, похожие на христианское водное крещение, существовали до возникновения христианства, Бог выбрал именно это средство для того, чтобы оно служило Его цели.

Обсуждается вопрос, связано ли было прощение грехов с покаянием, или с принятием крещения у Иоанна? Можно согласиться с Л. Макинтайром в том, что в свете того, что Иоанн требовал покаяния до принятия крещения (Лк. 3:7-8), прощение было дано вследствие акта покаяния<sup>2304</sup>. Крещение было всего лишь выражением покаяния.

## Б. Значение водного крещения

Самый существенный вопрос относительно водного крещения заключается в том, «Что именно оно означает?». Другими словами, что происходит во время принятия данного обряда? Получает ли крестящийся напрямую от Бога некую благодать, или нет? Или служит ли оно просто символом того, что человек уже получил от Бога по вере?

### 1. Библейские данные

Рассмотрим некоторые ключевые места Писания, которые обычно считаются указанием на крещение, как на средство благодати и приобретения спасения.

**Мк. 16:16** – *И сказал им: идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет.*

Согласно этому стиху, кажется, что наряду с верой одним из требований для получения спасения является принятие водного крещения. Однако при анализе этого стиха следует учесть несколько

<sup>2296</sup>Ferguson, Baptism in the Early Church, с. 87-88.

<sup>2297</sup>Beasley-Murray, Baptism in the New Testament, с. 40.

<sup>2298</sup>Gilmore, с. 71; Cullmann O. Baptism in the New Testament / Trans. J. K. S. Reid. – Chicago, IL: Alec R. Allenson, 1950. – С. 9; Flemington, с. 17; Strong, с. 932.

<sup>2299</sup>Gilmore, с. 72-73; Köstenberger, с. 13; Flemington, с. 15-18.

<sup>2300</sup>Ferguson, Baptism in the Early Church, с. 85-88; Flemington, с. 15-16.

<sup>2301</sup>Ferguson, Baptism in the Early Church, с. 85-88; Flemington, с. 15-16; Averbek, с. 287.

<sup>2302</sup>Gilmore, с. 75 и далее; Flemington, с. 20-22; Lampe G. W. H. The seal of the Spirit. – London: Longmans, Green and Co., 1951. – С. 23-31.

<sup>2303</sup>Lampe, с. 27.

<sup>2304</sup>McIntyre L. B. Jr. Baptism and forgiveness in Acts 2:38 // Bibliotheca Sacra. 1996. 153. С. 59-60.

моментов<sup>2305</sup>. Во-первых, в данном отрывке не рассматривается случай, когда человек верит, но не принимает водного крещения. Не говорится, спасен ли он или нет. К тому же, об осуждении конкретно говорится только в случае отвержения Евангелия<sup>2306</sup>.

Во-вторых, во многих старых, качественных греческих манускриптах последняя часть 16-й главы Марка (ст. 9-20) отсутствует<sup>2307</sup>. Также надо принять к сведению, что в дискуссионных стихах используемый литературный стиль отличается от обычного стиля Марка, и в них встречается немалое количество слов, которые не употребляются Марком в остальных частях его Евангелия<sup>2308</sup>. Далее, есть несколько манускриптов, которые содержат другое окончание после 8-го стиха, что наводит на мысль о том, что в конце 8-го стиха оригинальный текст прекратился, и поздние редакторы добавляли окончания, кто как.

В итоге скажем, что в свете различных факторов, указывающих на неоригинальность данного текста, было бы проблематично основать такую вескую доктрину, как спасение через водное крещение, на таком основании.

**Ин. 3:5** – *Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие.*

Многими считается, что фраза «родиться от воды» относится ко христианскому крещению<sup>2309</sup>. В этом отношении отмечается, что слова «вода» и «Дух» соединены одним предлогом ἐξ (экс), т.е. «от». Выходит, что действия воды и Духа тесно связаны. Другими словами, через воду Дух действует и духовно возрождает человека<sup>2310</sup>.

Однако для Никодима, которому были адресованы эти слова, понятие христианского водного крещение не имело бы смысла. Далее, в данном Евангелии на обряд крещения обращается мало внимания – его роль даже умаляется (см. 3:22-26; 4:1-2)<sup>2311</sup>. Ведь даже о крещении Иисуса у Иоанна говорится только косвенно (1:32-33). Далее, в 3-й главе упор делается не на роль воды, а на действие Святого Духа – дальше в отрывке о воде вообще не говорится<sup>2312</sup>. На этот счет Д. Карсон комментирует: «Если вода означает “крещение”, и оно так важно для вхождение в царство, удивительно, что в остальной части обсуждения больше не упоминается об этом»<sup>2313</sup>.

Альтернативное толкование этого стиха заключается в том, что исследуемое нами выражение указывает на крещение Иоанна Крестителя. Ведь крещение Иоанна было известно Никодиму. Для Никодима упоминание о таком крещении навело бы на мысль о покаянии. Поэтому он понял бы слова Иисуса так: «Тебе надо покаяться и принять Святого Духа». Или другой вариант: Иисус здесь ссылается на ветхозаветное ожидание будущего духовного обновления, которое не редко описывается под образом «излияния» (см. Иоиль 2:28-29; Ис. 32:15; 44:3-5)<sup>2314</sup>. О символическом употреблении «воды» вместе с «Духом» конкретно говорится в Иез. 36:25-27:

«Окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой».

<sup>2305</sup>Evans C. A. Mark 8:27-16:20 // Hubbard D. Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – С. 549.

<sup>2306</sup>Gee D. Baptism and salvation // Water baptism and the Trinity. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, n.d. – С. 10.

<sup>2307</sup>См. Дискуссию в Metzger B. M. A textual commentary on the Greek New Testament. – 4th ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994. – С. 102-106.

<sup>2308</sup>Там же, с. 104.

<sup>2309</sup>Например, см. Griffiths D. R. Baptism in the Fourth Gospel and the First Epistle of John // Gilmore A. Christian baptism. – London: Lutterworth Press, 1959. – С. 156.

<sup>2310</sup>Cottrell J. W. Baptism: A biblical study. – Joplin, MO: College press, 1989. – С. 40-41.

<sup>2311</sup>Carson D. A. The Gospel according to John. – Leicester, England; Grand Rapids, MI: Inter-Varsity Press; W.B. Eerdmans, 1991. – С. 193.

<sup>2312</sup>Ferguson, Baptism in the Early Church, с. 143-144.

<sup>2313</sup>Carson, с. 192.

<sup>2314</sup>Там же, с. 195.

**Деян. 2:38-39** – *Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов ваших; и получите дар Святого Духа. Ибо вам принадлежит обетование и детям вашим и всем дальним, кого ни призовет Господь Бог наш.*

В день Пятидесятницы Петр призвал народ покаяться и принять водное крещение. На основании этих слов многие приходят к выводу, что крещение является обязательным требованием для получения прощения грехов и дара Святого Духа<sup>2315</sup>. Также подмечается, что сразу после того, как новообращенные приняли водное крещение написано: «Присоединилось в тот день душ около трех тысяч» (Деян. 2:41), что создает впечатление, что принятие крещения служило вступлением в жизнь Церкви и Царства<sup>2316</sup>.

В ответ на данное утверждение отметим следующие доводы. Р. Авербекс отмечает, что в практике водного крещения у Иоанна Крестителя упор делался на покаяние. Поскольку христианское водное крещение в основном зиждется на данной практике у Иоанна справедливо заключить, что в крещении у апостолов ключевым элементом тоже являлось покаяние<sup>2317</sup>. Итак, в силу вышесказанного некоторые полагают, что приводит к прощению грехов не крещение, а покаяние.

Далее, нужно учитывать, что в других местах в Деяниях Апостолов, где Петр говорит о требованиях для спасения, о водном крещении речь не идет (Деян. 3:19; 5:31; 10:43)<sup>2318</sup>. Поскольку книга Деяний была написана Лукой, то стоит рассмотреть и другие места в его писаниях, где Лука пишет о требованиях для спасения. Примечательно, что в Лк. 24:47, Деян. 13:38-39, Деян. 16:30-31 и Деян. 26:18 снова мы не наблюдаем никакого указания на спасение через крещение<sup>2319</sup>. Единственным исключением является Деян. 22:16, которое мы рассмотрим отдельно попозже. Комментируя Деян. 2:38, С. Буси говорит: «Это – единственный стих в Деяниях (т.е. 2:38), в котором явно связываются крещение и дар Духа»<sup>2320</sup>.

**Деян. 22.16** – *Итак, что ты медлишь? Встань, крестись и омой грехи твои, призвав имя Господа Иисуса.*

В данном повествовании Анания, посланный Господом молиться за Савла, пришел к нему с целью, чтобы он «прозрел и исполнился Святого Духа» (Деян. 9:17). На основании этого стиха немалое количество комментаторов считает, что прощение грехов обеспечивается посредством принятия водного крещения. Ведь до этого момента Савл постился, а только после принятия крещения «принял пищи» (Деян. 9:19), что может указать на радость от полученного им спасения<sup>2321</sup>.

Те, кто отрицает постулат о прощении через крещение, отмечают в данном стихе следующие особенности. Во-первых, в предложении стоят два повеления: «крестись» и «омой». Дело в том, что если бы Анания хотел сообщить, что крещение имеет своим результатом прощение грехов, то Лука мог бы использовать союз *ina* (*хина*), т.е. «чтобы». Предложение получилось бы: «Крестись, чтобы омыть грехи твои». Тот факт, что Анания не так выразился позволяет предположить, что повеления «крестись» и «омой» должны пониматься как два отдельных действия.

Во-вторых, наблюдается, что эти повеления связаны с двумя причастиями: *ἀναστὰς* (*анастас*), т.е. «встав», и *ἐπικαλεσάμενος* (*эпикалэсаменос*), т.е. «призвав». Судя по их расположению в предложении, первое причастие должно относиться к первому повелению, а второе причастие – ко второму повелению<sup>2322</sup>. А второе причастие выполняет функцию «средство». Выходит, что Савл омыл бы свои грехи посредством того, что он «призвал имя Господа Иисуса».

<sup>2315</sup>См. Lampe, с. 52; Cottrell, Baptism: A Biblical study, с. 52-62.

<sup>2316</sup>Giblet J. Baptism – the sacrament of incorporation into the Church according to St. Paul / Trans. D. Askew // George A. et. al. Baptism in the New Testament: A symposium. – Baltimore-Dublin: Helicon, 1964. – С. 169; Phelan J. E. Baptism in the New Testament // The Covenant Quarterly 53. 1995-1996. С. 24.

<sup>2317</sup>Averbeck, с. 292.

<sup>2318</sup>Студенческий доклад, Константин Кучурян, Евангельская теологическая семинария, Киев, 2007. Обсудим 1 Пет. 3:21 ниже.

<sup>2319</sup>Polhill J. B. Acts // Dockery D. The new American commentary. – Nashville TN: Broadman & Holman Publishers, 1992. – С. 117; McIntyre, с. 60.

<sup>2320</sup>Buse S. I. Baptism in other New Testament writings // Gilmore A. Christian baptism. – London: Lutterworth Press, 1959. – С. 117.

<sup>2321</sup>Отмечены в Tanton, L. T. The Gospel and water baptism: A study of Acts 22:16 // Journal of the Grace Evangelical Society. 1991. 4. С. 25-29.

<sup>2322</sup>McIntyre, с. 61.

Во-третьих, крайне важно уточнить духовный статус Савла в тот момент, когда Анания пришел к нему. Спасен ли был он уже, или нет? Ведь Анания пригласил его «омой грехи твои» (Деян. 22:16), что касается только неспасенного человека<sup>2323</sup>. С другой стороны, вследствие встречи с Иисусом по дороге в Дамаск, Савл стал убежденным, что Иисус воскрес. Савл даже назвал Его Господом (κύριος)<sup>2324</sup>. Далее, важно отметить, что Анания не проповедовал Савлу Евангелия, что можно ожидать, если бы Савл еще не был верующим. Наконец, Анания назвал Савла «братом»<sup>2325</sup>.

В-четвертых, причастие ἐπικαλεσάμενος (эпикалэсаменос), т.е. «призвав», стоит во грамматическом времени «аорист», которое указывает на действие, происходящее до действия главного глагола. Получается, что Савл призвал имя Господа до того, как получил прощение грехов и, следовательно, до принятия им водного крещения. Вполне возможно, что Анания здесь приглашает Павла сделать не его *фактическое*, а его *формальное* обращение к Иисусу (см. дискуссию в разделе Б-4).

В-пятых, Анания пришел, чтобы Савл «прозрел и исполнился Святого Духа». В свете того, что в новозаветном повествовании и исцеление, и принятие Святого Духа осуществлялись посредством возложения рук, следует заключить, что Савл получил Духа при возложении рук Ананием. Значит, он получил дар Святого Духа не посредством водного крещения, а до него<sup>2326</sup>.

**1 Пет. 3:21** – ...крещение, не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести, спасает воскресением Иисуса Христа.

Может быть самым ключевым и дискуссионным стихом, посвященным теме водного крещения в посланиях Апостолов, является 1 Пет. 3:21. Здесь утверждается, что человек спасается через водное крещение. Что именно имел в виду Петр при написании этих слов? Интересно подметить, что, хотя в Деян. 2:38 Петр вторит этой мысли, в других местах в Деяниях Апостолов, где он говорит о требованиях для спасения, о водном крещении речь не идет (см. Деян. 3:19; 5:31; 10:43).

Данный отрывок находится в контексте о страданиях за праведность (3:8-4:6). Величайший пример таких страданий – Иисус Христос (3:18). В то же время, Петр немного отклоняется от темы, чтобы рассказать об искупительном подвиге Спасителя в целом. Можно выделить четыре этапа:

- (1) смерть Христа – чтобы грехи были прощены (ст. 18)
- (2) снисхождение Христа в *хадис* – чтобы проповедовать духам в темнице (ст. 19-20)
- (3) воскресение Христа – для спасения, связанного с водным крещением (ст. 21)
- (4) вознесение и возвеличивание Христа – поражение демонических сил (ст. 22).

В этом свете можно лучше понять, почему Петр коснулся темы водного крещения в этом контексте. Дело в том, что цель Петра, как указано в вышерасположенном списке, – это сделать переход из второго пункта к третьему, т.е. из темы снисхождения Христа в *хадис* к теме Его воскресения. Связь между этими пунктами он нашел в обряде водного крещения. Крещение имеет общую черту с потоком Ноя в том, что оба влекут за собой действие с водой. А общее с воскресением – символическое «воскресение» из воды.

Вместе с вышесказанным также важно отметить, что Петр двояко оговаривается в утверждении, что крещение спасает. Во-первых, он уточняет, что оно спасает «воскресением Иисуса Христа». Значит, эффективный элемент в спасении – это не само крещение, а воскресение Христа. Во-вторых, Петр подчеркивает внутреннее отношение крестящегося к этому обряду, а умаляет важность внешнего омытия: «Не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести». В этом отношении Дж.

<sup>2323</sup>Dunn J. D. G. – Baptism in the Holy Spirit. – Philadelphia, PA: Westminster, 1970. – С. 74-77.

<sup>2324</sup>Но признаём, что слово κύριος (*куриос*) также может переводиться «господин».

<sup>2325</sup>Peterson D. G. The Acts of the Apostles // Carson D. A. The Pillar New Testament commentary. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 2009. – С. 601. Однако также учтем, что в книге Деяний термин «брат» используется не только между христианами, но и между евреями (напр. Деян. 2:37; 3:17 и другие). См. Dunn, Baptism in the Holy Spirit, с. 74, отмечено в Ervin, с. 47.

<sup>2326</sup>Bruce F. F. The Epistle to the Galatians. – Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1982. – С. 185; Ervin H. M. Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit. – Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1984. – С. 49.

Бизли-Мурри комментирует, что этим уточнением Петр определяет, каким именно образом крещение спасает<sup>2327</sup>.

Учитывая: (1) что в этом стихе главная цель Петра заключилась в том, чтобы использовать крещение в качестве связывающего звена между потоком Ноя и воскресением Христа, и (2) две оговорки, сделанные Петром о роли крещения в спасении, справедливо заключить, что в этом отрывке учение об отношениях водного крещения с спасением не первостепенно, а лишь второстепенно.

Еще один момент, затрудняющий истолкование этого стиха – это перевод греческого слова ἐλεῳφρένεια (элефротэма), которое в Синодальном переводе переводится «обещание». Дело в том, что основным значением данного слова является «просьба»<sup>2328</sup>. Также проблематично – употребление родительного падежа в Синодальном переводе: «обещание доброй совести», что можно подразумевать, что при крещении человек обещает Богу сохранять добрую совесть. Хотя это – похвальная цель, надо принять во внимание, что, согласно данному тексту, этими словами указано, каким образом «крещение спасает». Получается, что человек спасается тем, что он обещает Богу сохранять добрую совесть. А это уже подразумевает спасение по делам<sup>2329</sup>.

**Рим. 6:3-5** – *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. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть [соединены] и [подобием] воскресения.*

Горячо дебатруется вопрос, говорил ли Павел в Рим. 6:3-5 о водном крещении вообще? Некоторые придерживаются мнения, что фраза «крещение во Христа» указывает не на крещение водой, а на «духовное крещение» в смысле соединения верующего с Христом в Его смерти на Голгофе и последующем воскресении. Другими словами, Бог Своей благодатью сделал верующего участником в исторических событиях смерти и воскресения Иисуса Христа, и Павел здесь выражает эту духовную реальность под образом «крещения»<sup>2330</sup>. С другой стороны, другие отстаивают позицию, что согласно Рим. 6, для личного участия в искупительной работе Христа обязательно нужно принять водное крещение.

В оценку этих точек зрения скажем следующее. Трудно согласиться с тем, что Павел здесь говорит только о «духовном крещении», т.е. об участии верующего в смерти и воскресении Христа в силу его союза с Ним. Вместо этого Павел обращался бы к общему опыту всех верующих – опыту водного крещения. Поэтому следует заключить, что в Рим. 6 под словом «крещение» Павел имел в виду водное крещение<sup>2331</sup>.

С другой стороны, также трудно согласиться с тем, что для получения Божьей благодати на освящение Павел учил бы, что водное крещение является обязательным средством передачи этой благодати. Дело в том, что после того, как Павел ввел свою «точку соприкосновения» с своей аудиторией, т.е. их общий опыт водного крещения (ст. 3-4), об этом обряде больше не говорится. Начиная с 5-го стиха, Павел переходит из темы водного крещения к тому, что оно символизирует: реальное участие верующего в смерти и воскресении Христа. Кажется ясно, что сила для освящения верующего кроется не в обряде водного крещения, а в духовном союзе верующего с Христом, который применяется не через принятие крещения, а через веру (см. ст. 11).

Также значимо, что в своей обстоятельной и всесторонней дискуссии об оправдании перед Богом (гл. 1-5), Павел ни разу не упоминает о водном крещении. Если бы получение Божьей благодати на

<sup>2327</sup>Beasley-Murray, Baptism in the New Testament, с. 260.

<sup>2328</sup>Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich F. W. A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. – С. 362.

<sup>2329</sup>Отмечено в Cottrell J. W. The biblical consensus: historical backgrounds to Reformed theology // Fletcher D. Baptism and the remission of sins: an historical perspective. – Joplin, MO: College Press, 1990. – С. 26.

<sup>2330</sup>Dunn, Romans 1–8, с. 311.

<sup>2331</sup>Приходит к этому выводу и Moo D. J. Exegetical notes Romans 6:1–14 // Trinity Journal. 1982. 3. С. 218.

спасение зависело от принятия водного крещения, то Павел обязательно бы говорил об этом в этом контексте<sup>2332</sup>.

**Кол. 2:11-13** – *В Нем вы и обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением тела плоти<sup>2333</sup>, обрезанием Христовым; быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых, и вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним, простив нам все грехи.*

В 12-м стихе Павел описывает освобождение верующего от силы греха, используя образ обрезания. Итак, возникает ключевой вопрос: является ли водное крещение именно средством, через которое Христос совершает духовное обрезание в сердцах верующих?

В опровержение этой идеи выдвигается несколько доводов. Во-первых, важно учитывать параллель, которую Павел проводит между обрезанием и крещением. Дело в том, что физическое обрезание не совершало никакого изменения в сердцах Божьего ветхозаветного народа. Оно просто символизировало устранение греховной природы, т.е. «обрезание сердца» (см. Втор. 34:6). В то же время, согласно Рим. 6, водное крещение служит той же самой цели – символическому представлению упразднения ветхого человека и обновления в новой жизни. Р. Мелик подтверждает: «Обрезание и крещение – это две иллюстрации спасения»<sup>2334</sup>.

Тогда получается, что отношения крещения и обрезания, отмеченные в Кол. 2:11-12 понимаются не в смысле «средства» осуществления этого обрезания, а в смысле параллелизма – как обрезанием, так и крещением являются символы победы над плотью, т.е. греховностью человека.

Это умозаключение поддерживается тем, что вряд ли Павел, который так энергично выступал против учения, что физическое обрезание требуется для спасения, заменил бы один ритуал, т.е. обрезание, другим – водным крещением<sup>2335</sup>. Плюс к этому, учтем сказанное: «в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога». Значит, мы испытываем силу Его воскресения тогда, когда мы с верой отвечаем на искупительный подвиг Христа. Похоже на то, что Павел сделал в Рим. 6, после беглого упоминания о водном крещении, он сразу переходит к теме духовной реальности участия верующего в воскресении Иисуса<sup>2336</sup>.

**Тит. 3:5-6** – *Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего.*

Прочитав данные стихи, бросается в глаза слово «баня». Имеется ли здесь в виду водное крещение, и если так, утверждает ли Павел, что крещение спасает? С другой стороны отметим, что слово «баня» – это греческий термин λουτρόν (лутрон), а «крещение» – это βάπτισμα (баптизма). Вполне возможно, что слово λουτρόν (лутрон) здесь несет в себе чисто переносное значение, не относящееся к физическому омовению.

Т. Неттелс обращает внимание на ветхозаветные корни понятия λουτρόν (лутрон), т.е. «бани». В Ветхом Завете вода часто использовалась для церемониального очищения и символически для описания эсхатологического обновления (напр. Иез. 36:25-27). Вероятнее всего в описании возрождения и обновления верующего Павел руководствовался не понятием водного крещения, а ветхозаветным ритуальным очищением<sup>2337</sup>.

<sup>2332</sup>С этим соглашается Moo, Romans 6:1–14, с. 217.

<sup>2333</sup>Перед словом «тела» Синодальный перевод ставит прилагательное «греховного» (τῶν ἁμαρτιῶν), опираясь на менее качественные манускрипты. Лучшие рукописи лишены этого слова.

<sup>2334</sup>Melick R. R. Philipians, Colossians, Philemon // Dockery D. The new American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1991. – С. 261. Подобно мыслит Gee, с. 10-11.

<sup>2335</sup>Также отмечено в Дусинг М. Новозаветная церковь // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 561.

<sup>2336</sup>Также отмечено в Dunn J. D. G. The Epistles to the Colossians and to Philemon. – Grand Rapids, MI; Carlisle: William B. Eerdmans Publishing; Paternoster Press, 1996. – С. 160; Melick, с. 259.

<sup>2337</sup>Nettles T. J. Baptist view // Armstrong J. H., Engle P. E. Understanding four views on baptism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007. – С. 74.



Также обратим внимание на то, что в 6-м стихе повествуется, что Бог «излил на нас» Святого Духа. Вот Святой Дух здесь представлен в виде воды, которая изливается на верующего. Это наблюдение созвучно с сказанным в 5-м стихе, что Дух – это средство совершения «бани» в жизни верующего. Ведь в Деян. 2:17-18, 33 (цитата из Иоилиа 2) Дух также «изливается»<sup>2338</sup>. Выходит, что в 5-м стихе омывает верующего не вода крещения, а Святой Дух в духовном излиянии. Наконец, утверждение Павла, что Бог спас нас «не по делам праведности, которые бы мы сотворили» идет вразрез с постулатом, что для спасения необходим какой-то ритуальный акт<sup>2339</sup>.

**Еф. 5:25-26** – *Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова.*

В защиту учения о спасении через крещение обращаются и к Еф. 5:25-26, где считается, что слова «баня» и «вода» относятся к водному крещению. Оба имеют артикль, который может указывать на уже известный предмет или действие. Употребление артикля здесь может наводить на мысль об известной бане, т.е. о водном крещении<sup>2340</sup>.

В ответ на эту позицию нужно, во-первых, уточнить, что очищает как церковь, так и ее членов, не водное крещение, а жертва Иисуса Христа. Ведь Он «предал Себя за нее, чтобы освятить ее», что признаётся и сторонниками вышеописанной позиции<sup>2341</sup>. Также примем к сведению, что греческое слово, переведенное «баня», т.е. λουτρόν (лутрон), отличается от греческого слова, переведенного «крещение», т.е. βάπτισμα (баптисма). Источником мышления Павла могут служить не водное крещение, а ветхозаветные корни термина λουτρόν (лутрон), как было обсуждено в предыдущем разделе<sup>2342</sup>.

Также учтем, что в данном отрывке уже указаны два способа освящения и очищения церкви – смерть Иисуса и Божье Слово (Евангелие). Сомнительно, что Павел ввел бы еще третий способ – водное крещение. Порядок слов открывает нам ход мышления Павла: Христос очистил Церковь «банею водною», т.е. «посредством слова». Далее, следует обратить внимание на то, что в данном тексте не говорится о крещении верующих в отдельности, а об очищении церкви целиком.

Также важно узнать, что как во древней Греции, так и во древнем Израиле, перед свадьбой невеста принимала церемониальную баню, чтобы «очистить» себя для своего будущего мужа. Вполне вероятно, что под словами «банею водною» Павел ссылается именно на этот обычай, образно применяя его к очищению невесты Христа, т.е. церкви. В этом отношении прочтем следующее пророческое слово касательно Божьего ветхозаветного народа, которое также может служить основой мышления Павла<sup>2343</sup>:

«И проходил Я мимо тебя, и увидел тебя, и вот, это было время твое, время любви; и простер Я воскрилия [риз] Моих на тебя, и покрыл наготу твою; и поклялся тебе и вступил в союз с тобою, говорит Господь Бог, – и ты стала Моею. Омыл Я тебя водою и смыл с тебя кровь твою и помазал тебя елеем» (Иез. 16:8-9).

**Евр. 10:22** – *Да приступаем с искренним сердцем, с полною верою, кроплением очистив сердца от порочной совести, и омыв тело водою чистою.*

Согласно Евр. 10:22, «кропление сердца» связано с «омытием тела». Значит ли это, что кропление кровью Христа применяется в тот момент, когда тело погружается в воду<sup>2344</sup>?

<sup>2338</sup>Knight G. W. The Pastoral Epistles: a commentary on the Greek text // The new international Greek Testament commentary. – Grand Rapids, MI; Carlisle, England: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 1992. – С. 344-345.

<sup>2339</sup>Также отмечено в Lea T. D., Griffin H. P. 1, 2 Timothy, Titus // Dockery D. The new American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1992. – С. 323-324.

<sup>2340</sup>Cottrell, Baptism: A Biblical study, с. 121-123.

<sup>2341</sup>См. Flemington, с. 65.

<sup>2342</sup>Так думает и Nettles, с. 74.

<sup>2343</sup>O'Brien P. T. Ephesians // Carson D. A. The Pillar New Testament commentary. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 1999. – С. 422.

<sup>2344</sup>Так считает Cottrell, Baptism: A Biblical study, с. 74; Ferguson, Baptism in the Early Church, с. 188; Buse, Baptism in other New Testament writings, с. 183; Flemington, с. 98.

При толковании этого стиха надо принять к сведению контекст, в котором он находится. Дело в том, что в стихах 19-22 описывается доступ к Божьему присутствию под образом вхождения в Святое Святых в Ветхом Завете. Иисус – наш Первосвященник, который пролил Свою кровь в жертву за грехи и открыл нам новый путь «через завесу, то есть плоть Свою». Наш ответ на Его искупительную работу также выражается в терминах ветхозаветной системы очищения – мы получаем кропление кровью (см. Исх. 24:8) и омовение водой (см. Лев. 14:9; Числ. 19:8; Втор. 23:11). Но в тексте не указано, что этот ветхозаветный образ исполняется в практике водного крещения.

Также надо признать, что вся ветхозаветная система очищения была исполнена во Христе и уже не действует. Писатель Послания к Евреям просто воспользовался ветхозаветным образом для описания спасения<sup>2345</sup>. Даже если слова «омыв тело водою чистою» относятся к водному крещению, то данное действие следует за получением «кропления сердца» и может служить только подтверждением уже полученного верой спасения.

**1 Кор. 6:11** – *И такими были некоторые из вас; но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа Иисуса Христа и Духом Бога нашего.*

В 1 Кор. 6:11 отмечается, что термин «омылись» упоминается наряду со словами «освятились» и «оправдались», что может указывать на то, что последние достигаются вместе с первым, т.е. с водным крещением<sup>2346</sup>.

В ответ на вышесказанное стоит отметить, что по словам Г. Фи: «На самом деле, Павел не говорит “вы крестились”, что он был бы вполне способен сделать, если бы он имел в виду крещение»<sup>2347</sup>. Фи приходит к выводу, что фраза «именем Господа Иисуса Христа» (вместе с фразой «Духом Бога нашего») указывает не на формулу для крещения, а на способ осуществления данного «омытия», «освящения» и «оправдания» – через Христа и Духа Божьего<sup>2348</sup>. Также важно определить: «Чем именно верующие омылись?». Согласно Евр. 9:14, – это кровь Христа.

**Гал. 3:26-27** – *Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись.*

В 3-й главе Послания к Галатам Павел обсуждает роль закона в жизни верующего – что он служит в качестве «детоводителя», чтобы привести нас ко Христу по вере. Поскольку спасение, и исходящее от него усыновление в Божью семью, приобретается исключительно во Христе, Павел может смело провозгласить: «Все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса». Здесь отметим, что то, что удостаивает нас пользоваться положением сыновства во Христе – это одна вера.

Поможет нам учесть контекст дискуссионного стиха. В данном контексте цель Павла заключается в определении истинных потомков Авраама и наследников его обетования. Раньше в 3-й главе Павел открыл, что единственный потомок и наследник Авраама – это его «семья», т.е. Иисус Христос. Поэтому для того, чтобы быть наследником Авраама обязательно нужно быть «во Христе».

Чтобы убедить верующих, что они действительно находятся в Нем, Павел обращается ко всеобщему христианскому опыту водного крещения. Заметьте, что он уже заявил, что его читатели стали сыновьями Бога одной верой без упоминания о крещении. Но он приводит пример крещения, потому что «во Христа крестившиеся, во Христа облеклись». Вот Павел рисует картину о человеке, находящемся во Христе, под образом «погружения» человека во Христа через крещение и последующего за ним «одевания» человека в Него. Это «наглядное пособие» помогает верующему видеть себя «находящимся в семени Авраама» и считать себя наследником его обетования.

## **2. Крещение как средство прощения грехов и возрождения**

<sup>2345</sup>Lane W. L. Hebrews 9-13 // Hubbard D. Word Biblical commentary. – Dallas: Word, 2002. – С. 287.

<sup>2346</sup>Так считает Cottrell, Baptism: A Biblical study, с. 73.

<sup>2347</sup>Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians // Stonehouse N.B., Bruce F. F., Fee G. D., Green J. B. The new international commentary on the New Testament. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2014. – С. 273.

<sup>2348</sup>Там же.

Достаточно рано в истории церкви появилось учение о спасении через водное крещение<sup>2349</sup>. Некоторые отцы ассоциировали водное крещение с прощением грехов<sup>2350</sup>. Полагали, что оно обеспечивает спасение от смерти и осуждения<sup>2351</sup>. Также, крещение приводит к возрождению<sup>2352</sup> и получению Святого Духа<sup>2353</sup>. Оно соединяет крещенного с Христом<sup>2354</sup>. Никео-Царьградский Символ Веры гласит: «Исповедуем единое крещение в отпущение грехов». Порой отцы церкви приписывали самой воде для крещения освящающую силу<sup>2355</sup>. Однако также учтем, что, как правило, отцы считали крещение только *средством* спасения. А его *основа* – голгофская жертва Христа. Они требовали до принятия крещения покаяния и веры со стороны крестящегося.

Рассмотрим и позиции нескольких христианских конфессий, придерживающихся необходимости крещения для спасения.

## а. Православие

Один из ранних свидетельств о православном понимании водного крещения в отношении спасения – это Иоанн Дамаскин, который в своем труде *Точное изложение православной веры* написал: «Мы исповедуем единое крещение в оставление грехов, и в жизнь вечную... Итак, теперь через крещение мы получаем залог Духа Святого, и возрождение делается для нас началом другой жизни, печатью, охраною и просвещением»<sup>2356</sup>.

Более уточняет положение православной веры богослов и философ С. Булгаков<sup>2357</sup>. Вместе с Дамаскиным он утверждает, что крещение приводит к спасению души: «*Крещение есть* духовное рождение, в котором силою облечения во Христа умирает природный человек с присущим ему первородным грехом и рождается новый. Это есть усвоение спасительной силы искупительного подвига Христова». Далее, имеет право совершать крещение только священник, рукоположенный по апостольскому преемству. Но в отличие от вышесказанного Булгаков готов допустить, что «*Всякое* христианское крещение во Имя Св. Троицы является действительным, притом не только в пределах, но и за пределами православия». Также, в отсутствии священника может крестить и мирянин «в силу всеобщего христианского священства».

Еще более уточняет православную позицию Митрополит Иларион. Он объясняет причину троекратного погружения так: «Прообразом тринитарного крещения является трехдневное пребывание Христа во чреве земли после Своей крестной смерти»<sup>2358</sup>. Но, следуя за Дамаскиным, он предупреждает о неповторимости водного крещения (совершенного во имя Святой Троицы): «Смерть Христа совершилась не трижды, а однажды, поэтому и креститься нужно только однажды»<sup>2359</sup>. Иларион также объясняет механизм освящающей силы воды – она получила свой благодатный характер при крещении

<sup>2349</sup>Следующий материал взят от Allison G. R. *Historical theology*. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011. – С. 614-615, и Ferguson, *Baptism in the Early Church*, с. 109-115. Также см. Needham N. *Justification in the Early Church Fathers* // McCormick B. L. *Justification in perspective*. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – С. 41-42.

<sup>2350</sup>Например, Тертуллиан, *Против Маркиона* 1.28; Киприан, *Поощрение к мученичеству, введение*; Иустин Мученик, *Апология*, 61; *Послание Варнавы*, 11; Пастор Гермы, *Видения*, 3.3; Иринея, *Доказательство Апостольской проповеди*, 3; Кирилл Иерусалимский, *Поучения огласительные*, 3.2[4].

<sup>2351</sup>Например, Тертуллиан, *О крещении* 2.5; Киприан, *Послание* 51.22; Иоанн Златоуст, *Толкование в Ин.* 25.3; 27.1; Василий Великий, *О Духе Святом*, 12.28; Климент Александрийский, *Педагог*, 1.6; Григорий Нисский, *Большое огласительное слово*, 35-36.

<sup>2352</sup>Например, Тертуллиан, *О крещении*, 12; Ориген, *Толкование в Мф.* 13.27, Киприан, *Послание* 73.6; Иринея, *Против ересей*, 5.15.3; Феofil Антиохийский, *Послания к Автолику*, 2.16.

<sup>2353</sup>Например, Тертуллиан, *Против Маркиона* 1.28; Киприан, *Послание* 73.7; Ориген, *Толкование в Ин.* 6.17.

<sup>2354</sup>Например, Василий Великий, *О Духе Святом*, 15.35; Фома Аквинский, *Сумма Теологии*, 68.1.

<sup>2355</sup>См. Игнатий Антиохийский, *К Ефесянам*, 18; Тертуллиан, *О крещении*, 4; Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, 4.9; Григорий Богослов, *Слова*, 38.16, Иоанн Златоуст, *О крещении Христа*, 2, Григорий Нисский, *О крещении Христа*.

<sup>2356</sup>*Точное изложение православной веры*, 4.9

<sup>2357</sup>Булгаков С. *Православие: Очерки учения православной церкви*. – М.: Терра, 1991.

<sup>2358</sup>Иларион (Алфеев). *Православие*. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>. – Т. 2. – С. 341.

<sup>2359</sup>Там же.

посредством погружения в нее Христа: «Христос пришел к Иоанну креститься... чтобы Своим погружением в Иордан освятить воды реки, наделить их Своей энергией и силой, сделать их животворными и живородными»<sup>2360</sup>.

Далее, Иларион говорит о необходимости после крещения оставить старый образ жизни. Во-первых, крещение является «заветом» между Богом и крещенным, чтобы тот, по словам Григория Богослова, соблюдал «большую чистоту»<sup>2361</sup>. Во-вторых, принявшие крещение умерли с Христом для греха и были воскрешены с Ним для обновленной жизни.

Что касается отношения крещения к спасению, Иларион тоже утверждает, что «без крещения невозможно спасение»<sup>2362</sup> кроме в случае «крещения кровью», т.е. мученичества. Но в православном предании судьба не принявших крещения «по неведению» не определена. Далее, в отличие от Запада, совершается сразу после крещения таинство миропомазания. Хотя предпочтительным методом проведения крещения является погружение, «на практике, однако, крещение в Православной Церкви нередко совершается через обливание»<sup>2363</sup>.

Сообразно православному пониманию, водное крещение предоставляет крещенному не только возрождение (которое называется «первым воскресением»)<sup>2364</sup>, но и освобождение от рабства сатаны и участие в так называемых «Божьих энергиях», которые входят в душу и начинают процесс обожения<sup>2365</sup>. При водном крещении восстанавливается Божий образ в человеке, но его греховность устраняется не сразу, так как Бог хочет свободное участие со стороны человека в процессе преодоления греха<sup>2366</sup>.

По поводу механизма передачи благодати через водное крещение православие и католицизм разделяют между собой концепцию *ex opere operato*<sup>2367</sup>, согласно которому, священные таинства, если правильно проповеданы, действуют сами по себе независимо от состояния преподающего или принимающего их (с несколькими исключениями)<sup>2368</sup>.

Значит, в основном, православные отрицают необходимость веры для эффективности таинств. Но всё же отметим здесь некоторое разногласие, существующее между православными богословами. Б. Нассиф отстаивает позицию, что для эффективности крещения вера нужна: то вера крестящегося, то вера крестных родителей<sup>2369</sup>.

## б. Католичество

Взгляд Католической Церкви суммируется в следующем заявлении, сделанном в Катехизисе Католической Церкви:

«Плоды крещения или благодать крещения являются богатой реальностью, которая включает в себя прощение первородного греха и всех личных грехов, рождение в новую жизнь, по которой человек становится приемным сыном Отца, членом Христа и храмом Святого Духа. Тем самым, крещенный человек включен в Церковь, тело Христа и сделан участником в священстве Христа»<sup>2370</sup>.

<sup>2360</sup>Иларион, А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 146.

<sup>2361</sup>Иларион, Православие, т. 2. – с. 341.

<sup>2362</sup>Там же, т. 2. – с. 346.

<sup>2363</sup>Там же.

<sup>2364</sup>Mantzaridis G. I. The deification of man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 47.

<sup>2365</sup>Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – С. 338-339.

<sup>2366</sup>Mantzaridis, с. 46.

<sup>2367</sup>Особенно продвигал это понимание Августин. См. *О Крещении*, 5.28.39; 6.10.15; 7.53.102, 3.14.19 (Allison, с. 620-621).

<sup>2368</sup>Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 248-251 (номер страниц из английской версии); также см. Иларион, Православие, т. 2, с. 342; Мейендорф, с. 336; Schmemmann A. Of water and the Spirit. – Crestwood: St. Vladimir's Press, 1974. – С. 68; отмечено в Nassif B. The Evangelical theology of the Eastern Orthodox Church // Gundry S., Stamoolis J. Three views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 71.

<sup>2369</sup>Nassif, с. 71.

<sup>2370</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1279. – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM).

Итак, католики учат, что крещение необходимо для спасения<sup>2371</sup>. Но если человек не успел принять водное крещение, то это таинство может засчитаться в его пользу, если он умер за свою веру (крещение кровью) или желал его принять (крещение желанием)<sup>2372</sup>.

Несмотря на то, что через крещение обеспечивается прощение грехов, католики учат, что всё же остаются «временные последствия» греха, такие как болезнь, смерть, плоть и пороки<sup>2373</sup>.

Соответственно, после принятия крещения новообращенный должен стремиться к святости в своей жизни, подчиняясь духовенству церкви. Он обязан оставаться в благодати крещения до смерти<sup>2374</sup>.

Католик Д. Моллат обращает внимание на освящающую силу воды<sup>2375</sup>. Вода крещения обладает «сверхъестественной силой», которая создает в человеке новое сердце». Тем не менее признаётся, что вода становится животворящей не как магическое проявление, а в силу ее связи с искупительной работой Христа.

В Католической Церкви новокрещенные взрослые сразу принимают конфирмацию (миропомазание) и Евхаристию. А младенцы принимают всего лишь «предварительное» помазание, которое не равняется к конфирмации. Конфирмация дается детям только в 12 лет.

Как было сказано выше, католики и православные разделяют между собой концепцию *ex opere operato*, которая была описана выше<sup>2376</sup>. А с другой стороны, в католическом богословии всё-таки отведено место роли веры. В Катехизисе Католической Церкви заявлено: «Всегда, крещение связано с верой»<sup>2377</sup> и: «Крещение – это таинство веры»<sup>2378</sup>. Но вера, необходимая для крещения, – это вера церкви: «Оглашенного или крестного родителя спрашивают: “Чего ты просишь от Божьей Церкви?”. Ответ такой: “Вера!”»<sup>2379</sup>. Дж. Дупласи объясняет: «Своим крещением человек полностью участвует в крещении Церкви и Христа. Тогда его личная вера становится верой Христа и Церкви ... Именно такая вера спасает»<sup>2380</sup>.

## в. Лютеранство

Вместе с католиками лютеране тоже придерживаются мнения, что через крещение даются как прощение первородного греха, так и духовное возрождение. Вместе со всеми отцами церкви, Лютер верил, что крещение необходимо для спасения. Он сказал: «Если человек хочет быть спасен, пусть он примет крещение»<sup>2381</sup>. В то же время, Лютер настаивал на том, что крещение должно сопровождаться верой со стороны крестящегося: «Даже если человек крестился, но не имеет веры, он погибнет»<sup>2382</sup>. Также, Лютер смотрел на водное крещение, как на смерть для греха и воскресение в новую жизнь<sup>2383</sup>. Наконец, согласно Аугсбургскому исповеданию, «О Святом Крещении наши церкви учат, что оно необходимо для спасения, что через Крещение даруется благодать Божья» (*Артикул 9*).

---

<sup>2371</sup> Там же, № 1257.

<sup>2372</sup> Там же, № 1258.

<sup>2373</sup> Там же, № 1264.

<sup>2374</sup> Там же, № 1269-1274.

<sup>2375</sup> Mollat D. Baptismal symbolism in St. Paul / Trans. D. Askew // George A. et. al. Baptism in the New Testament: A symposium. – Baltimore-Dublin: Helicon, 1964. – С. 71-74. Также см. Tremel Y. B. Baptism – the incorporation of the Christian into Christ / Trans. D. Askew // George A. et. al. Baptism in the New Testament: A symposium. – Baltimore-Dublin: Helicon, 1964. – С. 202; Giblet, c. 184.

<sup>2376</sup> Особенно продвигал это понимание Августин. См. *О Крещении*, 5.28.39; 6.10.15; 7.53,102, 3.14.19 (Allison, c. 620-621).

<sup>2377</sup> Catechism of the Catholic Church, № 1226.

<sup>2378</sup> Там же, № 1253.

<sup>2379</sup> Там же, № 1253.

<sup>2380</sup> Duplacy J. Salvation by faith and baptism in the New Testament / Trans. D. Askew // George A. et. al. Baptism in the New Testament: A symposium. – Baltimore-Dublin: Helicon, 1964. – С. 153.

<sup>2381</sup> Luther M. Luther's works // Ed. H. T. Lehmann. – In 55 vols. – Philadelphia, PA, Fortress Press, 1959. – Т. 51. – С. 183.

<sup>2382</sup> Там же, т. 51, с. 182.

<sup>2383</sup> Trueman C. Martin Luther and justification // McCormick B. L. Justification in perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006. – С. 84.

А в отличие от взгляда Лютера современное лютеранство, в главном, отстаивает позицию, что взрослый человек спасается только одной верой, и для него крещение полезно в качестве способа укрепления веры<sup>2384</sup>. Мюллер так пишет о правильном отношении ко крещению со стороны взрослых новообращенных: «Крещение не является абсолютно необходимым ... С другой стороны, верно также и то, что искренне верующий человек никогда не пренебрегает установлениями Христа ... так что член Церкви не пренебрегает ни Крещением, ни Причастием»<sup>2385</sup>.

В отличие от католиков и православных, лютеранская вера приписывает эффект водного крещения не апостольской преемственности, а действию Божьего Слова. Водное крещение приносит пользу в силу того, что оно совершается согласно постановлению Христа: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28:19). Лютер учил, что спасает не вода, а «Слово в воде», которое принимается верой: «Крещение – это вода со Словом Божьим, и в этом есть вся суть крещения»<sup>2386</sup>.

#### г. Движение восстановления

В XIX веке в США возникло новое церковное движение под названием «Движение восстановления» во главе с Александром Камбалом. В настоящее время это движение представлено в виде двух христианских конфессий – Учеников Христа и Церквей Христа. Рассмотрим их историю и вероучение<sup>2387</sup>.

В то время, новообращенные люди обычно принимали Христа как Спасителя в конце богослужения через усердную молитву у «алтаря» (передней части) молитвенного дома. А А. Камбал возразил, что такой обычай предоставлял новообращенному только чувство *субъективной* уверенности в своем спасении, а вместо этого рекомендовал использовать кое-что более *объективное* – немедленное проведение водного крещения. Хотя считалось, что люди спасались одной верой в Иисуса, через обряд крещения они получали бы подтверждение своего спасения, приводящее к более крепкой уверенности. По словам А. Камбала: «Служители Евангелия должны использовать крещение как средство формального заверения верующего в том, что его грехи прощены»<sup>2388</sup>.

Однако в течение времени А. Камбал покинул свою исходную позицию и стал учить, что водное крещение является моментом не подтверждения спасения, а его приобретения. А в данный момент у некоторых приверженцев этого движения умаляется важность водного крещения в деле спасения, особо у Учеников Христа<sup>2389</sup>.

Согласно учению «Движения восстановления», спасение дается исключительно по благодати благодаря искупительной работе Иисуса Христа. Оно приобретается исключительно по вере. Но момент, когда вера приобретает спасение хронологически совпадает с моментом принятия крещения. Таким образом крещение «спасает»<sup>2390</sup>. Значит, проводится разделяющая линия между *средством* спасения

---

<sup>2384</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 582-583.

<sup>2385</sup>Там же, с. 642. Также см. Pieper F. Christian dogmatics. – St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1953. – Т. 3. – С. 255; Kolb R. Lutheran view // Armstrong J. H., Engle P. E. Understanding four views on baptism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007. – С. 105.

<sup>2386</sup>Luther's works, 51.185; отмечено в Haitch R. Eight views of baptism – Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007. – С. 78.

<sup>2387</sup>См. Hicks J. M. The recovery of the ancient gospel: Alexander Campbell and the design of baptism // Fletcher D. Baptism and the remission of sins: an historical perspective. – Joplin, MO: College Press, 1990. – С. 112-158; Hicks J. M., Weedman M. Believers' baptism among Churches of Christ and Christian Churches // The Ecumenical Review. 2015. 67. С. 374-380; Greene M. D. Barton W. Stone and baptism for the remission of sins // Fletcher D. Baptism and the remission of sins: an historical perspective. – Joplin, MO: College Press, 1990. – С. 241-292.

<sup>2388</sup>Hicks, с. 134.

<sup>2389</sup>Hicks, Weedman, с. 380; Castelein J. D. Christian Churches/Church of Christ view // Armstrong J. H., Engle P. E. Understanding four views on baptism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007. – С. 142.

<sup>2390</sup>Fletcher D., Hicks J. M. Introduction // Fletcher D. Baptism and the remission of sins: an historical perspective. – Joplin, MO: College Press, 1990. – С. 11.

(благодатью через веру) и *моментом* спасения (временем принятия водного крещения), но крестящийся переживает оба одновременно.

Важно также отметить, что отказывают в крещении младенцам. Крестят только взрослых и старших детей, которые могут сознательно верить. Также, согласно мнению некоторых сторонников этого учения, только те, кто крестился в соответствии с вероучением «Движения восстановления» о крещении, действительно крещены<sup>2391</sup>.

#### д. Джеймс Дан

Мировой известный англиканский ученый Джеймс Дан предложил новое понимание роли крещения, которое теперь носит название «Обращение-инициация». Дан заметил в Новом Завете, что в связи с обращением человека к Христу встречаются четыре момента, которые регулярно повторяются: покаяние, вера, водное крещение и получение Святого Духа. В каждом случае обращения к Господу эти моменты встречаются или подразумеваются, и они обычно происходят в очень короткий отрезок времени.

На основании вышесказанного Дан пришел к выводу, что можно смотреть на эти четыре переживания, как на одно целое. Они все, взятые вместе, являются составляющими в едином опыте обращения к Христу. Все они необходимы для полного и подлинного опыта обращения ко Господу. Водное крещение является необходимым выражением спасающей веры. По словам Дана:

«Для Нового Завета крещение, надлежащим образом выполненное, по существу является актом веры и покаяния – актуализацией спасающей веры, без которого, как правило, посвящение Иисусу как Господу не находит его необходимого выражения»<sup>2392</sup>.

### 3. Крещение как «знак и печать» спасения

Учение реформаторских и пресвитеранских церквей о водном крещении хорошо суммируется фразой «знак и печать спасения». «Знак» спасения означает, что крещение служит видимым признаком того спасения, которое люди получили от Бога через веру. По словам Р. Спроул: «Это – знак очищения и прощения наших грехов. Это также означает возрождение Святым Духом, погребение и воскрешение вместе со Христом, пребывание Святого Духа, принятие в семью Бога и освящение Святым Духом»<sup>2393</sup>. Он добавляет, что крещение само не передает благодати на спасение, но символизирует уже полученную от Бога через веру благодать.

В следующей цитате реформаторский учитель Дж. Мюррей, в свою очередь, описывает, что значит водное крещение в смысле «знака» спасения: «(Бог) не только соединяет Свой народ с Христом, но также объявляет об этой великой истине установлением ритуала, который видимым образом убеждает наши органы чувств в реальности этой благодати»<sup>2394</sup>.

Далее, крещение представляет собой «печать» спасения. В. Шед описывает этот аспект опыта крещения так: «Это как официальная печать на юридическом документе. Наличие печати увеличивает уверенность в подлинности документа, а отсутствие печати побуждает сомнения и страхи»<sup>2395</sup>. Крещение – это Божья гарантия, что во Христе имеется спасение. Дж. Мюррей комментирует значение смысла «печать» спасения так: «Печать утверждает, подтверждает подлинность, гарантирует реальность и надежность завета благодати»<sup>2396</sup>. Таким образом крещение укрепляет веру принимающих его и утверждает человека в Господе.

До сих пор мы описывали реформатский взгляд на крещение более в символических терминах, как «знак и печать» спасения. Но некоторые реформатские источники выдвигают идею, что оно может быть

<sup>2391</sup>Hicks, Weedman, с. 384.

<sup>2392</sup>Dunn, Baptism in the Holy Spirit, с. 227.

<sup>2393</sup>Sproul R. C. Essential truths of the Christian faith. – Wheaton, IL: Tyndale House, 1992.

<sup>2394</sup>Murray J. Christian baptism. – Presbyterian and Reformed Pub., 1977. – С. 87.

<sup>2395</sup>Shedd W. G. T. Dogmatic theology / Ed. A. W. Gomes. – 3rd ed. – Phillipsburg, NJ: P & R Pub, 2003. – С. 817.

<sup>2396</sup>Murray, с. 87.

и средством передачи благодати от Бога. В Вестминстерском исповедании веры заявлено: «При верном совершении этого таинства обещанная благодать не только предлагается, но делается явной и даруется Духом Святым тем, кому эта благодать принадлежит по Божьему произволению (будь то младенцу или взрослому), в назначенное Богом время» (28.6)<sup>2397</sup>.

С учением о крещении, как о средстве благодати, выступает никто иной, как бывший президент Принстонского университета Ч. Ходж:

«Крещение – это не только знамение и печать; это также средство благодати, потому что в нем благословения, которые оно символизирует, передаются, и обещания, печатью которых оно является, гарантируются или исполняются для тех, кто крещен, при условии, что они верят»<sup>2398</sup>.

Вместе с другими, Ходж тоже делает оговорку, что Бог может применять блага крещения ко крещенному в любое время жизни, или спасти человека независимо от него: «Реформаторские церкви, по крайней мере, не верят, что эти благословения связаны с таинством крещения, так что принятие крещения необходимо для получения духовных благ, которые оно символизирует»<sup>2399</sup>.

#### 4. Крещение как символ спасения

Самое распространенное мнение у евангельских верующих (особо у баптистов и пятидесятников) заключается в том, что водное крещение является символическим представлением очищения грехов и отождествления верующего с Христом в Его смерти и воскресении.

В истории церкви данное учение восстановил реформатор Ульрих Цвингли, который написал: «Водное крещение никоим образом не может способствовать омовению греха»<sup>2400</sup> и: «Никто не рожден свыше через крещение»<sup>2401</sup>. Дж. Коттрелл комментирует: «Несомненно, учение Цвингли о крещении было радикальным пересмотром 1500-летнего христианского мышления»<sup>2402</sup>.

Главные доводы в защиту мнения, что водное крещение является символом уже полученного верой спасения, следующие. В Писании спасение связано с понятием покаяния, с понятием веры и с участием в таинствах, в частности в водном крещении. Однако, вопреки учению Джеймса Дана (см. выше), спасение принимается не в результате прохождения долгого процесса, т.е. через покаяние, веру и крещение, а в один момент времени. Должен существовать один конкретный момент, во время которого человек переходит из смерти к жизни, из не спасенного состояния ко спасенному.

Лютеранский богослов Д. Т. Мюллер хорошо выражает эту мысль: «Обращение происходит не постепенно и не последовательно (ступенями или степенями), но мгновенно»<sup>2403</sup>, и далее: «Согласно Писанию, человек не может находиться в промежуточном состоянии ни одного мгновения, потому что не существует середины между верою и неверием, между жизнью и смертью»<sup>2404</sup>.

Поэтому необходимо задаться вопросом, в какой именно момент человек получает спасение: при покаянии, при проявлении веры или при принятии водного крещения? Поскольку подавляющее большинство стихов, говорящих о спасении, упоминает о вере, и в подавляющем большинстве своем только о вере, мы приходим к выводу, что спасение получается в тот момент, когда человек верит в Иисуса Христа, как в своего личного Господа и Спасителя<sup>2405</sup>.

<sup>2397</sup><https://www.protestant.ru/konfessii/denominations/faith/statement/article/68610>.

<sup>2398</sup>Hodge C. Systematic theology. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997. – Т. 3. – С. 589.

<sup>2399</sup>Там же, т. 3, с. 557-558.

<sup>2400</sup>Zwingli H. Of baptism / Ed. and trans. G. W. Bromiley // Zwingli and Bullinger. Library of Christian classics. – Philadelphia, PA: Westminster Press, 1953. – Т. 24. – С. 153. Взято из Cottrell J. W. Baptism according to the Reformed tradition // Fletcher D. Baptism and the remission of sins: an historical perspective. – Joplin, MO: College Press, 1990. – С. 41.

<sup>2401</sup>Zwingli H. Questiones de sacramento baptismi / Ed. M. Schuler and J. Schulthess (SS). – III:579. Взято из Cottrell, Baptism according to the Reformed tradition, с. 41.

<sup>2402</sup>Cottrell, Baptism according to the Reformed tradition, с. 62.

<sup>2403</sup>Мюллер, с. 402.

<sup>2404</sup>Там же, с. 416.

<sup>2405</sup>Подобно мыслит Hull W. E. Baptism in the New Testament: a hermeneutical critique // Review & Expositor. 1968. 65. С. 10.



Этот вывод подтверждается и конкретными местами Писания. Дж. Кокорис перечисляет следующие: «В момент веры человек считается спасенным (Деян. 16:31), дарован жизнь вечную (Ин. 3:16), становится чадом Божиим (Гал. 3:26; Ин. 1:12), переходит от смерти в жизнь (Ин. 5:24), оправдан (Рим. 3:28; 5:1), принимает праведность Христа (Рим. 4:3-5; Фил. 3:9), прощен (Деян. 10:43; Лук. 7:48–50) и т.д.»<sup>2406</sup>.

Также обратим внимание на то, что в своем служении Павел не делал большего упора на практику водного крещения. В 1 Кор. 1:17 он написал: «Ибо Христос послал меня не крестить, а благовествовать». Кажется ясно, что для Павла благовествование было первичным делом, а водное крещение – второстепенным. Дж. Кокорис также обращает наше внимание на то, что Павел не считал водное крещение составляющей частью Евангелия. Ведь он написал: «Христос послал меня не *крестить*, а *благовествовать*», проводя между ними разделяющую линию<sup>2407</sup>. Б. Пасс выражается так: «Павел никогда не мог сказать, что он не был послан крестить, если крещение было необходимо для присоединения к новому завету»<sup>2408</sup>.

Также учитываем, что дом Корнилия был спасен без участия в водном крещении, что было удостоверено получением им Святого Духа (Деян. 10:47). К тому же, для иерусалимской церкви доказательством спасения язычников служило не их принятие водного крещения, а получение ими Святого Духа (Деян. 11:17-18)<sup>2409</sup>. В. Хулл добавляет, что Авраам получил оправдание по вере до принятия ритуального подтверждения этого через обрезание<sup>2410</sup>. С. Буси подмечает, что 120 учеников Иисуса, участвующие в событии Пятидесятницы, скорее всего никогда не принимали христианского водного крещения, но бесспорно они были спасены<sup>2411</sup>.

Далее, в опровержение сакраментального взгляда следует отметить, что вряд ли Павел, который в свое время так энергично противился учению о спасении через обрезание, заменил бы один ритуал, необходимый для спасения, т.е. обрезание, другим ритуалом, т.е. водным крещением. Наконец, с логической точки зрения, те, кто приходит на водное крещение, уже покаются и уверовали. Иначе, они не приходили бы. Значит, они уже показывают признаки истинного обращения ко Христу и, следовательно, уже спасены<sup>2412</sup>.

Если водное крещение является символом, то что именно оно символизирует? Водное крещение символизирует очищение от греха (см. Деян. 22:16), погребение для греха и воскресение к новой жизни (см. Рим. 6:4).

В чём польза или важность этой церковной практики? Во-первых, Сам Иисус заповедал, чтобы Его ученики соблюдали этот обряд (см. Мф. 28:19). Поэтому принятие водного крещения является актом послушания Господу. Во-вторых, водное крещение совершается на протяжении всей истории церкви почти всеми христианскими конфессиями. Следовательно, участие в нем демонстрирует единство Церкви. В-третьих, водное крещение представляет собой внешнее выражение того, что уже произошло внутри, в сердце новообращенного, т.е. что он получил прощение грехов и новую жизнь во Христе.

В дополнение к этому, в крещении также подчеркивается исторический характер нашей веры. Христианство отличается от других религий коренным образом. Вероучения других религий состоят из утверждений об истине, основанных на личном мнении того или другого религиозного деятеля. Но христианская вера состоит в том, что Бог сделал в истории. Приход Иисуса на землю был реальным историческим событием. Его смерть и воскресение тоже были реальными событиями. Для того, чтобы подчеркивать исторический характер нашего спасения, Бог требует, чтобы верующие соблюдали эту практику и приняли физический символ совершенной Христом работы. Наконец, на протяжении многих

<sup>2406</sup>Cocoris G. M. Is Water Baptism necessary for salvation? // Chafer Theological Seminary Journal. 1997. 3. С. 7.

<sup>2407</sup>Там же.

<sup>2408</sup>Pass B. R. Why would I baptize my child? // Churchman 2014. 128. С. 310.

<sup>2409</sup>Dunn, Baptism in the Holy Spirit, с. 100.

<sup>2410</sup>Hull, с. 6-7.

<sup>2411</sup>Buse S. I. Baptism in the Acts of the Apostles // Gilmore A. Christian baptism. – London: Lutterworth Press, 1959. – С. 116.

<sup>2412</sup>Strong, с. 946; Bromiley G. W. Baptism // Elwell, W. A. Evangelical dictionary of theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – С. 131.

лет христианские церкви используют водное крещение для того, чтобы дать новообращенному возможность публично засвидетельствовать о своей вере.

Итак, разумно считать, что крещение – это способ выражения веры и символизирует спасение, уже полученное через веру, при этом не являясь необходимым средством для получения спасения. Тем не менее, следует уточнить эту позицию, чтобы учитывать положительные аспекты других позиций и, по мере возможности, охватить всё библейское свидетельство.

Дело в том, что, хотя доводы в пользу символического понимания крещения более убедительны, библейское свидетельство о связи между водным крещением и спасением нельзя недооценивать. В частности, временами трудно обстоятельно объяснить в защиту символической позиции некоторые тексты, а именно: Деян. 2:38, Деян. 22:16 и 1 Пет. 3:21. Вдобавок к этому, в Рим. 6:3-5 и Кол. 2:11-13 Павел тесно связывает опыт водного крещения с союзом верующего с Христом в Его смерти в воскресении.

Что нам сказать? Нужно учитывать, что в ранней церкви считалось важным, чтобы люди проходили водное крещение как можно скорее после уверования. Предполагаем, что таким образом новообращенный человек получил бы не только *субъективное* переживание обращения к Христу через веру, но и *объективный* опыт через крещение, который еще крепче утвердил его в вере.

Интересно узнать, что разделял это мнение никто иной, как Мартин Лютер. Хотя его теория о «Слове в воде» не выдержала библейской оценки, он проникательно говорит следующее о крещении – для укрепления веры «это должно быть чем-то внешним, чтобы его можно было постичь чувствами, понять и, таким образом, выпустить в сердце»<sup>2413</sup>.

В этом плане мы присоединяемся и к раннему учению А. Камбала, который учил, что призыв к покаянию, как он обычно практикуется в церкви, может быть недостаточным, чтобы утвердить человека в Господе. Полезно иметь кое-что внешнее, физическое. Эту роль может выполнять водное крещение. Вполне возможно, что отсутствие немедленного проведения крещения, которое в новозаветной церкви было обыкновением, является одной из причин, почему часто новообращенные люди сегодня не остаются в церкви или с Господом. Однако от позднего учения А. Камбала, что спасение *обуславливается* крещением, мы воздерживаемся.

Наш вывод также перекликается с учением реформатских церквей, что водное крещение является «знаком и печатью» спасения. Другими словами, крещение служит способом укрепления веры новообращенного. Бог таким образом удостоверяет Свои обещания спасения, что еще крепче утвердило бы новообращенного в вере. Но в то же время мы не согласны с теми реформатскими богословами, которые приписывают водному крещению прямую передачу благодати от Бога.

Итак, согласно символическому взгляду, которого мы придерживаемся, новообращенный человек уже получил спасение до принятия крещения, именно в момент веры. Но приближение момента получения спасения к моменту принятия водного крещения может дать ему более объективный опыт обращения. Поэтому, хотя *фактически* человек спасен до крещения, с *практической* точки зрения ему полезно ассоциировать (но не отождествлять) свое получение спасения с опытом водного крещения.

Вполне возможно, что именно эта мысль стоит за призывом Анании Павлу, уже уверовавшему: «Встань, крестись и омой грехи твои, призвав имя Господа Иисуса» (Деян. 22:16). Вполне возможно, что в новозаветной церкви люди пользовались именно моментом крещения, чтобы *формально* «призвать ими Господа» (Деян. 22:16) и «просить доброй совести у Бога» (1 Пет. 3:21, дословный перевод).

Описанный выше взгляд можно проиллюстрировать следующим образом. Чтобы помолвленная пара заключила брачный союз, она первым делом идет в ЗАГС, чтобы зарегистрировать свой брак. С этого момента их брак официально признан. А затем эти люди, уже официально женатые, проходят церемонию бракосочетания в церкви. С одной стороны, их регистрация в ЗАГС является их *фактическим* браком, а бракосочетание в церкви – их *формальным* провозглашением этого нового статуса.

В заключение поговорим о еще одном моменте. Иногда опыт водного крещения отождествляется с заключением завета с Богом. Такое понимание основывается на стихе Писания 1 Пет. 3:21, который говорит следующее: «Так и нас ныне подобное сему образу крещение, не плотской нечистоты омытие,

---

<sup>2413</sup> Лютер М. Большой катехизис, 13.30.

но обещание Богу доброй совести, спасает воскресением Иисуса Христа». Но дело в том, что ни здесь, ни в других местах Нового Завета не говорится о водном крещении, как о завете. Во время водного крещения люди действительно посвящают свою жизнь Господу, но ошибочно называть это заветом. Единственный завет, который действует в Новом Завете, – это завет между Христом и всеми верующими через Его кровь, которая обеспечивает нас прощением грехов (Лк. 22:20).

## **В. Получатели водного крещения**

Еще один спорный вопрос о применении водного крещения заключается в том: «Кто может получить крещение?». Дело в том, что одни считают, что младенцы могут принять водное крещение, а другие придерживаются мнения, что необходимо откладывать крещение до тех пор, пока человек не проявит личную веру.

Этот вопрос связан с предыдущей темой о значении крещения. Обычно те, кто крестит младенцев, утверждают, что крещение дает младенцам спасение, а те, кто крестит только тех, кто осознанно проявляет собственную веру, – что крещение лишь служит символом того, что человек уже спасен. Среди тех, кто крестит только верующих, обсуждается вопрос: «С какого возраста дозволено крестить новообращенного?». Другими словами, разрешается ли крестить подростков или старших детей?

### **1. Младенцы или только верующие?**

Многие сторонники крещения младенцев считают, что водное крещение необходимо для прощения первородного греха и вытекающего из этого – спасение младенца. Вслед за Августином<sup>2414</sup>, Католическая Церковь (вместе с некоторыми более традиционными протестантскими церквями) верит, что младенцы наследуют вину за грех Адама и нуждаются в прощении в нем посредством крещения. А в православии считается, что дети не наследуют вины Адама, а, тем не менее, водное крещение приводит к их возрождению. Что касается лютеранства, в Аугсбургском исповедании веры оглашается: «Младенцы должны быть крещены, так как они, будучи посвящены (вознесены к) Богу посредством крещения, принимаются в благодать Божью» (*Артикул 9*).

Однако, на библейских основаниях, сторонники крещения только верующих отвергают учение, что младенцы спасаются посредством водного крещения. Разбор ключевых библейских текстов, проведенный выше, склоняет нас к выводу, что водное крещение не представляет собой средства спасающей благодати. И доводы, представленные дальше в этом разделе, покажут, что для младенцев водное крещение не приемлемо.

Реформатские церкви опираются на теорию Цвингли и Кальвина, что дети верующих родителей автоматически включены в завет с Богом в подобию ветхозаветному порядку и могут получить крещение в младенческом возрасте. На этот счет Ч. Ходж пишет следующее: «Когда верующий принимает завет благодати, он вводит своих детей в этот завет в том смысле, что Бог обещает дать им в Свое удобное время все блага искупления, при условии, что они добровольно не откажутся от своего крещения»<sup>2415</sup>.

Благодать, переданная через крещение, остается в крещенных детях, но не действует пока они не проявят личную веру. В тот момент благодать крещения «высвобождается», чтобы возродить крещенного ребенка (но см. уточнение ниже<sup>2416</sup>). По словам Кальвина: «Младенцы получают крещение в вере и покаяние на будущее. И хотя эти вера и покаяние в них еще не проявлены, семя их уже заронено тайным действием Св. Духа»<sup>2417</sup>.

<sup>2414</sup>См. *О прощении и возмездие за грех и крещение младенцев*, 3.39.

<sup>2415</sup>Hodge, т. 3, с. 555. Также см. Shedd, с. 817-818.

<sup>2416</sup>Точнее, согласно реформатскому богословию, человеку самому не под силу обратиться ко Христу без действия благодати Божьей, которая дается только избранным людям. Следовательно, сила крещения «высвобождается» до проявления личной веры и обуславливает ее проявление. Это «высвобождение» благодати происходит по Божьей инициативе в соответствии с Его избранием.

<sup>2417</sup>Кальвин Ж. Наставление во христианской вере, 4.16.20/ пер. с английского и французского Г. В. Вдовниой. Под ред. А. Д. Бакулова и Е. Д. Каширского. – Grand Rapids, MI: CRC World Literature Ministries, 1999.

Вдобавок к уже вышесказанному предполагается существование связи между водным крещением и обрезанием. В Ветхом Завете обрезание служило признаком включения младенца в Божий ветхозаветный народ. Подобным образом считается, что водное крещение выступает в роли признака включения младенца в Божий новозаветный народ.

В опровержение реформатской позиции о роли обрезания скажем, что физическое обрезание не заменяется крещением младенцев. Это доказано тем, что иудейские верующие первого века и обрезали, и крестили своих детей. Также, в своей борьбе против тех, кто требовал обрезания для спасения, Павел ни разу не говорил о том, что обрезание не нужно, потому что оно заменено крещением<sup>2418</sup>. Также надо учесть, что вряд ли в своем горячем споре с требующими обрезания для спасения Павел требовал бы для спасения участия в другом ритуале – водном крещении.

Истина в том, что обрезание не только указывало на включение в завет, но и символизировало устранение греховной природы и возрождение человека (Втор. 34:6). А по Писанию водное крещение соответствует только последним моментам, т.е. служит символом возрождения и устранения греховной природы (Рим. 6:3-4; Кол. 2:12-13). Б. Вэйр соглашается:

«Таким образом, параллель между обрезанием и крещением в новом завете проводится не между физическим обрезанием и крещением младенцев; скорее, параллель проводится между духовным обрезанием сердца и крещением, которое означает возрождение, веру и союз с Христом»<sup>2419</sup>.

Также следует сказать, что в Новом Завете Бог установил новый способ присоединиться к Его народу – не физическим способом через рождение в некоем народе и последующее за ним обрезание в плоти, а через возрождение в Божью духовную семью через веру в Иисуса, с которым Бог заключил этот завет (см. Гал. 3:16, 29). С. Веллум правильно утверждает: «Быть членом семьи Авраама сейчас не связано с конкретным физическим происхождением ... только через союз веры во Христе»<sup>2420</sup>.

Сторонники данного взгляда ссылаются на одобрительное отношение Иисуса к детям. Он всегда их приветствовал и упрекал тех, кто пытался препятствовать им прийти к Нему. В Мф. 19:14 Иисус даже сказал о детях, что «таковых есть Царство Небесное». Также, возложив на них Свои руки, Он благословил их, что может служить прообразом водного крещения.

С другой стороны, следует учесть следующие моменты. Во-первых, в еврейской культуре библейских времен встречаются другие случаи благословения детей или потомков (см. Быт. 9:26-27; 27; 28:1-4; 48:14-18; *Соферим*, 18.5). Значит, действие Иисуса здесь – дело обычное и не обязательно служило бы символом водного крещения. Во-вторых, большинство комментаторов согласно, что здесь Иисус не установил прецедента для крещения младенцев, а пользовался случаем, чтобы учить взрослых требованиям для получения вечной жизни.

Много внимания обращается на то, что в книге Деяний описано немало случаев принятия водного крещения «всем домом». Некоторые усматривают в этой практике оправдание для крещения младенцев. Мы наблюдаем случаи крещения «всего дома» в Деян. 10:47-48 (дома Корнилия), Деян. 16:13-15 (дома Лидии) и Деян. 16:30-33 (дома темничного стража). Можно включить в этот список и 1 Кор. 1:16 (Стефанов дом).

С другой стороны, больше света на данный вопрос проливает рассмотрение Деян. 18:8, где написано, что «Крисп, начальник синагоги, уверовал в Господа со всем домом своим». Заметим, что здесь выражение «весь дом» относится только к тем, кто может слышать Божье Слово и верить. Другой подобный пример встречается в случае темничного стража, где читаем, что Павел и Сила «проповедали слово Господне ему и всем, бывшим в доме его. И крестился сам и все домашние его ... и возрадовался со всем домом своим, что уверовал в Бога» (Деян. 16:32-34). Здесь те же самые люди слышали слова, крестились и возрадовались. Разумно заключить, что здесь речь идет о людях более зрелого возраста, т.е.

<sup>2418</sup>Ware B. A. Believer's baptism view // Wright D. F. Baptism: Three views // Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009. – С. 47, 115.

<sup>2419</sup>Там же, с. 46.

<sup>2420</sup>Wellum S. J. Baptism and the relationship between the covenants // Schreiner T. R., Wright S. D. Believer's baptism: Sign of the new covenant in Christ. – Nashville, TN: B & H Academic, 2006. – С. 135.

не о младенцах. Наконец, «весь дом» Корнилия «боялся Бога» (Деян. 10:2), что только возможно взрослым и старшим детям<sup>2421</sup>.

Есть и еще другие новозаветные примеры, где в выражении «всего дома» исключаются маленькие дети: в Ин. 4:53 поверил весь дом царедворца, и в 1 Кор. 16:15 о доме Стефана написано, что он (т.е. «дом») посвятил себя на служение святым<sup>2422</sup>.

Далее, рассмотрим Деян. 2:39, где Петр проповедал, что обетование спасения принадлежит «и детям вашим и всем дальним». Бытует мнение, что Петр здесь объявляет, что прощение грехов и дар Святого Духа также предлагается детям (и младенцам) новообращенных через водное крещение.

В ответ на это убеждение отмечается, что хотя Петр действительно предлагал обетование Духа детям новообращенных к Христу людей, не указано, каким именно образом это благословение получается ими<sup>2423</sup>. Справедливо считать, что потомки новообращенных в день Пятидесятницы должны выполнить те же самые условия, включая покаяние. Также, не написано ли, что Бог «призовет» их? Это значит, что они должны сознательно ответить на этот призыв<sup>2424</sup>.

Скорее всего, под словами «и детям вашим и всем дальним» Петр здесь имел в виду распространение обещания спасения по времени и пространству. Фраза «детям вашим» означает, что спасение будет доступно поколениям, последующим за тем, которое услышало проповедь Петра в день Пятидесятницы.

Далее, в 1 Кор. 7:14 написано, что дети верующих «святы». Значит ли это, что им нельзя отказывать водное крещение? В этом отношении Вестминстерское исповедание веры гласит: «Крещение должно совершаться ... над младенцами одного или обоих верующих родителей»<sup>2425</sup>.

Здесь важно отметить, что то же самое слово, которое описывает состояние детей верующих родителей, *ἁγία* (*хагия*), т.е. «святы», употребляется в глагольной форме в отношении неверующей стороны: «Неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим». А в 16-ом стихе мы читаем о нем: «Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены?».

Итак, «освящение» неверующей стороны верующей стороной не означает, что она уже спасена или готов принять водное крещение. Подобным образом, «освящение» детей верующих не означает, что они уже спасены или готовы принять крещение. Скорее всего, здесь речь идет о хорошем влиянии верующей жены, как на ее неверующего мужа, так и на ее детей.

Ключевым моментом в обсуждении крещения младенцев является вопрос веры. Нужна ли вера при крещении младенцев? Католики и православные считают, что таинства действуют сами по себе без необходимости веры<sup>2426</sup>, хотя католики тоже считают, что человек может креститься по вере церкви<sup>2427</sup>, или что отсутствие сопротивления со стороны крестящегося является достаточным, чтобы благодать крещения передавалась<sup>2428</sup>.

У некоторых лютеран существует некоторое совпадение с католическим взглядом. А в главном лютеране отстаивают позицию, что младенцы сами имеют способность верить<sup>2429</sup>. В поддержку этого тезиса используются следующие стихи: Мф. 18:6; 19:14; Пс. 8:3; Мк. 10:14; Лк. 18:16-17<sup>2430</sup>. Лютер сам сказал, что он не мог бы оправдать крещение младенцев, если бы он не верил, что они способны верить<sup>2431</sup>. Лютеранский богослов Г. Джейкобс предполагает, что во младенческом возрасте важно не столько отчетливое понимание предмета веры, сколько способность к доверчивым отношениям,

<sup>2421</sup> Aland K. Did the Early Church baptize infants? / Trans. G. R. Beasley-Murray. – London: SCM Press, 1963. – С. 89.

<sup>2422</sup> Отмечено в Beasley-Murray, Baptism in the New Testament, с. 316.

<sup>2423</sup> Pass, с. 298.

<sup>2424</sup> Beasley-Murray, Baptism in the New Testament, с. 342.

<sup>2425</sup> Вестминстерское исповедание веры, 28.4.

<sup>2426</sup> Иларион, Таинство Веры, с. 147.

<sup>2427</sup> Catechism of the Catholic Church, № 1253; Duplacy, с. 153-156.

<sup>2428</sup> Schrottenboer P., ed. An Evangelical response to *Baptism, Eucharist and Ministry* // Evangelical Review of Theology. 1989. 13. С. 298.

<sup>2429</sup> Мюллер, с. 502.

<sup>2430</sup> Erickson M. J. Introducing Christian doctrine. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – С. 359.

<sup>2431</sup> Отмечено в Pieper, т. 3, с. 267.

которыми младенцы обладают на самом деле<sup>2432</sup>. Лютеране постулируют и другие способы, по которым крещение действует у младенцев. Возможно, вера сообщается им через сам акт крещения<sup>2433</sup>.

Однако Дж. Бизли-Мурри доказывает, что младенцы не могут выполнить требования для принятия крещения<sup>2434</sup>. В частности, они не могут дать «обещание Богу доброй совести» (1 Пет. 3:21), покаяться (Деян. 2:39), поверить (Гал. 3:26; Кол. 2:12), или призвать имя Господа (Деян. 22:16). Далее, в Писании много раз встречается сочетание «вера и крещение» и всегда вера упоминается первой (напр. Деян. 2:38; 8:12).

Некоторые из вышеуказанных защитников крещения младенцев не принимают всерьез того факта, что вера без предмета веры – пуста. Писание говорит: «Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты» (Деян. 16:31). Истинная вера требует определенных знаний о предмете веры (см. 2 Тим. 3:15). А младенцам не под силу верить конкретно в Иисуса и, следовательно, они не готовы принять крещение.

Позиция крещения младенцев хвастается долгой историей и поддержкой церковного предания и учения отцов церкви. Можно сослаться, к примеру, на следующие источники<sup>2435</sup>: *Апостольское предание*, 21 (III век), Ориген, *Толкование в Послание к Рим.* 5,9 и *Проповедь по Луке*, 19 (III век); Киприан Карфагенский, *Письмо к Феду*, 46 и *Послание* 58, 63 (III век); Иероним, *Послание* 107.6 (IV-V века); Августин, *О Браке и похоти*, 2.51 и *О благодати Христовой и первородном грехе*, 21 (IV-V века). Карфагенский Собор (418 г.) передал анафеме тем, кто запрещал крещение младенцев.

Несмотря на исторические данные, отмеченные выше, трудно оправдать позицию тех, кто крестит младенцев. С библейской точки зрения нам известно, что в Новом Завете все, кто получил крещение, уже были верующими людьми. В Новом Завете не встречаются ни учение о крещении младенцев, ни ясный пример этой практики. И хотя учение о крещении младенцев появилось рано в истории церкви, оно, тем не менее, не восходит к самому Новому Завету, который является единственным надежным источником христианской доктрины и практики.

С исторической точки зрения нужно учитывать, что о крещении младенцев не говорят самые ранние свидетели, например: Климент Римский, Поликарп Смирнский, *Послание Варнавы*, *Пастор Гермы*, Иустин Мученик и Климент Александрийский<sup>2436</sup>. В этом отношении Дж. Бизли-Мурри постулирует, что желание крестить младенцев мало помалу возрастало у рядовых верующих, а духовенство церкви просто не противилось этой практике<sup>2437</sup>.

К тому же, некоторые отцы церкви действительно оспаривали приемлемость крещения младенцев. К примеру, Тертуллиан написал о крещении младенцев: «Так позвольте же им принять крещение, когда они подрастут, когда они (смогут) учиться, когда их можно будет научить, тогда нужно принимать крещение» (*О Крещении*, 18)<sup>2438</sup>. Это мнение разделял и Григорий Богослов, который посоветовал:

«О прочих же малолетних мое мнение такое: дождавшись трехлетия, или несколько ранее, или несколько позже, когда дети могут слышать что-нибудь таинственное и отвечать, хотя не понимая совершенно, однако же запечатлевая в уме, должно освящать их души и тела великим таинством совершения» (*Слова*, 40.28)<sup>2439</sup>.

<sup>2432</sup>Jacobs H. A summary of the Christian faith – С. 234-235. Взято из Hamilton A. H. The doctrine of infant salvation // *Bibliotheca Sacra*. 1944. 101. С. 355.

<sup>2433</sup>Отмечено в Pannenberg W. *Systematic theology*. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991–1998. – Т. 3. – С. 622-623. Также см. Kolb, с. 98-99; Pieper, т. 3, с. 285.

<sup>2434</sup>Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, с. 361-365.

<sup>2435</sup>Иларион, *Таинство веры*, с. 147; Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 450; Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дону: Троицкое Слово, 2003. – С. 109; Allison, с. 619; Hamilton, с. 347; Warfield B. B. Two studies in the history of doctrine : Augustine and the Pelagian controversy : the development of the doctrine of infant salvation. – New York: Christian Literature Company, 1897. – С. 148.

<sup>2436</sup>Pickering H. *Christian baptism // Water baptism and the Trinity*. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, n.d. – С. 28.

<sup>2437</sup>Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, с. 354-357. Также см. Lampe, с. 130.

<sup>2438</sup>Дусинг, с. 755.

<sup>2439</sup><https://azbuka.ru>

Можно добавить к этим ранним свидетелям заявление в Никео-Царьградском Символе Веры о «едином крещении в отпущение грехов». Д. Райт подмечает, что восточные отцы церкви, у которых Никейский и Константинопольский Соборы состоялись, не верили во греховность детей или в их нужду в прощении. Поэтому это «единое крещение в отпущение грехов» может относиться только к тем, кто уже сознательно согрешил, т.е. взрослым и старшим детям<sup>2440</sup>.

Далее, в поисках ответа на вопрос, в каком возрасте церковь крестила людей, значительным является вклад, внесенный свидетельством надписей на надгробиях, датируемых периодом с III века<sup>2441</sup>. На надгробии часто (но не всегда) были указаны дата скончания ребенка и дата его крещения. Примечательно, что в каждом случае, когда эти данные имелись, родители крестили младенцев или маленьких детей при смерти. Не был найден ни один случай, когда ребенок был крещен в раннем возрасте, а умер намного позже. Также отмечаются случаи, когда молодой или уже взрослый человек был крещен при смерти, что свидетельствует о том, что тот не принимал водного крещения как младенец.

Важно отметить, что учение о крещении только верующих породило большой конфликт во время Реформации между так называемой «Магистратской Реформацией» и «Радикальной Реформацией». Последнее движение, которое главным образом составляли анабаптисты, отвергало практику крещения младенцев и за это подвергалось гонениям со стороны первого. В этом отношении интересно отметить, что Цвингли сначала крестил только взрослых, считая крещение символом уже полученной благодати для спасения. Но в ответ на учение анабаптистов он изменил свой подход и снова стал крестить младенцев<sup>2442</sup>.

Любопытно узнать, что, пожалуй, самый известный и влиятельный реформатский богослов XX века, Карл Барт, вопреки общепринятому мнению своей богословской школы, в конце концов отверг практику крещения младенцев, считая, что она не соответствует библейской истине<sup>2443</sup>.

Последний момент в опровержение крещения младенцев таков. В нашем опыте мы наблюдаем, что люди, принявшие водное крещение во младенческом возрасте, став взрослыми, не всегда становятся верующими людьми и часто не проявляют образа жизни, соответствующего христианину. Получается, что крещение младенцев представляет собой реальную опасность в том, что крещенные таким образом впоследствии могут считать себя христианами, при этом еще не получив истинного возрождения через личную веру<sup>2444</sup>.

На основании всего вышесказанного следует заключить, что водное крещение приемлемо только для тех, кто уже уверовал в Иисуса Христа, как в своего личного Спасителя и Господа, что исключает крещение младенцев. Мы обсудим судьбу младенцев, умерших в раннем возрасте, в другой главе.

## 2. Подростки и старшие дети?

Касательно вопроса крещения подростков и старших детей Библия не дает нам никаких конкретных наставлений. Следовательно, для решения этого вопроса нам нужно руководствоваться здравым смыслом. Если принимаем то, что водное крещение является выражением веры уже обращенного человека, то выходит, что требования для принятия водного крещения должны быть следующими.

Во-первых, человек должен быть достаточно зрелым, чтобы сознательно прийти к Христу за спасением. Во-вторых, ему должно исполниться достаточно лет, чтобы он мог осмыслить концепцию «крещения», т.е. то, что оно означает и что собой символизирует. Если человек любого возраста

---

<sup>2440</sup>Wright D. F. One baptism or two? Reflections on the history of Christian baptism // *Evangelical Review of Theology*. 1989. 13. С. 329.

<sup>2441</sup>См. Ferguson, *Baptism in the Early Church*, с. 377; Ferguson E. *Inscriptions and the origin of infant baptism* // Ferguson E. *Conversion, catechumenate, and baptism in the Early Church*. – Vol. 11 of *Studies in Early Christianity*. – New York & London: Garland Publishing, 1993. – С. 398; Aland, с. 75-76.

<sup>2442</sup>Allison, с. 625-626.

<sup>2443</sup>Haitch, с. 132-155.

<sup>2444</sup>Boyd G. A., Eddy P. R. *Across the spectrum: Understanding issues in Evangelical theology*. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – С. 206.

выполняет эти требования, то он готов принять водное крещение. Получается, что лучше не устанавливать определенного возраста, а оценивать каждый случай в отдельности. Ведь дело зависит от индивидуальной зрелости человека.

## **Г. Методы совершения водного крещения**

### **1. Когда нужно крестить?**

Первый вопрос для нашего рассмотрения касается того, какое время является самым подходящим для проведения водного крещения? Другими словами, сколько времени должно пройти между принятием Христа и принятием водного крещения?

В ранней церкви так называемые «оглашенные» проходили трехгодичный период обучения (катехизации) и подготовки к принятию водного крещения<sup>2445</sup>. В ранней церкви иногда думали, что для грехов, совершенных после принятия водного крещения, нет прощения<sup>2446</sup>. Поэтому оглашенные получали обстоятельную подготовку. Такой длительный срок обучения также считалось необходимым для того, чтобы убедиться в искренности оглашенных. Более того, участники на Первом Вселенском Соборе (Никейском) переживали о том, что поспешное совершение водного крещения могло бы приводить к тому, что новообращенные преждевременно стали бы занимать высокие положения в церкви. Также считается, что принуждала церковь досконально обучать оглашенных до крещения угроза гностицизма, который извращал христианскую доктрину<sup>2447</sup>.

Сегодня в церквях существует подобный порядок – взрослые обычно принимают крещение после прохождения срока обучения во христианской вере. Хотя такой подход разумен и соответствует вековой церковной практике, он расходится с библейской нормой, согласно которой новообращенные принимали водное крещение как можно скорее после своего обращения к Господу. Любопытно отметить, что в новозаветное время новообращенные нуждались в наставлении во христианской вере настолько, насколько нуждаются в нем новообращенные сегодня. Но первые ученики Иисуса Христа считали более важным крестить людей сразу после обращения, чем обучать их до этого.

К тому же, важно понять, что всё, что нужно для принятия крещения – это не обстоятельное усвоение христианской веры в целом, а просто знания самого Евангелия. Ведь водное крещение – это всего лишь наглядная демонстрация Евангелия, которое содержит в себе указания на очищение грехов, смерть и погребение для старого образа жизни, и воскресение в новую жизнь. Выходит, что если человек понимает Евангелие (что обязательно нужно для получения спасения), то он понимает и значение водного крещения.

### **2. Каким образом нужно крестить?**

#### **а. Окропление и обливание**

Некоторые предполагают, что правильный способ для крещения заключается в окроплении или обливании<sup>2448</sup>. Они утверждают, что случаи совершения водного крещения при нехватке воды для погружения доказывают, что людей крестили окроплением или обливанием. Обычно приводят следующие примеры: крещение 3000 человек в день Пятидесятницы (Деян. 2) и, спустя несколько времени, еще 5000 человек (Деян. 4), крещение евнуха в пустыне (Деян. 8), крещение дома Корнилия (Деян. 10), крещение темничного стража в Филиппах (Деян. 16)<sup>2449</sup>.

<sup>2445</sup>Hill B. R. Exploring Catholic theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995. – С. 343.

<sup>2446</sup>См. Тертуллиан *О покаянии*, 7, и Пастор Гермы, *Заповеди*, 4.3. Отмечено в Allison, с. 617. Также см. Stander, Louw, с. 38 и Quick O. C. Original sin and baptism // Anglican Theological Review. 1929. 11. С. 322.

<sup>2447</sup>Булатова О. А. Водное крещение в истории христианской церкви // Студенческая работа, Московский Теологический Институт. – Москва, 2017.

<sup>2448</sup>Например, см. Вестминстерское исповедание веры, 28.3.

<sup>2449</sup>Murray, с. 20-21; Hodge, т. 3, с. 526.



В ответ на утверждение, что крещение при нехватке воды доказывает употребление окропления или обливания, надо отметить, что такое утверждение является лишь предположением. В библейском повествовании не даются все детали всех событий. Библейскими писателями не считалось нужным рассказать об источнике воды. К тому же учтем, что количество воды для погружения одного человека – небольшое. А если все (или большая часть) люди крестятся в той же воде, то количество требуемой воды не увеличивается.

Другой аргумент в защиту крещения окроплением или обливанием заключается в употреблении окропления в Ветхом Завете<sup>2450</sup>. Например, в Иез. 36:25 предсказано, что Бог окропит чистой водою и очистит от всех скверн и от всех идолов. Но с другой стороны надо признать, что здесь мы имеем дело с метафорой, символизирующей моральное очищение души человека. Нет никаких оснований предполагать, что здесь речь идет о водном крещении.

Помимо этого приводятся следующие ветхозаветные примеры очищения через окропление: Исх. 24:6-8; Лев. 14:4-7, 49-53; Числ. 8:7; 19:18-19; 31:19-23<sup>2451</sup>. Выдвигается тезис, что Иоанн Креститель, Иисус и Его ученики естественно следовали бы ветхозаветному примеру и крестили окроплением. Но опять мы имеем дело с предположением. Иисус и Его ученики не всегда слепо подражали ветхозаветному порядку или раввинистическим традициям (см. Мк. 2:18-22 и далее). Также примем к сведению, что в отличие от ветхозаветного очищения крещение Иоанна Крестителя и христианское крещение призывают к радикальному изменению жизни, что слабо отображается окроплением.

Еще доказывается, что для прощения грехов Библия использует образ «окропления» кровью Иисуса (Евр. 9:13, 14, 22; 10:22; 12:24; 1 Пет. 1:2). Поскольку крещение также представляет прощение грехов, то почему бы не совершать его окроплением?<sup>2452</sup> Но в противовес этому утверждению надо вспомнить, что в вышеприведенных библейских примерах окропление кровью Христа не отображается в водном крещении, а отображает ветхозаветную систему жертвоприношения, где окропляли кровью животных.

Ч. Ходж утверждает, что библейский призыв «омыться» можно исполнить любым способом – погружением, обливанием или окроплением: «... омовение водой, как бы оно ни проводилось, - это всё, что необходимо»<sup>2453</sup>. Но Ходж упускает из виду, что крещение также символизирует погребение и воскресение (Рим. 6:4-5), что лучше отображается погружением.

Далее, приверженцы данной позиции сравнивают водное крещение с крещением Духом Святым, которое часто в Писании выражается в виде «излияния» (см. Деян. 2:17; Ис. 32:15; Иоиль 2:28; Пр. 1:23), что более соответствует крещению окроплением или обливанием<sup>2454</sup>. Но здесь учтем, что дар Духа также сравнивается с крещением Иоанном водой (Мф. 3:11), что совершалось погружением.

В связи с вопросом метода крещения обязательно необходимо обсуждение значения слова βαπτίζω (баптидзо), т.е. «крещения», и его однокоренных форм<sup>2455</sup>. В классическом греческом языке данное слово означало «погружение», но наблюдается несколько исключений. Во-первых, в Лк. 11:38 слово βαπτίζω (баптидзо), употребляется в смысле «умывания рук», т.е. неполного погружения тела<sup>2456</sup>. Также, в Мк. 7:4 написано: «...[придя] с торго, не едят не омывшись (βαπτίζω). Есть и многое другое, чего они приняли держаться: наблюдать омовение (βάπτισμα) чаш, кружек, котлов и скамей». В. Шед утверждает, что евреи «умыли» руки обливанием воды на руки, и что они «омывали» чаши, кружки и т.д. обливанием или окроплением<sup>2457</sup>.

В дополнение к этому, в апокрифических книгах Септуагинты тоже используется слово βαπτίζω (баптидзо), в частности, в Иудифь 12.7 и Сирах 31[34].25. Ч. Ходж выдвигает тезис, что его

---

<sup>2450</sup>Murray, с. 20-21.

<sup>2451</sup>Shedd, с. 819-820.

<sup>2452</sup>Murray, с. 20-21.

<sup>2453</sup>Hodge, т. 3, с. 526.

<sup>2454</sup>Murray, с. 20-21.

<sup>2455</sup>См. Beazley, с. 65; Averbeck, с. 266-272; Chafer L. S. Systematic theology. – Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1993. – Т. 7. – С. 32-38; Hodge C. Systematic theology. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997. – Т. 3. – С. 528-533; Shedd, с. 820; Rayburn R. S. Baptism, Modes of // Elwell, W. A. Evangelical dictionary of theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – С. 134; Strong, с. 934.

<sup>2456</sup>Там же.

<sup>2457</sup>Shedd, с. 820.

употребление в Сирах 31[34].25 не указывает на погружение, так как дело касается очищения от церемониальной нечистоты по причине прикосновения к мертвым, что, согласно Числ. 19:13, совершается путем окропления<sup>2458</sup>. В. Шед выдвигает подобную позицию, что в Иудифь 12.7 снова речь не идет о погружении, поскольку Иудифь не приняла бы баню на улице в источнике воды у лагеря, а просто умылась бы<sup>2459</sup>. Но отложим дальнейшее обсуждение слова βαπτίζω (*баптидзо*) до раздела «Погружение» (см. ниже).

Последний довод в защиту практик окропления или обливания заключается в том, что раннее христианское искусство, даже со второго века, изображает совершение водного крещения путем обливания<sup>2460</sup>. Обычно кандидат изображен, стоящий в воде нагим, что может подразумевать погружением, но иногда показано, что вода неглубока и она выливается на голову. В ответ на этот довод обратим внимание на то, что все ранние отцы церкви, которые писали на этот счет, предписывали крещение погружением<sup>2461</sup>. Если существует несоответствие между конкретным учением отцов церкви и представлением водного крещения художниками, то предпочтение дается первым. Ведь художникам не всегда важно точное изображение случившихся.

## 6. Погружение

В защиту позиции, что водное крещение лучше всего совершается погружением, сошлемся на то, что должен символизировать этот обряд. По Писанию крещение – это символ очищения от греха (Деян. 22:16) и погребения-воскресения с Христом (Рим. 6:3-4; Кол. 2:11-13). Оба символа лучше отображаются путем полного погружения.

Далее, в Библии имеется несколько отрывков, указывающих на то, что в новозаветное время крещение совершалось таким именно образом. Например, после крещения Иисуса Иоанном Крестителем указано, что Иисус «выходил из воды» (Мк. 1:10). В Деян. 8, когда евнух из Эфиопии обратился к Господу, Филипп и евнух сошли в воду и Филипп крестил его (Деян. 8:36). Также, в Ин. 3:23 написано, что Иоанн «крестил в Еноне, близ Салима, потому что там было много воды», необходимой для крещения погружением.

Продолжим нашу дискуссию про значение βαπτίζω (*баптидзо*), обычное слово для описания «крещения». В классическом греческом языке оно означало «погружать»<sup>2462</sup>. В Ветхом Завете тоже отображается значение «погружения»: «И пошел (Нееман) и окунулся (βαπτίζω) в Иордане семь раз» (4 Цар. 5:14). Также важно отметить употребление глагола βαπτίζω (*баптидзо*) в переносном смысле. В 1 Кор. 10:2, где сыны Израиля «крестились (βαπτίζω) в Моисея в облаке и в море», хотя ни вода моря, ни облако к ним не прикоснулись, можно всё же видеть и здесь типа «погружения». Далее, в Мк. 10:38-39 образом крещения Иисус описал Свои страдания. В свете тех жестоких страданий, которые Он переносил, подходит смысл «погружения» лучше, чем «окропление-обливание». Наконец, в Гал. 3:27 глагол βαπτίζω (*баптидзо*) идет в параллели с глаголом «облекаться», что тоже может подразумевать «полное погружение» в одежды.

С другой стороны, вышеприведенные в разделе «Окропление и обливание» примеры употребления глагола βαπτίζω (*баптидзо*) или его однокоренных форм заставляют признать, что данные греческие слова порой могут нести в себе эти значения. Но даже если слово βαπτίζω (*баптидзо*) могло порой подразумевать обливание или окропление, существование других глаголов для описания этих действий

<sup>2458</sup>Hodge, т. 3, с. 528-529.

<sup>2459</sup>Shedd, с. 820-821.

<sup>2460</sup>Stander, Louw, с. 172 и далее; Brown H. F., с. 91-93; Rayburn R. S. Baptism, Modes of // Elwell, W. A. Evangelical dictionary of theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – С. 135.

<sup>2461</sup>Следующие источники предписывают или описывают крещение путем погружения: *Послание Варнавы*, *Пастор Гермы*, Ириней Лионский, Серапион Антиохийский, Киприан Карфагенский, Афанасий Великий, Кирилл Иерусалимский, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин и другие. Погружение до сих пор практикуется в Восточной Церкви. Даже Лютер, который не настаивал на этой практике, увидел в ней хороший смысл.

<sup>2462</sup>Strong, с. 934.

делает сомнительным утверждение, что глагол βαπτίζω (*баптидзо*) регулярно использовался для описания обливания или окропления.

Выходит, что без наличия конкретного указания или намеков в тексте на другое значение, нам приходится, в каждом отдельном случае, придавать глаголу βαπτίζω (*баптидзо*) или его однокоренным формам их значение «погружать». Итак, когда в Новом Завете слово βαπτίζω (*баптидзо*) касалось водного крещения, вероятнее всего, оно использовалось в своем первоначальном и обычном значении «погружать»<sup>2463</sup>.

Далее, с исторической точки зрения, Х. Броун отметил, что с VII века наблюдается прогрессивное уменьшение размера баптистерий, что соответствует изменению способа крещения из погружения в окропление<sup>2464</sup>. Также любопытно узнать, что в своей ранней истории церковь практиковала погружение способом, отличающимся от нынешней практики. В то время крестящийся становился на колени в воде и склонял верхнюю часть тела и голову в нее<sup>2465</sup>.

## 2. В чьё имя крестить?

В чьё имя должны мы крестить: во имя Иисуса или во имя Отца, Сына и Святого Духа? В Библии можно найти поддержку для обоих мнений. Например, в Мф. 28:19 Иисус сказал Своим ученикам: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа». Но в книге Деяний говорится о том, что апостолы крестили во имя Иисуса Христа (см. Деян. 2:38; 8:16; 10:48; и 19:5). Что нам сказать об этом кажущемся противоречии?

В пользу вывода, что подходящая формула – это крещение во имя Отца, Сына и Духа Святого, учитываем тот момент, что в Мф. 28:19 имеется конкретное повеление от Самого Господа. По поводу случаев крещения во имя Иисуса мы встречаем не повеление, а просто примеры из жизни церкви.

Обратимся и к книге Дидахе, написанной во II веке. Там говорится о крещении во имя Отца, Сына и Духа Святого: «Что же касается крещения, то крестите так: предварительно всё это сказав, крестите в проточной воде во имя Отца и Сына и Святого Духа» (*Дидахе*, 7). Этому постановлению вторили все отцы церкви. На самом деле, они считали крещение, сделанное не с тринитарной формулой, недействительным. Интересно подметить, что дальше в Дидахе говорится о крещении «во имя Господа» (гл. 9). Е. Харрисон так комментирует это явление: «Нет необходимости видеть противоречие между Мф. 28:19 и случаями в книге Деяний не больше, чем видеть его между двумя отрывками в Дидахе»<sup>2466</sup>.

Однако если крещение во имя Отца, Сына и Духа Святого – самое подходящее, то как можно объяснить примеры крещения во имя Иисуса, находящиеся в книге Деяний? Полезно отметить, что фраза «во имя Иисуса» также была употреблена в молитве и при сотворении чудес (включая изгнание бесов). В этих случаях фраза «во имя Иисуса» означает «властью Иисуса Христа». Соответственно, когда апостолы говорили: «Да креститесь во имя Иисуса Христа», они могли бы иметь в виду не метод крещения, но власть, которой они крестили<sup>2467</sup>.

Далее, может иметься в виду обращение к Христу, как ко предмету веры новообращенного. Другими словами, имя Иисуса – это не то, что употребляется как формула, а то, на Кого полагается получатель крещения. Например, в Деян. 22:16 Анания сказал Павлу: «Встань, крестись и омой грехи твои, призвав имя Господа Иисуса». Также не исключено, что выражение «крещение во имя Иисуса» употреблялось, чтобы отличать христианское крещение от других видов крещения<sup>2468</sup>.

Далее, данная фраза может относиться ко Христу, как к объекту преданности или посвящения новообращенного<sup>2469</sup>. Апостол Павел пишет по этому поводу в 1 Кор. 1:12-13, говоря: «У вас говорят: `я

<sup>2463</sup>Ferguson, *Baptism in the Early Church*, c. 59.

<sup>2464</sup>Brown H. F., c. 75-85.

<sup>2465</sup>Argyle, c. 194-195.

<sup>2466</sup>Harrison E. F. Did Christ command world evangelism? // *Christianity Today*. – November 23, 1973. С. 9. Взято из Plaster D. R. Baptism by triune immersion // *Grace Theological Journal*. 1985. 6. С. 385.

<sup>2467</sup>Так думает Pickering, c. 32.

<sup>2468</sup>Так думают Hultgren, c. 9; Dockery D. S. Baptism in the New Testament // *Southwestern Journal of Theology*. 2001. 43. С. 12.

<sup>2469</sup>Так считают Plaster, c. 385; Flemington, c. 45.

Павлов'; 'я Аполлосов'; 'я Кифин'; 'а я Христов'. Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?». Другими словами, креститься во имя Павла означало бы «я Павлов», а креститься во имя Иисуса значит «я Христов». Следовательно, выражение «крещение во имя Иисуса» может указывать на принадлежность Иисусу Христу.

Поэтому приходим к выводу, что согласно повелению Самого Господа, правильный способ совершать водное крещение – во имя Отца, Сына и Святого Духа. Выражение «во имя Иисуса Христа» можно объяснить разными путями, как указано выше.

В связи с нашей темой возникает момент исторического интереса. В современное время появилась группа под названием «Единственники», которая крестит исключительно во имя Иисуса. Ее практика отталкивается от учения, что Троица не существует. Единственная божественная личность – это Иисус Христос. Но в свете ясного библейского учения о Троице, данная позиция категорично отвергается.

### 3. Сколько раз крестить?

Разногласия существуют по поводу того, нужно ли погружаться одни раз или три? Снова обратимся к Мф. 28:19, где написано: «Крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа». Значит ли это, что необходимо погружать человека три раза, т.е. один раз в честь каждого Лица Троицы? Такая практика имеется у Православной Церкви, которая, по словам Иоанна Дамаскина, оправдывается тем, что «троекратным погружением крещение знаменует три дня гроба Господня»<sup>2470</sup>. Католики также так делают, но не погружением, а троекратным окроплением<sup>2471</sup>.

Об троекратном погружении тоже говорили, к примеру, Тертуллиан (*О венце войны*, 3), Василий Великий (*О Святом Духе*, 27.66, 67), Григорий Богослов, и Иоанн Златоуст. На самом деле, на Втором Вселенском Соборе предавалась анафема некой ереси – «Евномиян же, единократным погружением крещающихся»<sup>2472</sup>.

С другой стороны, в Писании нет такого примера или учения. Это также нарушает символизм крещения. По Писанию крещение представляет очищение (Деян. 22:16) и погребения с воскресением (Рим. 6:3-4; Кол. 2:11-13). Если человек уже искупался один раз, то он уже будет чистым и ему не надо это повторять. Если человек уже умер, то необходимо только один раз похоронить его. Крещение не совершается для признания Троицы или в воспоминание трехдневного пребывания Иисуса в гробнице. Поэтому мы приходим к выводу, что нужно погрузиться только один раз.

### 4. Кто может крестить?

Теперь зададимся вопросом, кто вправе совершать водное крещение? Некоторые христианские конфессии придерживаются мнения, что полномочен совершать водное крещение только священник, находящийся в линии апостольской преемственности. В это число входят Православная и Католическая Церкви<sup>2473</sup>. Другие конфессии учат, что апостольская преемственность не нужна, но всё же может крестить лишь уполномоченный церковью служитель<sup>2474</sup>. Вместе с этим, сторонники вышеупомянутых позиций готовы допускать, что при необходимости может совершить крещение любой верующий<sup>2475</sup>.

Тем не менее, надо принять к сведению, что, когда Иисус поручил Своим ученикам совершать водное крещение (Мф. 28:19), это не обязательно подразумевало, что только они имеют право это делать. Ведь те, кто ссылается на Великое поручение в защиту своей позиции, не стеснялись бы признать, что другие аспекты этого поручения, т.е. евангелизация и ученичество, может и должен выполнять всякий верующий.

<sup>2470</sup>Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, 4.9. Такое учение также имеется в труде Кирилла Иерусалимского. См. *Огласительное поучение*, 20.

<sup>2471</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1239.

<sup>2472</sup>Правила Святого Вселенского Второго Собора, Константинопольского (381 г.), 1, 7.

<sup>2473</sup>Католики также позволяют крестить и диакону. Catechism of the Catholic Church, № 1256.

<sup>2474</sup>Мюллер, с. 587-588. Также см. *Вестминстерское исповедание веры*, 28.2.

<sup>2475</sup>Мюллер, с. 587-588. Также см. *Вестминстерское исповедание веры*, 28.2; Pieper, т. 3, с. 279; Kolb, с. 108.

Дело в том, что в Библии нигде не дается никакого конкретное повеление или наставление по поводу права совершать крещение. Интересно подметить, что Павел, имеющий верховную церковную власть, как апостол, поручил эту обязанность другим братьям (1 Кор. 1:14). Скорее всего, постоянство учения о необходимости участия служителя, существующего у некоторых протестантов, объясняется незнательной привязанностью к устарелому, сакраментальному пониманию таинств.

В итоге скажем, что теоритически любой верующий вправе совершать водное крещение. Тем не менее, ради порядка наиболее приемлемым является то, чтобы давать ответственность совершать его лидерам церкви. Но в свете того, что Библия этого не предписывает, нам нельзя настаивать на этой практике.

## 5. Вопрос перекрещения

Также возникает вопрос о том, сколько раз в жизни надо креститься? С этим вопросом столкнулись даже апостолы. Вспомним случай, когда в Ефесе Павел встретил учеников Иоанна Крестителя. Он считал их крещение недостаточным и их перекрестил христианским крещением (Деян. 19:5).

При возникновении Реформации с учением о перекрещении верующих, однажды крещенных во младенческом возрасте, выступали анабаптисты. О последствиях этого шага Д. Райт комментирует: «Из-за этого пострадали анабаптисты, которых часто называли “донатистами” и подвергались санкциям антидонатистского законодательства первых христианских римских императоров»<sup>2476</sup>.

Среди же протестантов, которые не признают крещения младенцев, считается, что новообращенный к Христу человек должен принять водное крещение сознательно, даже если бы он был крещен во младенческом возрасте. Поскольку Библия учит о крещении только после обращения к Христу, крещение во младенческом возрасте считается недействительным.

В то же время, крестящие только верующих тоже часто ограничивают применение данного обряда – только один раз в жизни как взрослый. Но здесь встречается некоторое разногласие. Если человек, считая себя верующим во время принятия крещения, но на самом деле не являясь таким, позже по-настоящему приходит к Христу, нужно его перекрестить? Баптист богослов А. Стронг считает это ненужным<sup>2477</sup>. А другие могут это желать или потребовать. Данный автор придерживается последней позиции.

## 6. Добавления к церемонии крещения

Последней темой для нашего рассмотрения касательно методов крещения являются добавления к церемонии крещения, сделанные церковью в течение первых веков христианской эры. Приемлемы ли они для совершения данного обряда?

До третьего века ритуал крещения уже приобрел такие характеристики, как описанные в труде *Апостольское предание*. При крещении вся группа оглашенных шла на место текущей воды, раздевалась догола и получала помазание, так называемым, «елеем заклинания» для очищения от бесов. До церемонии епископ уже очистил воду и елей молитвой. При применении елея оглашенные отрекались от дьявола. Затем погружали оглашенных три раза, каждый раз после их исповедания веры в Отца, Сына и Святого Духа соответственно. Опять епископ мазал их, а в этот раз «елеем благодарения». Он возлагал на них руки для получения Святого Духа, еще раз мазал их елеем, запечатлевал их и давал им «лобзание мира». После того, церковь принимал новокрещенных, и они впервые причащались вместе с принятием молока и меда.

Тертуллиан добавил, что новокрещенные «на протяжении целой недели воздерживаются от ежедневного омовения» (*О венце войны*, 3)<sup>2478</sup>, нося в то время белую одежду, в которую они одевались после ритуала<sup>2479</sup>.

---

<sup>2476</sup>Wright D. F., с. 333.

<sup>2477</sup>Strong, с. 950.

<sup>2478</sup><https://azbuka.ru>

<sup>2479</sup>George T. Galatians // Dockery D. The new American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994. – С. 787.

В четвертом веке отмечается в трудах Кирилла Иерусалимского следующие добавления. Когда кандидат для крещения отрекался от сатаны, он стоял лицом к Западу (и другие авторы добавляют, что он три раза плюнул<sup>2480</sup>), а когда он исповедовал свою веру – к Востоку.<sup>2481</sup>

Что мы скажем в ответ на вышеописанное развитие этого обряда? Хотя эти добавленные элементы временами содержат хорошую символику, в общей сложности кажется, что весь ритуал со всеми своими причудливыми элементами напоминает более языческий, чем христианский обряд. Если бы все эти элементы являлись необходимыми или даже полезными, почему апостолы, вдохновленные Святым Духом, не ввели бы их в церемонию водного крещения? Кажется, что эти «добавки» более отвлекают от обряда водного крещения, чем обогащают его.

Будем придерживаться библейской модели – простого обряда единого погружения новообращенного в воду во имя Отца, Сына и Святого Духа при исповедании его личной веры во Христа.

#### **Д. Применение крещения**

До сих пор мы говорили о крещении, как о символе очищения от греха и погребения-воскресения с Христом. В этом отношении водное крещение служит в качестве источника утешения и укрепления. Но эта символика имеет и этическую сторону. Наряду с прежде сказанным, крещение призывает верующего человека к посвященной Господу жизни. В настоящем заключительном разделе будем вкратце касаться этого важного аспекта водного крещения.

Нельзя не замечать, что много из ключевых мест Писания, упоминающих об обряде крещения, находится в контексте, говорящем о проведении образа жизни, соответствующего христианской вере. Например, в Рим. 6 Павел так делает. Читаем:

«Что же скажем? оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать? Никак. Мы умерли для греха: как же нам жить в нем? 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. 6:1-4).

В своем послании к святым в Колоссе Павел опять поднимает тему крещения и подразумевает при этом, что избавление от силы греха, обеспеченное жертвой Христа и представленное водным крещением, должно приводить к изменению жизни:

«В Нем вы и обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым; быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых» (Кол. 2:11-12).

Далее, обратимся к словам Павла его помощнику, Титу. После того, как Павел призывает к добрым делам и отвращению от зла (3:1-2), он описывает прежний образ жизни верующего человека (3:3), а затем обращается к обряду крещения, как к стимулу к освящению:

«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, Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего, чтобы, оправдавшись Его благодатью, мы по упованию соделались наследниками вечной жизни. Слово это верно; и я желаю, чтобы ты подтверждал о сем, дабы уверовавшие в Бога старались быть прилежными к добрым делам» (Тит. 3:4-8)

---

<sup>2480</sup>Ferguson, Baptism in the Early Church, с. 856; George T., с. 280-281.

<sup>2481</sup>Argyle, с. 208.

Наконец, Павел приводит в пример израильский народ, который после получения «крещения в Моисея», не принимал всерьез его заветных отношений с Богом, а отошел от Него:

«Не хочу оставить вас, братия, в неведении, что отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; и все крестились в Моисея в облаке и в море ... Но не о многих из них благоволил Бог, ибо они поражены были в пустыне. А это были образы для нас...» (1 Кор. 10:1-6).

Давайте будем придерживаться правильного и библейского понимания водного крещения и применять на практике его призыв к святости и посвящению Господу в славу Отца, Сына и Святого Духа, в чье имя мы и крестились.

## Библиография

Беркхоф Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000.

Вестминстерское исповедание веры. <http://www.reformed.org.ua/2/108/28>

Булатова О. А. Водное крещение в истории христианской церкви // Студенческая работа, Московский Теологический Институт. – Москва, 2017.

Булгаков С. Православие: Очерки учения православной церкви. – М.: Терра, 1991.

Дусинг М. Новозаветная церковь // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – Электронная версия: <http://orthlib.narod.ru>.

Иларион (Алфеев). Православие. – в 2 Т. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

\_\_\_\_\_. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

Кальвин Ж. Наставление во христианской вере / пер. с английского и французского Г. В. Вдовниой. Под ред. А. Д. Бакулова и Е. Д. Каширского. – Grand Rapids, MI: CRC World Literature Ministries, 1999.

Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов–на–Дон: Троицкое Слово, 2003.

Кучурян К. Студенческий доклад, Евангельская теологическая семинария, Киев, 2007.

Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998.

Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Тертуллиан. О крещении. – Источник: Библиотека Отцов и Учителей Церкви Западных. Киев: Киевская Духовная Академия, 1915. Том 31, с. 35-59. Перевод: еп. Василия (Богдашевского) ОСР: Одесская богословская семинария.

~~~~~

Aland K. Did the Early Church baptize infants? / Trans. G. R. Beasley-Murray. – London: SCM Press, 1963. – 120 c.

Allison G. R. Historical theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011. – 758 c.

Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich F. W. A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Augsburg Confession – [https://www.concordianc.org/uploads/files/Augsburg\\_Confession.pdf](https://www.concordianc.org/uploads/files/Augsburg_Confession.pdf)

Averbeck R. E. The focus of baptism in the New Testament // Grace Theological Journal. 1981. 2. C. 263-301.

Beasley-Murray G. R. Baptism in the New Testament. – London: MacMillan, 1962. – 424 c.

Beazley G. G. Baptism in the New Testament // Mid-Stream. 1966. 5. C. 57-93.

Boyd G. A., Eddy P. R. Across the spectrum: Understanding issues in Evangelical theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – 264 c.

Bromiley G. W. Baptism // Elwell, W. A. Evangelical dictionary of theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – C. 129-135.

Brown H. F. Baptism through the centuries. – Mountain View, CA: Pacific Press, 1965. – 122 c.

Bruce F. F. The Epistle to the Galatians. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1982.

Buse S. I. Baptism in other New Testament writings // Gilmore A. Christian baptism. – London: Lutterworth Press, 1959. – C. 170-186.

\_\_\_\_\_. Baptism in the Acts of the Apostles // Gilmore A. Christian baptism. – London: Lutterworth Press, 1959. – C. 115-128.

Calvin J. Institutes of the Christian religion. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 1997.

Carson D. A. The Gospel according to John. – Leicester, England; Grand Rapids, MI: Inter-Varsity Press; W.B. Eerdmans, 1991.

Castelein J. D. Christian Churches/Church of Christ view // Armstrong J. H., Engle P. E. Understanding four views on baptism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007. – C. 129-144, 51-54, 83-87, 122-126.

Catechism of the Catholic Church – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM)

Chafer L. S. Systematic theology. – In 7 vols. – Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1993.

Cocoris G. M. Is Water Baptism necessary for salvation? // Chafer Theological Seminary Journal. 1997. 3. C. 7-11.

Cottrell J. W. Baptism: A biblical study. – Joplin, MO: College press, 1989.



\_\_\_\_\_. Baptism according to the Reformed tradition // Fletcher D. Baptism and the remission of sins: an historical perspective. – Joplin, MO: College Press, 1990. – C. 39-81.

\_\_\_\_\_. The biblical consensus: historical backgrounds to Reformed theology // Fletcher D. Baptism and the remission of sins: an historical perspective. – Joplin, MO: College Press, 1990. – C. 17-38.

Cullmann O. Baptism in the New Testament / Trans. J. K. S. Reid. – Chicago, IL: Alec R. Allenson, 1950. – 84 c.

Dockery D. S. Baptism in the New Testament // Southwestern Journal of Theology. 2001. 43. C. 4-16.

Dunn J. D. G. – Baptism in the Holy Spirit. – Philadelphia, PA: Westminster, 1970.

\_\_\_\_\_. Romans 1–8 // Hubbard D. Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, 1998.

\_\_\_\_\_. The Epistles to the Colossians and to Philemon. – Grand Rapids, MI; Carlisle: William B. Eerdmans Publishing; Paternoster Press, 1996.

Duplacy J. Salvation by faith and baptism in the New Testament / Trans. D. Askew // George A. et. al. Baptism in the New Testament: A symposium. – Baltimore-Dublin: Helicon, 1964. – C. 115-158.

Erickson M. J. Introducing Christian doctrine. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001.

Ervin H. M. Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit. – Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1984.

Evans C. A. Mark 8:27-16:20 // Hubbard D. Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

Farstad A. L. We believe in: water baptism // Journal of the Grace Evangelical Society. 1990. 3. C. 3-10.

Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians // Stonehouse N.B., Bruce F. F., Fee G. D., Green J. B. The new international commentary on the New Testament. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2014.

Ferguson E. Baptism in the Early Church. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009. – 953 c.

\_\_\_\_\_. Inscriptions and the origin of infant baptism // Ferguson E. Conversion, catechumenate, and baptism in the Early Church. – Vol. 11 of Studies in Early Christianity. – New York & London: Garland Publishing, 1993. – C. 391-400.

Fletcher D., Hicks J. M. Introduction // Fletcher D. Baptism and the remission of sins: an historical perspective. – Joplin, MO: College Press, 1990. – C. 9-16.

Fletcher D. The design of baptism // Fletcher D. Baptism and the remission of sins: an historical perspective. – Joplin, MO: College Press, 1990. – C. 367-424.

Flemington W. F. The New Testament doctrine of baptism. – London: SPCK, 1957. – 160 c.

Friends, Society of // Cross F. L., Livingstone E. A. The Oxford dictionary of the Christian Church. – 3rd ed. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2005. – C. 645-646.

- Gee D. Baptism and salvation // Water baptism and the Trinity. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, n.d. – C. 5-14.
- George T. Galatians // Dockery D. The new American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994.
- Giblet J. Baptism – the sacrament of incorporation into the Church according to St. Paul / Trans. D. Askew // George A. et. al. Baptism in the New Testament: A symposium. – Baltimore-Dublin: Helicon, 1964. – C. 161-186.
- Gilmore A. Jewish antecedents // Gilmore A. Christian baptism. – London: Lutterworth Press, 1959. – C. 54-83.
- Greene M. D. Barton W. Stone and baptism for the remission of sins // Fletcher D. Baptism and the remission of sins: an historical perspective. – Joplin, MO: College Press, 1990. – C. 241-296.
- Griffiths D. R. Baptism in the Fourth Gospel and the First Epistle of John // Gilmore A. Christian baptism. – London: Lutterworth Press, 1959. – C. 149-170.
- Guillet J. Baptism and the Spirit / Trans. D. Askew // George A. et. al. Baptism in the New Testament: A symposium. – Baltimore-Dublin: Helicon, 1964. – C. 87-104.
- Haitch R. Eight views of baptism – Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007. – 185 c.
- Hamilton A. H. The doctrine of infant salvation // Bibliotheca Sacra. 1944. 101.
- Hodge C. Systematic theology. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997.
- Hull W. E. Baptism in the New Testament: a hermeneutical critique // Review & Expositor. 1968. 65. C. 3-12.
- Hultgren A. J. Baptism in the New Testament: Origins, formulas, and metaphors // Word & World. 1994. 14. C. 6-11.
- Jeremias J. Infant baptism in the first four centuries / Trans. D. Cairns. – Philadelphia, PA: Westminster Press, 1960. – 111 c.
- \_\_\_\_\_. The origins of infant baptism / Trans. D. M. Barton. – Naperville, IL: Alec R. Allenson, 1963. – 91 c.
- Knight G. W. The Pastoral Epistles: a commentary on the Greek text // The new international Greek Testament commentary. – Grand Rapids, MI; Carlisle, England: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 1992.
- Kolb R. Lutheran view // Armstrong J. H., Engle P. E. Understanding four views on baptism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007. – C. 91-128, 47-50, 78-82, 154-158.
- Köstenberger A. J. Baptism in the Gospels // Schreiner T. R., Wright S. D. Believer's baptism: Sign of the new covenant in Christ. – Nashville, TN: B & H Academic, 2006. – C. 11-34.
- Lampe G. W. H. The seal of the Spirit. – London: Longmans, Green and Co., 1951. – 340 c.
- Lane W. L. Hebrews 9-13 // Hubbard D. Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

Lea T. D., Griffin H. P. 1, 2 Timothy, Titus // Dockery D. The new American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1992.

Luther M. Luther's large catechism // Tappert T. G. The Book of Concord. – Philadelphia, PA, Fortress Press, 1959.

\_\_\_\_\_. Luther's works // Ed. H. T. Lehmann. – In 55 vols. – Philadelphia, PA, Fortress Press, 1959.

Mantzaridis G. I. The deification of man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.

McIntyre L. B. Jr. Baptism and forgiveness in Acts 2:38 // Bibliotheca Sacra. 1996. 153. C. 53-62.

Melick R. R. Philippians, Colossians, Philemon // Dockery D. The new American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1991.

Metzger B. M. A textual commentary on the Greek New Testament. – 4th ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994.

Mollat D. Baptismal symbolism in St. Paul / Trans. D. Askew // George A. et. al. Baptism in the New Testament: A symposium. – Baltimore-Dublin: Helicon, 1964. – C. 63-83.

Moo D. J. Exegetical notes Romans 6:1–14 // Trinity Journal. 1982. 3. C. 214-219.

Murray J. Christian baptism. – Presbyterian and Reformed Pub., 1977.

Nassif B. The Evangelical theology of the Eastern Orthodox Church // Gundry S., Stamoolis J. Three views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – C. 27-87.

Needham N. Justification in the Early Church Fathers // McCormick B. L. Justification in perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006.

Nettles T. J. Baptist view // Armstrong J. H., Engle P. E. Understanding four views on baptism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007. – C. 25-41, 73-77, 110-114, 145-148.

O'Brien P. T. Ephesians // Carson D. A. The Pillar New Testament commentary. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 1999.

Pannenberg W. Systematic theology. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991–1998.

Pass B. R. Why would I baptize my child? // Churchman. 2014. 128. C. 297-316.

Phelan J. E. Baptism in the New Testament // The Covenant Quarterly. 1995-1996. 53. C. 17-38.

Pieper F. Christian dogmatics. – St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1953.

Peterson D. G. The Acts of the Apostles // Carson D. A. The Pillar New Testament commentary. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 2009.

Pickering H. Christian baptism // Water baptism and the Trinity. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, n.d. – C. 15-34.

Plaster D. R. Baptism by triune immersion // Grace Theological Journal. 1985. 6. C. 381-390.

Polhill J. B. Acts // Dockery D. The new American commentary. – Nashville TN: Broadman & Holman Publishers, 1992.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1886.

Schrotenboer P., ed. An Evangelical response to *Baptism, Eucharist and Ministry* // Evangelical Review of Theology. 1989. 13. C. 291-312.

Shedd W. G. T. Dogmatic theology / Ed. A. W. Gomes. – 3rd ed. – Phillipsburg, NJ: P & R Pub, 2003.

Sproul R. C. Essential truths of the Christian faith. – Wheaton, IL: Tyndale House, 1992.

Stander H. F., Louw J. P. Baptism in the Early Church. – Leeds: ARBC, 2004. – 192 c.

Strong A. H. Systematic theology. – Philadelphia, PA: American Baptist Publication Society, 1907.

Tremel Y. B. Baptism – the incorporation of the Christian into Christ / Trans. D. Askew // George A. et. al. Baptism in the New Testament: A symposium. – Baltimore-Dublin: Helicon, 1964. – C. 189-208.

Trueman C. Martin Luther and justification // McCormick B. L. Justification in perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006.

Ware B. A. Believer's baptism view // Wright D. F. Baptism: Three views // Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009. – C. 19-50, 71-75, 172-176, 114-120.

Warfield B. B. Two studies in the history of doctrine : Augustine and the Pelagian controversy : the development of the doctrine of infant salvation. – New York, NY: Christian Literature Company, 1897.

Wellum S. J. Baptism and the relationship between the covenants // Schreiner T. R., Wright S. D. Believer's baptism: Sign of the new covenant in Christ. – Nashville, TN: B & H Academic, 2006. – C. 95-161.

Wright D. F. One Baptism or Two? Reflections on the History of Christian Baptism // Evangelical Review of Theology. 1989. 13. C. 325-343.

~~~~~

<https://www.wikipedia.org>

<https://azbuka.ru>

<https://www.protestant.ru>

## Глава 23: Вечеря Господня

Перед Своей смертью Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: «Примите, ядите: сие есть Тело Мое» (Мф. 26:26). Взяв чашу и возблагодарив, подал им и сказал: «Пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая в оставление грехов» (Мф. 26:27-28). С этого времени почти все христианские конфессии празднуют это событие, вспоминая об искупительной работе Христа. Исследуем значение этого великого действия под названием Вечеря Господня.

В Библии этот обряд назван по-разному: хлебопреломлением, Вечерей Господней, трапезой Господней, приобщением к телу и крови Христовой. Термин «евхаристия», который часто относят к этому обряду, происходит от греческого слова *εὐχαριστία* (*эухаристия*), глагольная форма которого переведена в Мк. 14:23 словом «благодарив», когда Иисус благословил хлеб перед совершением Вечери<sup>2482</sup>. В истории Церкви прибавились и другие названия, такие как «Религиозное служение», «Трапеза любви», «Литургия», «Жертва», «Приношение», «Тайна», «Благодарение», «Месса» и «Причастие»<sup>2483</sup>.

В нашей дискуссии Вечери Господней, мы будем сосредотачиваться на вопросе физического присутствия Иисуса Христа в элементах (т.е. превращении). Мы будем коротко рассматривать аргументы за и против вопроса превращения, затем исследовать развития этой темы на протяжении церковной истории.

### А. Вопрос превращения

Главный вопрос, который волнует христиан на протяжении всей истории Церкви – это вопрос значения Вечери Господней. Все согласны, что она служит средством передачи Божьей благодати людям. Но существуют разногласия в том, каким именно образом эта благодать передается. Передается она через физическое принятие самих элементов, или же косвенным образом, посредством вдохновения причащающегося?

В свете разногласий, которые существуют относительно этого учения, нам важно определить точную библейскую доктрину о Вечере Господней. Следует обратить особое внимание на вопрос превращения хлеба и вина в тело и кровь Христа.

Если Христос истинно присутствует в элементах физическим ли образом или духовным, то следует ожидать, что физическое принятие элементов причастия приносит нам особую сверхъестественную пользу. А если хлеб и вино не изменяются, то лучше считать, что причастие служит просто источником вдохновения для укрепления веры. Поэтому ответ на первый вопрос, т.е. вопрос присутствия Христа в причастии, также дает нам ответ и на второй, т.е. дается ли благодать или сверхъестественная помощь через физическое принятие элементов причастия.

#### 1. Доводы в пользу учения о превращении

В защиту позиции о превращении обращаются к следующим ключевым местам Писания:

«И, взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, говоря: сия чаша [есть] Новый Завет в Моей крови, которая за вас проливается» (Лк. 22:19-20).

<sup>2482</sup>Галвин предполагает, что термин *εὐχαριστία* (*эухаристия*), возможно, восходит к еврейскому *ברך* (*баракх*), т.е. к тому благословению, которым евреи благословляли пасхальную пищу (см. Gavin F. *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*. – New York, NY: KTAV Publishing, 1969. – С. 71-72). Но использование слова *εὐχαριστήσας* (*эухаристэсас*) в греческом тексте Мк. 14:23 лучше объясняет появление термина *εὐχαριστία* в церковной практике.

<sup>2483</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 598, 599.

«Иисус же сказал им: 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 питье» (Ин. 6:53-55).

«Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней» (1 Кор. 11:27).

«Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» (1 Кор. 10:16).

Выдвигаются и другие аргументы<sup>2484</sup>. О Своем будущем присутствии у Своих учеников Иисус говорил в Мф. 18:20 и 28:20. Далее, когда Иисус говорил в притчах, Он часто их объяснял. Но если Вечеря является символическим действием, то почему Иисус не дал нам об этом знать? Сторонники превращения признают, что Вечеря совершается с целью воспоминания о жертве Иисуса. Но это не исключает того, что может существовать и другая цель, а именно, передача благодати прямым способом. Также, если Иисус хотел показать этим символ Своей смерти, то Он бы использовал не хлеб и вино, а пасхального агнца. Наконец, в связи с Вечерей, в первых веках христианства Церковь часто обвиняли в каннибализме. Почему же Церковь не отвечала на это обвинение, объяснив, что это просто символ?

В пользу доктрины о превращении, ссылаются и на учение ранних отцов Церкви (см. ниже).

## 2. Доводы в опровержение учения о превращении

### а. Реанализ ключевых библейских текстов

Предлагаются и другие объяснения и толкования данных ключевых текстов, которые более соответствуют учению о символическом характере причастия. По поводу 1 Кор. 11:27, заметим, что в стихах 26-28 Павел называет то, что верующие принимают во время Вечери Господней, не телом и кровью, а хлебом и чашей. Читаем:

«Всякий раз, когда вы едите *хлеб* сей и пьете *чашу* сию, смерть Господнюю возвещаете, доколе Он придет. Посему, кто будет есть *хлеб* сей или пить *чашу* Господнюю недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от *хлеба* сего и пьет из *чаши* сей».

Также отметим в 26-м стихе, что Павел объясняет цель причастия. Он говорит: «Когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете». Здесь явно видно, что цель причастия заключается в воспоминании о Христе, в частности, в воспоминании о Его смерти ради нашего спасения. Ни Павел, ни Иисус нигде не сказали, что когда человек есть хлеб и пьет чашу, он принимает прощение грехов или духовную силу. Нигде нет явного текста, указывающего на приобретение особой духовной силы через принятие элементов причастия. Наоборот, Павел говорит только о наказании тех, кто легкомысленно относится к участию в Вечере.

Теперь рассмотрим 1 Кор. 10:16: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?». Нас интересует значение фразы «приобщение тела и крови Христовой»? Значит ли это, что принятие элементов причастия равносильно принятию тела и крови Иисуса?

---

<sup>2484</sup>Stephenson J. R. The Lutheran View // Smith G. T. The Lord's Supper: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2008. – С. 48-50; Boyd G. A., Eddy P. R. Across the Spectrum: Understanding Issues in Evangelical Theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – С. 197.

В данном тексте слово «приобщение» – это перевод греческого слова κοινωνία (*койнония*). Данное слово означает «делиться» или «иметь что-то общее». Оно может иметь различные применения, и не всегда означает физическое соединение или физическое участие. Например, в Фил. 3:10 Павел сказал, что он хочет иметь «участие в страданиях Христа». Это не означает, что Павел хотел пережить те же самые страдания, которые Иисус пережил, но страдания, подобные им. Поэтому, когда Павел пишет, что мы имеем κοινωνία (*койнония*), т.е. приобщение тела и крови Христовой, он необязательно имеет в виду, что мы соединяемся с телом и кровью Христа. Вполне возможно, что мы участвуем в элементах, которые напоминают нам о Нем.

Также, рассматривая контекст, можно понять еще более точное значение этого выражения. В 1 Кор. 10:18 читаем: «Посмотрите на Израиля по плоти: те, которые едят жертвы, не участники ли жертвенника?» Здесь Павел сравнивает участие в хлебопреломлении с жертвоприношением у жертвенника. Павел описывает не прямое участие в жертвеннике, а косвенное участие в нем посредством принятия в пищу жертвы, принесенной на нем. Другими словами, κοινωνία (*койнония*) с жертвенником не означает съесть его. Подобным образом, κοινωνία (*койнония*) с телом Христа необязательно означает принятие Его в качестве пищи.

Далее, в 20-м стихе читаем: «То, что язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу. Но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами». Здесь Павел противопоставляет участие в хлебопреломлении общению с бесами посредством участия в языческом жертвоприношении. Снова Павел описывает не прямое общение с бесами, а косвенное, посредством участия в языческом жертвоприношении. Другими словами, κοινωνία (*койнония*) с бесами не означает съесть их. Подобным образом, κοινωνία (*койнония*) с телом Христа необязательно означает принятие Его в качестве пищи.

На основании примеров, приведенных выше, можно сказать, что в этом контексте κοινωνία (*койнония*) с телом и кровью Христа необязательно указывает на физическое участие в них. Вполне возможно, что мы имеем приобщение с Христом косвенным образом посредством размышления о Его страданиях при помощи символов хлеба и чаши.

Теперь обратимся к Ин. 6-ой главе, где Иисус сказал: «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 питье».

Как уже было отмечено, некоторые считают, что это касается принятия тела и крови Христа во время причастия. Но следует рассмотреть контекст, в котором находится это высказывание. Иисус только что накормил больше 5000 человек, и в результате этого они искали Его, чтобы получить еще больше. Иисус же воспользовался этим моментом, чтобы сравнить нужду человека в физической пище с его нуждой в духовной жизни. Он использовал оборот речи, т.е. «Я есмь хлеб жизни», чтобы открыть, что Он способен давать им не только физическую пищу, но и духовную жизнь.

В Ин. 6:35 Иисус Сам объяснил, как надо принимать от Него духовную жизнь: «Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда». Человек принимает вечную жизнь тогда, когда он приходит к Иисусу и верит в Него.

Нам еще надлежит сравнить 35-й стих с тем, что находится в 54-м и 55-м стихах, где Иисус сказал: «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 питье». Создается впечатление, что здесь есть противоречие. В 35-м стихе Иисус сказал, что путь к вечной жизни заключается в вере, а в 54-м стихе – в Его плоти и крови.

Однако существуют законные основания верить, что в 54-м стихе Иисус говорил образно. В 63-м стихе Он сказал наедине Своим ученикам: «Дух животворит; плоть не пользует нимало. Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь». Поэтому Иисус объяснил, что вечная жизнь получается не физическим образом, т.е. через принятие причастия, но духовным образом, от Духа Святого. Ядущий Его плоть и пьющий Его кровь – это приходящий к Нему и верующий в Него.

Швейцер комментирует, что во всем Евангелии от Иоанна Дух противопоставляется плоти. Плоть относится к миру и дьяволу, а Дух – к Богу. Следовательно, по отношению к кажущемуся упоминанию о причастии под образом плоти, находящемуся в Ин. 6, «нам нельзя брать внешний элемент духовно (т.е.

тайнства), и нельзя искать жизни в нем самостоятельно. Мы можем различать славу и находить жизнь только в силе Духа»<sup>2485</sup>.

В заключение можно упомянуть и то, что в Евангелии от Иоанна встречаются не только хлеб как символ спасения, но и другие символы, такие как вода и второе рождение. Итак, Иисус использовал различные обороты речи для выражения Божьего плана спасения<sup>2486</sup>.

Наконец, приступим к изучению Лк. 22:19-20: «Сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание... Сия чаша есть Новый Завет в Моей крови, которая за вас проливается». Похоже, что здесь мы видим прямое доказательство того, что хлеб и чаша становятся телом и кровью. Но сначала заметим, что Иисус сказал: «Сие творите в Мое воспоминание». Эти слова напоминают учение Павла в 1 Кор. 11-ой главе, что во время причастия мы «возвещаем смерть Господнюю, доколе Он придет». Как Павел, так и Иисус учили, что цель Вечери Господней заключается не в создании новой жертвы, состоящей из Его тела и крови, а в воспоминании о жертве, происшедшей на Голгофе.

Также следует упомянуть, что, скорее всего, Иисус снова говорил образно словами: «Сие есть тело Мое» и «Сия чаша есть Новый Завет в Моей крови». Известно, что и в других местах Писания Иисус говорил о Себе метафорически. Например, Он сказал: «Я дверь овцам», «Я есмь пастырь добрый», «Я свет миру» и «Я лоза». Также, Он является и сокровищем, скрытым на поле, и драгоценной жемчужиной. Поэтому справедливо предположить, что таким же образом Иисус ссылаясь на хлеб и чашу как на Свое тело и кровь.

Также важно отметить, что Вечеря Господня совершилась во время праздника Пасхи. Всем было понятно, что Пасха представляла искупление и исход из Египта. Каждый год народ Израиля совершал Пасху в воспоминание об этом событии. Все понимали, что кровь пасхального агнца во время праздника не имела никакой силы для спасения, а просто напоминала о том избавлении, которое Господь совершил, когда поразил всех первенцев Египетских.

Однако Новый Завет открывает, что подлинное значение Пасхи заключается именно в том, что она представляет не только исход из Египта, но и смерть Христа. Иоанн Креститель объявил: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29). Павел написал: «Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор. 5:7).

Когда же Иисус совершил Пасху, которую мы называем «Вечерей Господней», Он уже знал, что она представляет Его страдания. Поэтому Он воспользовался этим случаем, чтобы показать ученикам, что праздник Пасхи, который они всегда считали напоминанием и представлением исхода из Египта, помимо этого, отображает и Его искупительную работу.

Затем Он взял хлеб, как бы говоря: «Этот хлеб, который вы каждый год преломляете, в действительности представляет Мое тело, которое будет преломлено за вас. И эта чаша, которую вы каждый год пьете, в действительности, представляет Мою кровь, которая будет пролита за вас».

Не трудно видеть символический характер действия Иисуса в свете символического характера праздника, во время которого оно было совершено. Можно истолковать это действие Иисуса не превращением хлеба и чаши, а объяснением символики Пасхи. С этим выводом соглашается и Тиссен, говоря: «Символизм элементов в служении хлебопреломления заключается в сохранении символизма, практикуемого в празднике Пасхи»<sup>2487</sup>.

## 6. Другие опровержения

Также в опровержение позиции о превращении элементов обращаются к учениям других отцов Церкви, а именно, Климента Александрийского и Тертуллиана, которые говорили об элементах причастия как о символах (см. ниже).

Доктрине о превращении предъявляют и другие претензии. Существует проблема в том, что если физическое тело Христа сейчас находится на небе, то каким же образом тело может пребывать и в

<sup>2485</sup>Schweizer E. πνεῦμα, πνευματικός // Gerhard F., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament / trans. Bromiley G. W. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1968. – С. 892.

<sup>2486</sup>Riles K. What's the Difference: Comparing the Beliefs of Catholics, Protestant and Eastern Orthodox. – С. 84.

<sup>2487</sup>Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 357.



элементах причастия? После Своего физического воскресения Иисус был вознесен на небо. Деян. 1:9-11 описывает это событие: «Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их... Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо».

Заметим, что ангелы обещали, что Иисус вернется тем же образом, которым Он ушел. Иисус Сам так предсказал Свое пришествие словами: «Они увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мк. 13:26). Поэтому Библия учит нас не ожидать физического пришествия Иисуса до того, как Он вернется на облаках. Иисус предупредил: «Если скажут вам: “вот, Он в пустыне», – не выходите; “вот, Он в потаенных комнатах», – не верьте» (Мф. 24:26). Если же Христос действительно присутствует в элементах хлеба и вина, то, в определенном смысле, второе пришествие Христа уже произошло.

Если бы кто-нибудь возразил, что тело, находящееся в причастии, не такое точно, какое присутствует на небе, то возникла бы другая проблематика. Если тело в причастии не является, по сути, телом Христа, то оно должно быть только похожим на него. Если же оно только похоже на него, тогда оно служит просто символом настоящего тела. А если скажем, что оно просто служит символом, то мы подтверждаем учение о символическом характере причастия.

Возникает и еще одна проблема касательно доктрины о воплощении. В Ин. 1:14 идет речь о том, что «Слово стало плотью, и обитало с нами». Это является ключевым стихом для доктрины о воплощении. Эта доктрина заявляет, что Вечный Сын Божий пришел на землю и родился от девы. Он является истинным Богом и истинным человеком. Важно признать, что Бог стал плотью только один раз. Если превращение действительно происходит, то неужели это еще одно воплощение Божьего Сына? Если же возможно иметь многочисленные воплощения, то умаляется уникальность исторического прихода Христа.

Наконец, Бойд отмечает следующие аргументы против доктрины о превращении<sup>2488</sup>. Во-первых, является обычным действием установление символов завета между Богом и Его народом (см. Быт. 9:11-16; 17:9-10; Исх. 12:14). Причастие же является символом нового завета. Во-вторых, согласно библейскому учению, Иисус всегда с нами в духе (Мф. 28:20). Почему же нам нужно особое физическое присутствие Христа?

## **Б. История развития учения и разные конфессиональные взгляды**

### **1. Ранняя Церковь**

Постановления о совершении Вечери Господней отмечаются в книге Дидахе, написанной во II веке (см. Дидахе 9 и 14). Согласно написанному там, Вечеря совершалась каждое воскресенье. Читалась особая молитва благодарности и прошения Богу. Также говорится, что только крещенные могли в ней участвовать, и что люди должны исповедовать свои грехи и примириться с другими перед участием, чтобы «вашей жертве не быть оскверненной».

Иустин Мученик (II в.), в своем разговоре с Трифоном Иудеем, обращается к Ветхому Завету, чтобы усмотреть в нем прообразы Вечери Господней (см. главы 41, 70). Он находит их в рассказе о человеке, исцеленном от проказы, когда тот представлял жертву хлебного приношения (Мф. 8:1-4). Теперь верующий человек занимает место «очищенного» от греха. Также, в церковной практике Вечери Господней исполняется предсказанное Малахией, что между народами будет принесена Ему «чистая жертва» (Мал. 1:11). Также усматривается в Ис. 33:16 указание на Вечерю, когда упоминается о хлебе.

В своей первой Апологии Иустин Мученик детализирует порядок совершения этого обряда (см. главы 65-67). «Предстоятелю братий» приносят хлеб и вино, смешанное с водой, и он произносит молитву и благодарность Богу (но произвольно, не по порядку, указанному в Дидахе). После молитвы народ провозглашает свое «Аминь». Затем диаконы раздают хлеб и вино, а также оставляют порции тем, кто отсутствовал. Только крещенные и достойно живущие могли участвовать в ней.

---

<sup>2488</sup>Boyd, с. 200.

В писаниях Иустина мы также встречаем учение о превращении элементов причастия в тело и кровь Христа:

«Ибо мы принимаем это, не так как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье: но как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта над которой совершено благодарение чрез молитву слова Его, и от которой чрез уподобление получает питание ваша кровь и плоть, есть, как мы научены, плоть и кровь того воплотившегося Иисуса» (Апол. 1.66)<sup>2489</sup>.

Игнатий Антиохийский (II в.), который тоже называл этот обряд «Евхаристией», приказал, чтобы Вечеря совершалась только епископом, а также говорил о «вечере любви», которая, скорее всего, относилась не только к Евхаристии, но и к обеду, принятому народом в связи с ней<sup>2490</sup>.

Игнатий говорил о хлебе, как о «врачевстве бессмертия»<sup>2491</sup>. Игнатий даже усерднее Иустина настаивал, что элементы причастия представляют собой тело и кровь Христа:

«Хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, который есть плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида и Авраама. И питья Божия желаю, - крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная»<sup>2492</sup>.

«(Еретики) удаляются от евхаристии и молитвы, потому что не признают, что евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по Своей Благодати»<sup>2493</sup>.

Рассмотрим учение Ириней Лионского (II в.) о Вечере Господней. Вместе с другими, он тоже называет этот обряд «Евхаристией» и говорит о нем как о «жертве»<sup>2494</sup>. Далее, он приравнивает хлеб и чашу к телу и крови Спасителя<sup>2495</sup>. Особый интерес представляет следующий отрывок, в котором Ириней намекает на механизм превращения элементов:

«Ибо как хлеб от земли, после призывания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей – из земного и небесного; так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения»<sup>2496</sup>.

В этом отрывке Ириней также объясняет, в чем заключается польза Евхаристии. Она дает «надежду воскресения». В другом месте Ириней снова связывает участие в Евхаристии с воскресением: «...питаемые от нее тела наши, погребенные в земле и разложившиеся в ней, в свое время восстанут, так как Слово Божие дарует им воскресение во славу Бога и Отца»<sup>2497</sup>. Ириней также говорит, что причащающиеся могут получить «прощение грехов и жизнь вечную»<sup>2498</sup>.

Хотя Ириней говорит о Евхаристии как о жертве, важно учесть, что для него эта жертва, кажется, не реальна, а символична. В третьей книге *Против Ересей* он говорит о «таинственной чаше» (3.16.7), или, дословно, «*participare compendii poculo*», что означает «чаща, которая рекапитулирует страдания

---

<sup>2489</sup>Источник: Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. с. 271-344. OCR: Одесская богословская семинария

<sup>2490</sup>Послание к Смирнякам, 8.

<sup>2491</sup>Послание к Ефесянам, 20.

<sup>2492</sup>Послание к Римлянам, 7.

<sup>2493</sup>Послание к Смирнякам, 7.

<sup>2494</sup>Против ересей, 4.18.1.

<sup>2495</sup>Там же, 5.2.2-3; 4.17.5; 5.11.3.

<sup>2496</sup>Там же, 4.18.5 Источник: Сочинения Св. Ириней, епископа Лионского / Пер. прот. П. Преображенского – 2-е изд. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>2497</sup>Там же, 5.2.3.

<sup>2498</sup>Фрагменты, 37.

Христа»<sup>2499</sup>. Также, во Фрагменте 37 Ириной говорит: «Жертва Евхаристии является не плотской, а духовной».

В трудах Тертуллиана (III в.) наблюдается некоторая неясность. С одной стороны, в своем трактате *О воскресении плоти* он говорит: «Плоть питается телом и кровью Христа, чтобы душа также может откармливаться Богом» (8). А с другой стороны, ссылаясь на первую Вечерю, Тертуллиан как будто говорит о символическом представлении тела: «Приняв хлеб, и передав его Своим ученикам, Он сделал его Своим собственным телом, сказав, “Это Мое тело”, то есть, образ Моего тела» (*Против Маркиона*, 4.40).

Символический взгляд Тертуллиана даже яснее показан в следующем отрывке<sup>2500</sup>:

«Поскольку они думали, что Его слова жесткие и невыносимые, предположив, что Он действительно и буквально повелел им есть Его плоть... сказал: Дух животворит... плоть не пользуется нимало ...есть Его ушами, жевать Его разумением, переваривать Его верой» (*О воскресении плоти*, 37).

Что касается ранних александрийских отцов, то Климент (II в.) и Ориген (III в.) говорят о мистическом и символическом значении Евхаристии:

«Две природы свойственны крови Господней: одна - телесная, через которую мы от смерти освобождаемся; другая – духовная, через которую мы помазуемся; а питье крови Иисуса равносильно принятию участия в Господнем бессмертии. Силой же Логоса является Божественный Дух, подобно тому, как сила тела в крови; потому соответственно этому подмешивается к воде вино, а с человеком соединяется Дух; одно – смешанный напиток, дается для веры; другое – Дух, ведет к бессмертию» (Климент Александрийский, *Педагог*, 2.2).

«О пище этого рода в других местах Евангелия Иоаннова Господь говорил символически и иным образом: Ешьте Мою плоть и пейте Мою кровь. Очевидно, Он говорит здесь иносказательно о вере и обетованиях» (Климент Александрийский, *Педагог*, 1.6)<sup>2501</sup>.

Ориген же написал, что «у нас есть символ благодарности к Богу в хлебе, который мы называем Евхаристией» (*Против Цельса*, 8:57). Он также говорит, что хлеб и вино «освящаются словом Божиим и молитвой», но они не освящают тех, кто недостойно принимают их (*Толкование на Мф. 11:14*). С другой стороны, в Беседе на Исход 13.3 он признает реальное присутствие Христа в хлебе<sup>2502</sup>.

Значительное развитие в понимании Евхаристии в сторону сакраментальности дал Киприан (III в.), который считал Вечерю истинной жертвой Христа. Он написал:

«Если Иисус Христос, наш Господь и Бог, Сам является главным священником Бога Отца, и впервые предложил Себя в жертву Отцу, и повелел, чтобы это было сделано в память о Нем, то, безусловно, священник действительно занимает место Христа, имитирующий то, что Христос сделал. Итак, он предлагает истинную и полную жертву в Церкви Богу Отцу, когда он предлагает ее согласно тому, что он видит, что Сам Христос предложил» (*Письмо*, 62.14).

Хилл комментирует, что с IV века христианские писатели стали говорить о Евхаристии как о настоящей жертве. В поддержку этой точки зрения, они цитировали слова Павла, что во время Вечери

<sup>2499</sup>Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., Menzies A. The Ante-Nicene Fathers. Buffalo, NY: Christian Literature Company. – Т. 1. – С. 443.

<sup>2500</sup>Riles, с. 86.

<sup>2501</sup>Там же.

<sup>2502</sup>Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дону: Троицкое Слово, 2003. – С. 250; Иларион, А. Таинство Веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 152.

«смерть Господню возвещаете» (1 Кор. 11:26)<sup>2503</sup>. Хилл полагает, что возникновение в церкви «священства» способствовало развитию понимания Евхаристии как жертвы, в подобие ветхозаветной системы<sup>2504</sup>.

В свое время Амвросий (IV в.) сделал акцент на превращение элементов самими словами благословения: «Сила благословения преобладает над природой, потому что через благословение сама природа меняется»<sup>2505</sup>. Такое понимание уже существовало на Востоке, как показано в учении Иоанна Златоуста (IV в.), который утверждал, что «в роли Христа, священник произносит эти слова, но их сила и благодать от Бога. Это Мое тело, – говорит он. Это слово превращает предложенное»<sup>2506</sup>.

Рассмотрим учение Августина (IV-V в.), который тоже считал элементы Евхаристии телом и кровью Христа: «Тот хлеб, который вы видите на алтаре, освященный Словом Божьим, это – тело Христа. Эта чаша, или скорее содержимое этой чаши, освященное Словом Божьим, это – кровь Христа, которую Он пролил за нас» (*Проповедь 227*)<sup>2507</sup>. Он даже считал уместным поклонение элементам (см. *Толкование на Пс. 99.8*). Однако, иногда Августин также говорил о символическом понимании Евхаристии (см. *Толкование на Пс. 99.8; Трактаты на Евангелие от Иоанна, 26.18*).

Августин ввел в учение Церкви концепцию *ex opere operato*, что означает, что таинства действуют сами по себе, независимо от духовного качества преподающего их. По мнению Августина, преподает священные таинства не священник, а Сам Христос. Поэтому они всегда действуют<sup>2508</sup>.

С другой стороны, Августин учил, что действие Евхаристии, на самом деле, зависит от духовного состояния принимающих: «Следовательно, тот, кто не живет во Христе, и в котором Христос не пребывает, несомненно, не есть Его плоти [духовно] и не пьет Его крови [хотя он может принять таинство тела и крови Христа физически и зримо своими зубами]» (*Толкование на Ин. 26.18*).

В оценку учения о Вечере Господней в Ранней Церкви, отметим определенное развитие мысли в сторону сакраментализма. В Дидахе говорится только о порядке совершения Вечери. А Иустин говорит не только об этом, но и о превращении элементов Вечери в тело и кровь Иисуса. Игнатий даже усилил это учение, добавив мысль, что только епископ может совершать этот обряд.

Далее, в своих писаниях Ириней уточнил механизм превращения и говорил о получении прощения грехов и жизни вечной через Евхаристию. По поводу Евхаристии как жертвы, Аллисон объясняет, что, касательно самых ранних отцов, мы видим следующее: «Хотя ясно, что о Вечерей Господней говорили как о жертве, не так ясно, в что конкретно верила Ранняя Церковь, когда говорила о природе этой жертвы»<sup>2509</sup>. Киприан же дошел до того, что утверждал, что Вечеря – это жертва Самого Иисуса Христа за грехи. В свое время Амвросий подчеркнул силу слов благословения для превращения элементов. Наконец, Августин предложил теорию *ex opere operato*.

Здесь видно, что в течение времени отцы Церкви приписывали Вечере все более и более мистическое и сакраментальное значение. В этом они отклонились от библейского взгляда на Вечерю как на символ смерти Христа, что было уже показано выше. Но не все отцы Церкви так глубоко заблуждались. Некоторые из них, а именно, Тертуллиан, Климент Александрийский и, может быть, Ориген, относились к причастию в более символическом плане.

## 2. Католическая Церковь<sup>2510</sup>

Для католиков таинство Евхаристии, вместе с водным крещением и конфирмацией, входит в число «таинств инициации». Евхаристия совершается каждое воскресенье, но может преподаваться и чаще.

<sup>2503</sup>Hill B. R. Exploring Catholic Theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995. – С. 291-292.

<sup>2504</sup>Там же, с. 292.

<sup>2505</sup>Отмечено в Catechism of the Catholic Church, № 1375. [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM).

<sup>2506</sup>Отмечено в Catechism of the Catholic Church, № 1375. Также см. Lane T. A Concise History of Christian Thought – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. – С. 42.

<sup>2507</sup>Взято из Allison G. R. Historical Theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011. – С. 640.

<sup>2508</sup>Там же.

<sup>2509</sup>Там же, с. 638.

<sup>2510</sup>Отмечено в Catechism of the Catholic Church, № 1322-1419.

Членам Католической Церкви необходимо причащаться раз в год. Делать это могут только крещенные католики<sup>2511</sup>, которые поступают в соответствии с учением Христа. Для того чтобы подготовиться к причастию, католики исповедуют свои грехи перед Богом и иногда соблюдают краткий пост.

Итак, католики находятся среди тех, кто верит, что хлеб и чаша действительно превращаются в тело и кровь Иисуса: «В Евхаристии Христос дает нам само тело, которое Он отдал для нас на кресте, и саму кровь, которую Он “излил для многих для прощения грехов”»<sup>2512</sup>. Далее, написано, что Евхаристия – это не только «тело и кровь», но и «душа и божественность Господа нашего Иисуса Христа... Следовательно, *весь Христос истинно, действительно и существенно содержащийся*»<sup>2513</sup>.

Это преобразование называют «пресуществлением» или «трансубстантацией». Это означает, что внешне элементы хлеба и вина не изменяются. Они всё еще выглядят, кажутся и имеют вкус хлеба и вина, но *по сущности* они превращаются в тело и кровь Христа. Учение пресуществления стало католической догмой на Четвертом Латеранском соборе в 1215 г.<sup>2514</sup>

Доктрина о пресуществлении опирается на философию Аристотеля касательно так называемых «субстанции» и «акциденции» предметов<sup>2515</sup>. «Субстанция» – это существенная природа чего-либо, а «акциденция» – это его внешние свойства. Получается, что при Евхаристии хлеб и вино изменяются не по акциденции, а только по субстанции. Они всё же выглядят как хлеб и вино, имея соответствующий вкус. Но их существенная природа изменилась. Это уже по сущности не хлеб и вино, а тело и кровь Христа.

Полномочие совершать превращение хлеба и чаши находится в компетенции священника. Он получает эту власть от епископа, который получил ее от папы, который, якобы, получил ее от апостолов через процесс, называемый «апостольской преемственностью». Апостолы же, предположительно, получили это право от Самого Христа во время первой Вечери, когда Иисус им повелел: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22:19).

Католическое понимание причастия согласуется с понятием *ex opere operato*, что означает передачу благодати через элементы сами по себе. Всё, что нужно для осуществления благодатной работы Евхаристии – это благословение элементов священником, стоящим в русле апостольской преемственности, и физическое принятие со стороны причащающегося. Духовное состояние как священника, так и причащающегося не влияет на передачу благодати через Евхаристию, кроме как в случае смертного греха причащающегося.

Во время католического богослужения, которое называется «мессой»<sup>2516</sup>, священник совершает особую молитву, которая вызывает это превращение. Потом он приносит хлеб и чашу в жертву, считая, что действительно происходит жертва Иисуса Христа за грехи. По этой причине стол, на котором совершается месса, называют «алтарь». По традиции Римской Католической Церкви, католический священник является настоящим священником, который приносит настоящую жертву для прощения грехов. Но за ним стоит Христос, который присутствует на каждой мессе и совершает ее.

Уточним католическую концепцию мессы как жертвы. Предполагается, что та единственная жертва, которую Иисус совершил на кресте, снова происходит во время мессы и, тем самым, благо Голгофской жертвы предоставляется причащающимся. Получается, что это не новая жертва, но реализация Голгофской жертвы в новом историческом контексте. Но, в отличие от Голгофской жертвы, месса названа «бескровной жертвой».

В Катехизисе Католической Церкви утверждается, что Христос дал Евхаристию, «чтобы продолжалась жертва креста на протяжении всех веков до Его пришествия»<sup>2517</sup> и, далее: «Каждый раз,

---

<sup>2511</sup>При определенных условиях православные тоже могут причащаться, но протестанты исключены из числа тех, кто может принимать участие.

<sup>2512</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1365.

<sup>2513</sup>Там же, № 1374.

<sup>2514</sup>Allison, с. 644.

<sup>2515</sup>Такой подход восходит к теологии Фомы Аквинского (Hill, с. 300).

<sup>2516</sup>Слово «месса» происходит от латинского слова «миссия», означающее «посланный» (Gros J. The Roman Catholic View // Smith G. T. The Lord's Supper: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2008. – С. 16).

<sup>2517</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1323.

когда жертва Христа, которой «Пасха наша, Христос, заклан», преподается на алтаре, осуществляется работа нашего искупления»<sup>2518</sup>.

Католики утверждают, что хотя Иисус совершил лишь одну жертву для нас на кресте, обязательно, чтобы эта одна жертва стала реальной в жизни верующего человека через участие в Евхаристии:

«Это искупление не имеют свой полный эффект сразу»... необходимо, «чтобы человек индивидуально вступал в живой контакт с приношением на кресте и, таким образом, его выгоды применяются к нему»<sup>2519</sup>.

Плюс к этому, Церковь, будучи Телом Христовым, также участвует с Ним в этой жертве: «(Церковь) присоединяется к Его ходатайству Отцу за всех людей... Жизнь верующих, их похвала, страдания, молитвы и труды объединены с Христовыми»<sup>2520</sup>. Это «соединение» включает в себя и усопших верующих, в том числе, и Деву Марию.

Согласно католическому учению, посредством участия в Евхаристии человек получает прощение грехов. Но надо уточнить, что предлагается прощение только, так называемых, простительных грехов. Есть более тяжкие преступления, названные «смертными грехами», которые простятся лишь при исповеди у священника. Через преподавание Евхаристии не только живые верующие, но и находящиеся в чистилище могут получить пользу.

Помимо прощения грехов, преимущества принятия Евхаристии включают в себя укрепление взаимоотношений с Христом и Церковью, представление единства Церкви, передачу благодати для духовного роста, очищение от греховности, побуждение к милосердию, предвкушение пришествия Господа. Она также служит в качестве благодарения Богу за Его дар творения.

Еще верят, что всё таинство находится в каждом элементе. А это значит, что принятие либо хлеба, либо чаши достаточно, чтобы получить полную меру благодати, предоставленную через таинство причастия. Следовательно, на католическом богослужении обычно предлагается причащающимся только хлебом, но не чашей<sup>2521</sup>. Но со времени Второго Ватиканского собора разрешается приятие и того, и другого<sup>2522</sup>.

Так как хлеб и чаша являются сами телом и кровью Христа, священник обращается с этими элементами с великой осторожностью. Например, нельзя ронять их и необходимо доесть их после жертвы или хранить их в особом святом месте. Им также надлежит кланяться и поклоняться. В Католической Церкви необходимо преклонять колена, входя и выходя из костела, потому что элементы причастия сохраняются в передней части храма. Католики также поклоняются и перед элементами причастия. Но уточняется, что «поклонение отдается не акциденции хлеба и вина, а Христу»<sup>2523</sup>. Тридентский собор настаивал на этой практике: «Ввиду этого присутствия Христа в Евхаристии поклонение гостии и празднование Тела Христова совершенно естественны»<sup>2524</sup>.

Интересно будет проследить развитие этой доктрины в истории католической веры. В частности, обсудим решающий момент в определении католического взгляда. В IX веке велся большой спор относительно природы причастия. Выдающимися фигурами по этому поводу были Радбертус и Ратрамнус, оба которых служили монахами во Франции и оба написали труды под названием «О Телѣ и Крови Христа». Но они расходились в том, как следует понять природу причастия. Радбертус верил в превращение элементов в тело и кровь Иисуса, а Ратрамнус считал, что хлеб и вино – это символы тела и крови. После горячих дебатов католическое духовенство решило в пользу позиции Радбертуса.

Вот как Радбертус описывает свою позицию: «Тот же Дух, сотворивший человека Иисуса Христа в утробе Марии, ежедневно творит плоть и кровь Христа Своей невидимой силой во время совершения

---

<sup>2518</sup> Там же, № 1364.

<sup>2519</sup> Из *Mediator Dei*, отмечено в Berkouwer G. C. *The Sacraments*. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969. – С. 269-270.

<sup>2520</sup> *Catechism of the Catholic Church*, № 1368.

<sup>2521</sup> Бергхофе Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 287.

<sup>2522</sup> Hill, с. 296.

<sup>2523</sup> Отмечено в Gross, с. 28.

<sup>2524</sup> Бергхоф, с. 288.

этого таинства»<sup>2525</sup>. По мнению Ратрамнуса, в совершении причастия «Тело Христа открывается. Оно не воспринимается или принимается физически, но только на взгляд верующего»<sup>2526</sup>.

В католическом учении о Вечере мы видим продолжение тенденции к сакраментализму, наблюдаемой у отцов Церкви. В католической системе присутствуют все аспекты святоотеческого учения, отмеченные выше: превращение элементов, необходимость в служении епископа, настоящая жертва Христа, передача благодати, прощение грехов.

Далее, при помощи философии Аристотеля, католики уточнили свое понимание механизма превращения элементов. Они также сделали уточнение по поводу жертвы Христа: что это не новая жертва, а реализация Голгофской жертвы в новом историческом контексте. Они также добавили разные правила относительно того, кто может причащаться и когда. Наконец, они ввели новую идею: вся Церковь приносится с Христом в жертву Богу.

Однако, ни одна из этих идей, которые, на самом деле, лишены библейской поддержки, не представляет собой улучшение святоотеческого понимания вопроса. Поскольку святоотеческая система зиждется на небиблейской основе, католическая система, основанная на учении отцов Церкви, тоже оказывается несостоятельной.

В частности, обратим особое внимание на учение о мессе. По Писанию, нет никакой необходимости в «реализации» Голгофской жертвы в других исторических контекстах. Евр. 10:14-18 ясно говорит: «Ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых... А где прощение грехов, там не нужно приношение за них». По Писанию, одна жертва Иисуса Христа достаточна для спасения всего человечества. Ей не надо повторяться или вновь «актуализироваться»<sup>2527</sup>. Преимущества смерти Иисуса принимаются через веру.

Учение Католической Церкви о преподавании таинств только епископом в русле апостольской преемственности и об «актуализации» Голгофской жертвы для прощения грехов на мессе делает Церковь необходимым посредником между Богом и человеком. Но по Писанию: «Един и посредник между Богом и людьми, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2:5).

### 3. Православная Церковь

Православная система подобна предыдущей, но важно отметить несколько важных отличий. Она сходится с католицизмом в том, что хлеб и чаша становятся телом и кровью Спасителя. Иларион написал по этому поводу так: «Православная Церковь, безусловно, верует, что в Евхаристии хлеб и вино становятся реальными Телом и Кровью Христа, а не только символом или образом Тела и Крови»<sup>2528</sup>.

К этому мнению присоединяется Иоанн Дамаскин: «Хлеб и вино суть не образ тела и крови Христовой (да не будет!), но само обожествленное тело Господа»<sup>2529</sup>. Дамаскин оправдывает это убеждение следующим образом<sup>2530</sup>:

«Если Сам Бог Слово, восхотев, сделался человеком и из чистых и непорочных кровей святой Приснодевы бессеменно составил Себе плоть, то ужели Он не может сделать хлеб Своим телом, а вино и воду – Своею кровью?».

«Он сказал в начале: да произведет земля бытие травное, и даже доныне она, по орошении дождем, производит свои прозябения, возбуждаемая и укрепляемая божественным поведением. (Так и здесь) Бог сказал: сие есть Тело Мое; и сие есть Кровь Моя».

---

<sup>2525</sup>McGrath A. Christian Theology. – Blackwell, 1993. – С. 523-524.

<sup>2526</sup>Там же.

<sup>2527</sup>Riles, с. 159.

<sup>2528</sup>Иларион, с. 163.

<sup>2529</sup>Точное изложение православной веры, 4.13.

<sup>2530</sup>Там же.

По католической вере, сущность хлеба и чаши изменяется, но не изменяется их вид. Позиция православной веры отличается тем, что они верят, что сущность хлеба и чаши не изменяется, но изменяется их ориентация или способ существования. Подобно тому, как при грехопадении ориентация Адама и Евы изменилась от Бога к природе, так и когда священник освящает элементы причастия, их ориентация изменяется от природы к Богу. Существование элементов уже происходит не от их природы, а от Бога. Таким образом, они становятся воплощением Бога, и действительно телом и кровью Христа.

Особо детализирует этот момент Булгаков<sup>2531</sup>. С одной стороны, он говорит о преложении Евхаристии как о тайне, в которую даже отцы Церкви не проникали<sup>2532</sup>. А с другой стороны, он предлагает следующее толкование вопроса.

Согласно своей теории о «динамическом» теле Христа (см. главу 15), Булгаков полагает, что прославленное, «премирное» тело Христа не материальное, а духовное, и может брать любой образ, в том числе, образ хлеба и вина. Хотя Он уже покинул этот мир, в силу Своего воплощения Он всё же имеет связь с ним, что позволяет Ему проявляться в образе хлеба и вина. И, следовательно, «евхаристическое вещество является посредствующим образом этого явления»<sup>2533</sup>.

Получается, что не происходит никакого превращения сущности элементов. Хлеб и вино изменяет свою ориентацию или способ существования: «Хлеб и вино, которые, как вещества этого мира, остаются без всякого изменения, однако принадлежат уже не себе и не этому миру, но духовному прославленному телу Христову»<sup>2534</sup>. Получается, что «преложение их есть не физическое, но метафизическое, оно за пределами этому миру»<sup>2535</sup>.

Булгаков также пишет:

«Здесь нельзя различать субстанцию, которая якобы преложилась, и акциденции, которые не преложились, но остались сами собою. Хлеб и вино совершенно и всецело, без всяких ограничений, становятся спасительными телом и кровью»<sup>2536</sup>.

В православном взгляде есть еще один особый момент. Хотя элементы реально являются телом и кровью Христа, причащающийся вкушает не сущность Бога, а «прославленную человечность Христа»<sup>2537</sup>. Кураев вторит этой мысли, утверждая, что причастие – это участие в «обоженной плоти Христа»<sup>2538</sup>. Доктрина об участии причащающегося в «прославленной человечности Христа» требует проведения Вечери Господней с заквашенным хлебом. По этому поводу Мейендорф пишет: «Евхаристический хлеб должен заквашиваться, дабы смочь знаменовать собою одушевленную человечность Христа»<sup>2539</sup>.

Еще одно отличие православного понимания причастия заключается в том, что не слова священника, а слова Иисуса, произнесенные на первой Вечере, вызывают преобразование элементов на каждой последующей трапезе. В защиту данной позиции выступает Кураев: «Чудо же Евхаристии состоит в том, что мы можем принять участие в той самой Вечере, на какой Христос подал свою Чашу “всем”, а не только апостолам»<sup>2540</sup>.

Немного смущает православных учителей тот факт, что их теории о превращении элементов противоречит учение нескольких самых выдающихся православных мыслителей. Псевдо-Дионисий

---

<sup>2531</sup>Булгаков С. Евхаристический догмат, часть 1-я // Журнал "Путь" №20, 1930. С. 1-48.  
<http://www.odinblago.ru/path/20/1>.

<sup>2532</sup>Дамаскин пишет, что эта тайна «превыше разума и мысли» и «способ (преложения) неисследим» (*Точное изложение православной веры*, 4.13).

<sup>2533</sup>Булгаков, с. 11.

<sup>2534</sup>Там же, с. 5.

<sup>2535</sup>Там же, с. 6.

<sup>2536</sup>Там же, с. 5.

<sup>2537</sup>Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – С. 355.

<sup>2538</sup>Кураев, с. 98.

<sup>2539</sup>Мейендорф, с. 355.

<sup>2540</sup>Кураев, с. 251.



(Ареопagit), например, назвал элементы «символами». Максим Исповедник в связи с причастием тоже говорил о «символах» и «образах»<sup>2541</sup>.

Поскольку, по мнению православия, Евхаристия является реальным приобщением к Христу, то оно настаивает на том, что участие в ней необходимо для спасения. Иларион написал: «Вне Евхаристии нет ни спасения, ни обожения, ни истинной жизни, ни воскресения в вечности»<sup>2542</sup>.

Мнение православия сходится с католическим учением в отношении жертвы Христа. Как католики, так и православные считают, что при хлебопреломлении происходит настоящая жертва Иисуса Христа за грехи. По словам Илариона: «Не только Тайная Вечера, но и голгофская жертва Христа возобновляется за каждой Литургией»<sup>2543</sup>. Это мнение подтверждает Лосский, говоря: «Христос приносит на небесном Престоле ту единую жертву, которая совершается на земле, на многих земных престолах в евхаристической тайне»<sup>2544</sup>.

К этой идее Булгаков добавляет мысль, что при смерти тело и кровь Иисуса между собой разделились, т.е. Он пролил Свою кровь. Но при Евхаристии, поскольку хлеб и вино принимаются вместе, тело и кровь Спасителя снова воссоединяются, что может служить образом воскресения Господа<sup>2545</sup>.

Вместе с католиками, православные поклоняются элементам причастия, так как это уже тело и кровь Христа. Но, в отличие от католической практики, поклонение уместно только во время трапезы. Только тогда реально присутствует тело Христово<sup>2546</sup>. Также, в отличие от обычной католической практики, на православном богослужении подаются причащающимся как хлеб, так и чаша<sup>2547</sup>.

Позиция православной веры отличается от позиции католической и следующим образом. Главная выгода, которую католики ожидают получить от причастия – это прощение грехов<sup>2548</sup>. Но в православной системе главная цель причастия состоит в том, чтобы люди приобретали духовную силу на освящение и обожение. При Евхаристии воля человека освобождается от влияния греховности, чтобы стать послушной Богу. Кураев пишет по этому поводу: «Христос исцелил в Себе, в Своей Божественной Личности воспринятую Им человеческую природу и ее, уже исцеленную, подает нам в Причастии, чтобы через исцеление природы исцелить личность каждого из нас»<sup>2549</sup>.

Также стоит упомянуть, что, согласно православному учению, проникновение хлеба и чаши присутствием Христа аналогично относится к влиянию причастия на причащающихся<sup>2550</sup>. Иларион об этом говорит следующее: «Как Христос пронизывает Собою хлеб и вино, наполняя их Своим Божеством, так Он входит в человека, наполняя его плоть и душу Своим животворным присутствием и Божественной энергией»<sup>2551</sup>. По этому поводу Иоанн Дамаскин пишет:

«Тело и кровь Христовы входят в состав нашей души и тела, не истощаясь, не истлевая и не извергаясь вон (да не будет!), но (входят) в нашу сущность для охраны, отражения (от нас) всякого вреда, очищения всякой скверны»<sup>2552</sup>.

---

<sup>2541</sup>Мейендорф, с. 354, 362-363.

<sup>2542</sup>Иларион, с. 156.

<sup>2543</sup>Там же.

<sup>2544</sup>Лосский В. Н. Богословие и Боговидение / Общ. ред. Владимира Пислякова. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000. – С. 281-82.

<sup>2545</sup>Булгаков, с. 7-8.

<sup>2546</sup>Там же, с. 13-17.

<sup>2547</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1390.

<sup>2548</sup>Тем не менее, эти преимущества не отрицаются православными. Например, Дамаскин написал: «Поэтому для принимающих (причастие) с верою достойно оно служит во оставление грехов и в жизнь вечную и в соблюдение души и тела» (*Точное изложение православной веры*, 4.13).

<sup>2549</sup>Кураев, с. 271-273.

<sup>2550</sup>Там же.

<sup>2551</sup>Иларион, с. 156.

<sup>2552</sup>Точное изложение православной веры, 4.13.

Как было сказано выше, это проникновение души человека присутствием Христа (вернее, Его «нетварными энергиями») служит для цели обожения. В этом отношении Мандзаридис говорит: «Этот сакраментальный союз является реальным союзом с его обоживающей благодатью и энергией»<sup>2553</sup>. Также, Вишневская пишет:

«Через евхаристические дары Логос обитает в душе верующего и духовно ассимилирует ее с божественностью. В кушании плоти Христа и питии Его крови верующим внедряются божественные свойства, которые делают их как Бога, за исключением сущности бытия»<sup>2554</sup>.

Поскольку православная система, по сути своей, совпадает с католическим учением, доводы, выдвинутые выше в опровержение католического понимания, относятся и сюда. Также, можно оспорить учение Булгакова о «динамическом» теле Христа (см. гл. 15). Наконец, учение об обожении опровергается в главе 7.

#### 4. Лютеранская церковь

Обратимся к лютеранскому пониманию причастия. Во-первых, Лютеранская Церковь отвергает утверждение, что право совершать превращение элементов принадлежит лишь священникам и епископам Православной или Католической Церквей. Этот ритуал может совершить любой служитель Евангелия. Лютеранская Церковь также отвергает утверждение, что причастие в каком-то смысле представляет собой жертву тела Христа. Отвергается и учение *ex opere operato*. Для получения пользы от Вечери необходимо принимать ее верой. Далее, народ может принимать и хлеб, и чашу. Наконец, совершение Вечери не приносит никакой пользы усопшим<sup>2555</sup>.

Однако лютеране соглашались с тем, что хлеб и вино становятся телом и кровью Иисуса. В Аугсбургском исповедании написано: «О Святом Причастии (Вечере Господней) наши церкви учат, что Тело и Кровь Христовы воистину присутствуют и раздаются тем, кто причащается (вкушает Вечерю Господню)» (*Артикль 10*)<sup>2556</sup>.

В защиту своего учения, Лютер рассуждал так, что если Иисус – богочеловек, то Он пользуется вездесущностью. Выходит, Его тело может присутствовать в Вечере<sup>2557</sup>. Значит, божественные свойства (в частности, вездесущность) могут быть сообщены человеческой природе Иисуса. Лютер также думал, что предупреждение Павла о недостойном принятии причастия (1 Кор. 11) имеет смысл только в том случае, если Иисус действительно присутствует там. Меланхтон учил чуть по-другому, считая, что тело и кровь всего лишь ассоциируются с хлебом и вином<sup>2558</sup>.

Учение Лютера совпадает с учением католиков и в том, что он считал, что Христос присутствует в элементах сверхъестественным образом и не занимает никакого пространства. Следовательно, Он может присутствовать полностью в каждом кусочке<sup>2559</sup>. Также, в соответствии с католицизмом, считается, что в силу того, что элементы причастия являются телом и кровью Господа, лютеране ожидают получить от них духовную силу и прощение грехов<sup>2560</sup>.

Лютеране считают, что превращение элементов осуществляется путем «существования». Согласно этой теории, после молитвы освящения элементы причастия становятся как хлебом и вином, так и телом

---

<sup>2553</sup> Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 53.

<sup>2554</sup> Vishnevskaya T. Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – С. 138-139.

<sup>2555</sup> Allison, с. 48-49; 647-649.

<sup>2556</sup> <http://www.lutherancathedral.ru/>

<sup>2557</sup> Allison, с. 649.

<sup>2558</sup> Stephenson, с. 45-46.

<sup>2559</sup> Там же, с. 52.

<sup>2560</sup> Мюллер, с. 507 и далее.

и кровью Христа. Тело и кровь Христа находится «в элементах», «с элементами» и «под элементами»<sup>2561</sup>. В элементах имеются одновременно две сущности: одна от природы, а другая от Бога.

Вот как Лютер сам описывает концепцию «сосуществование»: «Сами тело и кровь нашего Господа Иисуса Христа, по слову Христа, установлены и даны нам, христианам, чтобы мы их ели и пили под видом хлеба и вина»<sup>2562</sup>.

Хотя данная формулировка отличается от католического учения «трансубстанции», Лютер даже предпочел католическое понимание причастия взгляду других протестантов. Дело в том, что ему лучше согласиться с Папой, что в чаше *только* кровь, чем согласиться с Реформаторской Церковью, что в чаше *только* вино<sup>2563</sup>.

Можно еще расширить список благословений, которые лютеране ожидают получить через причастие: прощение грехов, жизнь и спасение, укрепление веры, единение с Христом и Церковью, возрастание в святости, утверждение в любви, рост в терпении и надежде<sup>2564</sup>.

Хотя лютеране признают настоящее присутствие Христа в элементах, тем не менее, они считают поклонение им неуместным. Мюллер пишет: «Сакраментальное единение происходит только в сакраментальном действе, а не вне его»<sup>2565</sup>. Имеется в виду, что хлеб и чаша являются телом и кровью только во время совершения самого таинства. Лютеране усматривают в словах Иисуса «Приимите, ядите... Сие есть Тело Мое» подтверждение этого тезиса. Сие есть тело только тогда, когда люди принимают и едят его.

В оценке лютеранской системы нельзя не согласиться с Бойдом, который отмечает, что, по мнению многих евангельских верующих, Лютер начал, но не закончил процесс реформации<sup>2566</sup>. Лютеране правильно отвергают более грубые искажения, имеющиеся в вышеописанных системах, а именно, понимание Евхаристии как жертвы за грех, необходимость в священстве, пользу для мертвых, систему *ex opere operato*, поклонение элементов и им подобное. Но им не удалось избавиться от того, что породило эти заблуждения в начале: от веры в превращение элементов в тело и кровь Христа.

## 5. Реформаторская Церковь

Реформаторская и Пресвитерианская Церкви придерживаются следующего взгляда. Они верят, что хлеб и чаша не превращаются в тело и кровь Иисуса. Они остаются просто хлебом и вином. Но всё же внутри элементов имеется особое духовное присутствие Христа. Они сравнивают присутствие Христа в причастии с отношениями солнца с его лучами. Солнце находится на небе, но его лучи присутствуют и на земле. Подобным образом, настоящий Христос находится на небе, но Его присутствие находится и в элементах причастия. Причащающиеся «по вере воистину принимают Христа распятого, насыщаются Им духовно, а не плотски»<sup>2567</sup>.

Кальвин объяснил, что Христос присутствует в причастии силой Духа Святого. Хотя он признавал, что хлеб и вино – это символы, он также считал, что они не «пустые символы», а указывают на духовную реальность, т.е. тело и кровь Христа: «Его плоть – это действительно пища, и Его кровь – это действительно питье, и эта еда питает верующих к вечной жизни»<sup>2568</sup>. Зримые символы хлеба и вина даны нам для побуждения веры<sup>2569</sup>. Принятие причастия приводит к передаче благодати от Бога верующему сердцу<sup>2570</sup>.

Благодаря этому духовному присутствию, верующие ожидают получить от причастия духовную силу для проведения плодотворной христианской жизни. В частности, Вестминстерское исповедание

---

<sup>2561</sup> Allison, с. 635.

<sup>2562</sup> Беркхов, с. 289.

<sup>2563</sup> Stephenson, с. 51.

<sup>2564</sup> Мюллер, с. 633, 444.

<sup>2565</sup> Там же, с. 620, 532-533.

<sup>2566</sup> Boyd, с. 200.

<sup>2567</sup> Вестминстерское исповедание веры, 29.7. <http://www.reformed.org.ua/2/108/29/>

<sup>2568</sup> Наставление во христианской вере, 4.17.8.

<sup>2569</sup> Allison, с. 654.

<sup>2570</sup> Dyk L. V. The Reformed View // Smith G. T. The Lord's Supper: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2008. – С. 74.

веры детализирует следующие блага: «...питать их духовной пищей и содействовать их возрастанию во Христе; утверждать их в сознании того, чем они обязаны Ему, и быть залогом и печатью их приобщения к Христу и их единения друг с другом как членов Его духовного Тела»<sup>2571</sup>.

Наряду с отвержением превращения элементов, реформаторские церкви не смотрят на Вечерю как на жертву за грехи. Вместо этого совершается лишь воспоминание о том, что совершилось на Голгофе<sup>2572</sup>.

По сравнению с учением лютеран, Кальвин и его последователи сделали еще один шаг вперед к восстановлению библейского взгляда на Вечерю Господнюю. Теперь хлеб и вино символически представляют тело и кровь, но, тем не менее, считается, что эти символы онтологически связаны с реальностью тела и крови в духовном плане. Следовательно, в учении Кальвина остаются некоторые следы католического учения, в том числе, предположение, что физическое участие в причастии передает благодать.

## 6. Учение Цвингли

Последняя позиция была проповедана швейцарским реформатором Ульрихом Цвингли, и она принимается большинством евангельских верующих. Выгода, которую евангельский верующий ожидает получить от причастия, сравнивается с тем, что он получает через слышание проповеди или чтение Библии. Вечеря Господняя – это видимая проповедь, которая демонстрирует работу Христа для нашего спасения. Цвингли написал: «Съесть тело Христа духовно означает доверяться сердцем и душой милости и благодати Бога через Иисуса Христа»<sup>2573</sup>.

Итак, причастие символическим образом представляет работу Христа. Размышление над происходящими во время Вечери Господней вдохновляет верующего, и приводит к укреплению его веры. Верой же причащающийся приобретает благодать от Господа. Итак, через причастие причащающийся получает духовную силу от Господа, но не посредством физического принятия элементов, а косвенным образом путем вдохновения.

Сходно с реформатской позицией, Цвингли учил, что не происходит превращения элементов. Когда Иисус сказал: «сие есть Тело Мое» и «сие есть Кровь Моя», Он говорил образно и имел в виду «сие символизирует Тело Мое...». Хлеб и вино служат лишь символами тела и крови Христа, но эти символы не связаны онтологически с реальностью тела и крови<sup>2574</sup>. В них нет ни присутствия Господа, ни благодати. Люди получают пользу через участие в Вечере лишь путем вдохновения.

Тем не менее, вовсе не отрицается, что Христос духовно присутствует на богослужении<sup>2575</sup>. Олсен описывает причастие, как «воспоминание и памятную трапезу, в котором Христос присутствует через Святого Духа с теми, кто верит»<sup>2576</sup>. Христос даже может присутствовать особым образом во время Вечери, но не в связи с элементами. Олсен утверждает: «Конечно, можно испытывать благодать Христа и встречать лично Самого Христа без изменения в элементах»<sup>2577</sup>.

Преемник Цвингли, Генрих Буллингер, продолжал его учение о символическом значении Вечери, но, в то же время, пытался теснее соединить действие Духа в сердце с физическим принятием причастия. По его мнению: «Сакраментальные знаки соответствуют одновременно божественной деятельности»<sup>2578</sup>.

Однако если физическое участие в причастии не приносит благодати, то почему Иисус установил такой обряд? Можно ответить, что Бог хочет, чтобы Его народ имел физические символы своей веры. Этими символами являются водное крещение и Вечеря Господняя. Таким образом, верующие не только слышат Евангелие, но и «видят» его. Хотя причастие, по своему эффекту, не отличается от проповеди,

<sup>2571</sup>Вестминстерское исповедание веры, 29.1.

<sup>2572</sup>Там же.

<sup>2573</sup>Zwingli. An Exposition of Faith // Bromiley. Zwingli and Bullinger. – С. 258. Отмечено в Dyk, с. 71.

<sup>2574</sup>Отмечено в Dyk. с. 69.

<sup>2575</sup>Там же, с. 71.

<sup>2576</sup>Olson R. E. The Baptist View // Smith G. T. The Lord's Supper: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2008. – С. 98.

<sup>2577</sup>Там же, с. 37.

<sup>2578</sup>Отмечено в Dyk, с. 74.

тем не менее, Олсен настаивает, что «эту Богом установленную церемонию нельзя обойти или заменить чем-то еще, иначе теряется важный опыт преобразующей благодати»<sup>2579</sup>.

Наряду с укреплением веры, такие физические обряды подчеркивают и исторический характер христианской веры. Непосредственное участие в обрядах наводит на мысль, что страдания Спасителя были реальными, физическими событиями. Некоторые пятидесятники и харизматы ожидают во время Вечери проявления Божьей силы для исцеления<sup>2580</sup>. Считается, что «символически» проломленное тело Христа может вдохновлять причащающихся для получения божественного исцеления, за которое Иисус также пострадал.

Наконец, нельзя не упоминать о пользе Вечери Господней для выражения христианского единства. Мартенс правильно говорит: «Все верующие принимают хлеб, все верующие принимают чашу. Один из уроков от этого символического действия – это то, что члены общины должны быть вместе»<sup>2581</sup>.

## **В. Участие в хлебопреломлении**

Вопрос возникает относительно участия в хлебопреломлении со стороны некрещенных людей и детей. Для участия в хлебопреломлении, требуется только получение спасения (рождения свыше), т.к. если человек уже принял спасение, то уже готов принять и символы этого спасения и благодарить Бога за него. Следует смотреть на хлебопреломление, не как на то, чего человек должен как-то заслужить через принятие водного крещения, а как на способ духовного назидания, которым все возрожденные люди могут пользоваться.

Это не значит, что мы можем пренебрегать водным крещением, но поскольку Библия не учит, что оно обязательно нужно для получения спасения (см. главу 22), оно тоже не обязательно нужно для участия в хлебопреломлении. Практика оказывать некрещеным хлебопреломление, скорее всего, восходит к порядку в пост-апостольской церкви, где оглашенные проходили трехгодичный период обучения и подготовки к принятию водного крещения. В этот период они могли присутствовать на богослужении лишь до времени Евхаристии, а затем их отпускали из зала.

Что касается детей, нужно руководствоваться тем же самым принципом. Как только ребенок действительно спасен (и, следовательно, понимает смысл спасения), он готов участвовать в хлебопреломлении.

## **Библиография**

Аугсбургское исповедание. <http://www.lutherancathedral.ru/>

Бергхоф Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000.

Вестминстерское исповедание веры. <http://www.reformed.org.ua/2/108/29/>

Булгаков С. Евхаристический догмат // Журнал "Путь" №21, 1930. С. 1-33.  
<http://www.odinblago.ru/path/21/1>

Иларион, А. Таинство Веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

Иоанн Дамаскин Точное изложение православной веры.

---

<sup>2579</sup>Olson, с. 88.

<sup>2580</sup>Kärkkäinen V. The Pentecostal View // Smith G. T. The Lord's Supper: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2008. – С. 126-127.

<sup>2581</sup>Martens E. A. The People of God // Hafemann S. J., House P. R. Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007. – С. 239.

Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дону: Троицкое Слово, 2003.

Лосский В. Н. Богословие и Боговидение / Общ. ред. Владимира Пислякова. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000.

Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998.

Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. с. 271-344. OCR: Одесская богословская семинария.

Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского / Пер. прот. П. Преображенского – 2-е изд. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. OCR: Одесская богословская семинария.

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – с. 357.

~~~~~

Allison G. R. Historical Theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011. – 758 с.

Berkouwer G. C. The Sacraments. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969. – 296 с.

Boyd G. A., Eddy P. R. Across the Spectrum: Understanding Issues in Evangelical Theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002.

Catechism of the Catholic Church. – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM).

Calvin J. Institutes of the Christian Religion. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 1997.

Dyk L. V. The Reformed View // Smith G. T. The Lord's Supper: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2008.

Gavin F. The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments. – New York, NY: KTAV Publishing, 1969. – 114 с.

Gros J. The Roman Catholic View // Smith G. T. The Lord's Supper: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2008.

Hill B. R. Exploring Catholic Theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995.

Kärkkäinen V. The Pentecostal View // Smith G. T. The Lord's Supper: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2008. – С. 117-135.

Lane T. A Concise History of Christian Thought – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.

Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.

Martens E. A. The People of God // Hafemann S. J., House P. R. Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007.

McGrath A. Christian Theology. – Blackwell, 1993.

Olson R. E. The Baptist View // Smith G. T. The Lord's Supper: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2008. – C. 91-108.

Riles K. What's the Difference: Comparing the beliefs of Catholics, Protestant and Eastern Orthodox.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., Menzies A. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Schaff P. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York, NY: Christian Literature Company.

Schweizer E. πνεῦμα, πνευματικός // Gerhard F., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament / trans. Bromiley G. W. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1968.

Stephenson J. R. The Lutheran View // Smith G. T. The Lord's Supper: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2008. – C. 41-58.

Vishnevskaya T. Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, WI: Fairleigh Dickson University Press, 2007.

## Глава 24: Вопрос спасения младенцев

Многих людей волнует вопрос судьбы детей, умерших в раннем возрасте. Унаследуют ли они вину Адама? Если да, то осуждены ли они за нее или нет? Если они спасены, то на каких основаниях? Актуальность этой темы показана тем, что приблизительно половина человеческого рода уже погибла в младенчестве или раннем возрасте<sup>2582</sup>.

Начнем наше исследование с обзора развития этой тематики в истории Церкви, а затем опишем и оценим взгляды разных христианских конфессий с целью определения библейского учения.

### А. Исторический обзор

Согласно исследованию Уорфилда, ранние отцы Церкви не сомневались в спасении умерших младенцев<sup>2583</sup>. Аристид Афинский (II в.), например, написал: «Если, опять же, он случайно умер в младенчестве, они прославили Бога могущественного, как за того, кто прошел через мир без грехов» (*Апология*, 15). Соответственно, Ириней (II в.) учил, что Иисус является Спасителем людей всех возрастов:

«(Он) освятил всякий возраст соответствующим ему периодом в Своей жизни. Ибо Он пришел спасти Собою всех; всех говорю, которые чрез Него возрождаются в Бога, - младенцев, детей, отроков, юношей и старцев. Поэтому, Он прошел чрез все возрасты, - сделался младенцем для младенцев и освятил их; сделался малым для малых и освятил имеющих такой возраст...» (*Против ересей*, 2.22.4)<sup>2584</sup>.

Однако, как нам известно, очень рано в церковной истории Церковь отвернулась от Евангелия благодати и уклонилась в законничество, т.е. начала учить о спасении по делам. Соответственно, в то время усложнилось понимание судьбы умерших в раннем возрасте младенцев, которые не успели сделать какие-либо добрые дела. Григорий Богослов, например, учил, что положение младенцев таково, что они не заслуживают ни наказания, ни вознаграждения.

К этому заключению присоединился Григорий Нисский, автор трактата «О младенцах, преждевременно похищаемых смертью», который, тем не менее, пришел к выводу, что умершие младенцы входят в жизнь. О данной теме Григорий мыслил так. Отношения человека с Богом определяются принципом «возмездия». Иными словами, человек получает от Бога соответственно тому, как он поступал в жизни. Но проблема в том, что младенец, умерший в раннем возрасте, не может получить от Господа возмездия ни за добрые, ни за злые дела. Поскольку не существует промежуточного места между добром и злом, то кажется, что в Божьем плане младенцам не отводится никакое место.

Тем не менее, Григорий утверждал, что человеку принадлежит какое-то «естественное право» наслаждаться вечной жизнью. Так как никакой грех не мешает младенцам войти в жизнь, то после смерти они идут к Господу. Но их состояние там будет отличаться от состояния тех, кто успешно прошел эту жизнь со всеми ее испытаниями. В случае последних, их наслаждение вечной жизнью и присутствием Божиим во многом будет превышать опыт умерших младенцев. Но со временем младенцы будут набирать духовный опыт в Божьем присутствии, и их наслаждение вечной жизнью может постепенно увеличиваться.

В ответ на вопрос, почему Бог забирает некоторых младенцев преждевременно, Григорий предполагает, что Бог, зная их будущее, таким образом предотвращает их падение в грех. В ответ на вопрос, почему Бог этого не делает для всех младенцев, которые станут злыми, он говорит, что в

<sup>2582</sup> Sanders J. No Other Name. – Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001. – С. 288.

<sup>2583</sup> Warfield B. B. Two studies in the history of doctrine : Augustine and the Pelagian controversy : the development of the doctrine of infant salvation. – New York: Christian Literature Company, 1897. – С. 144-145. Но Сандерс добавляет, что они не часто высказались по данному вопросу (Sanders J. No Other Name. – Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001. – С. 291).

<sup>2584</sup> Источник: Сочинения Св. Ириней, епископа Лионского. 2-е изд.: СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. Перевод: прот. П. Преображенского OCR: Одесская богословская семинария



домостроительстве Божьем необходимо, чтобы были злые люди для осуществления Божьего плана относительно праведников.

Дело еще осложнилось тем, что в Ранней Церкви стали считать водное крещение необходимым для спасения. А как насчет некрещеных младенцев? Уорфилд комментирует: «Вся святоотеческая церковь пришла к согласию, что за исключением мучеников, младенец, умерший некрещеным, не может войти в Царствие Небесное»<sup>2585</sup>.

По данной проблеме Амвросий выступает так: «Никто не поднимается в Царство Небесное кроме как через таинство крещения.... Нет никакого исключения, ни младенца, ни того, кто неизбежно препятственен», но добавляет, что младенцы «не подвергаются страданию»<sup>2586</sup>.

Однако больше всего оказывало влияние на учение Западной Церкви мышление Августина, который учил, что некрещеные младенцы действительно погибли из-за унаследования вины Адама (первородного греха). Но при этом они испытывают меньше наказания. Сошлемся на несколько выдержек из трактата Августина *О крещении младенцев*.

«Поскольку младенцы могут стать Его овцами только через крещение, неминуемо, что они погибнут, если они не крестятся, потому что они не будут иметь той вечной жизни, которую Он дает Своим овцам» (1:40).

«Пусть не будет обещано младенцам, по нашему собственному мнению, никакого вечного спасения без крещения Христа» (1.33).

«Поскольку в своем нежном возрасте они ни как не могли совершить грех в своей собственной жизни, нам приходится, даже если мы пока еще не в состоянии понять, по крайней мере, считать, что младенцы наследуют первородный грех» (3.7).

«Итак, будет правильно утверждать, что те дети, которые выходят из тела некрещеными, подвернутся осуждению меньше всех» (1.21).

К мнению Августина присоединился Григорий I (VI в.), который учил: «Те, кто ничего не сделал здесь сам по себе, но не был освобожден таинством спасения, там вступают в муки». Это мнение было подтверждено на Втором Лионском соборе (XIII в.) и Ферраро-Флорентийском соборе (XV в.)<sup>2587</sup>.

Противник Августина, Пелагий, считал, что некрещеные младенцы отправляются в какое-то среднее место между небом и адом<sup>2588</sup>. Последователи полупелагианства учили, что Бог судит умерших младенцев на основании Своего предвидения, т.е. на основании Его знаний того, что они делали бы, если бы жили дольше<sup>2589</sup>. В связи с этим, предполагается, что когда такие младенцы повзрослеют на небесах, они однозначно поверят в Спасителя<sup>2590</sup>.

В средневековые комментаторами на эту тему выступили Пьер Ломбард и Фома Аквинский. Ломбард впервые использовал термин «преддверие ада» или «лимбо» для описания места, отделенного для некрещеных младенцев<sup>2591</sup>. Оба учителя, в отличие от Августина и Григория I, сказали, что, хотя некрещеные младенцы лишены видения Бога, они не подвергаются никакому наказанию или мучению. «Преддверие ада» или «лимбо», хотя находящееся в аду, представляет собой «естественный рай». Но

---

<sup>2585</sup>Warfield, c. 148.

<sup>2586</sup>Infants, Salvation of // Geisler N. L. Baker Encyclopedia of Christian Apologetics. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999. – С. 360.

<sup>2587</sup>*Moralium*, 9 в Warfield, c. 150-151.

<sup>2588</sup>Sanders, c. 292.

<sup>2589</sup>Warfield, c. 149.

<sup>2590</sup>Geisler, c. 362-363.

<sup>2591</sup>Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. С англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 450-451.

взгляд Ломбарда отличался от взгляда Аквинского тем, что первый учил, что осознание о лишении видения Бога причиняет младенцам боль, а последний считал, что от этого они не страдают<sup>2592</sup>.

Теперь перейдем к обсуждению разных конфессиональных взглядов, которые, на самом деле, представляют собой продолжение исторического развития этого вопроса.

## Б. Католический взгляд

Мы уже начали рассмотреть традиционный взгляд Католической Церкви на умерших младенцев, который можем суммировать следующим образом. В традиционном католическом учении, которое называется «теорией преддверия ада», считается, что грех Адама влияет на всех его потомков и, вследствие этого, младенцы рождаются с виной Адама. Следовательно, каждый младенец является виновным перед Богом. Но прощение от греха Адама, так называемого, «первородного греха», предоставляется через водное крещение. По этой причине Католическая Церковь крестит младенцев.

Если ребенок умирает до получения крещения, то он попадает в место под названием «лимбо» или «преддверие ада». «Преддверие ада» является частью ада, но там нет мучения. Оно представляет собой что-то типа «естественного рая», к которому каждый человек, не совершив собственного греха, по праву имеет доступ<sup>2593</sup>. Но, тем не менее, некрещенные младенцы, пребывающие там, лишены Божьего присутствия и видения Его славы. Там им не больно, но они не будут с Богом. Это будет их вечным состоянием.

Традиционный взгляд выражается в следующем отрывке, взятом из Католической Энциклопедии, написанной до Второго Ватиканского собора:

«Католическое учение бескомпромиссно по этому вопросу, что все уходящие из этой жизни без крещения, будь то водой, или кровью, или желанием, постоянно исключены от видения Бога... Относительно точного состояния этих [младенческих] душ в потустороннем мире существуют разногласия... Хотя очевидно, что некрещенные младенцы должны терпеть боль потери, вовсе не установлено, что они подвергаются боли чувств... Начиная с двенадцатого века, мнение большинства богословов таково, что некрещенные младенцы не подвергаются боли чувств»<sup>2594</sup>.

Что касается оценки этой теории, во-первых, она признает, что мы согрешили с Адамом и, следовательно, мы виновны в его грехе. Это согласуется с учением Павла в пятой главе послания к Римлянам. Во-вторых, эта теория утверждает, что спасение дается через Христа, а не через личную невиновность младенца.

С другой стороны, получается, что вина греха Адама, которую мы унаследовали, меньше, чем вину нашего собственного греха. Собственный грех заслуживает ада, а грех Адама заслуживает только «лимбо». Далее, хотя младенцы не испытывают мучения в лимбо, всё же они будут жить вечно без Бога. Также, эта теория извращает библейское учение о водном крещении, считая, что оно является Божьим средством прощения первородного греха.

Далее, католический взгляд не имеет никакой библейской поддержки. Нигде в Библии не говорится о преддверии ада. Наконец, данное учение недооценивает Божью милость к младенцам, которые не успели лично обратиться к Христу. Даже некоторые католические богословы считают это учение лишь умозрительным<sup>2595</sup>.

Однако в свете учения католиков, после Второго Ватиканского собора рисуется другая картина. Обратимся к новому Катехизису Католической Церкви:

---

<sup>2592</sup>Warfield, c. 152.

<sup>2593</sup>Там же, с. 165.

<sup>2594</sup>Catholic Encyclopedia, т. 2, с. 266-267, в Hamilton A. H. The Doctrine of Infant Salvation // Bibliotheca Sacra. 1944. Vol. 101. С. 353.

<sup>2595</sup>Geisler, c. 365.

«Бог связал спасение с таинством крещения, но Сам не ограничен Своими таинствами»<sup>2596</sup>.

«Что касается *детей, умерших без Крещения*, Церковь может только доверить их милости Божьей, как она делает в ее погребальных обрядах для них. Действительно, великая милость Бога, который желает, что все люди были спасены, и нежность Иисуса к детям, которая побудила Его сказать: «пустите детей приходить ко Мне, и не препятствуйте им», позволяют нам надеяться на то, что есть путь спасения для детей, умерших без Крещения. Все более настоятельным является призыв Церкви не препятствовать маленьким детям подходить к Христу через дар святого Крещения»<sup>2597</sup>.

В вышеуказанном варианте о преддверии ада речь не идет. Плюс к этому, больше ценится Божье милосердие. Эта позиция приближается к «агностической позиции» лютеранской церкви, обсужденной ниже.

У некоторых католиков принимается теория «универсальной возможности», согласно которой Бог дает младенцам возможность когда-то после смерти поверить в Спасителя<sup>2598</sup>. Есть и протестантские сторонники этого учения. Леки, например, предполагает, что Бог дает младенцам возможность расти на небесах, пока они достаточно не созреют, чтобы принять сознательное решение поверить в Спасителя<sup>2599</sup>.

Однако теория Леки проблематична в том, что, во-первых, Библия не говорит о возможности принять спасение после смерти (см. Евр. 9:27), и, во-вторых, такие младенцы находятся на небесах во врожденном греховном состоянии<sup>2600</sup>.

## В. Лютеранский и англиканский взгляд

Далее, рассмотрим позицию Лютеранской Церкви, которую можно назвать «агностическим подходом». Сходно с Римской Церковью, она верит, что младенцы рождаются с «первородным грехом». Поэтому им нужно прощение через водное крещение. Сошлемся на следующие выдержки из Аугсбургского исповедания.

«О первородном грехе. Далее наши церкви учат, что с момента грехопадения Адама все люди, зачатые естественным образом, рождены во грехе, то есть они похотливы, не имеют страха Божьего и упования на Бога. И что эта болезнь или этот первородный порок (порок происхождения) является истинным грехом, даже и поныне осуждающим и несущим вечную смерть тем, кто не рожден свыше через Крещение и Святой Дух» (*Артикул 2*).

«О Святом Крещении наши церкви учат, что оно необходимо для спасения, что через Крещение даруется благодать Божья, и что младенцы должны быть крещены, так как они, будучи посвящены (вознесены к) Богу посредством крещения, принимаются в благодать Божью» (*Артикул 9*).

Однако лютеране отвергают учение о преддверии ада. В ответ на вопрос: «Что случится с ребенком, который не успел принять водное крещение?», лютеране не дают конкретного ответа. В случае младенца верующих родителей, Лютер был готов признать так называемое «крещение по желанию», что означает, что неисполнившееся желание крестить ребенка принимается Богом в качестве уже совершенного акта<sup>2601</sup>. В XVII в. лютеранский богослов Иоганн Герхард высказался так:

<sup>2596</sup>Catechism of the Catholic Church. № 1257. — [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM).

<sup>2597</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1261.

<sup>2598</sup>Хортон С. В последние дни // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. — Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. — С. 612.

<sup>2599</sup>Sanders, с. 197.

<sup>2600</sup>Strong, A. H. Systematic Theology. — Philadelphia, PA: American Baptist Publication Society, 1907. — С. 664.

<sup>2601</sup>Sanders, с. 296.

«В случае лишения или невозможности дети христиан спасаются чрезвычайным и своеобразным божественным действием. Необходимость крещения не является абсолютной, но обычной»<sup>2602</sup>.

О судьбе детей неверующих родителей Лютер сказал следующее:

«Святой и милосердный Бог будет любезно смотреть на них. То, что Он будет делать с ними, Он никому не открыл для того, чтобы крещение не могло быть презираемым, но Он оставил это дело на милость. Бог поступает правильно с каждым человеком»<sup>2603</sup>.

Итак, обычно лютеране считают судьбу умерших младенцев тайной, но при этом полагаются на милость Божию. Лютеране стесняются открыто признать спасение всех умерших младенцев по той причине, что это будет умалять значение и важность водного крещения<sup>2604</sup>.

Лютеранский богослов Мюллер комментирует вопрос судьбы некрещеных детей в христианской семье следующим образом: «Препоручить их безграничному милосердию нашего Бога, Который силен породить веру также и без установленных средств благодати». А касательно некрещеных детей из нехристианской семьи, он говорит: «Мы не смеем утверждать, что они спасены. Здесь мы сталкиваемся с бездною премудрости и ведения Божия»<sup>2605</sup>.

Подобного взгляда придерживается Англиканская Церковь. Первородный грех снимается водным крещением. Поэтому крещенные младенцы спасены. В своем оригинальном учении англикане отрицали, что некрещеные младенцы могут быть спасены. Но в течение времени стали молчать по данному вопросу, убирая из своих доктринальных определений указания на осуждение некрещеных<sup>2606</sup>.

Однако некоторые англикане уже готовы выступить за принятие Богом некрещеных младенцев. Джон Хупер, например, написал: «Не противоречит вере христианина сказать, что смерть и страдания Христа так же распространяется на спасение невинных, как и падение Адама подвергло все его потомство осуждению»<sup>2607</sup>.

В оценке лютеранского и англиканского подхода, скажем, что он правильно признает библейское учение об унаследовании вины Адама и о спасении через Христа, а также отвергает доктрину о преддверии ада. Но, в отличие от библейского учения, они считают водное крещение средством для спасения младенцев. Они также безобоснованно предполагают спасение детей верующих родителей. Также многие, ищущие конкретного ответа на большой вопрос об умерших младенцах, могут найти неудовлетворительным агностический подход.

## Г. Реформаторские церкви

Другие, особенно в реформаторских церквях, придерживаются, так называемой, «теории завета», согласно которой умершие младенцы спасенных родителей спасутся. В поддержку этого мнения, ссылаются на пример Израиля. Со дня рождения родившийся в еврейскую семью считался членом Божьего народа. Также обращают внимание на 1 Кор. 7:14, где говорится о детях верующего родителя, что они «святы».

С другой стороны, кажется неправильным сравнить унаследование положения в Божьем ветхозаветном народе с получением спасения. В Израиле наследие было обусловлено физическим рождением. А в Новом Завете оно обусловлено личной верой. Физические потомки Авраама получали его наследие. Но у Иисуса физических потомков нет. Его наследники становятся такими через веру в

---

<sup>2602</sup>Warfield, с. 169.

<sup>2603</sup>Там же, с. 168.

<sup>2604</sup>Sanders, с. 297.

<sup>2605</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 586.

<sup>2606</sup>Warfield, с. 175-189.

<sup>2607</sup>Там же, с. 191.

Него. Следовательно, если спасение от Иисуса не передается физическим образом, то нет никаких оснований верить, что спасение передается от верующих родителей их детям.

По поводу 1 Кор. 7:14, важно заметить, что то же самое слово, которое описывает состояние детей верующих родителей, *ἁγία* (*хагия*), т.е. «святы», употребляется в глагольной форме в отношении неверующей стороны: «Неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим». А в 16-ом стихе мы читаем о нем: «Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены?». Итак, «освящение» неверующей стороны верующей стороной не означает, что она уже спасена. Подобным образом, «освящение» детей верующих не означает, что они уже спасены. Скорее всего, здесь речь идет о хорошем влиянии верующей жены, как на ее неверующего мужа, так и на ее детей.

Также важно принять во внимание еще один аспект реформаторского учения. Дело в том, что реформаторские церкви придерживаются кальвинистского взгляда на вопрос предопределения. Согласно кальвинистскому учению, всё предопределено Богом. Избранные спасутся, а неизбранные погибнут. Поэтому избранный ребенок, если умрет, спасется, а неизбранный – погибнет. Спасение младенцев, в конечном итоге, не зависит ни от веры, ни от водного крещения. Оно зависит только от Божьего выбора. К избранному младенцу Бог в одностороннем порядке применяет искупительную работу Христа.

Большинство современных кальвинистов доходят до того, чтобы сказать, что если любой младенец неверующих родителей умирает, это является признаком от Бога, что этот младенец был избран к спасению. Такое толкование приводит к выводу, что, наряду с детьми верующих родителей, все умершие младенцы спасены. Такое понимание стало общепринятым у кальвинистов только в XIX в., но восходит к самому Кальвину<sup>2608</sup>. Великий французский реформатор написал: «Я не сомневаюсь, что младенцы, которых Господь собирает вместе с этой жизни, возрождаются тайным действием Святого Духа»<sup>2609</sup>.

Ходж поддерживает этот тезис следующими доводами<sup>2610</sup>. Во-первых, согласно Рим. 5, Бог, Который уже обеспечил человечество спасением во Христе, вправе применить это спасение к любому человеку. Во-вторых, заявление Иисуса, что «немногие находят путь к жизни» (Мф. 7:14), не исключает спасения всех младенцев. Ведь Иисус говорил о взрослых. В-третьих, такое умозаключение хорошо соответствует Божьей природе, согласно которой Богу не угодна смерть грешника.

В оценке учения реформаторских церквей скажем, что их убеждение, что мы полностью несем ответственность за грех Адама и заслуживаем полного осуждения, согласуется с учением Павла в Рим. 5. Они также соглашались с тем, что человек может войти в небо только через кровь Иисуса. Но они искажают правильное понимание Божьей любви тем, что они утверждают, что Бог принимает произвольное решение о том, кто спасется, и кто будет осужден. С их точки зрения, Бог не хочет, чтобы все были спасены. Такие постановления несовместимы с библейским представлением Божьей любви и желания спасти всех.

Также отмечается, что убеждение о том, что все умершие младенцы спасены, несовместимо с кальвинистской системой в целом. Согласно кальвинистскому учению, Божье избрание для спасения людей производится произвольно, т.е. оно не зависит от каких-либо факторов, присущих избранному. Но если Бог спасает всех умерших младенцев, то тогда существует отличительная черта для избранных младенцев: смерть в раннем возрасте, что противоречит доктрине кальвинистов о безусловном избрании. Если кальвинисты отвечают, что смерть просто является признаком Божьего избрания, то на каких библейских основаниях они могут это утверждать?

К тому же, согласно этой теории, Бог позволяет всем неизбранным дожить до возраста ответственности, так как все умершие до этого возраста – это избранные. Но если, как кальвинисты учат, Бог готов осудить неизбранных, *проживших* возраст ответственности, удерживая от них благодать, способствующую их обращению, почему Он стесняется осудить неизбранных *до* достижения возраста

<sup>2608</sup>Sanders, с. 294-295, 300-301. Сандерс также отмечает, что Цвингли так учил.

<sup>2609</sup>Творения Жана Кальвина, 8:522 (Амстердамское издание) в Strong, с. 663. Но Варфилд (с. 200) и Сандерс оспаривает утверждение, что Кальвин считал всех умерших младенцев спасенными.

<sup>2610</sup>Hodge C. Systematic Theology. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997. – Т. 1. – С. 26-27

ответственности? Ведь беспомощное состояние избранных взрослых и избранных младенцев одинаково<sup>2611</sup>.

## Д. Другие евангельские взгляды

Последние теории, в основном, относятся к приверженцам арминианской веры, некоторые из которых принимают, так называемую, «теорию невиновности», а другие – концепцию «одностороннего применения искупительной работы Христа»<sup>2612</sup>.

### 1. Теория невиновности

Здесь отстаивается позиция, что умершие младенцы спасены в силу того, что они не совершали никакого личного греха и, поэтому, перед Богом они не виновны. Выходит, что младенцы спасены благодаря их собственной невиновности. В эту теорию включается учение о возрасте ответственности. Это значит, что Бог не возлагает на детей ответственности за грех раньше, чем они научатся давать себе отчет в своих поступках. Эта позиция признает, что дети грешат в том смысле, что они нарушают Божий закон. Поскольку они не знают и не могут знать, что они грешат, Бог не считает их грешниками. До определенного возраста их ум не может осмыслить Божий закон, и их совесть не может обличать их в грехе. Таковым, например, был взгляд анабаптистов<sup>2613</sup>.

Библейским доказательством существования возраста ответственности, например, будет Втор. 1:39; Ис. 7:14-16 и Рим. 9:11<sup>2614</sup>. На основании данных стихов, сторонники этой точки зрения считают, что прежде, чем дети будут разуметь отвергать худое и избирать доброе, они не несут ответственности за свой собственный грех. Младенцы, умирающие пока они не достигли этого возраста, входят в небо. Выходит, что все младенцы спасены. Этот подход отрицает то, что младенцы наследуют вину от Адама. Исходя из этого, каждый человек несет ответственность только за свои собственные грехи.

Преимущество этой теории заключается в том, что она правильно признает существование возраста ответственности. И это правда, что до исполнения этого возраста человек не несет ответственности за собственные грехи. Но у этой теории также есть проблемы. Во-первых, отрицается учение о наследственной вине, данное Павлом в Рим. 5.

Другая проблема заключается в том, что в этой системе человек может попасть на небо, благодаря своей собственной невиновности, а не через кровь Иисуса. Такого человека никогда не назовут «искупленным», и он никогда не сможет назвать Иисуса «Спасителем» от вины, а только от греховности и смерти. Но, согласно 1 Тим. 4:10, Бог – Спаситель всех людей. Уорфилд согласен, что это учение содержит «отрицание, что Иисус, в любом прямом смысле, является Спасителем тех, кто умирает в младенчестве»<sup>2615</sup>.

Наконец, здесь нарушается понятие союза с Христом. Сходно с тем, что мы получили от Адама вину и вытекающее из нее осуждение, от Христа мы получаем Божий дар оправдания и вытекающую из него вечную жизнь. Но если мы отрицаем унаследование вины от Адама, то не отрицаем ли мы и унаследование оправдания от Христа?

Если в связи с нашим союзом с Адамом мы получаем от него только греховную природу, то получается следующая схема. Из-за того, что мы унаследовали от Адама греховность, мы грешим. Наши грехи, следовательно, приводят к осуждению. Если такой порядок имеется и в нашем союзе с Христом, то получается, что мы получаем от Него только возрождение, в силу которого мы делаем добрые дела, которые приводят к оправданию. Но такая схема противоречит библейскому учению об оправдании верой и представляет собой опасное искажение библейской истины. Если мы настаиваем, что мы

<sup>2611</sup>Clark D. K. Warfield, *Infant Salvation, and the Logic of Calvinism* // *Journal of the Evangelical Theological Society*. 1984. Vol. 27.4. С. 461-462.

<sup>2612</sup>Warfield, с. 222-223.

<sup>2613</sup>Там же, с. 167.

<sup>2614</sup>Strong, с. 661.

<sup>2615</sup>Warfield, с. 229.

оправданы Божьим даром во Христе, то разумно и признать, что мы осуждены в результате согрешения другого, а именно Адама.

В защиту теории «невиновности», Миллард Эриксон предлагает следующий ответ на данное возражение. Он готов признать, что, согласно учению Павла в Рим. 5 о нашем союзе с Адамом и Христом, младенцы действительно наследуют вину Адама. Но они не несут ответственности за этот грех, пока не совершат свой первый собственный проступок. Своим первым собственным проступком они «одобряют» свою греховную природу, полученную от Адама и, тем самым, становятся виновными не только в собственном грехе, но и в грехе Адама, от которого они получили эту греховность<sup>2616</sup>.

В попытке сохранить учение о союзе с Адамом и Христом в рамках теории «невиновности», Эриксон создал очень творческий подход. Но его теория, тем не менее, лишена библейской поддержки. Нигде не написано, что человек наследует вину Адама только при «подтверждении» своей греховности. И если такие последствия греха Адама как греховность и смерть переходят непосредственно к человеку, то почему не переходит и вина Адама? Какой смысл в том, чтобы добавить к ребенку при его первом согрешении вину Адама? Ведь он уже виновен в собственном грехе.

## 2. Одностороннее применение искупительной работы Христа

Последняя и самая правдоподобная позиция также относится к евангельскому движению и заключается в том, что человек, на самом деле, наследует вину от Адама, т.е. мы рождаемся с виной греха Адама и, поэтому, на этом основании заслуживаем осуждения. Но Бог в Своей милости избавляет умерших младенцев от вечных последствий греха Адама, т.е. от осуждения. Бог в их пользу применяет в одностороннем порядке искупительную работу Христа без требования покаяния и веры с их стороны. Умершие младенцы являются виновными за грех Адама, но также прощенными через Христа.

Выходит, что младенец не находится в опасности осуждения, пока он не совершит свой первый собственный грех. Ребенок также наследует другие последствия греха Адама, т.е. смертность и греховную природу. Но их греховность убирается в момент смерти, и ребенку предоставляется духовное возрождение.

Преимущества этой позиции таковы. Принимается всерьез учение Павла в Рим. 5 о наследственной вине. Также, мы сохраняем параллель между нашим союзом с Адамом и нашим союзом с Христом. Еще в пользу этой теории можно сказать, что умершие младенцы спасаются не своей собственной невиновностью, а кровью Христа.

Также в поддержку этой теории замечаем, что во время Его земного странствования Иисус проявлял положительное отношение к детям. Он сказал: «Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф. 19:14). Основное значение этих слов Иисуса заключается в том, что Божье царство принадлежит тем, кто имеет веру как дети. Но трудно не согласиться с тем, что это высказывание также относится к детям в буквальном смысле.

Подобный случай наблюдается в Мф. 18:14, где читаем: «Нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих». Надо согласиться с тем, что, в первую очередь, Иисус имел в виду детей «по вере». Тем не менее, Гамильтон обращает на взор на то, что Иисус говорил эти слова после того, как Он уже поставил ребенка перед учениками, что может указывать на применение и к маленьким детям<sup>2617</sup>. С этим соглашается А. С. Кендрик, который говорит, что, хотя Иисус имел в виду «духовных детей», Он мог указывать и на обычных:

«Люди, которые, как особый класс, характеризуют членов Божьего духовного царства, не могут быть сами по себе объектами безразличия к Нему, или быть рассмотренными иначе, чем с интенсивным интересом... Класс, который в самой своей природе, таким образом, показывает

<sup>2616</sup>Erickson M. J. How Shall They Be Saved? – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – С. 251-252.

<sup>2617</sup>Hamilton A. H. The Doctrine of Infant Salvation // Bibliotheca Sacra. 1945. Vol. 102. С. 108.

самые яркие особенности христианского совершенства, должны быть предметами особой заботы и ухода со стороны Бога»<sup>2618</sup>.

Также, в пользу убеждения о спасении умерших младенцев, ссылаются на 2 Цар. 12:23, где написано, что Давид ожидает увидеть своего умершего младенца после смерти<sup>2619</sup>.

Гамильтон выдвигает еще одни убедительные доводы в пользу этой теории<sup>2620</sup>. Он указывает на то, что Божья любовь к человечеству так велика, что Он отдал Своего Сына за искупление мира. Следует ожидать, что Он будет спасать как можно больше людей, в том числе, и умерших младенцев. Далее, согласно Рим. 5:19, «послушанием одного сделаются праведными многие». Выходит, что Бог уже обеспечил все человечество спасением во Христе и может применить это спасение кому Ему угодно.

В случае младенцев Бог не требует личной веры для получения дара спасения. Гамильтон доказывает:

«Поскольку Священное Писание предназначено для чтения и слышания тем, кто способен к таким функциям, следует ожидать, что обычное соображение о пути к спасению влечет за собой требование веры со стороны читателя или слушателя. Но это не должно исключить возможность, что на надлежащей основе спасения, совершенного во Христе, Бог свободен спасти того, кому Ему угодно»<sup>2621</sup>.

Далее, на основании написанного в Рим. 3:24, «получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе», Гамильтон заключает:

«В работе Христа спасение обеспечено для каждого человека. Бог свободен на этой основе спасти независимо от какой-либо причины, относящейся к отдельному грешнику. Поэтому Бог справедливо может спасти тех, кто умирает в младенчестве»<sup>2622</sup>.

Стронг добавляет следующую мысль: «Как без совершения личного проступка младенцы унаследовали греховность от Адама, так без совершения личного поступка спасение предоставляется им во Христе»<sup>2623</sup>. Стронг также говорит:

«Условием для спасения для взрослых является личная вера. Младенцы не способны выполнить это условие. Так как Христос умер для всех, у нас есть основания полагать, что способ их принятия Христа предусматривается другим путем»<sup>2624</sup>.

Даже в XV в на Констанцском соборе Жан Жерсон учил подобному:

«Бог... не так связал милость Своего спасения с общими законами и таинствами, но без ущерба Своему закону Он может освятить еще не рожденных детей крещением Своей благодати или силой Святого Духа»<sup>2625</sup>.

Итак, в ответ на возражение, что Библия требует веры для спасения, можно предполагать, что вера является *обычным* требованием для спасения, но не *абсолютным* требованием. Бог может в

---

<sup>2618</sup>Strong, с. 661.

<sup>2619</sup>Сандерс отмечает следующие возражения этим доводам. Во-первых, в примере детей с Иисусом не указан их возраст. Также, может быть, Давид просто имел в виду, что он будет вместе с ребенком в смерти. (Sanders, с. 289-290). Но Гайслер утверждает, что Давид ожидал воскресения мертвых (Geisler, с. 363).

<sup>2620</sup>Hamilton, v. 102, с. 105-107.

<sup>2621</sup>Там же, с. 106-107.

<sup>2622</sup>Там же, с. 107.

<sup>2623</sup>Strong, с. 662.

<sup>2624</sup>Там же.

<sup>2625</sup>Warfield, с. 153.



одностороннем порядке применить выгоды спасения, если Ему угодно так сделать. В ответ на возражение, что Бог не спасает человека *вопреки* его воле, можно сказать, что, по этой системе, Бог спасет младенца не вопреки его воле, а *помимо* нее<sup>2626</sup>.

Далее, Уорфилд возражает, что если Бог в одностороннем порядке убирает у младенцев виновность Адама, то почему у них остаются другие последствия грехопадения, т.е. греховность и смерть<sup>2627</sup>? В ответ можно предполагать, что Бог не убирает у младенцев никаких последствий грехопадения до момента смерти.

Далее, Уорфилд доказывает, что если арминяне готовы признать, что Бог безусловно спасает умерших младенцев, то почему они не готовы принять кальвинистское учение о безусловном избрании взрослых<sup>2628</sup>? Но дело в том, что Божье спасение умерших младенцев никого не исключает из спасения. А кальвинистское учение о безусловном избрании взрослых исключает из спасения неизбранных взрослых. Плюс к этому, предполагается, что Бог готов принять умерших младенцев безусловно, как уступку, потому что у них не было возможности самим уверовать.

В заключение, справедливо предполагать, что тот же самый порядок, т.е. одностороннее применение искупительной работы Христа, относится и к тем, кто, по причине умственной или психологической болезни или врожденного недостатка, никогда не разовьется умственно выше состояния маленьких детей. Ввиду их неспособности осмыслить свою греховность или Божий план спасения, мы утверждаем, что Бог, в Своей милости, прощает их грехи односторонним применением искупительной работы Христа.

## Е. Выводы

Благодаря тому, что Библия не дает конкретного ответа на вопрос судьбы умерших младенцев, в истории Церкви возникло довольно большое количество разнообразных теорий. Перечислим их:

1. Теория преддверия ада
2. Теория универсальной возможности
3. Агностическая теория
4. Спасение детей верующих родителей
5. Спасение избранных младенцев
6. Теория невиновности
7. Одностороннее применение искупительной работы Христа

На основании всего вышесказанного, кажется правильным заключить, что самая правдоподобная теория – это последняя, т.е. одностороннее применение искупительной работы Христа. Она пользуется наилучшей библейской поддержкой и избегает серьезных богословских противоречий, связанных с другими теориями.

## Библиография

Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

---

<sup>2626</sup>Geisler, с. 364.

<sup>2627</sup>Warfield, с. 227.

<sup>2628</sup>Там же, с. 222.

Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского. 2-е изд.: СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900.  
Перевод: прот. П. Преображенского OCR: Одесская богословская семинария

Хортон С. В последние дни // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

~~~~~

Catechism of the Catholic Church. – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM)

Erickson M. J. How Shall They Be Saved? – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – 269 с.

Clark D. K. Warfield, Infant Salvation, and the Logic of Calvinism // Journal of the Evangelical Theological Society. 1984. Vol. 27.4. С. 459-464.

Hamilton A. H. The Doctrine of Infant Salvation // Bibliotheca Sacra. 1944. Vol. 101. С. 342-355, 470-482; 1945. Vol. 102. С. 99-109.

Hodge C. Systematic Theology. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997.

Infants, Salvation of // Geisler N. L. Baker Encyclopedia of Christian Apologetics. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999. – С. 360-366.

Menzies A. Kay D. M. The Ante-Nicene Fathers. – New York, NY: Christian Literature Company, 1897.

Sanders J. No Other Name. – Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001. – 305 с.

Schaff P., Wace H., Holmes P. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York, NY: Christian Literature Company, 1893.

Strong, A. H. Systematic Theology. – Philadelphia, PA: American Baptist Publication Society, 1907.

Warfield B. B. Two studies in the history of doctrine : Augustine and the Pelagian controversy : the development of the doctrine of infant salvation. – New York, NY: Christian Literature Company, 1897.

~~~~~

<http://www.lutherancathedral.ru>

## Глава 25: Вопрос неслышавших

Что будет с теми, кто никогда не слышал об Иисусе? Другими словами, возможно ли для человека быть спасенным без знаний об Иисусе Христе или личной веры в Него? Можно перечислить некоторые теории по этому поводу: универсализм, универсальная возможность, плюрализм, инклюзивизм, имплицитная вера и эксклюзивизм. Среди этих теорий поищем наилучший ответ на поставленный нами вопрос.

Актуальность этого вопроса подчеркивается Сандерсом, который написал: «Будет правильно заключить, что подавляющее большинство людей, которые когда-либо жили, никогда не слышали благой вести о благодати Бога Израиля и Отца Господа нашего Иисуса Христа»<sup>2629</sup>. Гейслер добавляет, что к концу XX века только половина мирового населения услышала благую весть об Иисусе, а многие другие только немного слышали о Нем<sup>2630</sup>. Поэтому стоит обратить особое внимание на эту тему.

### А. Универсализм

Универсализм – это учение, согласно которому все люди, в конечном итоге, будут спасены, независимо от их веры или ее отсутствия в этой жизни. В церковной истории самым известным учителем, придерживающимся этой точки зрения, был Ориген, который верил, что в конце даже дьявол спасется. По мнению Оригена, Божий план состоит в восстановлении всего. Это состоится путем карающего действия Бога, которое, в конце концов, приведет всех к покаянию даже после смерти. Ориген написал:

«...все будет восстановлено в первоначальное единство, и Бог будет все во всем. Но это произойдет, нужно полагать, не внезапно, а мало-помалу и по частям в течение бесконечных и неисчислимых веков. Очищение и исправление будет совершаться постепенно и в отдельности для каждого существа; при этом одни будут идти впереди и будут стремиться к высшим степеням скорее, другие будут следовать (за первыми) в ближайшем расстоянии, а иные далеко позади, и, таким образом, через многие и бесчисленные ряды преуспевающих и воссоединяющихся с Богом из состояния вражды (к Нему), дойдет (очередь) до последнего врага, именуемого смертью» (Ориген, *О Началах*, 3.6.3. Также см. 1.6.1-3)<sup>2631</sup>.

Можно упомянуть о нескольких ключевых местах Писания, которые употребляют в поддержку теории универсализма<sup>2632</sup>.

- «Мы уповаем на Бога живого, Который есть Спаситель всех человеков, а наипаче верных» (1 Тим. 4:10).
- «Благоугодно было Отцу, чтобы в Христе обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, кровью креста Его, и земное и небесное» (Кол. 1:19-20).
- «...устроении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1:10).
- «Всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землею, и на море, и все, что в них, слышал я, говорило: Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков» (Откр. 5:13).
- «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин. 12:32).

<sup>2629</sup>Sanders J. No Other Name. – Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001. – С. 16.

<sup>2630</sup>Geisler N. L. "Heathens," Salvation of // Baker Encyclopedia of Christian Apologetics. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999. – С. 301.

<sup>2631</sup>Ориген. О Началах. – Самара: "РА", 1993. [На основе издания Казанской духовной академии, 1899 г.] – OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>2632</sup>Отмечено в Erickson M. J. How Shall They Be Saved? – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – С. 198.

- «...Иисуса Христа, Которого небо должно было принять до времен совершения всего» (Деян. 3:20-21).
- «...дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Фил. 2:10-11).

Также ссылаются на место Писания 1 Кор. 15:22-25, где Павел учил:

«Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут каждый в своем порядке... затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои».

Считается, что один из врагов, который будет покроен Иисусу – это неверие нехристиан<sup>2633</sup>. Это означает, что все придут к вере.

Среди сторонников универсализма существуют разногласия относительно осуществления обращения всех людей<sup>2634</sup>. Некоторые, как Шлейермахер, считают, что Бог пересилит волю неверующих, чтобы заставить их поверить. Иные предпочитают мнение, что все люди, в конечном итоге, добровольно поверят в Христа. Далее, по мнению некоторых, неверующим отводится срок наказания до их принятия в Божье царство, но некоторые не считают и это нужным.

Универсалисты опираются на предположение, что если люди подвергнутся вечному наказанию, то Божий план спасения оказывается неуспешным. Додд полагает, что если суд является Божиим последним словом, то это будет означать неудачу любви<sup>2635</sup>. Боринг утверждает, что если мы принимаем позицию эксклюзивизма, притом не учитывая стихов Писания, говорящих об универсальном спасении, то рисуется картина смущенного Бога, который «принес всё творение в бытие, но несмотря на все усилия, которые Он только мог прилагать, спасется только часть его»<sup>2636</sup>.

По мнению Чаунси: «Нелепо обвинить всезнающего Бога в том, что Он создал людей, о которых Он предугадывал, что они окончательно отвернут Его»<sup>2637</sup>. Он сам пишет, что

«Поскольку Первая причина всего бесконечно доброжелательна, нелегко представить, что он привел бы человечество к существованию, если только он и намеревался сделать их окончательно счастливыми. И если бы это было его намерением, нельзя предполагать, поскольку он бесконечно умный и мудрый, что он не может запланировать или исполнить замысел, который был бы эффективным, и рано или поздно обеспечил бы своим достижением»<sup>2638</sup>.

Рассмотрим другие аргументы, выдвинутые в пользу универсализма<sup>2639</sup>. Джон Хик утверждает, что, поскольку Бог сотворил человека для Себя, и человек находит свое удовлетворение только в Нем, все непременно придут к вере. Пс. 138:7-8 трактуется так, что Бог будет преследовать человека даже до ада, пока он не обратится. Считается, что «никогда не существовал такой человек, который может вечно отвергать Божью любовь»<sup>2640</sup>. Далее, если люди вечно будут оставаться в грехе, то вечно будет существовать дуализм добра и зла. Ведь Иисус пришел: «чтобы разрушить дела диавола» (1 Ин. 3:8).

Также, святые не смогут наслаждаться вечным блаженством, осознавая вечное наказание других. Далее, Библия утверждает, что «будет Бог всё во всем» (1 Кор. 15:28), т.е. всё и все будут в Боге. Далее, некоторым кажется несправедливым наказывать конечные преступления людей бесконечно. Также,

<sup>2633</sup>Отмечено в Sanders, с. 85.

<sup>2634</sup>Там же, с. 81-82.

<sup>2635</sup>Отмечено в Erickson, с. 74.

<sup>2636</sup>Boring M. E. The Language of Universal Salvation in Paul // Journal of Biblical Literature. 105(2). 1986. С. 291.

<sup>2637</sup>Chauncy C. The Mystery Hid from Ages and Generations. – New York: Arno Press & The New York Times, 1784, reprint 1969. Отмечено в Sanders, с. 102.

<sup>2638</sup>Chauncy, с. 1.

<sup>2639</sup>Отмечено в Sanders, с. 92-103 и Erickson, с. 67-73.

<sup>2640</sup>Из Dalton, *Salvation and Damnation*, с. 82; отмечено в Sanders, с. 94.

ссылаясь на притчу о потерянной овце, отмечается, что пастух, на самом деле, нашел свою овцу. Предполагается, что ничто не может препятствовать всемогущему Богу исполнить Свой план для спасения всех.

Приверженцы универсализма также обращают наш взор на учение апостола Павла в послании к Римлянам. Во-первых, в Рим. 5 идет сравнение масштаба грехопадения и масштаба спасения: и то, и другое охватывают все человечество: «Как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни» (Рим. 5:18). Далее, подобно тому, как Бог, в конечном итоге, спасет весь Израиль (Рим. 11:26), Он собирается спасти и всё человечество. В той же главе Павел приходит к следующему выводу: «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11:32).

В ответ на вопрос: «Почему нужно евангелизировать?», универсалисты отвечают следующим образом<sup>2641</sup>. Во-первых, обратившись в этой жизни, человек избежит временного наказания. Во-вторых, Новый Завет заповедует нам евангелизировать. В-третьих, можно подражать примеру кальвинистов, которые евангелизируют, при этом веря, что спасение и осуждение людей уже предопределено Богом. В-четвертых, верующие могут пользоваться преимуществами спасения и в этой жизни.

Бесспорно, что в Библии имеется много упоминаний о погибающих людях. Читаем, например, о дне Страшного Суда, что «кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное» (Откр. 20:15). Также обратимся к 2 Фес. 1:8-9; Фил. 3:19; Мф. 7:21-23; 25:46<sup>2642</sup>. Но приверженцы универсализма полагают, что Божья цель, в данном случае, заключается в том, чтобы побуждать людей к посвящению Ему в этой жизни. Если же наказание вообще будет, то оно будет временным и исправляющим. Когда в Писании речь идет о вечном наказании, по их мнению, используется образная речь «гипербола»<sup>2643</sup>.

Некоторые сторонники универсализма объясняют библейское учение о вечном наказании при помощи концепции «прогрессирующего откровения». Имеется в виду, что с течением времени в процессе написания Библии проливается все больше и больше света на некоторые доктринальные вопросы. Соответственно, утверждается, что мы находим самое существенное учение о спасении людей только в последних посланиях Павла. В них речь идет, как предполагается, о спасении всех (Рим. 11:32, Кол. 1:19-20, Еф. 1:10).

В опровержение универсализма, скажем следующее. Да, Библия учит, что Бог спас всех и примирил всех с Собой через Христа. Но это не означает, что спасение дается автоматическим образом. Человек должен принять спасение и примирение через покаяние и веру. Павел сказал: «Примиритесь с Богом» (2 Кор. 5:20).

Заметьте, что в Рим. 5 Павел учил, что унаследование последствий греха Адама относится ко всем автоматически, а принятие преимуществ смерти Иисуса зависит от веры. Он пишет: «Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более *приемлющие* обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа» (Рим. 5:17). Итак, только приемлющие благодать получают спасение.

Учению «универсализма» Сандерс предъявляет и другие претензии<sup>2644</sup>. Во-первых, в библейских текстах, якобы, утверждающих спасение всех, надо различить доступность спасения и его принятие, как было указано выше, в связи с Рим. 5:17. Также, надо различить примирение с Богом и подчинение Богу. Тот факт, что все в конце подчинится Богу (например, Фил. 2:10-11; Еф. 1:10), не означает, что все примирится с Ним.

Далее, в Мф. 12:32 говорится о непростительном грехе, который не простится «ни в сем веке, ни в будущем». Также, Библия изобилует примерами, где человечество разделено на две группы: злые и праведники, верующие и неверующие и т.п. Наконец, если люди действительно свободны, то Бог не может заставить их принять спасение.

<sup>2641</sup>Erickson, с. 259; Sanders, с. 95.

<sup>2642</sup>Erickson, с. 200-201.

<sup>2643</sup>Отмечено в Sanders, с. 88-89 и Erickson, с. 72.

<sup>2644</sup>Sanders, с. 107-111.

Эриксон добавляет следующие мысли<sup>2645</sup>. В Мф. 7:13-14 Иисус говорил о двух путях: путь, ведущий в погибель и путь, ведущий в жизнь. Большинство идет по первому пути (ср. Мф. 22:14). Комментируя Фил. 2:9-11, Эриксон отмечает, что даже бесы признают господство Иисуса (Мк. 3:11). Выходит, что признание Иисуса Господом, отмеченное в Фил. 2:9-11, не означает спасение исповедующих это. По мнению Эриксона, в 1 Кор. 15:22 речь идет не о духовном возрождении всех, а о физическом воскресении всех. Наконец, в Рим. 11:32 Павел говорит не о спасении для всех людей в отдельности, а о возможности для всех народов спастись, в частности, евреев и язычников.

В опровержение постулата, что «вечное» наказание только временно, рассмотрим следующие факты. Во-первых, можно сослаться на следующие места, явно свидетельствующие о вечном наказании людей и их вечном мучении: Исаии 66:24; Мф. 25:46; Мк. 9:44, 46, 48; Откр. 14:11. Особо значимым является употребление в Мф. 25:46 слова *αἰώνιος* (*айониос*) и для вечного блаженства верующих, и для вечного наказания неверующих. Это означает, что если верующие будут наслаждаться блаженством вечно, то выходит, что мучение неверующих тоже продлевается навсегда.

В ответ на утверждение, что, по традиционному пониманию вопроса, добро не победит зло, скажем, что победа над злом может осуществиться не только искуплением, но и наказанием<sup>2646</sup>. Наконец, в Деян. 3:21 под словами «времен совершения всего» говорится не о восстановлении грешников, а о тысячелетнем царстве, о котором «в пророках» много говорится<sup>2647</sup>.

## Б. Универсальная возможность

«Универсальная возможность» означает, что у всех будет возможность слышать Евангелие либо до смерти, либо после нее. Некоторые сторонники этой точки зрения также считают, что эта возможность относится только к тем, кто никогда не слышал Евангелия, а другие считают, что даже у тех, кто отверг Иисуса в этой жизни, будет еще одна возможность для покаяния. Этот последний вариант похож на учение универсализма, кроме того, что не гарантируется, что все, в конечном итоге, обратятся.

Еще один вариант предполагает, что при смерти Бог дает неуслышавшим возможность обратиться через личное посещение их Христом. Но решение, принятое в этот момент, необратимо<sup>2648</sup>.

Церковная история не лишена сторонников этой точки зрения<sup>2649</sup>. Со II века в Церкви существует убеждение, что Иисус освободил души из «темницы» (см. 1 Пет. 3:18-20). Некоторые отцы Церкви учили, что при Своем воскресении Иисус освободил только ветхозаветных святых (Игнатий, Ириней, Тертуллиан). Другие же предполагали, что Иисус освободил всех желающих (Климент Александрийский, Ориген, Ипполит Римский, Афанасий, Иероним (?), Кирилл Александрийский, Максим Исповедник, Иоанн Златоуст, Амвросий, Григорий Богослов). В литургии Ранней Церкви даже имелись молитвы о мертвых.

Этой теорией все еще придерживаются некоторые современные комментаторы<sup>2650</sup>. Клайв Льюис и Кларк Пиннок, например, полагают, что возможность слышать Евангелие после смерти дается не всем, а только тем, кто позитивно откликнулся на общее откровение в этой жизни. По мнению Давида Блоеша, только вечное упорство в отвержении благодати исключает человека из неба<sup>2651</sup>.

В поддержку теории «универсальной возможности», ссылаются на 1 Пет. 4:6, где написано: «Ибо для того и мертвым было благовествуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотью, жили по Богу духом». Но в ответ на этот довод, предполагается противниками учения универсальной возможности, что здесь имеется в виду проповедь духовно мертвым людям во время их земной жизни.

---

<sup>2645</sup>Erickson, с. 67, 198-201.

<sup>2646</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 634, 637 (номер страниц из английской версии); Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 568-569.

<sup>2647</sup>Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 293.

<sup>2648</sup>Sanders, с. 165.

<sup>2649</sup>Там же, с. 177-184.

<sup>2650</sup>Там же, с. 262.

<sup>2651</sup>Erickson, с. 160.

Также, в защиту теории универсальной возможности, вспомним, что в 1 Пет. 3:18-20 говорится, что Иисус «...быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал, некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега». Кажется, что для этих людей был шанс для спасения после смерти (ср. Еф. 4:8-9).

Для толкования этого трудного для понимания отрывка предлагаются разные объяснения<sup>2652</sup>. Во-первых, может быть речь идет о «Духе Христа», т.е. «Святом Духе», проповедующем через Ноя людям того времени. Но в этом контексте действующее лицо – это не Ной, а Сам Христос. Во-вторых, считается, что Иисус проповедовал только тем людям, которые покаяться во время потопа. Но в книге Бытия нигде не говорится о покаянии таких людей. В-третьих, предполагается, что Иисус проповедовал спасение погибшим во время потопа. Но почему только им, а не всем? Более правдоподобный вариант состоит в том, что в темнице Иисус не обратился к людям, а провозгласил свою победу грешникам (или злым духам), находящимся в аде. Но также надо учесть, что в Новом Завете слово κηρύσσω (*кируссо*) почти всегда означает «проповедовать» с целью обращения кого-либо<sup>2653</sup>.

Приверженцы универсальной возможности также ссылаются на места Писания, указывающие на то, что осуждены те, кто отвергает Христа (Мк. 16:15; Мф. 10:32-33; 2 Фес. 1:8; Ин. 3:18; 3:36; 16:8-9; 15:22). Поскольку судьба человека определяется его ответом на Евангелие, он должен слышать его либо в этой жизни, либо в следующей. Но, с другой стороны, надо учитывать, что в других местах Писания указано, что Бог осудит людей не только за отвержение Христа, но и за грех вообще (Откр. 20:12-13; Ин. 5:29; Рим. 2:6-10)<sup>2654</sup>. В дополнение к этому, есть и много других отрывков, касающихся темы осуждения людей, в которых не дается никакой надежды на следующее за смертью искупление (например, Пс. 48; Откр. 20:11-15)<sup>2655</sup>.

Далее, в защиту этого учения говорят, что Иисус, имеющий ключи ада и смерти, может освободить людей оттуда (Откр. 1:18; Евр. 2:14). Также написано, что «преисподняя» будет исповедовать Иисуса Господом (Фил. 2:10-11; Откр. 5:13). Также интересно отметить, что, согласно Откр. 21:25: «ворота (Нового Иерусалима) не будут запираяться» (ср. Ис. 60:11)<sup>2656</sup>. Значит ли это, что люди все еще могут обратиться после смерти? С другой стороны, также надо принять к сведению, что, согласно Евр. 9:27, «человекам положено однажды умереть, а потом суд»<sup>2657</sup>.

Выдвигаются и другие аргументы в поддержку универсальной возможности<sup>2658</sup>. В Мф. 12:32 Иисус говорил о том, что хула на Духа Святого не простится «ни в сем веке, ни в будущем». Значит ли это, что есть грехи, которые могут проститься в будущем веке? Также, в Ин. 5:25 написано, что «мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут». Но, с другой стороны, в последующих Ин. 5:25 стихах выясняется, что речь идет о физическом воскресении и спасенных, и неспасенных.

Далее, в опровержение позиции универсальной возможности, задается вопрос, почему апостол Петр, пишущий с целью поощрения преследуемых верующих стоять за Господа в своем поколении, учил бы, что еще есть шанс на спасение после смерти? Не подрывало ли такое учение их устойчивость<sup>2659</sup>? Противники этого учения также предъявляют ему претензию, что данное учение подрывает евангелизацию и миссионерскую деятельность.

В опровержение также обратимся к Лк. 16:27-29. В этой истории, рассказанной Иисусом, человек в аду просит у Авраама: «Так прошу тебя, отче, пошли Лазаря в дом отца моего, ибо у меня пять братьев; пусть он засвидетельствует им, чтобы и они не пришли в это место мучения». Авраам отвечает: «У них есть Моисей и пророки; пусть слушают их». Очевидно, что ни человек в аду, ни Авраам не ожидали, что у пяти братьев будет возможность покаяться после смерти.

---

<sup>2652</sup>Там же, с. 168-169.

<sup>2653</sup>Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – Chicago: University of Chicago Press, 2000. – С. 543-544.

<sup>2654</sup>Sanders, с. 179-182, 208.

<sup>2655</sup>Erickson, с. 173.

<sup>2656</sup>Sanders, с. 179-182, 191.

<sup>2657</sup>Отмечено в Boyd G. A., Eddy P. R. Across the Spectrum. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – С. 188.

<sup>2658</sup>Там же, с. 186-188.

<sup>2659</sup>Sanders, с. 186-188, 207.

Наконец, Библия поощряет людей принять решение быть с Богом, будучи в этой жизни (Пр. 29:1; Ин. 8:24; Евр. 3:7-13; 2 Пет. 3:9).

## В. Плюрализм

Слово «плюрализм» используется в современном обществе в различных значениях. Есть социологический плюрализм, философский плюрализм и религиозный плюрализм. Наше обсуждение, в основном, будет посвящено религиозному плюрализму. Согласно учению религиозного плюрализма, Бог стоит за каждой религией, и каждая приносит нам Его истину. Следовательно, все религии приводят человека к Богу. В системе плюрализма нет одного особого посланника от Бога. Все великие религиозные лидеры принесли некую истину от Него. Также доказывается, что Бог настолько велик и непостижим, что ни одна религия не может достаточно хорошо описать Его природу.

Также считается, что разница между мировыми религиями объясняется влиянием культуры на человека. В различных культурах Бог воспринимается с отличающихся друг от друга точек зрения и, поэтому, люди расходятся между собой относительно понимания Его природы. Далее, поскольку учение любой религии в отдельности может лишь частично выразить Божью волю и план, лучше объединить все религии вместе для того, чтобы сформировать более полное понимание Бога. Поэтому всем мировым религиям приходится, во-первых, признать, что они все говорят об одном и том же Существо и, во-вторых, найти общий язык между собой, устраняя все противоречивые между ними доктрины.

В число главных сторонников этого движения входят следующие: Джон Хик, Пауль Нитер и Вилфред Кантвел Смит. Рассмотрим их своеобразные подходы к плюрализму. Вместе со всеми приверженцами плюрализма, Хик верит, что одно существо стоит за всеми мировыми религиями. «Бог» настолько непостижим, что человек не может знать Его сущность или описать Его природу человеческими словами.

Люди понимают Бога по-разному, благодаря тому, что в различных культурах Он воспринимается с отличающихся точек зрения<sup>2660</sup>. Для Бога Хик использует своеобразное название «Действительность». Он пишет: «Мы не поклоняемся Действительности Самой, но всегда тому или другому из Ее проявлений человечеству»<sup>2661</sup>. По Хику, цель всех религий заключается в том, чтобы устранить между ними все противоречивые доктрины для признания того, что все религии свидетельствуют об одном и том же Существо.

Хик предлагает изменение в религиозном мышлении, которое сравнимо с тем, что произошло во время, так называемой, «коперниковской революции», когда всеобщее мировоззрение изменилось из геоцентрической в гелиоцентрическую модель. Подобным образом, Хик рекомендует поставить в центр не христианство, а Бога, с учетом того, что другие религии также говорят о Нем<sup>2662</sup>.

Размышляя о христианстве, Хик приходит к выводу, что, по сравнению с другими религиями, христианская вера не пользуется никаким преимуществом и среди мировых религий она не занимает никакого особого положения. Он утверждает, что знает многих хороших моральных людей из нехристианских религий. Он не видит большой разницы между разными верованиями по поводу качества морального поведения их последователей. Следовательно, Хик считает, что христианство не приводит к преображению жизни больше, чем другие религии. Он высказывается так:

«Если мы определяем спасение, как фактическое изменение человека, т.е. постепенное превращение из природного эгоизма... в радикально новую ориентацию в Бога и в проявлении «плода духа», то представляется очевидным, что спасение происходит в рамках всех религий мира и происходит, насколько мы можем сказать, в более или менее такой же степени»<sup>2663</sup>.

<sup>2660</sup>Однако Эрикссон подмечает, что Хик сам ушел из той веры, в которой он был воспитан, из Англиканской Церкви. Выходит, что вера человека не всегда определяется его воспитанием в некой культуре (Erickson, с. 101).

<sup>2661</sup>Hick J. A Pluralistic View // Gundry S.N. Okholm D. L. Phillips T. R. Four Views on Salvation in a Pluralistic World. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996. – С. 50.

<sup>2662</sup>Hick J. God Has Many Names. – London: MacMillan Press, 1980. – С. 51-52.

<sup>2663</sup>Hick, A Pluralistic View, с. 43.



К тому же, Хик отмечает, что даже внутри христианства существуют разные течения: христианство – это не однообразная вера<sup>2664</sup>. Далее, Хик предполагает, что если христианство является единственной истинной религией, то оно должно преобладать в мире. Хик полагает, что причина, почему христиане отстраняются от нехристиан, заключается в некотором недопонимании<sup>2665</sup>.

Когда люди утверждают, что прогресс в европейских странах обусловлен присутствием и влиянием христианства, Хик отвечает, что к развитию западного общества привело не влияние христианства, а воздействие как Ренессанса, так и Великого Просвещения. Христианство же противилось этим движениям.

Хик также отмечает ущерб, нанесенный христианством в истории мира. В этом отношении можно говорить о крестных походах, преследовании евреев и т.д. Хик также предъявляет претензию учению, принятому многими христианами, что любящий Бог осудит тех, кто никогда не слышал Евангелия. В итоге Хик верит, что в конце все люди будут спасены<sup>2666</sup>.

Наконец, Хик отрицает христианское понимание спасения через смерть Иисуса по следующим причинам. Он считает, что создание системы заместительной смерти возникло в результате влияния древней культуры на христианскую веру. Хик считает несправедливым наказать невиновного, т.е. Иисуса, за виновных. Также доказывается, что если Бог требует жертвы за грех, то это не прощение, потому что Он что-то получает, а именно – возмездие за грехи. Вместе с этим, Хик отвергает божественность Христа. Он верит, что это качество приписала Ему Ранняя Церковь<sup>2667</sup>.

Пауль Нитер, как и все плюралисты, считает, что одно Существо стоит за всеми религиями, и что Оно настолько непостижимо, что мы не можем знать Его сущность или описать Его природу в рамках вероучения лишь одной религии. В различных религиях это Существо открыло Себя различными способами. Нитер называет это Существо «Тайной».

Поскольку Бог, или «Тайна», открыл Себя в различных религиях, каждая мировая религия имеет подлинное, хотя бы частичное познание Бога. Поэтому следует искать единство всех религий не только по этой причине, но и благодаря тому, что с этической точки зрения правильно относиться к людям других религий с уважением.

Далее, Нитер отстаивает позицию, что самые главные задачи, которые надо выполнить в религиозной жизни – это (1) устранить из мира бедность и притеснение и (2) заботиться о нашей планете, защищая природу. Среди мировых религий качество религиозного движения измеряется тем, насколько оно служит нуждающимся. Что касается христианства, то смерть Иисуса представляет собой Его отождествление со всеми страдающими на земле. А воскресение Иисуса – это признак и гарантия окончательной победы для страдающих.

Нитера интересует не только достижение этих целей в отдельности, но он старается их соединить следующим образом. Для того чтобы устранить страдание и заботиться о земле, требуется участие всех людей (в том числе, и всех мировых религий). Соответственно, Нитер считает, что чем более и теснее различные религии сотрудничают в этих делах, тем более они обнаружат, настолько мало они отличаются друг от друга, что обязательно приведет к большему общению между ними и, в конечном итоге, соединению всех мировых религий в одну.

Последний учитель плюрализма, о котором будем говорить – это человек по имени Вилфред Кантвел Смит, который выступает в защиту практики идолопоклонства. Он учит, что мы ошибаемся, когда говорим, что в практике идолопоклонства люди поклоняются предметам. В действительности они поклоняются Богу, стоящему за предметом. Так как Бог непостижим и выше нашего понимания, то идолы приносят пользу в том, что позволяют нам использовать какой-либо образ, чтобы поклоняться невидимому Богу. Все религии, в том числе, и христианство, имеют свои символы (т.е. идолы) для

---

<sup>2664</sup>Hick, God has many names, с. 48.

<sup>2665</sup>Отмечено в Erickson, с. 89-91.

<sup>2666</sup>Hick, A Plurasitic View, с. 45.

<sup>2667</sup>Erickson, с. 92-93.

использования в поклонении. По учению Смита, идолопоклонство вредно только тогда, когда человек настаивает, что именно его образ, т.е. идол, является исключительным путем к Богу.

Однако плюрализму предъявляются некоторые претензии. Во-первых, плюрализм утверждает, что ни одна религия не может говорить всю истину о Боге. Но если все религии в своем восприятии Бога ограничены, то на каких основаниях приверженцы плюрализма могут утверждать, что их понимание Бога верно и всеобъемлющее? Не ограничены ли и они тоже? Если в своем понимании Бога они тоже ограничены, то почему мы должны считать их понимание Бога более верным, чем взгляды других<sup>2668</sup>? Утверждение, что плюрализм знает «истину» о Боге – это просто необоснованное предположение<sup>2669</sup>.

Также, в опровержение плюрализма, говорится, что данное учение недооценивает Божью способность открывать Себя. Познание Бога зависит не столько от нашей способности правильно воспринимать Его, сколько от Его способности открывать Себя. Если мы правильно оцениваем Божью способность открывать Себя, было бы лучше не объединить мировые религии, как предлагается в плюрализме, а найти религию, через которую Бог уже открыл Себя. Другой момент в опровержении плюрализма в том, что вероучения различных религий сильно отличаются друг от друга. Трудно представить, что они все говорят об одном и том же Боге.

Далее, из-за существенных различий между религиями, попытка соединить все религии неизбежно приводит к компромиссу. Вследствие этого, все религии потеряют свою уникальность и практически перестанут существовать, хотя бы в своей традиционной форме. Та религия, которая будет получена объединением всех существующих религий, на самом деле, станет новой религией, которая будет отличаться от всех предыдущих и заменит их. Поэтому плюрализм не объединяет религии, а заменяет их другой религией – плюрализмом.

Для опровержения плюрализма можно обратиться и к Библии, которая якобы поддерживает плюрализм. Во-первых, отметим, что отношение библейской веры к другим религиям и в Ветхом, и в Новом Завете было отрицательным<sup>2670</sup>. Ведь апостол Павел должен был обращать приверженцев других религий «от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу» (Деян. 26:18). Во-вторых, Иисус назвал других религиозных лидеров не «сотрудниками» или «братьями по вере», а «ворами и разбойниками» (Ин. 10:8). В-третьих, в Новом Завете говорится, что Иисус – это единственный путь к Богу (Ин. 14:6; Деян. 4:12).

Также важно учитывать случай Корнилия, который, хотя и был богобоязненным человеком, все же нуждался в Евангелии Христа, чтобы спастись. Апостол Петр признал, что Корнилий боялся Бога и, следовательно, был приятным Ему (Деян. 10:34-35). Но с другой стороны, ангел ранее сказал Корнилию, что Петр скажет ему «слова, которыми спасешься ты и весь дом твой» (Деян. 11:14). Выходит, что фраза «приятен Ему» указывает не на то, что Корнилий был спасен без Христа, а на Божью готовность принимать всех, кто верит в Евангелие, не исключая и язычников.

Наконец, в опровержение плюрализма, обратимся к историческим данным. Дело в том, что в первых веках христианства существовало много различных религий, но Церковь их не признавала. То есть, учение плюрализма идет в противовес историческому положению христианства, по отношению к другим верованиям.

Для более подробного рассмотрения и анализа плюрализма, обратитесь к 10-ой главе в 1-м томе этой серии книг.

## Г. Инклюзивизм

Учение инклюзивизма похоже на позицию плюрализма в том, что искренний последователь любой религии может быть спасен в контексте своего верования. Но разница в том, что, по плюрализму, Бог признает все религии как равные. Есть много путей к Богу. А в учении инклюзивизма есть только один путь к Богу и спасению – это через Иисуса Христа. Но для тех, кому не посчастливилось услышать о

<sup>2668</sup>На это возражение Хик отвечает, что плюралисты не претендуют на «привилегированное положение» по отношению к познанию истины, а просто стараются разобраться в предоставленных данных о религиозной жизни людей (Hick, с. 182-183).

<sup>2669</sup>Erickson, с. 102.

<sup>2670</sup>См. 2 Пар. 13:9; Ис. 20:3-6; 37:18-19; 40 гл.; Иер. 2:11; 5:7; 16:20; Деян. 19:26; 26:17-18; 1 Кор. 1:21; 8:6; 10:19-20; Гал. 4:8; Кол. 1:13; 1 Фес. 1:9; 2:16; 2 Фес. 1:8.

Спасителе, но при этом они посвящали себя всем сердцем своему религиозному движению, Бог в одностороннем порядке применяет искупительную работу Христа. И тогда получается, что такой человек спасен кровью Христа<sup>2671</sup>.

Коротко скажем, что в данном учении спасение дается только через Иисуса, но оно доступно посвященным последователям всех религий. Другими словами, люди могут принадлежать любой религии, но если они искренне посвящены этому вероучению, то могут спастись. Но при этом также учитывается, что они не знали об Иисусе и умышленно не отвергли Его. Бог, отмечая преданность данного человека, прощает его или принимает его на основании того, что Иисус умер за него на кресте.

В поддержку инклюзивизма, можно обратиться к Деян. 17:23, где Павел в своей проповеди Евангелия в Афинах нашел точку соприкосновения с греческой религией.

«Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано “неведомому Богу”. Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян. 17:23).

Здесь, кажется, апостол Павел нашел точку соприкосновения с языческой религией, в частности, с богами Греции. Но с другой стороны, надо принять во внимание то, что до того, как Павел столкнулся с жертвенником неведомому Богу, он прошел мимо памятников и жертвенников, посвященных главным греческим богам. При этом он не нашел в них достаточно сходства с истинным Богом, чтобы вообще упомянуть о них в своей проповеди людям Афин. Также примечательно, что Павел проповедовал им Евангелие, но мало кто из них поверил. Это может указывать на то, что их языческое поклонение не пригодило их узнать весть об истинном Боге христианства.

Существуют два вида инклюзивизма: объективный и субъективный. Объективный инклюзивизм – это убеждение, что Бог принимает веру в другую религию за веру в Него. Выходит, что все искренние поклонники всех вероисповеданий, в действительности, поклонники истинного Бога. Субъективный инклюзивизм учит, что «объект» или предмет веры не важен. То, что Бог ценит – это наличие веры самой. Неважно то, во что человек верит, а важно то, что он на самом деле верит.

Подробнее опишем взгляд «объективный инклюзивизм». Главным его сторонником является француз Жак Дюпуи. Согласно этому учению, Бог открыл Себя не только евреям, но и другим народам. Например, люди могли кое-что знать о Боге через творение и совесть. Также, люди в древности могли знать о Боге через опыт Ноя и его завета с Богом. В дополнение к этому, Ин. 1:9 трактуется так, что Бог дает особое откровение каждому человеку, входящему в мир. Далее, утверждается, что древние религии хранили откровение, которое они получили от Бога. Намеки на это видны в обращении апостола Павла к греческим поэтам в Деян. 17:22-28 и в примере Мелхиседека, который был поклонником и священником истинного Бога среди язычников.

Однако в опровержение такого мнения Дюпуи, можно сказать, что, в основном, учение нехристианских религий сильно отличается от библейского откровения, что подвергает сомнению тезис, что древние религии сохранили откровение, которое они получили от Бога. Далее, Библия однозначно отрицательно относится к другим религиям. По библейским данным, истина находится только в иудео-христианской традиции.

Также, нет доказательств, что Мелхиседек был *языческим* священником. Он действительно поклонялся и служил истинному Богу, но нам неизвестно его отношение к языческим религиям. Наконец, здесь приводится неверное истолкование Ин. 1:9. Там речь идет о Мессии Иисусе и о том, что через Свое земное служение Он приносит людям познание Бога Отца.

Одним из учителей субъективного инклюзивизма является Кристоф Швобель. Он опирается на руководящий принцип Реформации, что человек спасается «только благодатью» и «только верой». Поэтому не важно, во что человек верит, а важно только то, что он верит. Если мы требуем, чтобы человек придерживался какой-либо доктрины, то это нарушает принцип спасения по благодати.

---

<sup>2671</sup>Сравнивая плюрализм, инклюзивизм и эксклюзивизм, Боуд делает интересное наблюдение. По инклюзивизму Иисус нужен для спасения онтологически, а не гносеологически. По эксклюзивизму Иисус нужен для спасения и онтологически, и гносеологически. Плюрализм же не требует ни того, ни другого (Boyd, с. 179).

Принятие какой-либо доктринальной позиции считается делом и, следовательно, всё превращается в систему спасения по делам.

Однако данный взгляд сталкивается с серьезными логическими и богословскими проблемами. Дело в том, что «вера» без объекта или предмета веры не имеет смысла. Надо верить во что-то или кого-то. Библия учит, что если мы верим «в Господа Иисуса Христа», то спасемся (Деян. 16:31).

Другим учителем субъективного инклюзивизма является Лесли Ниубиген. Его беспокоит, что многие христиане бесчувственно исповедуют христианскую доктрину без живой веры, которая необходима для спасения. Христиане часто уподобляются фарисеям, которых Иисус упрекал в лицемерии. Также, в Мф. 7:21-23 Иисус предупреждает тех, кто лишен живой веры.

«Не всякий, говорящий Мне: "Господи! Господи!", войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного. Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили? И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Мф. 7:21-23).

В оценке этой системы, надо сказать, что, в отличие от мнения Ниубигена, живая вера и принятие доктрины не являются взаимоисключающими понятиями. На самом деле, и то, и другое необходимо. Если мы обратимся к учениям апостолов Иоанна и Иакова, то обнаружим, что они тоже выступили против пустого исповедания христианской доктрины (1 Ин. 2:4; Иак. 2:14). Но, в то же время, они не отвергли потребности в доктрине для христианской веры.

Последний из учителей в этом направлении для нашего рассмотрения – это Кларк Пиннок. Его аргументация такова. Во-первых, наша вера в Иисуса несовершенна. Но мы все равно спасены. Выходит, что несовершенная вера нехристиан может тоже спасти их. Они, как и мы, знают Бога лишь частично и верят в то, что знают о Нем. Пиннок также обращается к Евр. 11 – объект веры ветхозаветных святых не был Иисусом<sup>2672</sup>. Он также обращает наш взор на Рим. 4, утверждая, что объектом веры Авраама был не Иисус, а Сам Бог<sup>2673</sup>.

При оценке позиции Пиннока надо учитывать, что дело касается не «качества» нашей веры, а «предмета» нашей веры. Это правда, что наша вера несовершенна, но всё же наша вера – во Христа. Нехристиане не направляют свою веру на тот же объект или предмет. К тому же, вера ветхозаветных святых, в том числе, и вера Авраама, не была «пустой», но имела основание в Божьих откровении и обетованиях<sup>2674</sup>.

Далее, в опровержение системы «инклюзивизма» можно обратиться к тем же доводам, приведенным и в опровержение плюрализма, в частности, к негативному отношению Библии к другим религиям. В отличие от того, что предлагает инклюзивизм, Библия на другие религии смотрит отрицательно<sup>2675</sup>. Иисус говорил о других религиозных лидерах, предшествовавших Ему, как о ворах и разбойниках (Ин. 10:8). Павел должен был обращать приверженцев других религий «от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу» (Деян. 26:18). Также, Библия многократно заявляет, что есть лишь один путь к Богу, а именно, только через Иисуса Христа (Ин. 14:6; Деян. 4:12; 1 Ин. 5:12).

С исторической точки зрения важно отметить, что в первых веках христианства было много различных религий, но Церковь их не признавала. Другими словами, христиане первых веков не были инклюзивистами. Далее, если искренние приверженцы других религий могут быть спасенными в контексте своей религии, то какой смысл в евангелизации или обращении людей в христианство?

Наконец, упомянем о некоторых других недостатках, наличествующих в языческих религиях<sup>2676</sup>. Дело в том, что другие религии искажают познание Бога, которое доступно через общее откровение. Это

---

<sup>2672</sup>Erickson, c. 183.

<sup>2673</sup>Sanders, c. 227

<sup>2674</sup>Erickson, c. 187-188.

<sup>2675</sup>См. 2 Пар. 13:9; Ис. 20:3-6; 37:18-19; 40 гл.; Иер. 2:11; 5:7; 16:20; Деян. 19:26; 26:17-18; 1 Кор. 1:21; 8:6; 10:19-20; Гал. 4:8; Кол. 1:13; 1 Фес. 1:9; 2:16; 2 Фес. 1:8.

<sup>2676</sup>Всё из Hendrick Kraemer

они делают именно для того, чтобы избежать познания истинного Бога, заменяя Его богами, сделанными по образу грешного человека. Также интересно узнать, что цель приношения жертв язычниками – это не поиск Божьей милости и прощения грехов через заместительную жертву, а попытки манипулировать богом и побуждать их оказывать народу помощь.

## Д. ИмPLICITная вера (или умеренный инклюзивизм)

### 1. Основные постулаты

Некоторые верующие предпочитают теорию, которая называется теорией имплицитной веры. Эта теория предполагает, что в мире есть люди, которые поверили бы в Иисуса, если бы у них была возможность. Этот подход отличается от инклюзивизма тем, что такие люди, в основном, имеют отрицательное отношение к другим, нехристианским религиям. Они недовольны тем, что в них предлагается, и ищут Бога не посредством ложных религий, а помимо них.

Вышеописанные люди отвечают на Божье «общее откровение», т.е. на то, что можно знать о Боге, исходя из наблюдения за природой, совестью и жизненным опытом. На основании общего откровения, они узнают, что Бог есть, что Он свят и что они грешники и нуждаются в прощении. Они просто не знают, что Иисус умер за их грехи. Но это не препятствует Богу применить к таким людям искупительную работу Христа. Их ответ на общее откровение удовлетворяет Божьим требованиям для спасения.

### 2. История

Перечислим некоторых известных и влиятельных сторонников этой теории. В их число входят Иустин Философ (Мученик), Иринея, Римская Католическая Церковь, Цвигли, Уэсли и Клайв Льюис. Следующие выдержки из некоторых ранних отцов показывают наличие данного учения в Ранней Церкви:

«Мы научены, что Христос есть перворожденный Бога и мы выше объявили, что Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами – Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров – Авраам. Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие» (Иустин Мученик, *1 Апология*, 46)<sup>2677</sup>.

«Ибо Христос пришел не ради тех только, которые во времена Тиверия кесаря уверовали в Него, и Отец оказал Свое промысление не ради ныне только живущих людей, но для всех вообще людей, которые от начала в своем поколении по силе боялись и любили Бога и праведно и благочестиво вели себя в отношении к ближним и желали видеть Христа и слышать Его голос. Посему, всех таковых Он в втором пришествии Своем прежде воздвигнет от сна и как их, так и прочих, имеющих судиться, воскресит и поставит в Свое царство» (Иринея, *Против ересей*, 4.22.2)<sup>2678</sup>.

Особый интерес представляет нам католический взгляд. Проследим его развитие<sup>2679</sup>. Долгое время католики верили, что вне Церкви нет спасения. Принятие таинств считалось обязательным. Эта позиция

<sup>2677</sup>Источник: Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. с. 271-344. OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>2678</sup>Источник: Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского – 2-е изд. – Перевод: прот. П. Преображенского – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. OCR: Одесская богословская семинария

<sup>2679</sup>Erickson, с. 33-46, 87-119; Dulles A. The Systematic Theology of Faith: A Catholic Perspective // Lee J. M. Handbook of Faith. – Birmingham, AL: Religious Education Press, 1990. – С. 159-160; Hill B. R. Exploring Catholic Theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995. – С. 224, 259; Warfield B. B. Two studies in the history of doctrine : Augustine and the Pelagian controversy : the development of the doctrine of infant salvation. – New York: Christian Literature Company, 1897. – С. 159.

была подтверждена в XIII в. папой Иннокентием III на Четвертом Латеранском соборе, в XV в. на Ферраро-Флорентийском соборе и в XVI в. на Тридентском соборе<sup>2680</sup>.

Однако, в то же время, эти определения были сделаны, в основном, по отношению к евреям и еретикам, а не по отношению к неуслышавшим. Также, некоторые выдающиеся католические мыслители, в частности, Гуго Сен-Викторский и Бернард Клервоский (XII в.), учили, что требования для спасения у неуслышавших включают в себя только веру в «Божье существование и провидение» и «подразумеваемую веру в посредника»<sup>2681</sup>.

В XIX в. Пий IX (и вслед за ним Пий XII) определил, что люди, которые не могли узнать о Христе, могут быть спасены. Такие люди, хотя и не являются участниками в «теле» Церкви, всё же могут принадлежать «душе» Церкви. Пий IX написал:

*«Мы знаем и вы знаете, что те, кто лежит под непобедимым невежеством в отношении нашей наиболее святой религии и которые, усердно соблюдая естественный закон и его заповеди, выгравированные Богом в сердцах всех, готовы повиноваться Богу и живут хорошей и праведней жизнью, могут действием божественного света и благодати получить вечную жизнь»*<sup>2682</sup>.

К тому же, Католическая энциклопедия 1913-го года определила, что требования для спасения неуслышавших – это любовь и покаяние. В Катехизисе Католической Церкви читаем:

*«Каждый человек, который не знает Евангелия Христа и Его Церкви, но ищет истину и делает волю Божию в соответствии с его пониманием Его, могут быть спасены. Можно предположить, что такие люди хотели бы получить крещение явно, если бы они знали о его необходимости»*<sup>2683</sup>.

Католическая Церковь не только признает имплицитную веру человека, но и учит тому, что такой верующий может придерживаться не только того познания истинного Бога, которое доступно через общее откровение, но и позитивных аспектов своей языческой религии.

В документе «Диалог и провозглашение» написано: «Посредством искренней практики того, что является добром в их собственных религиозных традициях и посредством следования требованиям их совести, члены других религий правильно отвечают на Божье приглашение и получают спасение» (№ 29). Далее, «Во многих случаях они, возможно, уже неявно ответили на Божье предложение спасения в Иисусе Христе, признаком которого является то, что они искренне практикуют те собственные религиозные традиции, которые соответствуют подлинным религиозным ценностям» (№ 68)<sup>2684</sup>. В этом плане учение католиков приближается к инклюзивизму.

В этом отношении известный католический богослов XX века Карл Ранер написал книгу под названием «Анонимный христианин», утверждая, что есть истинные христиане в других религиях, но они просто не знают, что Бог считает их таковыми. Он также учил, что в силу того, что Бог воплотился во Христе, человечество само стало выражением Бога. Следовательно, те, кто стремится быть настоящим человеком (в хорошем смысле этого слова), открыт к Божьей благодати<sup>2685</sup>.

Наконец, Католическая Церковь сейчас разделяет всё человечество на четыре группы: католики, протестанты, неуслышавшие Евангелие и отвергнувшие Евангелие. Только для последней группы, доколе эти люди продолжают быть в неверии, нет доступа к спасению. Касательно первых трех групп:

---

<sup>2680</sup>Католическое учение так резко изменилось, что в 1953 г. отца Леонида Фини отлучили от церкви за то, что он учил, что вне Церкви нет спасения (Erickson, с. 103-104).

<sup>2681</sup>Sanders, с. 159.

<sup>2682</sup>Warfield, Infant Salvation, с. 159.

<sup>2683</sup>Catechism of the Catholic Church. № 1260.

<sup>2684</sup>[https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html)

<sup>2685</sup>Erickson, с. 110-112.

«Каждая из этих групп участвует в благодати Божьей, но в разной степени и с разным опытом и пользованием этой благодатью»<sup>2686</sup>.

Католическая Церковь оправдывает свой новый взгляд тем, что она различает видимую Церковь и Тело Христово. Ранее имелось понимание, которое есть и в православии, что участие в евхаристии, которая суть «Тело Христово», неотъемлемо связано с участием в Теле Христовом, т.е. Церкви<sup>2687</sup>. А теперь считается, что хотя Тело Христово имеет свою «основу» в Церкви, оно простирается за ее пределы, чтобы включать в себя и членов других конфессий и религиозных групп<sup>2688</sup>.

Среди протестантских сторонников имплицитной веры выделим следующие лица. В отличие от других реформаторов, Цвингли смело выступал защитником учения об имплицитной вере. Он верил в «спасение тех язычников, которые любили истину и правду в этой жизни и были, так сказать, неосознанно христианами». Он верил, что «Все добрые и святые люди, все верные души, от начала и до конца существования мира, узрят Бога в Его славе»<sup>2689</sup>.

Даже Лютер, который порой открыто отстаивал позицию о необходимости личной веры в Евангелие, написал в своем комментарии к Римлянам, изданном в 1515 г.:

«Бог может простить [неуслышавшим] первородный грех (несмотря на то, что они, может быть, не признали и не исповедали его) по причине некоторого акта смирения перед Богом как перед самым высоким, о котором они знают. Они не были привязанными к Евангелию и к Христу, конкретно признанному, как и евреи. Или можно сказать, что все люди этого типа получили столько света и благодати актом предвещающей милости Божьей, сколько нужно для их спасения в их ситуации, как и в случае Иова, Неемана, Иофора и других»<sup>2690</sup>.

В свое время Уэсли написал:

«Такая вера в Бога и дела Божьи, которая даже в своем зачаточном состоянии позволяет всем, кто ею обладает, бояться Бога и поступать праведно. И кто бы ни обладал подобной верой в любом народе, утверждает Апостол, будет принят» (Из проповеди *О вере*)<sup>2691</sup>.

«У нас есть большие основания надеяться на то, что хотя они жили среди язычников, (многие из них) были совсем другого духа. Они были научены Богом, т.е. Его внутренним голосом, всем основам истинной религии»<sup>2692</sup>.

Клайв Льюис добавляет, что такие люди могут принимать позитивные элементы свой нехристианской веры:

«В других религиях существуют люди, которых тайное влияние Божье приводит к сосредоточенности на тех частях их религии, которые согласуются с христианством и которые принадлежат Христу, даже не зная об этом» (Из книги *Просто Христианство*)<sup>2693</sup>.

### 3. Поддержка и ответы

#### а. Достаточность общего откровения

---

<sup>2686</sup>Там же, с. 110.

<sup>2687</sup>Pannenberg W. Systematic Theology. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991-1998. – Т. 3. – С. 467-468.

<sup>2688</sup>Smedes L. B. Union with Christ. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983. – С. 174.

<sup>2689</sup>Шафф П. История христианской церкви. – СПб: Библия для всех, 2008. – Т. 8. – С. 69-70.

<sup>2690</sup>Luther's works // Ed. H. C. Oswald. – Philadelphia, PA: Concordia, 1972. – Т. 25. – С. 181.

<sup>2691</sup>Мак-Грат, с. 373.

<sup>2692</sup>Pinnock C. An Inclusivist View // Gundry S.N. Okholm D. L. Phillips T. R. Four Views on Salvation in a Pluralistic World. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996. – С. 119.

<sup>2693</sup>Мак-Грат, с. 373.

В защиту этого взгляда его приверженцы указывают на то, что, по Писанию, Бог действительно дал всем о Себе знать посредством общего откровения. Предполагается, что эти знания могут служить основой для веры к спасению. Подробнее рассмотрим данную мысль. В Пс. 18:2-3 провозглашается: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание».

В Рим. 1:19-29 тоже говорится о том, что через творение Бог явил Себя людям этого мира, показав Свою «силу и Божество». Что касается слова «Божество» (θεϊότης - *тэйотэс*), Миллард Эриксон обращает наше внимание на то, что оно может указывать на любую характеристику Божьей природы. Также, в этом тексте Павел утверждает, что «что *можно* знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им». Итак, общее откровение может включать в себя много аспектов Божьей природы<sup>2694</sup>. Также отмечаются слова «они безответны» в ст. 20. Предполагается, что если Бог может осудить язычников на основании общего откровения, то это значит, что люди получают через него достаточно знания, чтобы и спастись им.

С другой стороны, противники этого учения возражают, говоря, что в Рим. 1 речь идет не о приобретении спасения через общее откровение, а только о том, что оно дает повод для осуждения. Общее откровение только показывает людям их нужду в спасении. Особое же откровение показывает, как получить его<sup>2695</sup>. К тому же, язычники отвергли то, что можно было знать о Боге через общее откровение (Рим. 1:21)<sup>2696</sup>. Плюс к этому, Гейслер комментирует, что Павел ссылается на Пс. 18 в контексте, где он настаивает на необходимости в проповеди Евангелия (Рим. 10:14, 18)<sup>2697</sup>. Уорфилд тоже ссылается на Пс. 18, где речь идет как об общем откровении (ст. 1-7), так и об особом откровении (ст. 8-12) и отмечает, что только в связи с последним говорится об искуплении (ст. 13-15)<sup>2698</sup>.

Однако надо также учитывать, что в Рим. 1-3 речь идет не только об осуждении язычников, получивших общее откровение, но и об осуждении евреев, получивших особое откровение. Но, как нам известно из истории Ветхого Завета, хотя в общей сложности евреи отвергли Божье откровение, были среди них и искренние верующие (см. Евр. 11). Можем ли мы на этих основаниях предполагать, что среди язычников, отвергающих общее откровение, есть и искренние верующие в Бога? Также принимаем к сведению слова Дэйла Муди: «Какой Бог сделал бы достаточно известно о Себе для того, чтобы сделать людей виновными, но не для того, чтобы спасти их?»<sup>2699</sup>.

Плюс к этому утверждается, что Бог даст «тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия, - жизнь вечную» (Рим. 2:7). Описываются ли здесь те язычники, которые стараются правильно отвечать на общее откровение<sup>2700</sup>?

Далее, в пользу спасения через общее откровение, отметим, что в Деян. 14:16-17 Павел напоминает своей аудитории о свидетельстве, которое Бог оставил о Себе в природе.

«Который в прошедших родах попустил всем народам ходить своими путями, хотя и не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями, подавая нам с неба дожди и времена плодоносные и исполняя пищу и веселием сердца наши» (Деян. 14:16-17).

Далее, проповедуя жителям Афин, Павел объясняет, что в свете общего откровения люди должны искать Бога.

---

<sup>2694</sup>Erickson, с. 147-148.

<sup>2695</sup>Отмечено в Sanders, с. 46.

<sup>2696</sup>Phillips W. G., Geivett R. D. A Particularist View: An Evidentialist Approach // Gundry S.N. Okholm D. L. Phillips T. R. Four Views on Salvation in a Pluralistic World. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996. – С. 134.

<sup>2697</sup>Geisler, с. 302.

<sup>2698</sup>Warfield B. B. The Works of Benjamin B. Warfield, Volume 1: Revelation and Inspiration. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008. – С. 5-7.

<sup>2699</sup>Erickson, с. 130.

<sup>2700</sup>Там же, с. 301.



«От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас» (Деян. 17:26-27).

Однако Деян. 17:30 ясно показывает слабость общего откровения, как способа богопознания. Там читаем, что времена общего откровения были «временами неведения». А теперь через особое откровение Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться.

Другие же возражают, что глагол «искали» во фразе «дабы они искали Бога» стоит в наклонении «оптатив». Наклонение «оптатив» может выражать возможное, но очень сомнительное действие. Выходит, что хотя народам была дана возможность искать Бога, очень сомнительно, что они это делали. С другой стороны, наклонение «оптатив» может также относиться к действию, которое может и на самом деле должно произойти.<sup>2701</sup> Также считается, что фраза «хотя Он недалеко от каждого из нас» значит, что человек плохо отвечает на общее откровение. Ведь Бог рядом с каждым из нас, но язычники вообще Его не воспринимают и не признают.

## 6. Спасение в Ветхом Завете

Далее, в пользу имплицитной веры приверженцы этой теории предполагают, что таким путем были спасены святые Ветхого Завета. Дело в том, что они были спасены, не зная имени Иисуса. Они получили оправдание на основании общей веры в Бога Израиля. Согласно Рим. 4, Авраам оправдался перед Богом подобным образом. Он не услышал Евангелия и не верил в грядущего Мессию, а просто поверил, что Бог даст ему сына. Это вменилось ему в праведность. Также, в Евр. 11 перечислен список людей, которых Бог считал праведными, благодаря их вере, несмотря на то, что они не верили в личность Иисуса.

Андерсон добавляет мысль, что ветхозаветные святые, хотя и знали о грядущем Мессии, но не верили в Его умиловляющую жертву за грехи. Их вера была намного примитивнее, чем вера новозаветных верующих. Но, тем не менее, этой верой они были спасены. Андерсон пишет: «Верующие евреи в Ветхом Завете наслаждались прощением и спасением благодаря спасающей работе Христа ... Их знание было неточным, их уверенность часто колебалась, но их прощенный статус идентичен нашему»<sup>2702</sup>.

Также можно упомянуть о ветхозаветных жертвах. В законе написано, что, в ответ на жертвы Израиля, Бог прощал грехи. Кровь жертв служила прообразом крови Иисуса. Следовательно, можем ли мы заключить, что, поскольку спасение было доступно святым Ветхого Завета без знания о жертве Иисуса Христа, спасение также доступно и неслышавшим Евангелие, подобно уповающим на Божью милость?

Однако принятие данного аргумента затрудняют следующие факторы<sup>2703</sup>. Во-первых, люди в Ветхом Завете были спасены не на основании общего откровения, а через особое откровение. Далее, Евр. 11 тоже свидетельствует о том, что святые Ветхого Завета имели особое прозрение в Божьем плане. Они предвкушали приход Мессии и Божьего царства (Евр. 11:13). По Евр. 11:26 Моисей даже понес страдание за Христа. Что касается Авраама, то Иисус говорил о том, что он каким-то образом «увидел» день Его и «возрадовался» этими знаниями (Ин. 8:56). К тому же, пророки знали о страданиях Мессии (1 Пет. 1:10-12)<sup>2704</sup>.

Однако, в оценке пользы особого откровения, важно принять к сведению, что сомнительно, что ветхозаветные верующие, имеющие Тору и пророков, поняли Божий план спасения до конца. Ведь даже ученики Иисус долгое время не понимали его. Правда, некоторым ветхозаветным святым посчастливилось получить прозрение в Божьем плане спасения (Евр. 11:13, 26; Ин. 8:56; 1 Пет. 1:10-12), но вряд ли все евреи получили такое прозрение.

<sup>2701</sup> См. 2 Пет. 1:2; 1 Фес. 3:11; 5:23; 2 Тим. 1:16; 4:16; Мк. 11:14; Лк. 1:38; 2 Фес. 2:17; 3:5; Иуд. 9.

<sup>2702</sup> Anderson J. N. D. Christianity and Comparative Religion. – Downer's Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1970. – С. 98-99.

<sup>2703</sup> Груден У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2004. – С. 116 и далее (номер страниц из английской версии).

<sup>2704</sup> Отмечено в Sanders, с. 44.

Итак, если через писания Моисея и пророков большинство евреев не узнали о спасении от греха через жертву Мессии, то кажется, что способ их спасения более соответствовал системе имплицитной веры. Кажется правильным согласиться с Райри, который говорит, что в течение времени *содержание* веры может измениться, т.е. то, во что человек должен верить, чтобы спастись. Но *объект* веры, т.е. Бог, не изменяется<sup>2705</sup>.

Норман Гейслер поднимает интересный вопрос касательно служения Павла в Ефесе, описанного в Деян. 19:1-6. Там Павел нашел «учеников», которые знали только о крещении Иоанна Крестителя. С одной стороны, они приняли спасение после того, как Павел проповедал им об Иисусе. Гейслер поясняет этот случай тем, что это было «переходное время», в которое спасение через проповедь Иоанна Крестителя уже перестало быть эффективным. Поэтому было необходимо «ученикам» в Ефесе обратиться к Иисусу<sup>2706</sup>. Однако не возможно ли утвердить, что Бог позволяет не только переходное «время», но и переходное «пространство»? Может быть, те, кто живет далеко от проповеди евангелия, даются больше милости точно также, как те, кто жил до проповеди евангелия, получали ее<sup>2707</sup>.

## **в. История спасения язычников**

В пользу имплицитной веры, отмечается немало случаев, когда язычники знали Бога и верно служили Ему. В Библии встречаются люди, которые не знали ни о Христе, ни о законе Моисея, но, тем не менее, верили в истинного Бога и служили Ему. В число таких людей входят Авель, Енох, Ной, Лот, Иофор, тесть Моисея, Мелхиседек, волхвы, которые посетили младенца Иисуса, Иов. Если они знали Бога независимо от Евангелия и ветхозаветного закона, то почему другие не могут? Даже если они получили какое-то особое откровение от Бога<sup>2708</sup>, то это не означает, что они тем самым поняли Божий план спасения<sup>2709</sup>. Те, кто утверждает, что эти «языческие верующие» полагали на Божье обещание Еве о будущем Избавителе, не могут доказать, что такое предание передавалось к ним.

Касательно примера Иова, следует добавить следующую мысль. Кажется, что Иов и Елиуй правильно ответили на Божье общее откровение и обладали правильным представлением о Боге настолько, насколько это было возможно<sup>2710</sup>. Другие же, а именно, Елифаз, Виллад и Софар, исказили Божье общее откровение и, следовательно, «говорили о Нем не так верно, как Иов» (Иов 42:7). Можем ли мы на этих основаниях заключить, что правильный ответ Богу зависит не столько от качества откровения, сколько от состояния сердца человека?

Далее, в пользу имплицитной веры, можно упомянуть об истории Корнилия. Он описан как «благочестивый и боящийся Бога со всем домом своим, творивший много милостыни народу и всегда молившийся Богу» (Деян. 10:2). Позже Петр говорил о нем: «Истинно познаю, что Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему» (Деян. 10:34-35).

С другой стороны, в Деян. 11:14 записано сказанное ангелом Корнилию: «(Петр) скажет тебе слова, которыми спасешься ты и весь дом твой». Здесь явно показано, что Корнилий еще не был спасен, пока Петр не проповедал ему Евангелие. Выходит, что надо понять слова «приятен Ему», в том смысле, что Бог приведет искренне ищущих Его к Евангелию. В связи со случаем Корнилия, Гейслер комментирует, что, хотя Корнилий мог спастись старой системой, имеющейся во времена Ветхого Завета, он жил в «переходное» время. Это значит, что настало время, когда ветхозаветная система потеряла свою силу. Итак, ему необходимо было услышать об Иисусе и поверить в Него<sup>2711</sup>.

---

<sup>2705</sup>Sanders, с. 44.

<sup>2706</sup>Geisler, с. 301, 303.

<sup>2707</sup>Erickson, с. 132.

<sup>2708</sup>К примеру: Енох (Быт. 5:22); Иов (Иов гл. 39-42); Ной (Быт. 6:13); Иофор (Исх. 18:11); Люди Ниневии (Иона 3:5); Царица Савская (2 Пар. 9:8). Касательно Мелхиседека не написано, что он получил особое откровение (Erickson, с. 149).

<sup>2709</sup>Erickson, с. 126.

<sup>2710</sup>Примечательно, что Иов не получил «особого откровения» до событий, описанных в главе 38, но Бог еще до этого признал его «человеком непорочным, справедливым, богобоязненным и удаляющимся от зла» (Иов 1:8).

<sup>2711</sup>Geisler, с. 303. Сандерс смотрит на это под другим углом. Он считает, что Корнилий уже был спасен, как и все другие ветхозаветные верующие. Но Евангелие привело его к «более полному» опыту спасения (Sanders, с. 66).

## г. Заключительные доводы

Рассмотрим и другие доводы в защиту имплицитной веры, предлагаемые Сандерсом<sup>2712</sup>. Он отмечает новозаветное учение о том, что Божья благодать на спасение предназначена для всех людей (Тит. 2:11). Также, мы видим Божью заботу о язычниках в том, что Он послал Иону проповедовать им. К тому же, Библия многократно свидетельствует о том, что ищущие Бога найдут Его<sup>2713</sup>.

Бойд предлагает следующие идеи<sup>2714</sup>. Он ссылается на принцип возмездия, о котором говорил Иисус: люди будут судимы на основании того, что они знают (Лк. 12:47-48). Он также опирается на Божью любовь и желание, чтобы все спаслись (1 Тим. 2:4; 2 Пет. 3:9), и, в конечном итоге, приходит к выводу, что «Если Бог обуславливает вечную судьбу человека только тем... где и когда он должен родиться, то трудно тогда искренне признать, что Бог всё еще является любящим и добрым»<sup>2715</sup>.

Наконец, в пользу спасения неуслышавших выдвигаются и следующие доводы. Если принять, что Бог спасает умерших младенцев, не имевших шанса лично поверить в Иисуса, то справедливо предполагать, что Бог спасает и неуслышавших, если они правильно отвечают на то общее откровение, которым они обладают. Также ситуация с неуслышавшими сравнивается с описанными в Мф. 25:37-40, где упоминаются люди, которые не знали, что они, на самом деле, служат Иисусу<sup>2716</sup>.

## Е. Эксклюзивизм

### 1. Основные постулаты

Теория «эксклюзивизма» утверждает, что лишь те, кто услышит Евангелие Иисуса Христа и поверит в Него, будут спасены. Те, кто не поверит или не услышит, будут осуждены. В отличие от инклюзивизма, спасение дается не только исключительно через Иисуса, но и получается оно исключительно через личную веру в Него. Другими словами, Иисус нужен для спасения как онтологически, так и гносеологически. Эксклюзивизм – это узкий путь к получению спасения. Все последователи других религий, а также неуслышавшие об Иисусе, навечно погибнут.

### 2. История

В церковной истории насчитывается несколько известных защитников теории эксклюзивизма<sup>2717</sup>. В это число входят Тертуллиан и Амвросий. Читая Афанасьевский символ веры (V-VI в.), мы отмечаем несколько указаний на то, что принятие христианства является обязательным для спасения. Например, введение в Афанасьевский символ веры начинается так:

«Каждый, желающий быть блаженным, должен, прежде всего, иметь общую христианскую веру. Тот же, кто не сохраняет ее неизменной и неподдельной, несомненно, останется навеки потерянным».

Среди приверженцев эксклюзивизма можно выделить еще двух известных богословов, а именно, Августина и Жана Кальвина. Августин мыслил следующим образом<sup>2718</sup>. Общее откровение не является достаточным для получения спасения. Ведь грех затуманивает ум падшего человека. Нужно более конкретное послание о спасении. Нам неизвестно, почему Бог послал особое откровение только Израилю, а не всем народам. Но даже если люди и не могли слышать о спасении, то всё равно они

<sup>2712</sup>Sanders, с. 132, 137, 236-246; 284-285.

<sup>2713</sup>См. Втор. 4:29; 2 Пар. 15:2; Пр. 8:17; Ис. 55:6; Иер. 29:13; Плач 3:25; Амос 5:6; Лк. 11:9-10; Деян. 17:27; Евр. 11:6.

<sup>2714</sup>Boyd, p. 209-212.

<sup>2715</sup>Там же, с. 210.

<sup>2716</sup>Erickson, с. 106-107.

<sup>2717</sup>Erickson, с. 34; Sanders, с. 74.

<sup>2718</sup>Sanders, с. 36, 51-55.

виновны в своих грехах и Бог вправе их осудить. Августин предполагал, что Бог, может быть, раньше не послал Евангелие язычникам по причине того, что Он знал, что они не поверят.

В отличие от Августина, Аквинский был готов допустить, что если человек открытый к Богу, то Бог обязательно пошлет ему благую весть каким-либо образом. Так учил и Иаков Арминий<sup>2719</sup>. Согласно мнению Жана Кальвина, общее откровение может только осудить человека, а не спасти его. Творение открывает только «Бога Творца». Евангелие же открывает «Бога Искупителя»<sup>2720</sup>. Итак, люди должны конкретно слышать благую весть, чтобы спастись. По словам Кальвина:

«И потому тем более порочна глупость людей, открывающих двери рая неверующим и язычникам, отрицающих необходимость милости, о которой Писание учит, что она – единственная дверь, ведущая нас к спасению... небесное наследие принадлежит только чадам Божиим. Поэтому нет оснований, чтобы те, кто не соединен с единокровным Сыном, удостаивались этого звания. Св. Иоанн свидетельствует, что оно принадлежит верующим в Иисуса Христа» (*Наставление во христианской вере*, 2.6.1)<sup>2721</sup>.

Поскольку, по учению Кальвина, все избранные непременно будут спасены, то Бог обязательно предусмотрит, чтобы все они услышали о Христе<sup>2722</sup>.

### 3. Доводы и ответы

Можно перечислить несколько стихов в поддержку теории «эксклюзивизма». Во многих местах Писания указано, что для получения спасения Бог требует, чтобы люди поверили во имя Иисуса. В Ин. 14:6 написано: «Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня». Деян. 4:12 гласит: «ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись». Читаем в 1 Ин. 5:12: «Имеющий Сына (Божия) имеет жизнь; не имеющий Сына Божия не имеет жизни». 1 Тим. 2:5 гласит: «Един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус». По Ин. 3:18 те, кто не верит в Сына, осуждены<sup>2723</sup>.

Сторонники эксклюзивизма подчеркивают важность евангелизации и миссии. Срочность этого повеления подразумевает под собой, что людям нужно слышать благую весть, чтобы спастись. В этом отношении ссылаются на слова Павла: «Всякий, кто призовет имя Господне, спасется. Но как призывать Того, в Кого не уверовали? как веровать в Того, о Ком не слыхали? как слышать без проповедующего?» (Рим. 10:14). В этом контексте также написано, что «вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10:17)<sup>2724</sup>.

Также важно вспомнить о случае Корнилия, который был рассмотрен выше. Даже такой богобоязненный человек не мог спастись, пока не услышал Евангелие (Деян. 11:14). Теория «эксклюзивизма» также соответствует утверждению Иисуса, что «тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф. 7:14). Создается впечатление, что, сравнивая спасение с потоком, Петр тоже намекает и на малое количество спасенных (1 Пет. 3:20-21; 2 Пет. 3:6-7)<sup>2725</sup>.

К этому заключению присоединяется и Эриксон, который обращает внимание на то, что в Мф. 7 дается конкретное сравнение количества спасенных и неспасенных: первых мало, а последних много. К тому же, история подтверждает, что мало кто действительно обращается к Христу. Также, в конце

---

<sup>2719</sup> Там же, с. 152, 155. В число эксклюзивистов некоторые включают и Мартина Лютера (Geisler, с. 302; Erickson, с. 49). Но обратите внимание на его заявление, о котором написано в разделе «имплицитная вера».

<sup>2720</sup> McGrath, с. 164.

<sup>2721</sup> Кальвин Ж. Наставление во христианской вере. Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета, 1997.

<sup>2722</sup> Sanders, с. 58.

<sup>2723</sup> Boyd, с. 181; Phillips, с. 218-242.

<sup>2724</sup> Отмечено в Sanders, с. 43.

<sup>2725</sup> Phillips, с. 218-242.

времени, когда население мира будет максимальным, будет великое отступление от Бога (Мф. 24:9-14). Эриксон пишет следующее:

«Тем не менее, по сравнению с большим количеством неверующих, (верующие) будут в меньшинстве. Без всякого удовлетворения мы приходим к такому выводу. Делая такое заключение мы исполнены чувством глубокой печали. Очень хотелось, чтобы все было иначе. Но, тем не менее, в конечном счете не наше хотение или желание определяют истину. Существует довольно большое количество достаточно ясных библейских текстов, которые учат этому. Итак, у нас нет выбора кроме, как прийти к такому выводу»<sup>2726</sup>.

В поддержку эксклюзивизма, Филлипс и Гейвет добавляют следующие доводы<sup>2727</sup>. Люди приходят к вере через проповеданное Слово (Ин. 17:20). В Новом Завете повествуется, что даже посвященные евреи нуждались в спасении через веру во Христа (Деян. 2:5, 38). Они также отмечают, что библейские тексты, которые указывают на Божье желание спасти всех (2 Пет. 3:9; 1 Тим. 2:4; Деян. 10:35), находятся в контекстах об особом откровении и посреднической работе Христа.

Некоторые возражают, что если Бог осудит тех, у кого не было возможности слышать и верить, то Он поступит несправедливо. На данное возражение приверженцы эксклюзивизма пытаются ответить следующим образом.

Некоторые прибегают к доводу, что Бог справедлив в осуждении услышавших, так как они, зная о Его законе из творения или совести, всё же согрешили и, следовательно, заслуживают осуждения<sup>2728</sup>. Ведь они отвергли тот свет, который они имели, и Бог не обязан дать им больше света<sup>2729</sup>.

Кальвинисты отвечают на вышеуказанное возражение тем, что, так как все избранные обязательно будут спасены, то неуслышавшие являются неизбранными. Также не все согласны с предпосылками, на которых основано кальвинистское мировоззрение, а именно, с их доктриной о предопределении, и даже могут выдвинуть убедительные доводы в его опровержение (см. том 3, главы 16-18).

Некоторые сторонники эксклюзивизма опираются на Божье, так называемое, «среднее знание», что означает, что Бог знает не только то, что было, есть и будет, но и всё, что могло бы быть. Соответственно, предполагается, что Бог знает, кто бы принял Иисуса, если бы имел возможность слышать о Нем. И Бог обязательно каким-либо образом посылает Евангелие именно к таким людям<sup>2730</sup>.

В поддержку этого варианта, упоминается и о том, что Бог будет найден теми, кто искренне ищет Его (Мф. 7:7-8; Евр. 11:6), и что Бог делает все возможное, чтобы обратить людей к Себе (Ис. 5:4; Рим. 10:21; Мф. 23:37-39)<sup>2731</sup>. Далее, они ссылаются на случаи в Библии, когда Бог давал язычникам сны (например, Авимелеху в Быт. 20 и Навуходоносору в Дан. 2) или послал им ангела (Деян. 10).

Наконец, еще одни эксклюзивисты обвиняют не Бога в недостижении неуслышавших, а Церковь. Считается, что если бы Церковь активнее занималась евангелизацией, то больше людей пришло бы к Господу.

В опровержение эксклюзивизма, Сандерс предлагает следующие ответы. Во-первых, надо понять фразы «спасение во имя Иисуса» и «нет другого имени» в смысле «нет другого посредника» в деле спасения. Итак, Иисус нужен для спасения не гносеологически, а только онтологически. Другими словами, спасение дается только через Иисуса, но не обязательно нужно знать о Нем. Далее, стихи, которые говорят об осуждении неверующих в Иисуса, относятся не к неуслышавшим, а только к тем, кто сознательно отвергает Евангелие<sup>2732</sup>.

В дополнение к этому, хотя он представляет собой сторонник эксклюзивизма, Эриксон признает, что некоторые стихи ясно указывают на большое количество спасенных, например Быт. 13:16 и Откр. 7:9.

---

<sup>2726</sup>Erickson, с. 215.

<sup>2727</sup>Phillips, с. 218-242.

<sup>2728</sup>Отмечено в Boyd, с. 182.

<sup>2729</sup>Geisler, с. 304.

<sup>2730</sup>Отмечено в Sanders, с. 168-174.

<sup>2731</sup>Boyd, с. 183.

<sup>2732</sup>Sanders, с. 62-64.

Также учитываются огромный размер Нового Иерусалима и ветхозаветные предсказания о народах, приходящих к Богу в последние времена (Пс. 46; Ис. 4:1-4; 11:9)<sup>2733</sup>.

К тому же, эксклюзивизм сталкивается с некоторыми затруднениями. Во-первых, такая картина несовместима с Божьей любовью к человечеству или с Его желанием спасти его, что было выражено через жертву Его Сына (Ин. 3:16; Рим. 5:8). Во-вторых, если спасение неуслышавших зависит от активности Церкви в евангелизации, то не приводит ли это к тому, что Бог несправедливо поступает с неуслышавшими, осуждая их за слабое обращение Церкви к евангелизации? По данному вопросу, Мак-Грат утверждает, что в свете того, что Христос умер за всех, и что есть Божья воля на спасение всех, следует заключить, что у всех будет возможность услышать Евангелие, независимо от успеха Церкви: «С надлежащим учетом важности нашей проповеди, в конечном итоге, Бог не зависит от нее»<sup>2734</sup>.

В-третьих, невероятно предположение калвинистов, что неуслышавшие являются избранными. Как правило, те, кто не услышал Евангелие, находятся в определенных частях нашей планеты, а именно, в тех местах, в которые Церковь еще не проникала. Кажется очевидным, что проблема неуслышавших обусловлена не Божьим выбором, а неполным распространением Евангелия со стороны Церкви. Хотя Бог и сообщал через сны и ангелов кое-что некоторым язычникам, тем не менее, по Писанию Бог избрал предоставлять Евангелие исключительно через вестников из людей (см. Деян. 10:5-6)<sup>2735</sup>.

## Ж. Выводы

Данная тема является очень важной, но, в то же время, и очень сложной. Дело в том, что Библия не дает нам конкретного учения о судьбе неуслышавших. Поэтому нам приходится разобраться в этом вопросе на основании косвенных указаний в тексте и общих библейских принципов. Теперь понятно, почему в Церкви как сегодня, так и на протяжении всей ее истории существуют такие разногласия. Некоторые комментаторы даже прибегают к агностическому подходу, заключая, что всё, что нам известно по этому поводу – это то, что «Судия всей земли поступит правосудно» (Быт. 18:25).

Оценивая все позиции, трудно согласиться с теорией универсализма. Библия слишком много говорит о том, что есть люди, которые подвергнутся вечному наказанию. А с другой стороны, теория эксклюзивизма, хотя и пользуется хорошей библейской поддержкой, сильно нарушает библейское представление о Божьем милосердии и желании спасти всех.

Что касается плюрализма и инклюзивизма – они дают слишком оптимистическую оценку подлинности других религий. Ведь как библейские, так и церковные писатели однозначно отрицательно отзывались о других религиях.

Автор данной книги находит следующие варианты самыми правдоподобными: имплицитную веру и универсальную возможность. Между ними предпочтение дается первой. Эти теории хоть и имеют свои слабые стороны, но приносят общему пониманию библейского богословия меньше ущерба, чем другие.

С практической точки зрения, главный недостаток этих позиций состоит в том, что они могут подрывать срочность в призыве евангелизировать. Поэтому приверженцам этих точек зрения приходится делать достаточно сильный упор на важность достижения неверующего мира для Господа.

## Библиография

Груден У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб: Мирт, 2004.

Кальвин Ж. Наставление во христианской вере. Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета, 1997.

<sup>2733</sup> Там же, с. 208-209.

<sup>2734</sup> McGrath A. A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach // Gundry S.N. Okholm D. L. Phillips T. R. Four Views on Salvation in a Pluralistic World. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996. – С. 178-179.

<sup>2735</sup> Sanders, с. 172.

Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Ориген. О Началах. – Самара: "РА", 1993. [На основе издания Казанской духовной академии, 1899 г.] – OCR: Одесская богословская семинария.

Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского. – 2-е изд. – Перевод: прот. П. Преображенского. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. OCR: Одесская богословская семинария.

Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. OCR: Одесская богословская семинария.

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994.

Шафф П. История христианской церкви. – в 8-и томах. – СПб: Библия для всех, 2008.

Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский университет, 1999.

~~~~~

Anderson J. N. D. Christianity and Comparative Religion. – Downer's Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1970. – 126 с.

Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Boring M. E. The Language of Universal Salvation in Paul // Journal of Biblical Literature. 105(2). 1986. С. 269-292.

Boyd G. A., Eddy P. R. Across the Spectrum. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – 264 с.

Catechism of the Catholic Church. – [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM)

Chauncy C. The Mystery Hid from Ages and Generations. – New York: Arno Press & The New York Times, 1784, reprint 1969.

Dulles A. The Systematic Theology of Faith: A Catholic Perspective // Lee J. M. Handbook of Faith. – Birmingham, AL: Religious Education Press, 1990. – С. 142-164.

Erickson M. J. How Shall They Be Saved? – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – 269 с.

Geisler N. L. "Heathens," Salvation of // Baker Encyclopedia of Christian Apologetics. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999. – С. 301-305.

Hick J. A Pluralistic View // Gundry S.N. Okholm D. L. Phillips T. R. Four Views on Salvation in a Pluralistic World. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.

\_\_\_\_\_. God Has Many Names. – London: MacMillan Press, 1980. – 108 c.

Hill B. R. Exploring Catholic Theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995.

Historic Creeds and Confessions (electronic ed.). – Oak Harbor, WA: Lexham Press, 1997.

Infants, Salvation of // Geisler N. L. Baker Encyclopedia of Christian Apologetics. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999. – C. 360-366.

Luther's works // Ed. H. T. Lehmann and J. Pelikan. – In 55 Vols. – Philadelphia, PA: Fortress; St. Louis, MO: Concordia.

McGrath A. E. A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach // Gundry S.N. Okholm D. L. Phillips T. R. Four Views on Salvation in a Pluralistic World. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.

Pannenberg W. Systematic Theology. – Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1991-1998.

Phillips W. G., Geivett R. D. A Particularist View: An Evidentialist Approach // Gundry S.N. Okholm D. L. Phillips T. R. Four Views on Salvation in a Pluralistic World. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.

Pinnock C. An Inclusivist View // Gundry S.N. Okholm D. L. Phillips T. R. Four Views on Salvation in a Pluralistic World. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.

Sanders J. No Other Name. – Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001. – 305 c.

Smedes L. B. Union with Christ. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983.

Warfield B. B. Two studies in the history of doctrine : Augustine and the Pelagian controversy : the development of the doctrine of infant salvation. – New York, NY: Christian Literature Company, 1897. – 99 c.

Warfield B. B. The Works of Benjamin B. Warfield, Volume 1: Revelation and Inspiration. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.

~~~~~

<https://www.vatican.va>



## Приложение А: Лидерство в семье

### А. Введение

Это приложение посвящено вопросу лидерства в семье. Имеет ли муж власть принимать окончательные решения по семейным делам (традиционная позиция) или муж и жена равны по власти в семье (эгалитарная позиция)? В данной работе будем стараться рассмотреть доводы, выдвинутые за и против обеих позиции, с целью выяснения истинного библейского учения о лидерстве в семье.

Данный вопрос обязательно надо рассматривать в контексте христианской добродетели. Что бы мы ни сказали насчет лидерства, руководящим принципом остается любовь к ближнему. Следовательно, отношения между мужем и женой должны характеризоваться любовью, радостью, миром, долготерпением, благостью, милосердием, верностью, кротостью и воздержанием. (Гал. 5:22-23).

Мужу и жене надлежит быть добрыми друг к другу, сострадательными и прощать друг друга, как и Бог во Христе простил нас (Еф. 4:32). Супружеская пара должна долготерпеть, милосердствовать, не завидовать, не превозноситься, не гордиться, не бесчинствовать, не искать своего, не раздражаться, не мыслить зла, не радовать неправде, а сорадоваться истине; все покрывать, всему верить, всего надеяться, все переносить (1 Кор. 13:4-7).

Применяя библейские принципы о лидерстве в семье, нельзя нарушать эти основополагающие постановления о христианской добродетельности. Когда в доме практикуется христианская любовь, то нечасто возникает нужда в том, чтобы занять властное положение. Писатели Ли и Гриффин пишут: «Когда между мужем и женой эти предписанные библейские постановления преобладают, то не будет большой нужды (если вообще будет) в применении установленного Богом порядка для осуществления власти в семье»<sup>2736</sup>.

Однако, хотя Библия и настаивает на соблюдении принципов христианской добродетели, в то же время, не упускает из вида понятие лидерства в семье. Христианская добродетель практикуется в контексте иерархических взаимоотношений. Любовь и лидерство не взаимоисключаемы. Например, верующий человек пользуется очень близкими отношениями с нашим Небесным Отцом, Которого он называет «Авва», но, в то же время, он признает Его Господом и Богом.

### Б. Обзор учения Ветхого Завета

Начнем наше исследование с рассмотрения Божьего акта творения, описанного в книге Бытие. В первой главе Бытия указано, что человек (אָדָם - *адам*) является вершиной Божьего творения, обладает Божьим образом и ему поручено владычествовать над землей (Быт. 1:27-28). Также отметим, что слово *адам* (אָדָם) в этой главе относится и к мужчинам, и к женщинам. Выходит, что и мужчины, и женщины сотворены по Божьему образу и способны управлять этим миром.

Итак, в первой главе Бытия определяются: (1) взаимоотношения человека (мужчины и женщины) с Богом: они сотворены по Его образу, и (2) взаимоотношения человека (мужчины и женщины) с творением: они – владыки этого мира.

В Бытие 2-ой главе более точно определяются взаимоотношения мужчины и женщины. Сначала следует отметить отсутствие в этой главе какой-либо конкретной заповеди относительно главенства мужа в семье, даже в стихе, говорящем о брачных отношениях (Быт. 2:24). Главная цель этой главы заключается в том, чтобы продемонстрировать соответствие жены мужу, особенно, в отличие от животных. Но некоторые считают, что в этой главе есть достаточно косвенных намеков на главенство мужа, чтобы подтвердить этот тезис.

Во-первых, Бог, увидев нужду первого мужчины в поддержке, сотворил ему «помощника» (Быт. 2:18). Такое название может наводить на мысль, что муж занимает главенствующее положение в семье. Но также надо учитывать, что слово אֵשֶׁר (*эйзер*), переведенное словом «помощник», необязательно имеет

<sup>2736</sup>Lea T. D., Griffin H. P. 1, 2 Timothy, Titus. // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1992. – С. 302.

смысл «подчинение». Человек может помочь кому-либо, но не находиться под его властью. Ведь слово **עֲזָרָה** (*эйзер*) употреблялось в Ветхом Завете чаще всего для описания помощи человеку, которую оказал Бог<sup>2737</sup>.

Во-вторых, сотворение мужчины первым может указывать на его лидерство. Но другое объяснение тоже имеет силу: Ева была сотворена второй просто благодаря тому, что цель ее сотворения состояла в удовлетворении нужды находящегося в одиночестве мужчины. Согласно этому пониманию, речь здесь идет не о том, что муж является главой жены, а о том, что муж один не может выполнить Божий план<sup>2738</sup>.

В-третьих, Адам назвал свою жену, что может указывать на его власть над ней. Это сравнивается с тем, что Адам назвал животных, над которыми также имел власть (Быт. 2:19, 23)<sup>2739</sup>. Тот факт, что Адам дал своей жене собственное имя (Ева) лишь после грехопадения (Быт. 3:20) необязательно означает, что Адам занял положение власти только после грехопадения и вследствие него<sup>2740</sup>. Ведь когда Адам называл животных, он не давал им собственных имен, а только указывал на их род или вид. Адам так же сделал и в отношении женщины, которой он дал общее название «жена». И это было до грехопадения.

В-четвертых, после согрешения первой пары, Бог обратился не к первому согрешившему, т.е. Еве, а к Адаму (Быт. 3:9 и далее)<sup>2741</sup>. Но можно также предположить, что такая ответственность Адама перед Богом указывает не на его лидерство в семье, а на его особую роль, как представителя всего человечества.

На власть мужа в семье также могут указывать и другие моменты, такие как (1) взятие жены из ребра мужчины (Быт. 2:21), (2) употребление термина **אָדָם** (адам) как для описания человечества в целом, так и в качестве собственного имени для Адама и (3) приведение жены к мужу после ее создания (Быт. 2:22)<sup>2742</sup>.

Однако надо также учитывать, что все вышеупомянутые моменты являются лишь выводами, основанными на намеках в тексте. Конкретного повеления о подчинении жены мужу в Быт. 1-2 не имеется. Но, с другой стороны, хотя доводы, выдвинутые выше, не окончательно доказывают лидерство мужа в семье, они, тем не менее, не противоречат этому тезису, а согласуются с ним.

Переходя к третьей главе Бытия, мы встречаем повествование о Божьем проклятии на землю и человечество. В связи с этим, жене сказано: «К мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3:16). Очевидно, что с этого момента муж занимает главенствующую роль в семье. Но люди расходятся во мнениях относительно того, является ли «господство» мужа совершенно новым элементом в Божьем плане для семьи или усложнением уже установленного в начале порядка мужского лидерства.

Слово **מָשָׁל** (*машал* = «господствовать») имеет широкий спектр значений, и может соответствовать и одному, и другому пониманию вопроса<sup>2743</sup>. В защиту мнения, что главенство мужа восходит к началу, отмечают, что все другие «проклятия» являются затруднением уже существующего порядка (напр. способа передвижения змея, процесса родов у женщин, работы на земле для мужчин: см. Быт. 3:14-19).

<sup>2737</sup>Evans M. J. *Woman in the Bible*. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1983. – С. 16; Scanzoni L., Hardesty N. *All We're Meant To Be*. – Waco, TX: Word, 1974. – С. 26. Также в Быт. 2 обращают внимание на то, что слово «соответственного», т.е. **קָנָה** (*кэнэгэд*), может указывать на равенство по власти в семье. Но в ответ надо учитывать, что в свете того, что в этом контексте Бог отвечает на нужду Адама в общении, вероятнее всего, слово «соответственного» здесь указывает на соответствие не по власти, а по природе.

<sup>2738</sup>Groothues R. M. *Good News for Women*. – Grand Rapids, MI: Baker, 1977. – С. 137.

<sup>2739</sup>Mathews, K. A. *Genesis 1-11:26* // *The New American Commentary*. – Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995. – С. 221; Wenham G. J. *Genesis 1-15* // *Word Biblical Commentary*. – Dallas: Word, 2002. – С. 70; Motyer J. A. "Name," // Douglas J. D., *The New Bible Dictionary*. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962. – С. 862.

<sup>2740</sup>Против Groothues, с. 128.

<sup>2741</sup>Stitzinger M. F. *Genesis 1-3 and the Male/Female Role Relationship* // *Grace Theological Journal*, 1981. Vol. 2:1. С. 33.

<sup>2742</sup>Mathews, с. 221; Wenham, с. 70; Motyer, с. 862.

<sup>2743</sup>Harris R. L., Archer G. L., Waltke B. K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. – Chicago, IL: Moody Press, 1980. – С. 534. В частности, **מָשָׁל** (*машал*) также имеет значение «быть подобным». Поэтому можем ли мы перевести так: «к мужу твоему влечение твое, и он будет подобным тебе», т.е. иметь то же влечение? Но этот перевод осложняется тем, что в ближайшем контексте то же самое слово используется в смысле «господствовать» (см. Быт. 4:7). Плюс к этому, Бог дал каждому согрешившему Свои проклятия по отдельности и не ввел бы новое проклятие мужу в контексте проклятий, отведенных жене.

Подобным образом, предполагается, что слово «господство» описывает изменение в главенстве мужа. Раньше он руководил с нежностью и уважением, а теперь – с жестокостью<sup>2744</sup>.

Далее, когда мы читаем повествование книги Бытия, главенство мужа является обычным порядком для семейной жизни. Примечательно и то, что в последующих повествованиях Бог обращается к мужу как к главе семьи. Он заключает завет с семьей Авраама через Авраама, Исаака и Иакова и поручает Ною строение ковчега для спасения его семейства.

Другой случай, в котором было указано лидерство мужа (хотя не во благо семьи), был, когда погибли все семьи Дафана и Авирона из-за восстания этих мужей против Моисея (Числ. 16:27 и далее). Также, в повествовании Бытия имеется, как минимум, один случай, когда жена, кажется, не была довольна руководством своего мужа. Имеется в виду Сепфора, которая жаловалась на обрезание своего сына (Исх. 4:24-25).

В книге Бытия также описано, что мужья начали злоупотреблять своим властным положением, согласно предсказанию в Быт. 3:16: «Он будет господствовать над тобою». Авраам и Исаак отдали своих жен другим мужчинам (Быт. 20 и 26), и появилась практика многоженства (Быт. 4:19 и много других примеров).

Несмотря на то, что в этот период муж руководил семьей, жена тоже принимала участие в лидерстве. Например, Сара дала своему мужу совет от Бога относительно Агари и Измаила (Быт. 21:9 и далее)<sup>2745</sup>. Также, Бог открыл Свой план для Исава и Иакова не Исааку, а Ревекке (Быт. 25:23). Ревекка также выступила в роли советника для своего мужа, предлагая отправить Иакова на свою родину в поисках жены (Быт. 27:46)<sup>2746</sup>. Иаков, в свою очередь, советовался со своими женами до того, как принял решение покинуть Харан (Быт. 31:1-16).

С другой стороны, жена Иова советовала своему мужу отвернуться от Бога, говоря «похули Бога и умри» (Иов 2:9). Также примечательно, что Сарра не всегда давала своему мужу хороший совет: она отдала ему в жены Агарь (Быт. 16:2).

В законе Моисея муж имел право отменить обеты своей жены (Числ. 30:8-9), что указывает на его лидерство в семье. Муж также мог отпустить свою жену, но при этом действовали условия, защищающие честь отпущенной жены (Втор. 24:1-4; ср. Исх. 21:7-11). Хотя муж при подозрении в измене со стороны жены мог подвергнуть ее испытанию «горькой водой» (Числ. 5), мужа тоже наказывали за неверное обвинение своей жены в измене (Втор. 22:13 и далее). Если жена приводила Божий народ к идолопоклонству, то муж должен был принимать участие в ее казни (Втор. 13:6). Взглянув на постановления закона, видно, что обе стороны имели свои права и защиту.

В домонархический период мы встречаем и другие случаи участия жены в лидерстве дома. Елкана, например, позволил Анне назвать своего сына, которого она получила от Бога в ответ на молитву, Самуилом. Ей также было дано право определить его будущий образ жизни (1 Цар. 1:3-8). В дополнение к этому, Асха советовала Гофониилу попросить у ее отца земли, которую они впоследствии получили (Нав 15:18). Далее, не отец, а мать Самсона получила откровение о его рождении. Также, она лучше мужа поняла значение этого явления (Суд. 13).

Но с другой стороны, жена Самсона предала его, открыв его тайну другим (Суд. 14:1-18) и хотя она и не была его женой, но то же самое сделала и Далида (Суд. 16:4-22). Что касается случаев, когда муж злоупотреблял женой, то можно вспомнить случай, когда некий левит, чтобы спасти свою жизнь, отдал свою наложницу группе мужчин на изнасилование (Суд. 19:25).

В этот период встречается и еще один особый случай: появление в Израиле женщины-судьи, а именно, Деворы (Суд. 4:4). Этим показана способность женщины к лидерству. Но также отмечают, что, в отличие от мужчин-лидеров, в случае Деворы упоминается и о ее муже, т.е. Лапидофове. Подразумевается ли здесь, что хотя Девора и являлась лидером Божьего народа, она, тем не менее,

---

<sup>2744</sup>Mathews, с. 249.

<sup>2745</sup>Stitzinger, с. 35.

<sup>2746</sup>Bloesch D. G. Is the Bible Sexist? – Westchester: Crossway, 1982. – С. 30.

оставалась в подчиненном положении в своем доме<sup>2747</sup>? Далее, в той же главе рассказывается и о другой инициативной женщине, Иаили, которая убила Сисара, врага Израиля.

В монархический период наблюдаются хорошие примеры того, как муж и жена поддерживают и защищают друг друга (см. 1 Цар. 19:11-17; 30:3; 2 Цар. 3:12-14; 11:11; 3 Цар. 11:1). Что касается власти в семье, то мы снова встречаем пример мудрого совета от жены, когда Вирсавия напомнила Давиду о его обещании сделать Соломона царем (3 Цар. 1:15 и далее). Но в противовес этому, отмечается и случай, когда жена не оказала хорошего влияния на мужа и не дала ему хорошего совета: жены Соломона отвернули его от Бога (3 Цар. 11:1 и далее).

Другим знаменательным примером инициативной женщины является Авигея, которая без согласия или разрешения мужа отправила подарок Давиду и, посредством этого вмешательства, спасла жизнь своего мужа (1 Цар. 25:18-35). Но, в то же время, в этом случае мы замечаем, что Авигея сохранила честь своего мужа, сказав ему обо всем, что сделала, наедине (1 Цар. 25:36-37). После смерти своего мужа, став женой Давида, она была готова занимать место служанки (1 Цар. 25:41).

В поэтических книгах Библии, особенно в 31-ой главе Притч Соломоновых, много говорится о характеристиках хорошей жены. Она боится Бога (Пр. 31:30) и занимается добродетелью (Пр. 31:20). Она сильна (Пр. 31:17, 25), мудра (Пр. 31:26), оптимистична (Пр. 31:25) и трудолюбива (Пр. 31:16, 18, 24, 27), особенно в домашних делах (Пр. 31:13, 15, 19, 21, 22; 14:1). Она приносит своему мужу честь и пользу (Пр. 31:12, 23; 12:4), ее хвалят те, кто наблюдает за ее трудом.

Хорошая жена – это дар от Бога (Пр. 19:14; 18:22). Муж должен оставаться верным ей (Пр. 5:15-19). Благо супружеской любви отмечается в книге Песни Песней. Но, с другой стороны, Библия говорит негативно о сварливой жене, которая не может подчиниться власти своего мужа (Пр. 21:9; 19:13; 21:19; 25:24; 27:15-16; Амос 4:1).

В период разделенного царства мы встречаем больше отрицательных примеров, чем положительных. Некоторые жены приводили своих мужей в грех или заблуждение: Иезавель (3 Цар. 16:31 и далее; 21:11 и далее; 21:25); дочь Ахава (4 Цар. 8:18, 25-27; 2 Пар. 21:6); жены тех, кто убежал из захваченного Вавилоном Израиля в Египет (Иер. 44:15).

Но были и позитивные примеры: Сонамитянка советовала своему мужу сделать Елисею комнату и обеспечить его пропитанием, вследствие чего ее семья получила благословение (4 Цар. 4:8 и далее). Также упоминается о женщине-пророчице Олдаме, жене Шаллума (4 Цар. 22:14 и далее). Но, как было отмечено в случае Деворы, упоминалось и имя ее мужа, что может указывать на его власть в домашних отношениях<sup>2748</sup>. В семье Исаии встречается уникальный момент: и он, и его жена были пророками (Ис. 8:3).

Последний период ветхозаветной истории – это период изгнания и восстановления Израиля. Здесь заметно, что смешанные браки (с язычниками) строго запрещались (Езд. 9-10; Неем. 13:23 и далее). Но рассматривается одно важное исключение: Есфирь стала женой языческого царя, и Бог использовал ее положение для избавления Своего народа от гибели. В связи с этим, любопытно отметить, что повышение Есфири до царского положения было обусловлено неподчинением предыдущей царицы (Есф. 1:10-12), что побудило царя дать приказ, чтобы «всякий муж был господином в доме своем» (Есф. 1:21). К тому же, в отличие от примерного поведения Есфири, жена Амана не поддержала своего мужа во время его беды (Есф. 6:13). Последний пример, взятый из этого периода, рассказывает о жене Валтасара, которая посоветовала своему мужу позвать Даниила для толкования послания от Бога (Дан. 5:10).

В заключение нашего обзора Ветхого Завета, отметим, что в последней книге Ветхого Завета Бог открыл Свое истинное отношение к разводу. Дословный перевод Мал. 2:16 звучит так: «Ибо я ненавижу развод, говорит Господь Саваоф». По этой причине мужу запрещается «поступать вероломно против жены юности своей».

<sup>2747</sup>Longenecker R. Authority, Hierarchy and Leadership Patterns in the Bible // Mickelsen A. Women, Authority and the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1986. – С. 68.

<sup>2748</sup>Longenecker, Authority, с. 68.

Что касается общего учения Ветхого Завета о лидерстве в семье, можно сказать следующее. Хотя в Ветхом Завете не наблюдается конкретная заповедь по поводу подчинения жены мужу, некоторые моменты действительно наводят на мысль, что муж является лидером семьи. Самые убедительные из этих моментов следующие. Муж дал имя своей жене и отчитывался перед Богом за свой грех прежде Евы, которая согрешила первой. Позже в ветхозаветной истории Бог обращался к мужьям, как к представителям своих семей (напр. к Ною, Аврааму). К тому же, Библия не хвалит жену, восстающую против власти своего мужа (т.е. «сварливую жену»), а говорит о ней негативно.

Соответственно вышесказанному, следует заключить, что проклятие жены в Быт. 3:16 не касается введения в семейный порядок нового элемента, т.е. подчинения жены мужу, а описывает, как муж под влиянием греха будет неправильно пользоваться своим положением власти, данным ему Богом, и злоупотреблять своей женой.

В ходе ветхозаветной истории, мы не видим радикального изменения в учении о лидерстве в семье. Оно остается тем же самым от начала и до конца. Но в то же время, появляется много случаев, когда жена участвовала в лидерстве семьи посредством мудрых советов, данных ею своему мужу. Женщины в Ветхом Завете также демонстрировали свои способности к лидерству. Ведь женщины иногда служили в качестве лидеров Божьего народа (т.е. пророчиц и судей). Но при этом мы отмечаем, что женщина-лидер всегда упоминалась наряду со своим мужем, что может указывать на ее подчиненное положение в домашних вопросах.

## **В. Обзор учения Нового Завета**

Глядя на Новый Завет, мы сразу встречаем радикальное изменение по отношению к роли женщин у Божьего народа, особенно в сравнении с известным нам положением женщин, отведенным им раввинами первого века. Иисус равносильно учил и женщин, и мужчин. Он приветствовал всех желающих следовать за Ним и стать Его учениками<sup>2749</sup>. Для Иисуса, ученичество женщин было важнее, чем ее заботы о домашнем хозяйстве (Лк. 10:38-42)<sup>2750</sup>.

Далее, Иисус учил, что верности Богу отводится высший приоритет, чем верности семье. Вера в Него даже может разделить семью (Мф. 10:34-36). Подразумевается, что могут возникать случаи, когда жена должна послушаться Господа, вопреки воле своего мужа. Но, в то же время, Иисус не отменил установленного в Едемском саду порядка для семьи, что ее главой является муж.

Важным моментом для нашего рассмотрения является и то, что Бог дал Марии особое призвание – стать матерью Мессии Иисуса. В этом случае, Иосиф должен был отложить в сторону свои собственные планы, чтобы исполнить Божий план для его семьи: родить и воспитывать Спасителя мира. Это напоминает нам о случаях в Ветхом Завете, когда Бог имел особое призвание для некоторых женщин, и их мужья должны были подстраиваться под это. Но в случае Марии мы отмечаем, что Бог все же признал лидером этого дома Иосифа. Он вел их семью через указания, данные в сновидениях Иосифу (Мф. 1:20; 2:13-14, 22).

В Евангелиях и Деяниях есть истории, когда жены дают и хорошие, и плохие советы своим мужьям. Жена Пилата советовала мужу не осуждать Иисуса (Мф. 27:19), но жена Ирода искала смерти Иоанна Крестителя (Мф. 14:6-11). Анания с Сапфирой вместе пытались обмануть церковь, и вследствие этого, они умерли (Деян. 5:7 и далее).

В Евангелиях и Деяниях мы также видим примеры, когда жена проявляет духовное прозрение и способность иногда даже большую, чем ее муж. Елисавета поняла и сразу приняла Божий план для своего сына Иоанна, а Захария сначала сомневался в Божьем обещании (Лк. 1). Лукой записано, что некоторые женщины последовали за Иисусом и поддерживали Его, что побуждает к мысли, что делали они это независимо от своих мужей (Лк. 8:3; 23:27; Деян. 1:14). К тому же, первыми свидетелями воскресения Иисуса стали женщины. Первой новообращенной к Господу во всей Европе стала Лидия (Деян. 16:14 и далее).

<sup>2749</sup>Groothues, с. 22-23; Longenecker, Authority, с. 71.

<sup>2750</sup>Groothues, с. 23

Также значительно и то, что в тексте Прискилла обычно упоминается прежде своего мужа Акилы, что может указывать на ее более высокую церковную деятельность или должность (Рим. 16:3; 2 Тим. 4:19). Говоря о еще одной жене в служении, можно вспомнить Юнию, которая, предположительно, вместе со своим мужем были апостолами (Рим. 16:7).

В посланиях апостолов мы встречаем, прежде всего, наставление Павла в Гал. 3:28. В этом отрывке Павел устраняет все различия во Христе между иудеями и язычниками, рабами и господами, женщинами и мужчинами. Вопрос в том, имел ли в виду Павел устранение всех различий между полами, в том числе, и структуры власти в семье? Или же Павел хотел сказать только то, что и женщины, и мужчины имеют равный доступ к Богу через Христа?

По контексту, трудно подтвердить первый вариант, так как главная цель всего послания – это спасение верой независимо от закона. Судя по контексту, Павел имел в виду равный доступ обоих полов к Богу. Гал. 3:28, скорее всего, проясняется стихом Писания 1 Пет. 3:7, где муж должен оказывать жене честь, «как сонаследницам благодатной жизни»<sup>2751</sup>. Но, в то же время, Петр наставляет жен «повиноваться своим мужьям» (1 Пет. 3:1).

В связи с этим отрывком, возникает интересная дискуссия по поводу Божьего плана для рабов. Написано, что во Христе нет рабов, но в других местах Писания Павел наставляет рабов оставаться в подчинении своим господам. Предполагается, что Бог (и апостолы, вдохновленные Им) делали уступку в отношении рабов, пока не изменился общественный порядок относительно рабства. В наши дни, в которые рабство не практикуется, новозаветное наставление рабам повиноваться своим господам уже не действует.

Далее предполагается, что также нам надо отнестись и к вопросу подчинения жен. Так как муж и жена равны во Христе, новозаветные авторы просто сделали временную уступку, говоря о подчинении жен мужьям. Но благодаря тому, что в обществе сейчас принимается равенство между полами, устаревший порядок повиновения в семье уже не действует в наши дни<sup>2752</sup>.

В ответ на вышеописанное предположение, скажем, что есть разница между Божьим планом для рабов и Его планом для жен. Во-первых, подчинение жен мужу, в отличие от подчинения рабов, восходит к Божьему порядку, существовавшему в Едемском саду. Бог никогда не устанавливал системы рабства. Писание просто говорит о том, как надо жить при этих обстоятельствах.

Во-вторых, есть конкретные места Писания, где указано, что Божий наилучший план – это устранение рабства (1 Кор. 7:21; Послание к Филимону). А подобных мест Писания, говорящих об устранении порядка власти в семье, нет. Выходит, что рабство – это временная уступка со стороны Бога. В наши дни соответствующее наставление рабам уже потеряло свою силу. Но предположение, что власть мужа в семье тоже прекратилась, не подтверждается.

Можно также прочесть Гал. 3:28 с эсхатологической точки зрения. «Во Христе» мы обладаем многими благословениями, но мы не будем пользоваться всеми благословениями в этой жизни (напр. телесным воскресением). Мы знаем, что в вечности не будет брачных отношений (Мф. 22:30), и жены не будут в подчиненном положении по отношению к своим мужьям. В будущем фраза «нет мужеского пола, ни женского» осуществится не только в отношении доступа к спасению, но и во всех отношениях. Но этот день еще не наступил<sup>2753</sup>.

Следующий отрывок, написанный Павлом по этому поводу, это 1 Кор. 7:2-5, в котором он говорит о том, что муж и жена должны принимать решение о временном воздержании от половых отношений по общему согласию. Но на основании этого отрывка, трудно утверждать, что Павел здесь описывает обычный порядок для пары при принятии всех решений<sup>2754</sup>. Тот факт, что Павел уделяет особое внимание согласию мужа и жены в этом случае, указывает на то, что это – не обычный порядок, а особый случай.

Далее, в том же послании, Павел пишет: «Жене глава – муж» (11:3). Слово, переведенное словом «глава» – это *κεφαλῇ* (*кэфалэ*), которое, при употреблении в метафорическом смысле, может означать

<sup>2751</sup> Knight G. W. III. The Role Relationship of Men and Women. – Chicago, IL: Moody, 1977. – С. 8.

<sup>2752</sup> Bruce F. F. The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982. – С. 188.

<sup>2753</sup> George T. Galatians // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994. – С. 292.

<sup>2754</sup> Против Jacob P. Discovering Biblical Equality.

либо «власть», либо «источник». Первый перевод поддерживает учение, что муж имеет власть в своей семье. В древней греческой литературе (в том числе, и в Септуагинте) κεφαλή (*кэфалэ*) иногда означает «власть», но очень редко имеет значение «источник»<sup>2755</sup>. Но во всем Новом Завете встречается и то, и другое значение κεφαλή (*кэфалэ*): «власть» (Кол. 2:10; Еф. 1:22) и «источник» (Еф. 4:15; Кол. 2:19).

Далее, в поддержку утверждения, что в контексте 1 Кор. 11:3 κεφαλή указывает на власть, отметим в 3-ом стихе слова «всякому мужу глава Христос» и «Христу глава - Бог». В этих фразах слово κεφαλή лучше понимается как «власть». Есть и другой момент в 11-ой главе, относящийся к власти мужа: «жена и должна иметь на голове своей [знак] власти».

Однако в 11-ой главе наблюдается следующая особенность: может ли выражение «жена от мужа» (ст. 8) указать на мужа как на источник для жены? В ответ Брюхина правильно комментирует: «Идея того, что жена произошла от мужа, используется Павлом не для того, чтобы просто доказать, что муж – это источник, а идея того, что муж является источником для жены во время творения, взята для того, чтобы доказать его лидерство»<sup>2756</sup>.

В связи с этим интересно заметить, что роль жены в семье сравнивается с ролью Божьего Сына в связи с осуществлением Божьего плана спасения: Он подчиняется Богу-Отцу. Поэтому подчинение Божьего Сына придает подчиненному положению великое достоинство.

В своем послании к Ефесеянам Павел снова касается вопроса семейного порядка. В Еф. 5:22-23 снова встречается слово κεφαλή (*кэфалэ*) во фразе «муж есть глава жены». Бесспорно, что здесь κεφαλή указывает на власть, так как эта фраза представляется основой для наставления в предыдущем стихе, «жены, повинуйтесь своим мужьям». В следующем стихе идет сравнение отношений жены и мужа с отношениями Церкви и ее «главы» Христа: «Как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем». В то же время, слово κεφαλή (*кэфалэ*) может также нести в себе оттенок значения «источник», поскольку Христос, как глава Церкви, также является «Спасителем тела».

Слово «повинуйтесь» в Еф. 5:22 – это обычное греческое слово, означающее подчинение или повиновение, ὑποτασσόμενοι (*хупотассоменой*). В 1 Пет. 3:5-6 слово ὑποτασσόμενοι (*хупотассоменой*) употребляется параллельно со словом ὑπακούω (*хуакоуо*), т.е. «послушаться». Это дает больше подтверждения предположению, что Новый Завет учит о главенстве мужа в семье.

Интересно, что всякий раз, когда слово ὑποτασσόμενοι (*хупотассоменой*) встречается в отношении жены, оно всегда стоит в старательном залоге. Это указывает на то, что подчинение со стороны жены добровольно и происходит по ее инициативе<sup>2757</sup>. Нигде в Писании не написано, что муж должен «подчинить» свою жену<sup>2758</sup>. Еще интересный момент касательно слова ὑποτασσόμενοι (*хупотассоменой*) заключается в том, что в 1 Кор. 15:28 оно употребляется для описания отношений Иисуса с Отцом, что снова открывает, что положение подчинения ни в коем случае не унижает достоинства подчиняющегося<sup>2759</sup>.

Также следует отметить, что в 21-ом стихе Павел говорит о взаимноподчинении между всеми в Телe Христа. Глагол ὑποτασσόμενοι (*хупотассоменой*) в ст. 21 описывает действие и в этом стихе, и в следующем. Дословно читаем, «повинуясь друг другу в страхе Божиим. Жены – своим мужьям». Такая структура указывает на связь между взаимноподчинением всех христиан друг другу и подчинением жены мужу. Подобное указание на взаимноподчинение (в этом случае, в отношении лидеров в церкви)

<sup>2755</sup>Grudem W. Does Kephaili (“head”) mean “Source” or “Authority Over” in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples. – C. 54-57, 67-68, 80; Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000. – C. 813-818; Mickelsen B., Mickelsen A. What Does Kephale Mean in the New Testament? // Mickelsen A. Women, Authority and the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1986. C. –100-103; Payne P. B. Response to Berkeley and Alvera Mickelsen // Mickelsen A. Women, Authority and the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1986. – C. 124-125.

<sup>2756</sup>Брюхина Е. Экзегетический анализ 1 Кор.11:2-16. – Курсовая работа. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2013.

<sup>2757</sup>O'Brien P. T. The Letter to the Ephesians // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999. – C. 411.

<sup>2758</sup>Melick R. R. Philippians, Colossians, Philemon // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1991. – C. 311.

<sup>2759</sup>O'Brien P. T. Colossians-Philemon // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – C. 222.

находится в 1 Пет. 5:5, где читаем: «Младшие, повинуйтесь пастырям; все же, подчиняясь друг другу, облекитесь смиренномудрием»<sup>2760</sup>.

В свете последнего места, можно заключить, что мужу необходимо «облекаться смиренномудрием» по отношению к своей жене. В соответствие с этим, можно вспомнить о библейских примерах, когда муж был открыт для советов жены, когда она говорила ему их, получив знание от Бога. Еще один, но менее правдоподобный вариант – жертвенная любовь мужа к жене, описанная далее в контексте, является его «подчинением» по отношению к ней<sup>2761</sup>.

Обратим внимание на еще один момент в этом стихе: жена должна повиноваться своему мужу, «как Господу». Это значит, что жена подчиняется мужу, главным образом, ради Господа. Ее главная мотивация не в том, чтобы угодить мужу (и это тоже не исключено), но угодить Богу. Ее послушание мужу приравнивается к ее послушанию Богу.

Некоторые, заметив сходства между тогдашним семейным порядком в обществе и новозаветным учением, предполагают, что Павел в своем наставлении просто поддерживает «статус-кво» в брачных отношениях. Но в действительности он не верил в повиновение жены мужу. Другими словами, в отношении устройства семьи Павел делает уступку общественным нормам.

Однако Павел основывает свое учение не на общественном мнении, а на постоянных духовных принципах. Читаем Еф. 5:24: «Как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям». Далее, если подчинение жены мужу является временной уступкой, то мы ожидали бы увидеть какой-либо текст, говорящий о Божьем желании изменить тот семейный порядок, как мы увидели это в отношении рабства. Но в Писании таких мест нет. По всей Библии и во всех случаях говорится одно – муж является главой семьи.

Павел снова касается вопроса семейного порядка в Кол. 3:18-19. Это место параллельно выше рассмотренному отрывку Еф. 5:21-23 и содержит мало новой информации.

В первом послании к Тимофею Павел обсуждает роль женщин в церковном служении, но эта дискуссия также касается и семейного порядка. Павел пишет, что «учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем» (1 Тим. 2:12). Интересным моментом в этом стихе является употребление необычного для описания власти глагола *αὐθεντέω* (аутэнтэо), который несет в себе смысл «насилие». Предполагается, что этот стих не запрещает женам иметь власть над мужем, а просто запрещает им «властвовать» над ними агрессивно<sup>2762</sup>.

Однако другие моменты в этом контексте подтверждают мнение, что Павел вообще запрещает властное положение жены. Встречаются такие фразы как «жена да учится в безмолвии, с всякою покорностью», «быть в безмолвии».

Другой важный момент в этом стихе – это упоминание о порядке творения как об определяющем факторе для власти мужа. В ст. 14 дается основа того, почему жена не может властвовать над мужем: «*ибо* прежде создан Адам, а потом Ева». При рассмотрении Бытия 2 мы сказали, что само ветхозаветное повествование конкретно не дает нам знать, что порядок творения имеет значение по отношению к лидерству в семье. Но Павел, будучи под вдохновением Духа, учит здесь именно так.

Позже в пасторских посланиях Павел снова говорит о лидерстве мужа. Старицы должны вразумлять молодых жен быть «покорными своим мужьям» (Тит. 2:5). Некоторые предполагают, что Павел настаивает на таком поведении жен не потому, что оно является Божьим порядком для семьи, а лишь ради репутации церкви у неверующих: «Да не порицается слово Божие» (ср. также 1 Тим. 5:14).

С другой стороны, опровергает такое мнение то, что помимо репутации церкви у неверующих в данном контексте предлагаются и другие основы для подчинения мужу. В 12-ом стихе говорится, что такое поведение соответствует «целомудренной, праведной и благочестивой жизни в нынешнем веке». Также заметно, что наставление «покоряться своим мужьям» перечислено среди других добрых дел,

<sup>2760</sup>Evans M. J. Woman in the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1983. – С. 76; Lincoln A. T. Ephesians // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – С. 365-6.

<sup>2761</sup>Lincoln, с. 373.

<sup>2762</sup>Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature / 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago, 2000. – Т. 1. – С. 473 (Данный ресурс имеет обозначение BDAG).



которые бесспорно относятся ко всем всегда («быть целомудренными», «чистыми», «добрыми»)<sup>2763</sup>. Все эти черты, в том числе, и покорность мужу, составляют «добро», которому старицы должны учить молодых жен.

Последний отрывок для нашего рассмотрения – это учение Петра в 1 Пет. 3:1-7. Снова мы встречаем слово *ποτασσομένης* (*хупотассоменой*) в отношении подчинения жены мужу. Но в связи с этим отрывком, также предполагается, что повиновение жен было лишь для поддержания общественных норм, чтобы не обижать неверующих мужей и, тем самым, препятствовать проповеди Евангелия<sup>2764</sup>.

Однако более подробное рассмотрение данного текста опровергает это умозаключение. Наставление Петра было не только для жен неверующих мужей, а для всех жен: «Также и *вы, жены*, повинуйтесь своим мужьям, чтобы *те из них*, которые не покоряются слову» (1 Пет. 3:1). Далее, Петр говорит о Саре, которая подчинялась Аврааму, как о «святой женщиной», т.е. о той, кто угодила Богу своим поведением (1 Пет. 3:5-6).

## Г. Выводы

Мы сделаем вывод нашего исследования с кратким резюме. Божий порядок для лидерства мужа в семье был установлен в Едемском саду, и сохраняется через все поколения Божьего народа по сей день. Мы не ожидаем его аннулирования до дня воскресения. По причине греха в истории мужского лидерства, отмечается немало случаев злоупотребления и несправедливости со стороны мужа по отношению к его жене, как и было предсказано (но не предусмотрено) в Быт. 3:16. Поощрение мужу жертвенно любить свою жену противодействует этой тенденции.

Также учитываем, что мужчина не служит посредником для женщины в духовных делах, но во Христе она пользуется равным доступом к Богу и ее отношения с Ним не уступают отношениям ее мужа с Богом. Следовательно, она служит его помощницей не только в материальных, но и в духовных делах, давая ему мудрые советы.

Время от времени в доме могут возникнуть разногласия о существенных аспектах Евангелия. В таких случаях верность жены Христу превышает ее лояльность мужу. К тому же, Бог может поручить жене специальное духовное служение, в отличие от ее мужа. Хотя признаем, что это может быть исключительным случаем, тем не менее, мужу надо быть готовым внести изменения в свой образ жизни, чтобы подстроиться под призвание жены.

Наконец, вспомним о наших первоначальных выводах. Если христианский дом управляется любовью, то будет мало поводов для конфликтов, даже и в сфере полномочий и принятия решений. Однако, даже с учетом этого взаимного уважения, библейское наставление все же остается в силе: главой дома является муж.

## Библиография

Брюхина Е. Экзегетический анализ 1 Кор.11:2-16. – Курсовая работа. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2013.

~~~~~

Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago: University of Chicago, 2000.

Bloesch D. G. Is the Bible Sexist? – Westchester: Crossway, 1982.

---

<sup>2763</sup>Mounce W. D. Pastoral Epistles // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – С. 418.

<sup>2764</sup>Evans, с. 118.

- Bruce F. F. The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.
- Busenitz I. A. Woman's Desire for Man: Genesis 3:16 Reconsidered // Grace Theological Journal. 1986. Vol. 7:2.
- Dunn J. D. G. The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI; Carlisle, England: Eerdmans Publishing; Paternoster Press, 1996.
- Evans M. J. Woman in the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1983.
- Foh S. T. What is the Woman's Desire? // Westminster Theological Journal. 1975. Vol. 37:3.
- George T. Galatians // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994.
- Girdlestone R. B. Synonyms of the Old Testament: Their Bearing on Christian Doctrine. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1998.
- Groothues R. M. Good News for Women. – Grand Rapids, MI: Baker, 1977.
- Grudem W. Does Kephaili ("head") mean "Source" or "Authority Over" in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples.
- Harris R. L., Archer G. L., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament. – Chicago, IL: Moody Press, 1980.
- Jacob P. Discovering Biblical Equality.
- Keil C. F., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. – Peabody: Hendrickson, 2002.
- Knight G. W. III. The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI; Carlisle, England: W. B. Eerdmans; Paternoster Press, 1992.
- Knight G. W. III. The Role Relationship of Men and Women. – Chicago, IL: Moody, 1977.
- Lea T. D., Griffin H. P. 1, 2 Timothy, Titus // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1992.
- Lincoln A. T. Ephesians // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.
- Longenecker R. N. Authority, Hierarchy and Leadership Patterns in the Bible // Mickelsen A. Women, Authority and the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1986.
- Longenecker R. N. Galatians // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.
- Louw J. P., Nida E. A. Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains. – 2nd ed. – New York, NY: United Bible societies, 1996.
- Mathews, K. A. Genesis 1-11:26 // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1995.

Melick R. R. Philippians, Colossians, Philemon // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1991.

Mickelsen B., Mickelsen A. What does *kephale* mean in the New Testament? // Mickelsen A. Women, Authority and the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1986.

Motyer J. A. “Name,” // Douglas J. D. The New Bible Dictionary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962.

Mounce W. D. Pastoral Epistles // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

O'Brien P. T. Colossians-Philemon // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

O'Brien P. T. The Letter to the Ephesians // The Pillar New Testament commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

Payne P. B. Response to Berkeley and Alvera Mickelsen // Mickelsen A. Women, Authority and the Bible. – Downers Grove: Intervarsity, 1986.

Scanzoni L., Hardesty N. All We're Meant To Be. – Waco, TX: Word, 1974.

Schmitt J. J. Like Eve, Like Adam: מַשֶּׁל in Gen 3:16 // Biblica Sacra. 1991. Vol. 72. C. 1–22.

Stitzinger M. F. Genesis 1-3 and the Male/Female Role Relationship // Grace Theological Journal. 1981. Vol. 2:1. C. 22-44.

Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.

Thompson M. M. Response to Richard Longenecker // Mickelsen A. Women, Authority and the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1986.

Wenham G. J. Genesis 1-15 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

## Приложение Б. Неоплатонизм

### А. Описание неоплатонизма

Изучим более детально одно из ведущих мировоззрений древнего мира, а именно, неоплатонизм, так как он оказывал существенное влияние на богословское мышление отцов Ранней Церкви и, впоследствии, продолжает оказывать немалое влияние на теологию Православной Церкви.

Основателем неоплатонизма считается Аммоний Саккас, который жил в Александрии с 175 г. по 240 г. по Р.Х. Город Александрия был известен как место встречи Запада и Востока. Там находились как мудрецы греческой философии, так и поклонники азиатских религий. По этому поводу историк Коплстон отмечает, что Александрия была местом встречи «эллинистической философии, специальных наук и восточных религий»<sup>2765</sup>. Поэтому нас не удивляет, что в неоплатонизме наблюдаются и элементы греческой философии, и элементы индуистской веры. Лосский тоже отмечает сходства неоплатонизма с индуизмом: «А “неоплатонизм” приходит к “мистике погружений”, отчасти напоминающей учения Индии»<sup>2766</sup>.

Неоплатонизм считается потомком двух предшествующих ему философских движений: неопифагореизма и среднего платонизма. Неопифагореизм возник в Александрии в I веке до Р.Х. и содержит в себе элементы стоицизма, платонизма и аристотелизма. Согласно ему, вся реальность кроется в некой «Монаде», которая является источником всего. Всё существующее представляет собой лишь проявления Монады или её «эманации». А сама Монада находится за пределами умственного восприятия в полной непостижимости. Следовательно, неопифагореизм – это апофатическое мировоззрение. Одна из эманаций, а именно, Демиург, создал мир. «Грехопадение» состоит в воплощении или материализации разумной и неразумной душ<sup>2767</sup>. Здесь видно много общих черт с гностицизмом и учением Маркиона.

В системе среднего платонизма (I век по Р.Х.) имелось разнообразие убеждений, не всегда взаимосвязанных между собой: подчеркивалась Божья трансцендентность, посредники между Богом и миром, мистицизм. Подобно неопифагореизму, в среднем платонизме учили об эманациях от «Единого», в частности о посреднической функции «Нуса» (т.е. ума) и «Души». Цель человека заключается в восхождении к Богу и ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, т.е. «подобии Богу настолько, насколько это возможно»<sup>2768</sup>.

Следовало ожидать, что такое мышление оказало бы влияние на Филона Александрийского, известного еврейского философа того времени. Как результат, в его учении наблюдаются указания на апофатическое богословие. О Филоне историк Саакян написал: «Филон считал, что Бог выше всего понимания, будучи бесконечным, непостижимым, безымянным, превосходящим человеческое знание. Он настаивал на том, что все, что можно говорить о Боге – это то, чем Он не является»<sup>2769</sup>.

Филон увлекался размышлением о восхождении души к Богу<sup>2770</sup>. Для осуществления этого восхождения требуются посредники между Богом и человеком: Логос, ангелы и Премудрость. Через созерцание Логоса и личную нравственность человек восходит к Богу, имея, в результате, единение с Логосом. Филон, комментируя Исх. 24:2, пишет: «Говорят, что тот, кто решен в природе единства, приблизился к Богу в каком-то семейном отношении, потому что, отказавшись от всех смертных, он превращается в божественного, так что такие люди становятся родственными Богу и действительно

<sup>2765</sup>Copleston F. A History of Philosophy. – New York, NY: Doubleday, 1993. – С. 446.

<sup>2766</sup>Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и Догматическое богословие. – М: Центр СЭИ, 1991. – С. 201.

<sup>2767</sup>Copleston, с. 446-448.

<sup>2768</sup>Там же, с. 451-455.

<sup>2769</sup>Sahakian W. S. History of Philosophy. – New York, NY: Barnes and Noble, 1968. – С. 80-81.

<sup>2770</sup>Gross J. The Divination of the Christian According to the Greek Fathers / trans. Onica P. A. – Anaheim, CA: A & C Press, 2002. – С. 73-79.

божественными»<sup>2771</sup>. Но Филон всё же придерживался различия между Богом и обожествленным человеком: «Истинный Бог уникален»<sup>2772</sup>.

Исследование взгляда Филона значимо в том плане, что оно резко отличается от обычного иудейского взгляда на судьбу человека. Как писал Гросс: «Религиозная атмосфера, в которой был разработан палестинский иудаизм, неблагоприятна любой идее обожения»<sup>2773</sup>. Такое наблюдение усиливает наше впечатление, что учение об обожении не восходит к иудейскому (ветхозаветному) источнику.

Человеком, который дал развитие системе неоплатонизма и образовал ее основные постулаты, был ученик Аммония Саккаса по имени Плотин (205-270 г. по Р.Х.). Хотя Плотин сам вырос в Александрии, он занимался преподаванием в Риме. Двое из его последователей значительно участвовали в развитии и распространении этого учения, а именно, Порфирий (233-302 г. по Р.Х.) и Прокл Диадох (412-485 г. по Р.Х.).

Учение Плотина состояло в следующих постулатах<sup>2774</sup>. В центре своей космологии он поставил «Верховного» или «Окончательного» Бога, которого он назвал «Единым». Из Единого исходит серия эманаций или излучений, в частности «Нус» (т.е. Ум) и Мировая Душа. Материя тоже является одной из эманаций Единого, но самой далекой и худшей из всех по качеству. Но материя, тем не менее, отражает духовные реалии, которые дают ей её существование.

Цель человеческой жизни заключается в возвращении к Единому, т.е. «восхождении» к Нему. Первым шагом в этом процессе является очищение через аскетизм и этический образ жизни, который состоит в соблюдении четырех главных добродетелей: мудрости, смелости, умеренности и справедливости (т.е. главных добродетелей в этической системе Аристотеля). Таким образом человек переходит из эманации «материя» к эманации «Душа».

Второй шаг влечет за собой восхождение над чувственным восприятием, чтобы приобщаться к Нусу через философию и созерцание. Третий и кульминационный шаг представляет собой мистическое соединение с Единым. В этом состоянии человек уже не чувствует разделения или различия и даже уже не думает о Едином, а просто наслаждается единством с ним по сущности. Прокл советовал соблюдать «мистическое молчание пред Непостижимым и Невыразимым»<sup>2775</sup>. Лосский описал систему Плотина подобными словами: «Вступаешь в сферу не-интеллектуального и не-бытийного... тогда неминуемо наступает молчание»<sup>2776</sup>. Последние слова Плотина перед смертью были таковы: «Пусть то, что во мне божественно, вернется и соединится с Божественным»<sup>2777</sup>.

Опыт с эманациями удостоверяет себя. Это значит, что человек интуитивно знает внутри себя, когда он проходит через эманации. Чем глубже человек проникает в эманации, тем лучше он понимает, что всё по своей сути – одно. Разнообразие в мире – это всего лишь иллюзия. По мере того, как человек приближается к Единому, всё кажущееся разнообразие исчезает.

Попробуем подробнее детализировать эту систему. Единый непостижим, даже неопишуем. Он безличен и бездейственен. В нем нет ни разделения, ни различия. Он вездесущ. Всё по своей природе стремится к нему, стараясь вернуться к нему и, в конечном итоге, соединится с ним.

Плотин считал невозможным приписывание Единому каких-либо атрибутов<sup>2778</sup>. Даже неуместно говорить о его существовании. Он выше бытия и является его источником. Приписывание Единому атрибутов ограничивает его и делает его конечным существом. Прокл учил, что «мы не вправе приписывать никаких положительных свойств Конечному Принципу; мы можем только сказать, что он не, понимая, что он стоит выше всей дискурсивной мысли и позитивной предикации, невыразим и

<sup>2771</sup> Philo. *Questions and Answers on Exodus*, 2.29, в Loeb Classical Library / Ed. T. E. Page / Trans. R. Marcus // Cambridge, MS: Harvard, 1953. – С. 70.

<sup>2772</sup> Philo. *On dreams*, 1.229; в Yonge C. D. *The works of Philo*. – Peabody, MA: Hendrickson, 1995. – С. 385.

<sup>2773</sup> Gross, с. 71.

<sup>2774</sup> См. Geisler N. L. *Christian Apologetics*. – Grand Rapids, MI: Baker, 1976. – С. 174-177; Sahakian, с. 81-86; Copleston, с. 463-471; <http://en.wikipedia.org/wiki/Neoplatonism>

<sup>2775</sup> Copleston, с. 481.

<sup>2776</sup> Лосский, с. 201.

<sup>2777</sup> Copleston, с. 464.

<sup>2778</sup> Но Сахакиан утверждает, что Плотин учил, что можно говорить об атрибутах в Едином (Sahakian, с. 82).

непостижим»<sup>2779</sup>. Плотин был готов говорить о благодати Единого, но при этом сделал оговорку, что такое качество ему не «присуще»<sup>2780</sup>.

У Единого нет деятельности, мышления, воли или самосознания, потому что такие явления требовали бы признание какого-то различия в нем. Единый должен оставаться «Единым». Эманации исходят от Единого не по его воле, а по необходимости. Здесь Плотин руководствуется принципом, что каждое существующее обязательно должно произвести что-то другое. Следовательно, Единый должен производить эманации. Но эманации, по сути своей, отличаются от Единого. Так что в такой системе не наблюдается пантеистическое мировоззрение.

Что касается Нуса, то он считается местонахождением платоновских «идей». «Мышление» Нуса идет по двум направлениям на два объекта размышления: Единого и себя. Этим Нус отличается от Единого: у Нуса имеется в себе различие, т.е. две ориентации.

Мировая Душа тоже состоит из двух частей: высшая часть и низшая часть. Высшая часть общается с Нусом, а низшая – с материальным миром. Платоновские «идеи», находящиеся в Нусе, отражаются в мире посредством Мировой Души. Там они известны под названием «логос». Материя считается злой только в том случае, когда не отражает этих «идеальных форм», переданных ей от Нуса посредством Мировой Души.

Человеческая душа происходит от Мировой Души. Но человеческая душа состоит из двух частей: разделенная душа и неразделенная душа. Первую мы знаем как человеческое тело. Человеческая душа стала разделенной и материализованной в результате желания у человека быть независимым от Единого.

## **Б. Влияние неоплатонизма на христианство**

Вне всякого сомнения, система неоплатонизма оказывала огромное влияние на мировоззрение ранних отцов Церкви. Брэй утверждает, что «большинство из ведущих богословов классического периода развития христианской догмы получили неоплатоническое образование»<sup>2781</sup>. Неоплатонизм особенно повлиял на александрийских отцов. Коплстон подтверждает, что «неоплатонизм оказывал глубокое влияние на христианских мыслителей в Александрии»<sup>2782</sup>. На самом деле, у Аммония Саккаса учились не только Плотин, но и Ориген. Саакян пишет: «Ориген заимствовал неоплатонизм в качестве философского основания для христианской теологии»<sup>2783</sup>. Об Афанасии сказано: «В своем понимании Бога Афанасий испытывал сильное влияние Платона, Альбина, Плотина, Прокла»<sup>2784</sup>.

Влияние александрийцев распространилось на всю Раннюю Церковь: «В конечном итоге, святоотеческая теология и философия были, в действительности, основаны на фундаментальных концепциях эллинистического мышления»<sup>2785</sup>. Псевдо-Дионисий тоже построил свою богословскую систему на неоплатонической основе. Саакян комментирует: «Псевдо-Дионисий так эффективно ввел в Церковь неоплатонизм, что он оставался там девять столетий»<sup>2786</sup>.

Стоит еще поговорить о человеке Псевдо-Дионисии, который выдавал себя за Дионисия Ареопагита (см. Деян. 17:34). Сегодня все серьезные ученые согласны, что он написал свои труды под псевдонимом, и что ему лучше подходит имя Псевдо-Дионисий. Отмечается, что в богословской литературе того времени о его письменных трудах нигде не упоминается до начала VI века. Также, в его труде «О церковной иерархии» говорится о «пострижении в монашество и чтении Символа веры на литургии»,

---

<sup>2779</sup>Copleston, с. 479.

<sup>2780</sup>Там же, с. 465.

<sup>2781</sup>Bray G. The Doctrine of God. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1993. – С. 33.

<sup>2782</sup>Copleston, с. 483.

<sup>2783</sup>Sahakian, с. 82. Саакян выделяет несколько элементов в учении Оригена, которые особенно напоминают неоплатонизм: (1) человеческий ум неспособен «постигать или истинно понимать Божьи атрибуты»; (2) в Божестве существует иерархия: Отец выше Сына, который выше Духа; (3) Божья неподвижность потребовала, чтобы не Он, а Сын был Творцом; (4) все придут в спасение и участие в Божьей сущности; (5) спасение влечет за собой освобождение от материи (Sahakian, с. 87-88).

<sup>2784</sup>Зайцев Е. Учение В. Лосского о Теозисе. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 62.

<sup>2785</sup>Sahakian, с. 86.

<sup>2786</sup>Там же, с. 85.

которые в первом веке не практиковались. Лосский также признает, что писатель этих трудов не был тем Дионисием, которого Павел обратил к Христу<sup>2787</sup>.

Мейендорф пишет, что целью Псевдо-Дионисия было «объединение христианской системы с иерархическим миром неоплатоников. Этим последних, особенно Прокла, Дионисий цитирует и пересказывает целыми абзацами»<sup>2788</sup>. С удивлением Мейендорф комментирует один из аспектов учения Дионисия словами: «В связи с этим, факт усвоения его учения Церковью можно отнести к области довольно удивительных явлений истории»<sup>2789</sup>.

В то же время, Мейендорф напоминает, что, хотя Дионисий оказывал существенное воздействие на Раннюю Церковь, она никогда не приняла его учения во всей полноте, особенно по отношению к доктринам о Церкви и таинствах<sup>2790</sup>. Но с другой стороны, Берджес говорит о Дионисии как о «наиболее влиятельном интеллектуальном отце и духовном мастере христианских мыслителей, как на Востоке, так и на Западе, в течение тысячи лет после его смерти. В средневековье его произведения были поставлены почти на том же уровне, как произведения богодухновенных писателей Писания»<sup>2791</sup>.

Другие православные писатели тоже откровенно признают заимствование неоплатонического мировоззрения отцами Церкви. Лосский говорит, что между Дионисием и Плотинем наблюдается «поразительное сходство»<sup>2792</sup>. Лосский считает, что Плотин достиг вершины небиблейского античного мира и сказал, что его мысль «усвоят и используют многие святые отцы, придав ей истинную завершенность»<sup>2793</sup>. Архимандрит Никон перечисляет его среди ранних церковных писателей и говорит о нем: «Еще определеннее учил Плотин об “уподоблении Богу”»<sup>2794</sup>. Далее, Никон авторитетно цитирует Плотина<sup>2795</sup>.

Помимо неоплатонизма, признается и общее воздействие греческой философии на святоотеческое богословие. Кураев пишет: «Святитель Василий Великий и святитель Григорий Богослов успели окончить афинский (еще языческий) университет прежде его заката и успели посоветовать своим ученикам взять в свой христианский путь великих языческих авторов»<sup>2796</sup>. Следующее сравнение восточного и западного богословий тоже указывает на зависимость православного богословия от греков: «Имен, сравнимых с Аристотелем или Сократом, Платоном или Плотинем, Рим не знал»<sup>2797</sup>. Далее: «Запад получил-таки Аристотеля и античных философов (никогда не терявшихся в православном мире)...»<sup>2798</sup>. Лосский тоже видит преимущество в заимствовании у греческой философии:

«Однако богословие должно выражать себя на языке вселенском. Не случайно же Бог поместил отцов Церкви в греческую среду: требование философской ясности в сочетании с требованием глубины гносиса побудило их очистить и освятить язык философов и мистиков, дабы сообщить христианскому благовестию – вмещающему, но и превосходящему Израиля – всё его вселенское значение»<sup>2799</sup>.

Зайцев, на наш взгляд, хорошо суммирует влияние неоплатонизма на раннее христианство:

---

<sup>2787</sup> Лосский, с. 21.

<sup>2788</sup> Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. – С. 299-300.

<sup>2789</sup> Там же, с. 308.

<sup>2790</sup> Там же, с. 309-310.

<sup>2791</sup> Burgess S. M. The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1989. – С. 34.

<sup>2792</sup> Лосский, с. 25.

<sup>2793</sup> Там же, с. 201.

<sup>2794</sup> Слово об обожении // под ред. Архимандрита Никона (Иванова) и Протоиерея Николая Лихоманова. – М.: Сибирская Благовонница, 2004. – С. 14.

<sup>2795</sup> Там же, с. 19.

<sup>2796</sup> Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дону: Троицкое Слово, 2003. – С. 51.

<sup>2797</sup> Там же, с. 55.

<sup>2798</sup> Там же, с. 72.

<sup>2799</sup> Лосский, с. 203.

«В христианской мистической традиции наметились тенденция говорить о Боге в ярко выраженной неоплатонической манере, утверждая запредельность Божьей сущности. Эта тенденция достигла определенной кульминации в Ареопагитиках, где постоянно подчеркивается сверхсущность Бога. Это же имеет место и в трудах Максима Исповедника и Григория Паламы»<sup>2800</sup>.

## В. Сравнение неоплатонизма и святоотеческой теологии

Рассмотрим появление и воплощение неоплатонического мировоззрения в учении многих отцов Церкви и, впоследствии, в православной теологии. Учение о восхождении человека к Богу, которое восходит к философии Плотина, общепринято среди православных мыслителей. Лосский, например, пишет, что Божий «первоначальный план – прямое и непосредственное восхождение человека к Богу»<sup>2801</sup>. Это восхождение делают возможным «излияние», «источение» и «нисхождение» со стороны Бога: «Вслед за Григорием и Дионисием, и Максим говорит о благотворящем излиянии или источении Блага (неоплатонический образ...)... Нисхождение и Восхождение»<sup>2802</sup>.

С этим сходится святоотеческое понимание о спасении через воплощение Божьего Сына (см. главу «Доктрина о Христе: человечность»). Божий Сын должен был воплотиться (снисходить) для того, чтобы стать онтологическим «мостом» между нетварным Богом и тварным человеком и сделать возможным восхождение к Нему. Многие отцы Церкви вторили следующей мысли: «Сын стал человеком, чтобы человек стал Богом». Но представление Иисуса как «моста» соответствует, по словам Мейендорфа: «“александрийскому мировоззрению”, согласно которому весь мир организован по принципу иерархической лестницы»<sup>2803</sup>. Необходимо «заполнить разрыв между абсолютным Богом и относительным творением»<sup>2804</sup>. Но Мейендорф сам признает, что «это была всё та же эллиптическая космология, ряженная в христианское платье»<sup>2805</sup>.

В следующем отрывке из Псевдо-Дионисия видна тесная связь его теологии с неоплатонической концепцией об эманации от Единого:

«Поскольку сквозь все проходящая всесовершенная Благость распространяется не только на окружающие ее всеблагие существа, но достигает и предельно от нее удаленных, у одних пребывая целиком, у других в меньшей степени, у третьих предельно мало, - в соответствии со способностью каждого из сущих быть к Ней причастным. И одни причаствуют Добру в совершенстве, другие более или менее Его лишены, третьи имеют к Добру еще более смутную причастность, а четвертым Оно является в виде предельно слабого отголоска»<sup>2806</sup>.

Кек утверждает, что иерархический порядок ангелов, придуманный Дионисием (см. главу «Божья величественность и служение ангелов» в томе III данного издания), происходит от неоплатонизма. Он комментирует: «Каждый высший ранг ангелов передает знания и обучение через следующих, низших ангелов и только самый низкий ранг ангелов, названный “ангелами”, непосредственно взаимодействует с миром»<sup>2807</sup>. Берджес добавляет, что иерархия ангелов способствует соединению человека с Богом<sup>2808</sup>. В своем *Точном изложении православной веры* Иоанн Дамаскин говорит одобрительно об иерархической системе Дионисия (см. 2.3).

---

<sup>2800</sup>Зайцев, с. 220-221.

<sup>2801</sup>Лосский, с. 280.

<sup>2802</sup>Флоровский Г. Византийские отцы VI-VIII вв. – Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – 259 с.

<sup>2803</sup>Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Минск: Лучи Софии, 2007. – С. 304.

<sup>2804</sup>Там же,

<sup>2805</sup>Там же.

<sup>2806</sup>Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, 3.20. <http://www.hesychasm.ru/library/dar/tname.htm>.

<sup>2807</sup>Keck D. Angels and Angelology in the Middle Ages. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1998. – С. 54, 58.

<sup>2808</sup>Burgess, с. 34.



Далее, Псевдо-Дионисий говорит о Боге как о «Едином»: «Единым же Он зовется потому, что единственно Он есть - по превосходству единственного единства - всё и является, не выходя за пределы Единого, Причиной всего»<sup>2809</sup>. В подобии неоплатоническому пониманию бездейственного Единого, Бог Дионисия находится «в абсолютном покое и ни в чем не проявляет Себя вовне»<sup>2810</sup>. К этому мнению присоединяется Лосский, говоря: «Один Бог остается в абсолютном покое, и совершенная Его “неподвижность” ставит Его вне времени и пространства»<sup>2811</sup>. Никон пишет, что в Своей сущности Бог имеет «вечный покой»<sup>2812</sup>. Брэй подтверждает, что такое понимание восходит к платоновскому мышлению, где Бог находится в «непрерывном спокойствии»<sup>2813</sup>. Блоеш предьявляет следующую претензию «христианскому мистицизму» в целом:

«Христианские мистики стремились поддерживать католическую доктрину о Троице, но предусматривая Бога в неоплатонических терминах как неподвижное, недифференцированное единство, они не смогли сохранить библейскую концепцию Бога, который активно работает в истории и соучаствует с нами в наших болях и скорбях. Они говорили, что для того, чтобы найти Бога по настоящему, нам нужно подняться выше слов и образов, времени и существенности, в царство чистого духа»<sup>2814</sup>.

Сравним неоплатонический постулат о том, что «все вернется к Единому и соединится с Ним», с высказыванием Митрополита Филарета Московского о Боге христианства: «(Его слава) даруется от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему, и в сем, так сказать, кругообращение славы Божией состоит блаженная жизнь и благобытие твари»<sup>2815</sup>. Дионисий высказывался подобным образом:

«И нет ничего среди сущих, что каким-то образом не было бы причастно Единому, в своем единстве соединенно прообъемлющего все во всем, все в целом, включая противоположности»<sup>2816</sup>.

Архимандрит Никон предполагает, что человек играет не последнюю роль в этом круговороте: «Человек, пребывая с Богом, должен был возводить всю тварь к обожению, ради которого все тварное получило бытие от Бога»<sup>2817</sup>. Флоровский по этому поводу ссылается на учение Максима Исповедника. Максим учил, что «человек должен в себе объединить всё и через себя соединить с Богом»<sup>2818</sup> и «множество творений объединяются вокруг единой человеческой природы»<sup>2819</sup>. Никон подтверждает, что «жизнь святых отцов свидетельствует, что человек, достигший высокой степени обожения, глубоко переживает свое единство со всем окружающим его миром, ожидающим откровения славы чад Божиих (Рим. 8:18-22)»<sup>2820</sup>. Максим подытоживает: «Все будет проявлять только Бога. Ничто не останется вне Бога... Все будет обожено – Бог будет во всем и всем»<sup>2821</sup>.

Получается, что проблемой человечества и всего творения является падение в состояние «разделения», которое приводит к разобщению с «Единым». Лосский пишет: «После первородного греха человеческая природа разделяется, раздробляется, расторгается на множество индивидов»<sup>2822</sup>. По учению

---

<sup>2809</sup> Дионисий, *О божественных именах*, 13.2 (<http://www.hesychasm.ru/library/dar/tname.htm>).

<sup>2810</sup> Лосский, с. 57.

<sup>2811</sup> Там же, с. 75.

<sup>2812</sup> Слово об обожении, с. 18.

<sup>2813</sup> Gray, с. 56.

<sup>2814</sup> Bloesch D. G. *God the Almighty*. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1995. – С. 176.

<sup>2815</sup> Отмечено в Лосском, С. 59.

<sup>2816</sup> Дионисий, *О божественных именах*, 13.2 (<http://www.hesychasm.ru/library/dar/tname.htm>).

<sup>2817</sup> Слово об обожении, с. 69

<sup>2818</sup> Флоровский, с. 263.

<sup>2819</sup> Слово об обожении, с. 69.

<sup>2820</sup> Там же, с. 70.

<sup>2821</sup> Позиция Максим Исповедника, представленная Флоровским, с. 287-288.

<sup>2822</sup> Лосский, с. 94.

Максима Исповедника, устранение разделения в творении должно осуществиться поэтапно. Должны устраниться разделения между мужским и женским полами, затем между раем и землей, небом и землей, духовной и чувственной природой и, в завершение, разделение между Творцом и творением<sup>2823</sup>.

Апофатическое понимание непостижимости Бога тоже происходит из неоплатонизма. Как Мейендорф пишет: «(Дионисий) следует путем апофатического богословия: как и у неоплатоников, Бог непознаваем, непостижим и не поддается никаким положительным определениям»<sup>2824</sup>. Лосский признает это сходство, говоря: «Этим способом (т.е. апофатизмом) пользовались также неоплатоники и индуизм»<sup>2825</sup>. Или, как Зайцев утверждает: «Необходимо отметить, что апофатическое богословие, хотя и имеет долгую историю в рамках христианской традиции... фактически зародилось в греческой философии»<sup>2826</sup> и «Своими корнями апофатическая теология восходит к мистицизму Оригена и греческой философии и получает классическое развитие в трудах Псевдо-Дионисия»<sup>2827</sup>.

Поразительный параллелизм существует также между концепцией «эманаций» от Единого и православной доктриной о «Божьих энергиях». Бог Дионисия имеет два аспекта: «Единения» и «Различение». Различение этих аспектов у Бога соответствует как системе «эманации» у Плотина, так и системе «Божьих энергий» в святоотеческом богословии. Лосский так описывает учение Дионисия: «“Единения” – это “тайные пребывания, которые себя не обнаруживают” – сверхсущностная природа, в которой Бог пребывает как бы в абсолютном покое и ни в чем не проявляет Себя вовне. “Различение”, наоборот, – это исхождения Божества вовне... Его проявления»<sup>2828</sup>. Зайцев предполагает, что система «сущность – энергия» появилась в трудах Прокла, и через Дионисия распространилась на Церковь<sup>2829</sup>.

Вдобавок к этому, о системе «эманаций» напоминает учение о единовластии Бога Отца, согласно которому от Него вечно рождается Сын Божий и от Него вечно исходит Дух Святой. Хотя святоотеческое богословие признает, что рождение Сына и исхождение Духа происходят не на уровне энергий, а на уровне сущности, тем не менее, «движение» Сына и Духа от Отца намекает на неоплатоническое происхождение этой идеи.

Также, можно провести параллель между неоплатоническим пониманием «Нуса» и святоотеческим пониманием Божьей природы. По Максиму Исповеднику, Христос есть «источник и средоточие идеального мира»<sup>2830</sup>. Зайцев комментирует, что Климент Александрийский «осмысляет Бога, в основном, как Нус»<sup>2831</sup>. Подобным образом, Никон говорит об «Уме» как о неотъемлемой составляющей в процессе восхождения человека к Богу: «Ум человеческий является тут только отображением Вечного и первого Ума, по сходству с Которым он и есть. В этом случае, ум человеческий, как символ и отображение Ума Вечного, учит нас через созерцание Его подниматься к Первообразу, к Вечному Уму»<sup>2832</sup>.

Также, святоотеческая теология вторит мысли о проникновении «Мировой Души» в материальный мир. Лосский рассуждает об этом как о «вечных энергиях»: «В тварном мире, вызванном из ничего,... присутствуют бесконечные и вечные энергии»<sup>2833</sup>. Подобно учению неоплатонизма, православие учит, что человеческая душа является одной из ступенек, соединяющих творение с Богом: «Эта гармония и единство проявляется в виде связи материального мира с человеческим телом, человеческого тела с душой, человеческой души с Богом»<sup>2834</sup>.

---

<sup>2823</sup> Слово об обожении, с. 69.

<sup>2824</sup> Мейендорф, с. 301.

<sup>2825</sup> Лосский, с. 204-205. Но Лосский подчеркивает, что в отличие от православной веры в неоплатонизме и индуизме Бог безличен.

<sup>2826</sup> Зайцев, с. 214.

<sup>2827</sup> Там же, с. 18.

<sup>2828</sup> Лосский, с. 57.

<sup>2829</sup> Там же, с. 221-222. Но учение Дионисия отличается от неоплатонизма тем, что Дионисий учил, что в Своих энергиях Бог выражает Себя, а в неоплатонизме «Нус» и «Душа» меньше Единого, будучи его эманациями (Мейендорф, с. 302).

<sup>2830</sup> Флоровский, с. 285.

<sup>2831</sup> Зайцев, с. 55.

<sup>2832</sup> Слово об обожении, с. 19.

<sup>2833</sup> Лосский, с. 59.

<sup>2834</sup> Слово об обожении, с. 69.

Максим Исповедник учил, что Бог «заклучает, объединяет, охватывает и промыслительно связывает внутренней связью все сущее между собой и с Ним Самим». Это «сокровенное и недоваемое присутствие соединяющей все Причины разнообразно присутствует во всех существах»<sup>2835</sup>. Также, учение Максима о духовном (умопостигаемом) и чувственном (телесном) аспектах мира напоминает неоплатоническую концепцию об отношениях Мировой Души и материального мира: «Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле, а мир чувственный соединен с умопостигаемым, как тело соединено с душой»<sup>2836</sup>. Вишневская утверждает, что Максим даже дошел до того, чтобы сказать, что тварный мир «назван и на самом деле является частью Бога», по той причине, что *логосы* тварного мира включены в «Логос, который предсуществовал в Боге»<sup>2837</sup>.

Между неоплатоническим и святоотеческим богословием также наблюдается сходство и в вопросе о том, каким образом человек должен восходить к Богу. В обеих системах необходима добродетель. Согласно учению Петра Дамаскина, «(Заповеди) делают человека богом через благодать Того, Кто дал (их)»<sup>2838</sup>. Подобно этому, Максим Исповедник учил: «Любовь делает человека богом»<sup>2839</sup>. В обеих системах, наряду с добродетелью, человеку нужно заниматься созерцанием. Никон написал, что человек может «через созерцание Его подниматься к Первообразу, к Вечному Уму»<sup>2840</sup>.

После совершения этих этических и умственных подвигов, последним шагом в обеих системах является мистическое соединение с Богом (или Единым). Со слов Лосского, православный поклонник должен поставить перед собой следующую цель: «Это соединение с Богом в Его энергиях, или соединение по благодати, причащающей нас Божественному естеству»<sup>2841</sup>. С этим мнением схоже и мнение Максима Исповедника: «...человека сделать через соединение с Собою богом»<sup>2842</sup> и «Содержание нашей веры – конечное возвращение верующего к своему собственному Началу Бесконечному»<sup>2843</sup>.

Описание учения Максима Исповедника о восхождении к Богу, рассказанное Флоровским, точь-в-точь отражает неоплатоническое понимание данного процесса<sup>2844</sup>. Первый шаг – это распознавание Логоса в тварном мире (т.е. «Мировой Души»). Необходимо начать с этого более простого размышления, а не идти сразу на прямое общение с Богом. За этим следует общение на уровне «Нуса»: «Сперва познаются только основания («логосы») естественного бытия, затем постигается мир мысленный или умный». Но дело этим не заканчивается: «Ум должен выйти и из умного мира, взойти еще выше, в самый таинственный мрак Божества»; «Ум поднимается выше форм и идей и приобщается Божественного единства и мира»; «Только под конец... и в молитвенном искусстве ум познает Бога».

Интересно отметить, что аспекты неоплатонического мировоззрения наличествуют и в мышлении некоторых русских философов<sup>2845</sup>. Рассмотрим мировоззрение Петра Чаадаева (1794-1856 г.). Его космология включала в себя Всевысшего Бога, «от Которого исходит творческие излучения в мир». Над Ним стоит «всечеловеческое мировое сознание» (или мировой разум), «приемлющее эти излучения». Еще ниже стоят отдельные люди, цель жизни которых заключается в слиянии с «существом всемирным». Чаадаев пишет, что человек должен «почувствовать себя частью великого духовного целого». Индивидуальность и независимость являются результатом грехопадения. Поэтому:

---

<sup>2835</sup> Там же, с. 12

<sup>2836</sup> Флоровский, с. 262.

<sup>2837</sup> Амбигвы 7, взято из Vishnevskaya T. Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007. – С. 140.

<sup>2838</sup> Treasury of Divine Knowledge (*Philokalia*, 3.93), отмечено в Clendenin D. Eastern Orthodox Christianity. – Grand Rapids, MI: Baker, 1994. – С. 136-137.

<sup>2839</sup> Various Texts on Theology 1.27-32, *Philokalia*, 2.171), отмечено в Clendenin, с. 136-137.

<sup>2840</sup> Слово об обожении, с. 19.

<sup>2841</sup> Лосский, с. 67-68.

<sup>2842</sup> См. Флоровский, с. 253.

<sup>2843</sup> Слово об обожении, с. 57.

<sup>2844</sup> Флоровский, с. 259, 284.

<sup>2845</sup> Следующий материал из Зеньковского В. В. История русской философии. Аудио-серия.

«Если бы человек смог довести свою подчиненность высшему свету до полного упразднения своей свободы, свободы обособляющей, то тогда бы исчез теперешний отрыв его от природы, и он бы слился с ней. В нем бы проснулось чувство мировой воли, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию».

Подобного взгляда придерживался Иван Киреевский (1806—1856), который в своей системе также делал упор на единство бытия. Согласно его пониманию, цель человека состоит в том, чтобы найти сосредоточие души или глубинное «я». Все силы души надо подчинять внутреннему человеку, т.е. «духу» или «высшему разуму». Грех нарушает эту гармонию, которую необходимо восстановить. Киреевский сказал:

«Главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее сосредоточие бытия, где разум и воля и чувства и совесть, прекрасная и истинная, удивительная и желаемая, справедливая и милосердная, и весь объем ума сливаются в одно живое единство и, таким образом, восстанавливается существенная личность в ее первозданной неделимости».

Далее, Николай Пирогов (1810 – 1881) предложил существование общего «мирового мышления» или «вселенского разума», индивидуализацией которого является каждый отдельный человек. Над этим вселенским разумом стоит высшая инстанция, т.е. Бог.

Наконец, взглянем на философию Владимира Соловьева (1853—1900). В его космологии существует абсолют, имеющий два полюса, последний из которых зависит от первого и отождествляется с платоновским миром идей и через который первый абсолют (т.е. Бог) создал материальный мир. В защиту своей концепции о всеединстве, Соловьев считает Бога и мир единосущными. Но в мире появились множественность и раздробленность, которые нарушают Божий порядок. Существует и Мировая Душа, которая проникает весь мир и которая в человеке соединяется с Божественным Логосом. Цель человечества – соединить все в себе и достигнуть «Софии», т.е. богочеловечества. Следовательно, в мышлении Соловьева наблюдаются почти все элементы неоплатонического мировоззрения, в том числе, и обожение человечества.

Соловьев оказывал огромное влияние на следующих за ним русских мыслителей, в творениях которых можно найти элементы его системы. В этом отношении можно говорить об Алексее Лосеве, Льве Карсавине, Сергее Булгакове и Павле Флоренском. Например, в метафизике Лосева говорится об Абсолюте «Всеединстве», сущность которого непостижима, который также называется «Софией» или «Сверхумным размышлением». Также говорится о различении в Абсолюте «сущности и энергией». Есть и Мировая Душа.

Карсавин же описал Всеединство следующими словами, отображающими его непостижимость и всеобъемность: «Существо, совершения коего нет ничего и помыслить нельзя, все в себе заключает. А оно – Всеединство». Он также выдвигал мысль о первенстве единства в порядке мироздания: «Единство в мире первее множества, а множество разрешится в единство».

## **Г. Выводы**

Очевидно и поразительно сходство между неоплатоническим, святоотеческим и, вслед за ними, православным взглядами на Бога и на путь к соединению с Ним. Они не только параллельны по сути, но и происходят из общего исторического источника: учения, возникшего во II-III веках в Александрии. Не случайно, что те отцы Церкви, которые, в основном, были тесно связаны с александрийской церковью, развивали это учение в Церкви.

Православные богословы часто возражают, что сходства между этими течениями касаются не содержания вероучения, а всего лишь формы его выражения<sup>2846</sup>. Другими словами, александрийские отцы заимствовали у неоплатонистов не их мировоззрение, а просто структуру и терминологию, которыми они могли бы выражать христианское вероучение в форме, более приемлемой для той культуры.

Отмечается и несколько различий между этими учениями. Например, согласно системе неоплатонизма, в Едином нет различий, а по святоотеческому учению, Бог – это Троица. Также, в неоплатонизме эманации – это проявления самого Единого, а святоотеческое богословие учит творению «из ничего». Далее, неоплатонисты стремятся к слиянию с Богом, а по святоотеческому учению, в Божьем плане спасения личность человека сохраняется. Разница и в том, что святоотеческое богословие учит обожению человеческого тела, что отрицается в неоплатонизме. Наконец, неоплатонизм не признает Христа Сыном Божиим.

Следует признать, что учения неоплатонизма и святоотеческого богословия не идентичны. Однако существует достаточно общих сходств между этими системами и их совместных отличий от библейского учения, чтобы с уверенностью прийти к выводу, что во многих отношениях святоотеческое богословие – это не христианство, выраженное в форме неоплатонизма, а сам неоплатонизм с некоторыми адаптациями к христианскому вероучению. Надо согласиться с Зайцевом, что Лосский преувеличивает «разницу, существующую между греческой философией и христианским богословием»<sup>2847</sup>. Перечислим некоторые основополагающие понятия, которые являются общими между неоплатонизмом и святоотеческим богословием, но которые не находят никакой библейской поддержки, т.е. чужды христианству:

- Апофатическое описание Божьей сущности;
- Бесстрастность и неподвижность Божьей сущности;
- Различение Божьей сущности и Его «нетварных энергий»;
- Проникновенность «Божьих энергий» в творении;
- Создание онтологического «моста» между Богом и человеком;
- Возвращение всего творения к Богу и его соединение с Ним;
- Обожение человека и всего творения;
- Спасение через добродетель и созерцание, приводящее к соединению с Богом.

Нельзя считать, что эти элементы являются всего лишь случайными совпадениями с неоплатонизмом или, что они составляют незначительную часть святоотеческого богословия. Но эти моменты в большей степени согласуются не с христианской верой, основанной на Библии, а с философской системой Плотина и его последователей, как языческих, так и христианских.

Необходимо также задаться вопросом, что если единственная цель у отцов Церкви состояла в выражении христианского вероучения в форме, более приемлемой для той греческой культуры, то какой смысл продолжать использовать подобную формулировку в современном мире? Такие соображения современному человеку чужды и приводят не к выяснению духовных вещей, а к их усложнению и путанице.

## Библиография

Дионисий Ареопагит. О божественных именах. <http://www.hesychasm.ru/library/dar/tname.htm>

Иларион А. Таинство Веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

---

<sup>2846</sup>Лосский, с. 25-27; Иларион А. Таинство Веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 222; Мейендорф, с. 303.

<sup>2847</sup>Зайцев, с. 244.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры.

Зайцев Е. Учение В. Лосского о Теозисе. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.

Зеньковский В. В. История русской философии. Аудио-серия.

Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дону: Троицкое Слово, 2003.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и Догматическое богословие. – М.: Центр СЭИ, 1991.

Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Минск: Лучи Софии, 2007.

Слово об обожении // под ред. Архимандрита Никона (Иванова) и Протоиерея Николая Лихоманова. – М.: Сибирская Благовонница, 2004.

Флоровский Г. Византийские отцы VI-VIII вв. – Издательство Белорусского Экзархата, 2006.

~~~~~

Bloesch D. G. God the Almighty. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1995.

Bray G. The Doctrine of God. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1993. – 251 с.

Burgess S. M. The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1989. – 223 с.

Clendenin D. Eastern Orthodox Christianity. – Grand Rapids, MI: Baker, 1994.

Copleston F. A History of Philosophy. – New York, NY: Doubleday, 1993.

Geisler N. L. Christian Apologetics. – Grand Rapids, MI: Baker, 1976.

Gross J. The Divination of the Christian According to the Greek Fathers / trans. Onica P. A. – Anaheim, CA: A & C Press, 2002.

Keck D. Angels and Angelology in the Middle Ages. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1998. – 212 с.

Pelikan J. The Christian Tradition. Vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom. – Chicago, IL: University of Chicago, 1974. – 289 с.

Philo // Yonge C. D. The works of Philo. – Peabody, MA: Hendrickson, 1995.

Philo. Questions and Answers on Exodus / Trans. R. Marcus // Page T. E. Loeb Classical Library. – Cambridge, MS: Harvard, 1953. – С. 70.

Sahakian W. S. History of Philosophy. – New York, NY: Barnes and Noble, 1968.

Vishnevskaya T. Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison: Fairleigh Dickson University Press, 2007.

~~~~~

<http://www.hesychasm.ru/library/dar/tname.htm>

## Приложение В: Христос Победитель

Хотя часто характеризуют святоотеческое понимание искупления принятием теории выкупа, в 1930 г. швейцарский лютеранский богослов Густав Аулен издал книгу, написанную с намерением расширить обычное понимание святоотеческого богословия и, тем самым, вернее представлять его. Название его до сих пор влиятельной публикации – *Христос Победитель*<sup>2848</sup>.

В своем изложении святоотеческого понимания искупления Аулен в основном опирается на теорию «рекапитуляции» (т.е. «восстановления»), выдвинутую в II веке Иринеем Лионским. Согласно этой теории, Иисус прожил совершенную жизнь и прошел все стадии человеческого опыта, чтобы восстановить совершенство человечества. Став человеком, Своим послушанием Он устранил грехи человечества. Также, будучи Богом, Он передает человечеству новую, даже божественную жизнь.

Для выяснения учения Иринеев сошлемся на выдержки из его главного труда *Против ересей*. Во-первых, Богу нужно было воплотиться, стать человеком: «... надлежало самому Слову, восстанавливающему в Себе Адама, иметь сходство с его рождением» (3.21.10). Цель Его воплощения – восстановить состояние человека: «Бог, восстанавливающий в Себе древнее создание человека, чтобы убить грех и упразднить смерть и оживить человека: и поэтому-то истинны дела Его» (3.18.7). Он уничтожил грехи человека Своей послушанной жизнью: «Итак, явно Господь пришел к Своим и был носим Своим собственным созданием, которое носится Им Самим, и непослушание, совершенное по отношению к дереву, исправил Своим послушанием на дереве» (5.19.1).

Во-вторых, в силу Своей божественности Сын Человеческий может наделить людей божественной жизнью через Духа Святого: «Соединяя человека с Духом и влагая Духа в человека, Он Сам сделался главою Духа и дает Дух во главу человека» (5.20.2). Наконец, также идет на пользу человека Его победа над сатаной: «Итак, Он все возглавил, воздвигая войну против нашего врага и поражая того, кто вначале пленил нас в Адаме, и попирая главу его» (5.21.1).

Далее, Аулен подчеркивает конфликт между человечеством и его врагами – грехом, смертью, дьяволом и Законом, которые от олицетворяет, и к которым он относится, как к «объективным силам»<sup>2849</sup>. Но над всеми врагами победил Христос Своей святой, безгрешной жизнью и послушанием Божьей воле даже до смерти на кресте. Для этой цели Он проходил все этапы человеческой жизни, как Иринеи написал:

«Он пришел спасти Собою всех; всех - говорю, - которые чрез Него возрождаются в Бога, - младенцев, детей, отроков, юношей и старцев. Поэтому, Он прошёл чрез все возрасты, - сделался младенцем для младенцев, и освятил их; сделался малым для малых, и освятил имеющих такой возраст, вместе с тем подав им пример благочестия, правоты и послушания; сделался юношею для юношей, являясь для них образцом и освящая их для Господа. Он был также старцем для старцев (и т.д.)» (*Против ересей*, 2.22.4).

Получается, в соответствии с святоотеческим богословием, ключ к выполнению Божьего плана искупления кроется во воплощении Божьего Сына. Только в качестве человека может Христос иметь «органическую связь» с человечеством и, таким образом, очищает человеческую жизнь Своим послушанием.

Важно также принять к сведению, что Аулен отрицает заместительную смерть Иисуса Христа за человечество в плане умиловивления за его вину перед Богом. Значит, Бог прощает грехи просто так, без всякого возмездия. Аулен пишет: «Любовь бесконечна и непостижима ... оправдывая людей без любого удовлетворения Божественному правосудию»<sup>2850</sup>. Цель Христа в искуплении – преодоление в Себе врагов человечества и открытие нового пути к жизни и общению с Отцом.

<sup>2848</sup> Aulén G. *Christus Victor* / Trans. A. G. Hebert. – London: SPCK, 1930. – 160 с.

<sup>2849</sup> с. 20

<sup>2850</sup> с. 155. Также с. 77, 146.



В то же время Аулен готов признать, что смерть Иисуса может считаться жертвой, но он понимает это не в смысле удовлетворения Божьему правосудию, а в том плане, что «враги» человека в то же время являются Божьими инструментами наказания человека. Выходит, когда Иисус умер, Он устранил эти «инструменты» Божьего наказания из жизни человека и тем самым «избавил» его от Божьего суда<sup>2851</sup>.

По поводу осуществления победы над сатаной Аулен готов допустить, вместе с отцами церкви, что для высвобождения человечества из его власти и контроля Бог «заплатил» сатане выкуп Своего Сына, который впоследствии Сам высвободился от сатаны Своим воскресением из мертвых.

Интересно отметить, что хотя в своем изложении святоотеческого богословия Аулен не подчеркивает распространенного обращения восточных отцов к учению обожения, он всё-таки время от времени с одобрением упоминает о нем<sup>2852</sup>.

К нашему удивлению, для обоснования своего взгляда Аулен обращается в первую очередь не к Священному Писанию, а к отцам церкви. Он предполагает, что в силу их близости по времени к времени апостолов их понимание новозаветной истины вернее, чем понимание, имеющееся у последующих поколений<sup>2853</sup>. Но это убеждение подрывает дух реформации, которую он, как лютеранский богослов, якобы представляет.

Как было сказано выше, Аулена особо привлекает теология Ириния Лионского, и он предпочитает читать новозаветные данные, отталкиваясь от его учения. Он оправдывает свою позицию так:

«Каждое толкование Искупления обращается к текстам Нового Завета и пытается обосновать себя на них. Поэтому трудно читать эти тексты, не связывая их с какой-либо заранее задуманной теорией. С другой стороны, учение Ириния, появившееся за сто лет позже, довольно ясно и его значение не подвергается сомнению. Там есть, тогда, очевидное преимущество в том, чтобы начать с него»<sup>2854</sup>.

После же обращения к отцам церкви, Аулен пытается найти обоснование своей позиции и в Новом Завете. Он перечисляет ряд стихов, говорящих об искуплении, но ни в одном из них не находится никакое указание на выкуп, заплаченный сатане. Он делает беглое упоминание о Рим. 3:21-26, который он признаёт главным отрывком в защиту учения о заместительной жертве Христа, но в то же время полностью игнорирует тот факт, что не только этот отрывок, но и главы Рим. 1-5 целиком посвящены истине о вине человека перед Богом и абсолютной необходимости в искуплении от вины через заместительную жертву Христа (так называемую «теорию замещения»).

Рассмотрим и другие слабые стороны богословия Аулена. Он предъявляет теорию замещения претензию в том, что она касается только юридического положения человека перед Богом (которое, видимо, его не беспокоит), а не трансформации личности человека. Он говорит, что теория замещения (которую он с презрением называет «латинской доктриной») – полностью негативно (в том, что говорит лишь об устранении вины). А в отличие от этого, теория «Христос победитель» – позитивна, так как говорит о победе над врагами человека<sup>2855</sup>.

Однако Аулен упускает из виду, что согласно евангельскому (и библейскому) богословию, Бог не просто устраняет вину человека, но и преображает его личную жизнь и опыт через союз со Христом в Его смерти, воскресении в возвышении и Втором пришествии, осуществляемый Святым Духом. Получается, что в евангельском богословии проповедуется полное Евангелие – освобождение как от вины, так и от силы греха, смерти, Закона и дьявола. А Евангелие Аулена касается только последних аспектов. В действительности он проповедует Евангелие «на половинку».

По поводу критики, предъявленной Ауленом в адрес теории замещения, что Бог не работает с человеком в плане юриспруденции, он противоречит себе в том, что говорит, что, хотя Бог не так

---

<sup>2851</sup>с. 57, 59

<sup>2852</sup>с. 17, 59.

<sup>2853</sup>с. 61, 62.

<sup>2854</sup>с. 16.

<sup>2855</sup>с. 149.

поступает с человеком, он так относился к сатане платежом ему выкупа. В своей книге Ауелен сам признал это противоречие, но unsuccessfully пытался наладить его изменением терминологии<sup>2856</sup>.

Далее, Аулен возражает, что в теории замещения имеется «материалистический» взгляд на грех, так что можно «перенести» грехи одного лица к другому (Иисусу), чтобы Он их перенес на крест. Но в то же время взгляд Аулена на грех даже более материалистический. Как было показано выше, он олицетворяет грех и считает его «объективной силой». Вот еще одно явно противоречие в оправдании его системы.

Правда в том, что грех не является какой-нибудь субстанцией или силой. Он не имеет никакого «материального» состояния. Вместо этого, грех представляет собой извращение того, что Бог создал хорошим. Надо задаться вопросом, если грех – это субстанция или сила, то кто создал его? Бог не творит зла (см. Иак. 1:13-17). Дьявол ничего не может создать. Взгляд на грех, как на искажение первоначального порядка у человека подтверждает Августин<sup>2857</sup>. Он написал: «Первородный грех не является самой природой, но есть случайный недостаток и ущербность природы». Присоединяется к нему лютеранский богослов Мюллер: «Грех не является ... материальной субстанцией, существующей сама по себе ... (но) есть случайное явление»<sup>2858</sup>.

Наконец можно выделить еще одно противоречие в труде Аулена по поводу теории замещения. Он утверждает, что согласно этой системе, действующее лицо в деле искупления является не Богом, а *человеком* Иисусом Христом. Аулен предполагает, что в своей искупительной работе Иисус выступал чисто в качестве безгрешного человека, носящего на Себе грехи мира<sup>2859</sup>. Но в ответ задаём вопрос: «Какой человек может нести на Себе грехи всего мира?». Может это сделать только *Богочеловек*.

На самом деле в попытку оправдать включение в *свою* теорию человеческий фактор личности Иисуса, Аулен пишет так:

«Но, опять же, это не значит, что искупительная работа Христа было совершено Им чисто как человек ... Скорее всего, Христос представлен как Человек, в котором Бог раскрывает Свою сущность и выполняет Свою работу избавления и искупления»<sup>2860</sup>.

Однако такое заявление вполне адекватно и по отношению к действию Божьего Сына, как заместителя за грехи всего человечества. Только Бог может совершить такой подвиг.

Итак, отрицание заместительной работы Христа и сопутствующей доктрины о Божьем «распределительном правосудии», на самом деле, является серьезным искажением Божьей истины и фактическим отрицанием самой сути Евангелия. Для рассмотрения защиты теории замещения см. соответствующий раздел в главе 6 книги *Слово о Боге*, т. 4. В той же главе находится и опровержение теории выкупа. Для рассмотрения выяснения и оправдания смысла «Божьего распределительного правосудия» обратитесь к разделу «Божье справедливость» в 5-й главе *Слова о Боге*, т. 3.

Можно также говорить об отношении Аулена к воплощению Божьего Сына и его связи с спасением. Дело в том, что нигде в Библии не говорится о воплощении, как о прямом способе присоединения ко Христу. Цель воплощения предельно ясно открыта во 2-й главе Послания к Евреям:

«А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола ... Он должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом» (Евр. 2:14-17).

Воплощение Божьего Сына было необходимым, чтобы Христос стал «милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умиловления за грехи народа», т.е. *представителем* всего

---

<sup>2856</sup>с. 54.

<sup>2857</sup>Указано в Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 262.

<sup>2858</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

<sup>2859</sup>с. 146.

<sup>2860</sup>с. 151-152.

человечества. Итак, воплощение играет незаменимую роль в Нем как представителе человечества. Утверждение, что в воплощении создается какая-то «органическая связь» между Иисусом и человечеством, и что в силу этой связи человек сделан причастным всей истории Спасителя, что имеет своим результатом спасение через Его жизнь в послушании Богу, лишено всякой библейской поддержки. Об этом можно больше узнать во книге *Союз со Христом*, главе 3, разделе А.2.б.

В итоге скажем, что во многих отношениях Аулен просто воспроизводит православную мысль об искуплении. В его теории искупления наличествуют почти все элементы православного взгляда: отрицание необходимости в заместительной жертве Иисуса, роль воплощения в искуплении, обожение, обращение к авторитету отцов церкви, и другие.