

Слово о Боге:

Евангельское богословие для восточных христиан

Том 5 – План Бога, часть 2:
Надежда, Любовь

Обновление 08.01.21

Автор: Томас Веспетал
Под редакцией Сергея Поднюка

Москва: 2020

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 её. 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 ещё одну книгу по систематическому богословию? Ведь их уже много. Но автор этой серии книг убеждён, что существует место и для данного труда. Хотя учебников по систематическому богословию, в общем, немало, их не так уж и много на русском языке, особенно рассматривающих богословие с пятидесятнической или харизматической точки зрения. Мы очень признательны за работы Стэнли 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 выяснить 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 живёт 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, которым 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 (Эриксон, Груден, Райри, Тиссен), отстаивают кальвинистскую позицию. Только в учебнике Даффилда, который придерживается арминианской позиции, имеется хорошее, но краткое обсуждение этого вопроса.

В-четвёртых, 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», «эксхиология», «эсхатология» 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 остальных, 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 путём интегрированного подхода к изложению материала.

Соответственно, каждый том данной серии посвящён той или иной истине, необходимой для формирования христианского мировоззрения. Порядок томов такой, что каждый том создаёт 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 даёт о Себе знать? Что Бог открыл о Себе?

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

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

Материал четвёртого и пятого томов разделён по категориям, выделенным в 1 Кор. 13:13: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь». Четвёртый том – «Вера» – касается Божьего плана спасения, и как его обрести. В пятом томе обсуждается вопрос последнего времени (т.е. «Надежда») и применение Божьего спасения в 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 выполнят 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 разделять Церковь на отличающиеся друг от друга «партии» с собственными «отечественными богословиями». Наша цель должна быть следующей: чтобы уникальный вклад, внесённый каждой культурой в поиски Божьей истины, вёл 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. – 4th 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, Станиславу Атанову и моей жене Нэнси за работу над текстом.

Томас Веспетал
tjwespetal@fastmail.com

*Для приобретения других богословских ресурсов данного автора обратитесь,
пожалуйста, к сайту: www.russiantheologicalresources.com.*

Об авторе и редакторе

Об авторе

Д-р Томас Веспетал родился в США в штате Висконсон в 1957 г. Он обратился к Господу в 17 лет, и через год после обращения принял водное крещение. В том же году он испытал особенное духовное переживание под названием Крещение Святым Духом (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 доктора 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 прошёл 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 учёных, 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 живёт в странах постсоветского пространства и преподаёт в разных библейских институтах предметы, связанные с библейскими языками, библейской экзегетикой и систематическим богословием.

Д-р Веспетал женат. Его жена Нэнси врач, специализирующийся в семейной медицине. С 2003 года она возглавляет гуманитарно-евангелизационную организацию под названием «Надежда в действии», которая обеспечивает людей, живущих в сёлах и посёлках, бесплатным медицинским осмотром и консультированием, а также несёт им Благоую весть Евангелия Иисуса Христа. У Томаса и Нэнси двое детей – Мелани и Мэтью.

О редакторе

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

Введение в том 5

В своём Первом Послании к Коринфянам апостол Павел подвёл итог содержанию Божьего плана известными всем словами: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь» (1 Кор. 13:13). Как мы уже рассматривали в предыдущем томе и увидим в данном томе, лучше всего описывают Божий замысел для человека эти три качества: вера, надежда и любовь.

Предыдущий том этой серии был посвящён теме «Вера». В данном же томе мы коснёмся таких тем как «Надежда» и «Любовь». В стандартных учебниках по систематическому богословию содержание этого тома относится к доктринам о последних временах (т.е. эсхатологии) и о Церкви (т.е. экклесиологии).

Раздел о «Надежде» начинается с дискуссии о смерти и промежуточном состоянии человека. Библия учит, что душа человека не подвержена физической смерти и будет пребывать либо в аду, либо на небесах с Господом. Мы отвергаем мнение, что душа «спит» или не существует после смерти, или что она может пребывать в промежуточном месте между небом и адом, т.е. в чистилище.

Однако бестелесное состояние человека лишь временно, а всех людей – праведных и неправедных – ждёт физическое воскресение, при котором верующие получают славное тело, которое будет иметь духовные качества, но всё-таки останется по сути своей физическим и как-то связанным со старым телом.

По поводу мировых эсхатологических событий в последнее время будет период великой скорби, при котором мир будет находиться под властью злого правителя – Антихриста – а Бог будет изливать на мир страшные бедствия в наказание за грехи человечества. Хотя христианские конфессии и расходятся во мнениях, когда оно состоится, но все верующие ждут с нетерпением восхищения Церкви и встречи с Господом в облаках. Также известно, что по окончании великой скорби Господь Иисус вернётся на землю, чтобы установить на ней Своё царство на 1000 лет.

По окончании тысячелетнего царства Мессии состоится Суд белого престола, при котором все неверующие в Иисуса Христа будут осуждены к вечному наказанию в огненном озере. Мы отвергаем мнение, что наказание неверующих будет только временным, или что они будут уничтожены. Верующие же будут наслаждаться вечным блаженством на новой земле в Новом Иерусалиме в непосредственном присутствии Бога.

И завершая наше рассмотрение Божьего плана, мы коснёмся темы «Любовь», которую можно разделить на любовь к Богу и любовь к другим – как в Церкви, так и в мире. Самое главное выражение любви к Богу заключается в послушании Ему. Но поскольку послушание Богу в общих чертах заключается и в любви к другим, то в разделе «Любовь к Богу» больше будет уделено времени таким выражениям этой любви как поклонение и молитва.

В главе, посвящённой теме «поклонения» будут обсуждаться следующие вопросы: что такое поклонение, кому поклоняться, почему нужно поклоняться, как поклоняться и к чему поклонение приводит. По теме молитвы мы изучим вопросы богоискания, а также молитвы как прошения. Таким образом, выявим, как можно более тесно общаться с Богом и получать ответы на наши молитвы.

В то же время, нам необходимо рассмотреть несколько искажённых подходов в данной сфере. Во-первых, хотя мы и глубоко уважаем жертвенность и посвящённость монашествующих, тем не менее, существует много убедительных библейских и

исторических доводов, которые показывают несостоятельность этой практики. Во-вторых, хотя данная практика и существует давно в Восточной Церкви, Библия не поддерживает ни молитвы Марии и святым, ни обращения к иконам.

Что касается любви к Церкви, рассмотрим важность общения между верующими, и в чём оно должно выражаться. Притом уделим особое внимание вопросу церковной дисциплины, финансовой поддержки церкви и образования домашних групп.

Две последующие главы данного раздела посвящены теме духовных даров. Мы придерживаемся позиции, что все духовные дары всё также активно действуют в Церкви в наши дни, и что их можно разделить на спонтанно проявляющиеся дары и на действующие регулярно. Мы подробно рассмотрим каждый из восемнадцати даров, упомянутых в Писании.

Каким образом должна управляться Церковь? Мы придерживаемся позиции, что в поместной церкви должна служить команда равноправных пасторов. По поводу управления союзом поместных церквей, считаем, что самой удачной является пресвитерианская система.

Также дискуссионным вопросом является служение женщин в церкви. Исходя из всего, написанного в Библии, приходим к выводу, что женщинам позволено служить во всех церковных служениях, за исключением пасторского и общего учительского. Другой спорной темой, касающейся женщин, является вопрос покрытия головы. Справедливо будет сделать вывод, что в этом каждый может поступать по своей совести.

Наконец, данный том заканчивается обсуждением темы любви к миру. Мы увидим, что отделение от мира означает не аскетизм или отстранение от неверующих, а удержание себя от мирского (т.е. греховного) образа жизни. Далее обсудим вопрос отношения Церкви к государству, и государства к Церкви, вместе с другими насущными вопросами в данной сфере. Однако самое главное выражение любви к миру заключается в приобретении неверующего мира для Господа. Поэтому в Церкви делается акцент на евангелизации и миссии.

Последняя глава данного тома – об отношениях между Церковью и Израилем. Рекомендуются уважительно относиться к Израилю и поддерживать его, при этом избегая крайности, что принятие иудейского стиля жизни или поклонения способствует освящению человека, верующего в Мессию Иисуса, или каким-то образом приближает его к Богу.

Содержание

Часть 1 - Надежда

Глава 1: Смерть и промежуточное состояние человека

Глава 2: Физическое воскресение

Глава 3: Великая скорбь

Глава 4: Второе пришествие Христа

Глава 5: Тысячелетнее царство Иисуса Христа

Глава 6: Божий суд

Глава 7: Вечность

Часть 2 - Любовь

Раздел 1: Любовь к Богу

Глава 8: Послушание Богу и поклонение Ему

Глава 9: Молитва как богоискание

Глава 10: Молитва как прошение

Глава 11: Жизнь в молитве: монашество

Глава 12: Обращение к иконам

Глава 13: Молитва и почитание святых, вопрос мощей

Глава 14: Молитва Марии и её почитание

Раздел 2: Любовь к Церкви

Глава 15: Взаимоотношения в Церкви

Глава 16: Духовные дары: общие сведения и спонтанные дары

Глава 17: Духовные дары: дары регулярного служения

Глава 18: Управление в церкви

Глава 19: Женщины в служении

Глава 20: Покрытие головы

Раздел 3: Любовь к миру

Глава 21: Отношения Церкви и мира

Глава 22: Евангелизация и миссия

Глава 23: Отношения Церкви и Израиля

Приложение А - Пост

Приложение Б - Лозаннское Соглашение

Часть 1: Надежда

Глава 1: Смерть и промежуточное (бестелесное) состояние человека

Мы начнём наше рассмотрение раздела «надежда» с того, что ждёт каждого человека – с физической смерти. Но, в отличие от мнения некоторых мыслителей, в Библии не поддерживается точка зрения, что физическая смерть является концом существования человека. Его душа продолжает своё существование в загробной жизни. Поэтому следует изучать и тему бестелесного состояния человека, как верующего, так и неверующего.

А. Смерть

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 заключается в вечном отделении от Божьего присутствия. Во всех этих примерах общая черта – «отделение». В физической смерти дух отделяется от тела, в духовной смерти человек отделён от освящающего влияния Святого Духа, а в вечной смерти – вечно отделён от самого Бога, источника всех благ (Откр. 20:14). Проследим взаимоотношения между этими видами смерти. Каждый человек рождается в состоянии духовной смерти, т.е. без Святого Духа в сердце. Если человек пересекает границу физической смерти до возрождения, то он входит в состояние вечной смерти.

В медицине смерть определяется тем, что мозг перестает функционировать или сердце прекращает биться. Но Библия даёт своё определение этого переживания: когда дух выходит из тела. Апостол 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 становится мёртвым. Далее, написано, что когда Иисус воскресил девушку, то «возвратился дух её» (Лк. 8:55). Также смерть определяется и как выход души (Лк. 12:20; Пс. 145:4). Наконец, когда Иисус умер, написано о Нём, что Он «испустил дух» (Мф. 27:50; ср. Деян. 7:59)¹.

В других местах Писания подобное определение смерти передаётся при помощи слова «отшествие». Так Павел говорит о своей смерти (2 Тим. 4:6), а Пётр – о своей (2 Пет. 1:15). Смерть Иисуса описана этим же термином (Лк. 9:31). Существуют и другие синонимы смерти, которые ещё 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 – дословно с греческого) и путь «в своё место» (Деян. 1:25)².

Прежде, чем исследовать происхождение смерти, рассмотрим ряд неверных теорий. Пелагий, лжеучитель V века, учил, что человек рождается в нормальном духовном состоянии без наследования греховности или смертности от Адама. Но, тем не менее, Бог сотворил человека со смертным телом. Вот почему все умирают. Другая неверная теория называется «прогрессивное творение». Согласно этой теории, Бог использовал процесс

¹Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 613.

²Там же, с. 613-614.

эволюции для создания мира и живущих на нём³. 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 являются 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, апостол Павел конкретно написал, что смерть пришла «через человека» (Рим. 5:12), и что «в Адаме все умирают» (1 Кор. 15:21-22)⁴.

Мандзаридис ошибочно предполагает, что смерть является не наказанием за грех Адама, а естественным последствием разобщения с Ним. В поддержку своей позиции он подмечает, что все проклятия за грех, перечисленные в Быт. 3, выражены в пассивном залоге⁵. 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: «Всему и всем – одно: одна участь» (Еккл. 9:2; ср. Пс. 48:11). Псалмопевец подтверждает: «Кто из людей жил – и не видел смерти» (Пс. 88:49).

Псалмопевец также подчёркивает преходящий характер человеческой жизни: «Они – [как] сон, как трава, которая утром вырастает, утром цветёт 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). 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 коснёмся вопроса о времени смерти человека. Очень распространённое недопонимание по этому поводу состоит в том, что Бог уже назначил момент смерти для каждого человека, и это назначение зафиксировано и не может быть подвергнуто изменению. Правда же заключается в том, что Бог в Своём предугадании 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)⁶. Далее, в Писании существуют конкретные указания на то, как человек может продлевать свои дни. Один из способов – это почтение к родителям (Еф. 6:2-3). Другой – это внимание к 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.

³Отмечено в Тиссене Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 183.

⁴Мюллер, с. 614; Тиссен, с. 183.

⁵Mantzaridis G. I. The deification of man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 24.

⁶Хортон С. В последние дни // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 606.

54:24). Ещё один залог долгой жизни – это страх Господень (Пр. 10:27). Закон даже говорит о том, что милосердное отношение к животным продлевает жизнь (Втор. 22:7).

Сказав это, тем не менее, трудно однозначно утвердить сказанное, как незыблемый принцип. Бывает, что «праведник гибнет в праведности своей; нечестивый живёт долго в нечестии своём» (Еккл. 7:15).

По поводу времени нашей смерти интересно отметить, что часто мужи Божьи знали время своего ухода. Так было 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. 1:14) и Павла (2 Тим. 4:6). Последний был убеждён, что не умрёт, пока он ещё 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 днём смерти» (Еккл. 8:8). Но, тем не менее, в Писании приведено значительное количество случаев, когда люди заранее знали о времени своего ухода.

Согласно библейскому свидетельству, физическая смерть является временным явлением. Даже в Ветхом Завете предсказано, что «поглощена будет смерть навеки» (Ис. 25:8). Смерть побеждена Христом (1 Кор. 15:22), который теперь имеет ключи ада и смерти (Откр. 1:18). Но Его победа 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).

Верующему в Иисуса человеку смерть не страшна. Библия повествует, что «жалю 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 же избавлен от этого рабства смертью Того, Кто «лишил силы имеющего державу смерти, то есть диавола». (Евр. 2:14-15).

Б. Состояние души после смерти

1. Бессмертие души

Согласно христианскому учению, душа переживает смерть тела и продолжает своё существование в промежуточном состоянии до дня воскресения мёртвых. Библейское обоснование этого мнения включает в себя следующие моменты.

Мы вспоминаем слова Иисуса, сказанные распятому с Ним разбойнику, что в тот же день он будет с Ним в раю (Лк. 23:43). В других местах говорится о пребывании душ праведников на небесах (Откр. 6:9; 7:9; 20:4; Евр. 12:23). Далее, во время преображения Иисуса рядом с Ним явились Моисей и Илия. Учитывая, что Моисей к тому времени умер, явилась его душа, которая, очевидно, обладала сознательным состоянием после смерти.

Также ссылаемся на Деян. 7:59, где говорится о Стефане, передающем свой дух Господу. Павел тоже выражает своё ожидание прийти к Христу сразу после смерти (Фил. 1:23-24; 2 Кор. 5:8). Также, в истории о Лазаре и богаче указано сознательное состояние человека после смерти, как у верующего, так и у неверующего (Лк. 16:19-31)⁷. Далее, согласно Еккл. 12:7, после смерти «возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, который дал его».

⁷Хортон, с. 612.

Упомянем и другие библейские свидетельства. Псалмопевец имел надежду, что «Ты руководишь меня советом Твоим и потом примешь меня в славу» (Пс. 72:24). Когда Иисус воскресил дочь Иаира из мёртвых, написано: «возвратился дух её» (Лк. 8:55).

О загробной жизни души учили и отцы Церкви. Иринеи, например, написал следующее:

«...души учеников Его, ради которых Господь и делал это, пойдут в невидимое место, назначенное им от Бога, и там пробудут до воскресения в ожидании Его, потом же восприняв тела и вполне воскресшие, т.е. телесно, как и Господь воскрес, так и пойдут в присутствие Божие» (*Против ересей*, 5.31.2)⁸.

В этой выдержке Иринеи не точно определяет, какое именно «место» Бог назначил для верующих после смерти. На этот вопрос мы обратим внимание позже.

Шедд точно подмечает разницу между смертью животных и смертью людей⁹. При смерти животного его душа погибает вместе с телом и перестаёт существовать. В отличие от этого:

«Смерть человека – это отделение сложной рационально-животной души от тела или уход *пнеума-психики*, т.е. духа-души, из *сома*, т.е. тела, продолжающееся сознательное существование первого и разложение последнего»¹⁰.

Понятие бессмертия души существовало задолго до возникновения христианства и особо подчёркивалось греческими философами. Платон, например, в этом отношении ссылается на учение Сократа¹¹.

Для того чтобы возникло движение, должно существовать самодвижущееся существо, которое ничто другое не приводило к действию. Поскольку человек является самодвижущимся существом, это качество приписывается человеческой душе. Далее, чтобы движение продолжалось, самодвижущееся существо должно продолжать существовать, иначе со временем всё движение прекратилось бы. Выходит, что душа будет продолжать своё существование без конца. Вывод Сократа и Платона таков:

«Раз выяснилось, что бессмертно всё, движимое самим собою, всякий без колебания скажет то же самое о сущности и понятии души. Ведь каждое тело, движимое извне – неодушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, – одушевлено, потому что такова природа души. Если это так, и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна»¹².

Однако следует уточнить, что в своей аргументации Сократ и Платон упускают из вида существование «Высшей Инстанции», которая может создать других одушевлённых

⁸Источник: Доказательство апостольской проповеди / Пер. Н. Сагарды. – СПб: Типография М. Меркушева, 1907.

⁹Shedd, W. G. T. Dogmatic theology / Ed. A. W. Gomes. – 3rd ed. – Phillipsburg, NJ: P & R Pub., 2003. – С. 869.

¹⁰Там же.

¹¹Plato. Phaedrus, 245 d, e. Oxford University Press, UK, 2002. – ProQuest Ebook Central, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/oru-ebooks/detail.action?docID=679412>.

¹²Платон. Федр, 245-e. <http://psylib.ukrweb.net/books/plato01/21fedr.htm>

существ. Выходит, что душа человека «бессмертна», но не «непорождаема». Также, продолжение движения зависит от продолжения существования не души человека, а этой «Высшей Инстанции» (см. опровержение этой позиции Иринеем в «Против ересей», 2.34.2). Тем не менее, Сократ и Платон придерживались правильного взгляда относительно того, что душа бессмертна. Но они также неправильно учили, что воскресения тела не будет.

2. Теория монизма

Теория, в которой отрицается жизнь души после смерти – это философский взгляд под названием «монизм». Учение монизма заключается в том, что есть только одна сфера реальности – физическая. Соответственно, считается, что человек состоит только из одного составляющего, а именно, тела. Слова «дух» и «душа» просто описывают разные функции физического тела, в частности, функции мозга. Когда мозг человека перестаёт работать, прекращаются и все умственные, эмоциональные и духовные действия человека.

Для поддержки своей теории её сторонники обращаются к области медицины, где наблюдается, что после инсульта в мозге человек теряет некую способность, якобы принадлежащую внутреннему человеку. Обращаются и 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 эмпирического подтверждения, то она не может существовать на самом деле.

В защиту данной позиции используются и следующие доводы. Отмечается, что в Ветхом Завете подчёркивается единство человека. Он не разделяется по частям. Также говорится, что еврейское слово для обозначения тела, т.е. גוף (гэфэ), встречается в библейском тексте очень редко. Вместо него употребляется слово בשר (басар), которое имеет более широкий спектр значений. Оно относится к телу, к плоти и даже ко всему человеку, подчёркивая тем самым его целостность.

Далее, выдвигается довод, что в Ветхом Завете говорится не о воскресении тела, а о воскресении человека. Также говорят, что еврейское слово לֵשׁמָוֶת (шеол), которое считается многими местом для мёртвых душ, может также переводиться словом «могила». Выходит, что после смерти душа людей не идёт в לֵשׁמָוֶת (шеол), а просто их тела опускают в могилу.

Что касается Нового Завета, сторонники монизма признают, что он конкретно говорит и о составляющих человека частях, 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 обратим внимание, в первую очередь, на ясное свидетельство Нового Завета, подтверждающее существование у человека души и тела¹³. Сторонники монизма ошибочно предполагают, что учение Нового Завета искажено влиянием философии. Правда в том, что в ходе библейской истории Бог поэтапно и по нарастающей открывал Свою истину, согласно принципу прогрессирующего откровения. Поэтому ожидается, что Новый Завет будет содержать более точное описание человеческой природы, чем Ветхий Завет.

Сторонники монизма 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

¹³См. Лк. 16:19-31; 23:43; Мф. 10:28; Деян. 7:59; Фил. 1:23; 2 Кор. 5:8; Откр. 6:9; 20:4.

греческое мышление, выраженное в Новом Завете. Истина в том, что Бог может использовать любой язык для выражения Своего самооткровения. Один язык не более «свят», чем другой.

Наконец, надо учитывать определённые лингвистические особенности, присущие каждому языку. Дело в том, что хотя некоторый язык и лишается конкретного слова, указывающего только на один предмет, это вовсе не означает, что у этого народа нет концепции об этом предмете. Соответственно, хотя в библейском тексте еврейское слово «тело» редко встречается, это не означает, что у евреев не было концепции «тела», в отличие от «души».

3. Сон души

Другой взгляд, отрицающий переходное состояние человека, называется теорией «сон души». Такое название для слушателя как бы подразумевает, что после смерти душа всё ещё существует, но находится в неосознательном состоянии. Но на самом деле приверженцы этой теории утверждают, что после смерти душа не просто входит в неосознательное состояние, а перестаёт существовать. И когда будет воскресение тела, она также воскреснет.

В поддержку данной теории обращают внимание на слово «спать» в связи с описанием смерти. Посмотрите на следующие библейские примеры: 3 Цар. 2:10; Ин. 11:11; Мф. 9:24. Далее, утверждается, что Библия нередко говорит о неосознательном существовании после смерти. Посмотрите на следующие ссылки: Пс. 6:6; 38:14; 87:11-13; 113:25; 145:4; Иов 14:12-14; Ис. 38:18; Еккл. 3:18-21; 9:5, 6, 10¹⁴.

Христианский мыслитель Татиан (II в.) выдвигал свою своеобразную (но неверную) теорию об «условном» бессмертии души. Если душа не знает истину, то при смерти она тоже умирает до воскресения тела. А если она знает истину, то она восходит с духом¹⁵.

В опровержение теории «сон души» скажем следующее. Во-первых, возникает вопрос, является ли воскрешённый человек тем же самым человеком, который умер? Если при смерти и тело и душа погибнут, то в день воскресения мёртвых Богу необходимо будет создать совершенно нового человека. Несёт ли этот новый человек ответственность за то, что сделал старый человек? Очевидно, что такая теория сталкивается с проблемой тождественности старого и нового человека.

Далее, как было показано выше, несколько текстов Писания явно опровергают данную позицию. Мы вспоминаем слова Иисуса распятому с Ним разбойнику, что в тот же день он будет с Ним в раю (Лк. 23:43). В других местах говорится о пребывании душ праведников на небесах (Откр. 6:9; 7:9; 20:4; Евр. 12:23). Далее, во время преображения Иисуса появились с Ним Моисей и Илия, которые, очевидно, обладали сознательным состоянием (относительно Моисея – уже точно после его смерти).

Также ссылаемся на Деян. 7:59, в котором говорится о Стефане, передающем свой дух Господу. Павел тоже выражает своё ожидание прийти к Христу сразу после смерти (Фил. 1:23-24; 2 Кор. 5:8). Также, в истории о Лазаре и богаче описано сознательное состояние человека после смерти, как у верующего, так и у неверующего (Лк. 16:19-31)¹⁶. Далее,

¹⁴Тиссен, с. 304; Хортон, с. 607.

¹⁵Татиан, *Слово к эллинам*, 13.

¹⁶Хортон, с. 612.

согласно Еккл. 12:7, после смерти «возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, который дал его».

Упомянем и о других библейских свидетельствах. Псалмопевец имел надежду, что «Ты руководишь меня советом Твоим и потом примешь меня в славу» (Пс. 72:24). Когда Иисус воскресил дочь Иаира из мёртвых, написано: «возвратился дух её» (Лк. 8:55).

В свете такой сильной библейской поддержки в пользу учения о продолжении существования души после смерти, мы вправе предположить следующие объяснения моментов, выдвинутых в защиту теории «сна души». По поводу глагола *κοιμάω* (*коймао*), т.е. «спать», справедливо считать, что хотя он и встречается иногда в Писании в буквальном смысле (Мф. 27:52; Ин. 11:11-12), чаще всего он имеет переносное значение, означающее смерть (Деян. 7:60; 13:36; 1 Кор. 15:6; 7:39; 11:30; 15:18 и 20; 1 Фес. 4:13-15; 2 Пет. 3:4).

Почему библейские писатели использовали слово «сон» для описания смерти? Можно предположить следующее. Во-первых, по виду мёртвый человек похож на спящего¹⁷. Но следующий момент даже более значителен. Для верующего человека смерть имеет со сном общую черту в том, что и то и другое является временным состоянием. Спящий человек просыпается, а верующий во Христа человек воскреснет.

Однако, как насчёт тех мест Писания, где говорится о неосознанном состоянии после смерти? Во-первых, можно предположить, что там описывается не прекращение существования человека, а конец его земной деятельности. Он уже в духовном мире.

Также надо принять во внимание и то, что большинство из этих спорных мест находятся в книге Екклесиаста, к которой относятся особые правила толкования. В книге Екклесиаста автор повествует о своём путешествии в поисках смысла жизни. Во многих контекстах он говорит не с точки зрения богодухновенного учителя, а с точки зрения его опыта в жизни и наблюдений за ней. Следовательно, надо толковать отдельные стихи в книге Екклесиаста в свете целой книги, и в этом свете различать, когда автор говорит в качестве богодухновенного учителя, а когда просто делится своими наблюдениями и опытом¹⁸.

Также надо учитывать вопрос «прогрессирующего откровения». Здесь имеется в виду, что в ходе написания Библии Бог постепенно открывал Свою истину. Следовательно, самая развитая форма любого учения находится в конце канона. Примечательно, что все стихи, якобы поддерживающие теорию «сна души», находятся в Ветхом Завете, а стихи, опровергающие это учение – в Новом Завете.

4. Непосредственное приобретение тела

Ещё одна теория, отклоняющаяся от библейского учения о состоянии души после смерти, называется теорией «непосредственного приобретения тела». Согласно этому взгляду, сразу после смерти Бог даёт человеку новое небесное тело. Получается, что будущее физическое воскресение не состоится. Оно не нужно. Другой вариант – тело, полученное после смерти, временно, т.е. нужно только до дня воскресения. В соответствии с этим, Ориген говорил о приобретении душой «тонкого» тела сразу после смерти¹⁹.

¹⁷Тиссен, с. 340.

¹⁸Там же, с. 381.

¹⁹Daley B. D. The hope of the Early Church. – Cambridge University, 1991. – С. 55.

В поддержку этого учения ссылаются на случай явления Моисея и Илии во время преображения Христа. Считается, что Моисей, равно как и Илия, был в теле. Также считается, что «белая одежда», в которую одеты мученики (Откр. 6:11), символизирует собой временное физическое тело²⁰. Данная позиция также имеется в учении немецкого богослова Шлейермахера²¹. Также выдвигается аргумент, что, поскольку душа нематериальна, без какой-либо телесности она не может иметь никакого отношения к пространству и никак не может существовать²².

Однако это учение не пользуется библейской поддержкой. Не один раз в Библии написано, что на небе пребывают не тела, а души (Откр. 6:9; 7:9; 20:4; Евр. 12:23). Также можно сослаться на молитву Стефана, когда он попросил у Бога принять его дух. Он не говорит, что ожидает получения временного тела (Деян. 7:59).

Далее, внимательное чтение 2 Кор. 5 гл. открывает, что после смерти верующий человек расстаётся со своим телом. Вот почему ему надо благодушествовать, ожидая пришествия Христа и воскресения из мёртвых. Наконец, ясное библейское учение состоит в том, что при пришествии Христа будет физическое воскресение (напр. 1 Фес. 4:16; 1 Кор. 15:22-23). Подразумевается, что люди не получают нового тела до этого дня.

5. Возвращение духов

Могут ли духи возвращаться на землю после смерти? Приверженцы теории перерождения (реинкарнации) полагают, что они не просто возвращаются, но и снова воплощаются и становятся людьми. Это учение особо выдвигается в таких политеистических религиях как индуизм, буддизм и Нью Эйдж. Но учение перерождения вовсе не находит никакого библейского подтверждения. Библия говорит, что «теперь день спасения» (2 Кор. 6:2) и «человекам положено однажды умереть, а потом суд» (Евр. 9:27).

Спиритизмом является практика, при которой люди ищут связь с духами покойных людей. Но Библией такая практика строго запрещается (Ис. 8:19). В действительности люди общаются не с духами мёртвых, а с бесами.

Однако, несмотря на вышесказанное, следующие примеры могут считаться исключениями. Во-первых, во время преображения Иисуса явились Моисей и Илия (Мф. 17:3). Во-вторых, Саул говорил с духом Самуила (1 Цар. 28:15-19). Но эти случаи ни в коем случае не оправдывают практики спиритизма. В первом примере инициатором был Бог. Во втором случае Бог мог суверенно вмешаться и допустить, чтобы Самуил в духе пророчествовал о гибели Саула.

Достаточно спорен вопрос о том, кто явился Саулу в 1 Цар. 28 гл. – бес или сам Самуил²³? В поддержку того, что это был бес, можно указать на то, что эту личность вызвала волшебница, которая обычно имеет дело со злыми духами. Также, личность, явившаяся Саулу, сказала: «Завтра ты и сыны твои [будете] со мною» (1 Цар. 28:19). Если Саул считается неверующим, то ожидается, что после смерти он будет не с Самуилом, а с бесами.

²⁰Отмечено в Хортоне, с. 611.

²¹Мюллер, с. 618.

²²Отмечено в Hodge C. Systematic theology. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997. – Т. 3 – С. 772.

²³Мюллер, с. 619.

С другой стороны, когда волшебница увидела Самуила, она удивилась. Вполне возможно, что она ожидала беса, но вместо этого, по Божьему позволению, по-настоящему встретила с Самуилом. Далее, Самуил дал Саулу верное пророческое слово, что не ожидается от беса. Также, когда Саул увидел Самуила, он узнал его. Наконец, Библия говорит об этой личности, явившейся Саулу, как о самом Самуиле.

По поводу появления Моисея и Илии возникает вопрос, в духе они были или в теле²⁴? Дело в том, что Илия был вознесён в теле (4 Цар. 2:11), и Библия говорит, что Бог каким-то особенным образом сохранял тело Моисея (Втор. 34:6; Иуды 9). Пережил ли Моисей воскресение, чтобы явиться с Илией в теле? Здесь надо учесть, что если Иисус – «первенец из мёртвых», то не ожидается, что Моисей был воскрешён до Него. Значит, трудно точно определить состояние Илии и Моисея в то время.

В. Промежуточное состояние неверующего

Говоря о переходном или бестелесном состоянии неверующих людей, их место пребывания после смерти и до воскресения мёртвых известно как ад. Ад описывается в Писании, как место мучения. В частности – это место огня (Лк. 16:24), жажды (Лк. 16:24), темноты (Мф. 22:13) и оно сравнивается с темницей (Мф. 5:25)²⁵.

1. Библейское учение и терминология

Священное Писание употребляет разнообразные слова, которые относятся к аду²⁶. Самое часто встречающееся слово, использованное для описания ада – это *לִשְׁמֵרָה* (*шеол*). В синодальном переводе *לִשְׁמֵרָה* (*шеол*) переводится словами «преисподняя», «гроб», «ад». Часто данное слово просто описывает могилу (Ис. 14:11; Иез. 31:17; 32:27; Пс. 48:15; 15:10; ср. Деян. 2:27) или используется, как синоним смерти (Пс. 6:6; Ос. 13:14; ср. 1 Кор. 15:55).

В других местах это слово используется так, что создаётся впечатление, что оно подразумевает нечто большее, чем физическая смерть. Слово употребляется для описания места для духов умерших. Это показано следующим образом. Во-первых, иногда *לִשְׁמֵרָה* (*шеол*) сравнивается с небом (Иов. 11:8; Пс. 138:8; Ис. 7:11; Амос 9:2). Ведь небо тоже является местом для духов. Во-вторых, по библейскому повествованию в *לִשְׁמֵרָה* (*шеол*) люди находятся в сознательном состоянии (Пс. 138:8; Ис. 14:9; 26:14; Иез. 32:21).

Однако, в связи с концепцией *לִשְׁמֵרָה* (*шеол*), встречается следующая неясность. С одной стороны, Ветхий Завет говорит, что все попадают туда: и праведные, и злые (Пс. 9:18; 30:18; Числ. 16:30). Примеры первых включают в себя таких людей как Иаков (Быт. 37:35), Езекия (Ис. 38:10, 18) и Иов (Иов 14:13; 17:13-16; 30:23), которые ожидали пребывания в *לִשְׁמֵרָה* (*шеол*) после смерти. А с другой стороны, *לִשְׁמֵרָה* (*шеол*) описан, как место наказания (Пр. 7:27; 15:24; 23:14; 5:3-5; 9:17-18; Пс. 30:18; 54:16)²⁷. Этот вопрос подробно рассматривается в разделе, посвящённом судьбе праведников после смерти.

²⁴Там же.

²⁵Там же, с. 616.

²⁶См. Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon. – Electronic Edition, Logos Bible Software; 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 Press, 2000.

²⁷Тиссен, с. 381; Хортон, с. 608.

Другой ветхозаветный термин для описания места для духов неправедных – это בֹּר (бор). Слово בֹּר (бор) имеет разные значения, все из которых проливают свет на понимание ада. Слово בֹּר (бор) – это глубокое место, как ров (Быт. 37:20-29) или колодец (1 Пар. 11:17-18). Это – темница (Быт. 40:15), могила (Пр. 28:17; Иез. 31:14; 32:23) и место для духов неправедных (Ис. 14:14-15). Итак, ад описывается, как место ниже поверхности земли.

Еврейское слово תַּחְתִּי (тахти) тоже употребляется в Ветхом Завете для описания низкого места. Рассмотрим разные примеры в тексте. Оно описывает нижнее жильё ковчега Ноя (Быт. 6:16), низменные места города (Неем. 4:13), нижний жернов (Иов 41:16), подножье горы (Исх. 19:17) и низшие источники в книге Иисуса Навина (Иис. Нав. 15:19). Что касается более прямого указания на смерть и её последствия, то слово תַּחְתִּי (тахти) относится к смерти и могиле (Иез. 31:14; 32:24; 26:20), а также к глубокому месту в самом לִיקְוֹ (шеол) (Пс. 85:13; Втор. 32:22). В этом последнем употреблении слово תַּחְתִּי (тахти) переводится как «преисподний ад». Снова ад описывается как низкое место.

Последнее ветхозаветное слово для описания ада – это יִבְדֹּן (аваддон). Его основное значение – «разрушать». Оно также относится к смерти (Пс. 87:12; Иов. 28:22; 31:12), и используется в параллели со словом לִיקְוֹ (шеол) (Иов. 26:6; Пр. 15:11). В этом случае оно переводится буквально словом «Аваддон». Итак, ад – это место духовного разрушения.

Рассмотрим греческие слова для описания ада. Согласно мнению греков, ᾗδης (хадэс) является как богом преисподней, так и местом для мёртвых. В Септуагинте оно служит в качестве эквивалента слову לִיקְוֹ (шеол). В Новом Завете оно может относиться к смерти (Деян. 2:27-31) или к месту для злых мёртвых (Мф. 11:23; Откр. 6:8; Откр. 20:13). В таких случаях оно переводится словом «ад».

Однако ᾗδης (хадэс) не имеет власти над верующими в Иисуса, так как Христос держит ключи смерти и ада (Откр. 1:18). Хадис является лишь временным местом заключения до дня Страшного Суда, когда он будет брошен в огненное озеро (Откр. 20:13-14).

Слово ἄβυσσος (абуссос) использовалось греками для описания изначальных вод при сотворении мира. В Септуагинте оно относится к морским глубинам. А в Новом Завете оно описывает смерть (Рим. 10:7) и место лишения свободы, как для бесов (Лк. 8:31), так и для сатаны (Откр. 20:1, 3). В этих случаях оно переводится словом «бездна». Далее, говорится о ἄβυσσος (абуссос), что оттуда выходит саранча для поражения земли (Откр. 9:1-2), и оттуда символически выходит антихрист (Откр. 11:7-8). Сатана является «ангелом бездны», т.е. ἄβυσσος (абуссос) (Откр. 9:11). Следовательно, можно приравнять ἄβυσσος (абуссос) к аду.

Последнее греческое слово, описывающее ад – это τάρταρος (тартароо) в форме причастия τάρταρος (тартаросас). Греки усматривали в значении этого слова место наказания и место под ᾗδης (хадэс). В Новом Завете оно встречается всего лишь один раз, в 2 Пет. 2:4, где оно употребляется для описания места для злых ангелов. Подразумевается, что это слово относится к аду.

2. Исторический обзор

Учение отцов Церкви о промежуточном состоянии неверующего часто склонялось в сторону либо иудейского понимания вопроса, либо позже появившегося католического учения²⁸. Но иногда их учение верно отображало библейское свидетельство.

Иустин Мученик (II в.), например, верил, что душа существует после смерти: «Души и по смерти сохраняют чувство» (1 *Апология*, 18)²⁹, и что праведные испытывают благословение, а неправедные – страдание: «Души злодеев, и по смерти имея чувствование, будут наказаны, а души добрых людей, свободные от наказаний, будут жить в блаженстве» (1 *Апология*, 20)³⁰. Августин добавил мысль, что страдание или блаженство умерших душ увеличится после воскресения мёртвых.

Отцы Церкви разделяли раввинистический взгляд о двух отделах в хадисе – один для праведных, а другой для неправедных. Тертуллиан, например, написал следующее:

«Итак, скажете вы, что все злые души изгнаны в Хадис. (Не так быстро, это мой ответ). Я должен заставить вас определить (что вы подразумеваете под Хадисом), какой из двух его отделов: отдел добрых или злых? Если вы имеете в виду злых (всё, что я могу сказать, это то), что даже теперь души нечестивых заслуживают того, чтобы их отправили в эти обители» (О душе, 55).

Тертуллиан также верил, что Хадис находится внутри земли: «Нижние районы (Хадиса)... (являются) обширным пространством в глубине земли и скрытым углублением в его самой внутренности» (О душе, 55).

Следует отметить следующее отклонение – введение практики молитвы за мёртвых. Этой темы коснулся Кирилл Александрийский, а больше всего о ней говорил Августин. Согласно его пониманию, некоторые люди, подвергающиеся наказанию после смерти, могут всё-таки получить спасение через молитву святых. Августин ссылается на пример Иисуса, который, предположительно, освободил некоторых из ада (1 Пет. 3:19). Также, поскольку конец времени ещё не настал, ещё есть время для спасения человека после смерти.

Впоследствии учение о спасении после смерти пошло в двух направлениях. Вслед за Августином католики развили понятие «чистилища». Православные же, отвергнув доктрину о чистилище, тем не менее, придерживаются мнения о спасении после смерти другим путём. Рассмотрим учение православных чуть ниже.

3. Католический взгляд

Уточним католическое учение. Согласно учению католиков, существуют разные места пребывания душ неверующих людей³¹. Помимо ада, который предназначен для некрещённых людей и крещённых, совершивших, так называемый, смертный грех, есть ещё место под названием «чистилище». Чистилище является местом для крещённых людей, которые совершили лишь, так называемые, простительные грехи. По истечении

²⁸Следующий материал взят в Daley B. The hope of the Early Church.

²⁹Иустин Мученик, 1 Апология. Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. с. 271-344. OCR: Одесская богословская семинария.

³⁰Там же.

³¹Беркхоф Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 297.

времени мучения в чистилище они освободятся и присоединятся к Господу на небе. Поскольку чистилище касается верующих людей, то более детально мы обсудим его в разделе, посвящённом промежуточному состоянию верующих (см ниже).

Третье место – это преддверие ада. Это место для некрещённых младенцев и маленьких детей. Там нет мучения. Некрещённые младенцы и маленькие дети будут проводить вечность там в покое и счастье. Но всё же Божьего присутствия там нет. Вопрос судьбы умерших младенцев более детально обсуждается в 4-м томе этой серии книг в 24-ой главе.

Ещё одно место называется лоном Авраама, который являлся местом для праведных душ в Ветхом Завете. В этом месте пребывали святые Ветхого Завета, ожидавшие прихода Спасителя. Там нет мучения. Там им было приятно. Согласно нынешнему пониманию Католической Церкви, после Своего воскресения Христос привёл святых Ветхого Завета на небо. Получается, что теперь это место пусто.

Наконец, вкратце упомянем о представлении ада, сочинённом писателем XIII-XIV в. Данте Алигьери. Данте написал, что в аду есть 7 кругов, соответствующих разным степеням серьёзности греха и уровням наказания. Он перечисляет следующие круги: Лимбо, Слостолубцы, Чревоугодники, Скупые, Гневливые, Еретики, Совершившие насилие, Лжецы. По словам Данте, надпись на воротах ада гласит: «Оставь надежду, всяк сюда входящий»³². С одной стороны, Новый Завет говорит о степени осуждения и наказания (Мк. 12:40), но схема Данте не пользуется никакой библейской поддержкой и является плодом его творческого воображения.

4. Православный взгляд

Согласно православному учению, после смерти все люди проходят следующие этапы. Души умерших остаются на земле на три дня и могут свободно гулять по ней. Но обычно они остаются в это время недалеко от своего тела. Любопытно отметить, что параллельное учение встречается в псевдографической книге 4 Ездры:

«Я ответил: “Итак, душам дано место или время после того, как они отделяются от тел, чтобы увидеть то, о чём Ты сказал мне?”. Он сказал мне: “Они имеют свободу в течение семи дней, и в эти семь дней они могут видеть те вещи, о которых было сказано вначале, а после этого они соберутся в свои хранилища”» (4 Езд. 7:100-101)³³.

Затем в течение последнего из трёх первых дней после смерти души проходят двадцать мытарств, где оценивается качество их жизни. На каждом мытарстве оценивается один аспект их поведения³⁴. Затем после этого в течение последующих 37 дней душе показывается рай и ад, как места возможного пребывания. На 40-й день после смерти нужно «заказывать в храме панихиды – моления о прощении грехов усопшего.

³²МакГрат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 472-478

³³https://www.academia.edu/2010394/Сирийская_версия_4-й_книги_Ездры

³⁴Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 235-244.

Особенно важен 40-й день, в который совершается суд Божий над душой и определяется её судьба до Второго Пришествия Христа»³⁵.

С.С. Поднюк комментирует православный взгляд на прохождение мытарств:

«Если человек не крещён вообще, то бесы уносят его в ад. Если он крещён (даже у инославных), то проходя по ступеням (около 20) – в рай. На каждой ступени проводится проверка, и если грех рассматриваемой категории сознательно не исповедан, то его мучают некоторое время, пока он не искупит его. Если же в этой категории неисповеданных грехов больше, чем исповеданных, то человека уносят в ад. В ад можно попасть даже с 20-ой ступени»³⁶.

Мытарства следующие: ложь, осуждение и клевета, чревоугодие (есть ради еды), леность, воровство, скупость и сребролюбие, лихоимство (давать и получать взятки), неправда, зависть, гордость, гнев и ярость, злопомнение, убийство, чародейство и обаяние и колдовство, блуд, прелюбодеяние, содомские грехи (гомосексуализм, скотоложничество, инцест), ересь, немилосердие и жестокосердие.

После прохождения всех мытарств люди получают свой приговор: осуждены или оправданы. Но этот приговор ещё не окончателен. Те, кто получает осудительный приговор, входят в ад – место мучения. Там они ожидают Дня Страшного Суда и испытывают предвкушение их осуждения³⁷.

Однако православные верят, что до Дня Страшного Суда человек может избавиться от ада посредством молитвы церкви. Иларион пишет об этом: «По молитве Церкви и по Своей милости Он может вывести из ада даже тех людей, которые при жизни отвергали Его и противились Ему»³⁸. Иларион также написал: «Душа императора Траяна была “крещена” в аду слезами св. Григория (Двоеслова)»³⁹. Иларион даже более определённо высказывается так:

«Православная эсхатология исходит из того, что до Страшного Суда благие изменения возможны в судьбе любого грешника, находящегося в аду. В этом смысле можно говорить о том, что Православие с большим оптимизмом, чем Католичество, смотрит на посмертную судьбу человека и никогда не закрывает дверь спасительного Царства Божия для кого бы то ни было. До тех пор пока окончательный приговор Судии не произнесён, сохраняется надежда для всех усопших – надежда на избавление от вечных мук и вхождение в Царство Небесное»⁴⁰.

Иларион основывает свой взгляд как на церковном предании, так и на нескольких местах Писания.

³⁵Райэлз Керби. Три великие Церкви. – С. 180.

³⁶Поднюк С.С. Теология Нового Завета.

³⁷Иларион А. Таинство веры, с. 235-244.

³⁸Там же, с. 253-255.

³⁹Там же, с. 243.

⁴⁰Иларион (Алфеев). Православие. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>. – Т. 1. – С. 491.

«Молитва об усопших – традиция, восходящая к временам ранней Церкви. Заупокойная молитва является одной из форм следования апостольскому призыву молиться за всех человеков (1 Тим. 2:1). Поскольку у Бога все живы (Лк. 20:38), то Православная Церковь не делает различия между живыми и усопшими в отношении молитвы»⁴¹.

Однако Иларион уточняет, что не все православные согласны молиться за усопших инославных.

«Некоторые священники принимают записки с именами усопших неправославных для молчаливого чтения за литургией. Другие, напротив, бдительно следят за тем, чтобы имена инославных не оказались в поминальных списках»⁴².

Православный богослов Мейендорф пишет: «Молитва за усопших, как и покровительство самих усопших святых живым, выражают единое и нераздельное общения святых»⁴³. Далее, он утверждает, что не поздно покаяться даже после смерти: «Свобода человека не разрушается даже его телесной смертью; поэтому существует возможность непрерывного изменения и взаимного покровительства»⁴⁴. Православную позицию подтверждает и Митрополит Каллист (Уэр): «Православные убеждены в том, что христиане здесь, на земле, обязаны молиться за умерших, и они уверены, что такие молитвы помогают умершим»⁴⁵.

К этому мнению присоединяется С. Булгаков:

«В православии огромное место занимает молитва за усопших,...(которая) может облегчать состояние грешных душ и освобождать их из места томления, изводить из ада. Конечно, это действие молитвы предполагает не только представительство пред Творцом о прощении, но и прямое воздействие на самую душу, в которой пробуждаются силы для усвоения прощения»⁴⁶.

Что касается некрещёных в православие, Булгаков всё-таки полагается на Божью милость по отношению к ним: «О внешних же, т.е. о не принадлежащих к Церкви или отпавших, Церковь не судит, предавая их милосердию Божию. Бог заключил в неведение загробные судьбы тех, которые в этой жизни не знали Христа и не вошли в Церковь Его»⁴⁷.

Теория Булгакова опирается на то, что однажды Иисус проповедовал в аду (1 Пет. 3:18-20) и это, предположительно, доказывает возможность спасения после смерти. Также принимается к сведению, что есть Божья воля на спасение каждого человека⁴⁸.

⁴¹Там же, т. 2, с. 450.

⁴²Там же, т. 2, с. 463.

⁴³Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. А. Кавтаскин. – М: Когелет, 2001 – С. 388.

⁴⁴Там же, с. 389.

⁴⁵Ware T. The Orthodox Church. – London: Penguin Books, 1963. – С. 259. Перевод: Троянчук О. М.

⁴⁶Булгаков С. Православие: Очерки учения православной церкви. – М.: Терра, 1991. – С. 382.

⁴⁷Там же, с. 384.

⁴⁸Там же.

Для православных время молитвы за усопших также имеет большое значение. Соблюдается порядок, предписанный в неканонической книге «Апостольские постановления» за исключением того, что вместо десятого дня можно соблюдать девятый:

«Совершайте же третины почивших в псалмах, чтениях и молитвах, ради Воскресшего в третий день, и десятины, в воспоминание сущих здесь почивших, и сороковницы – по древнему образцу – ибо так народ израильский оплакивал Моисея, и годовщины, о памяти почившего. И пусть раздают из имущества его нищим в поминовение его» (*Апостольские постановления*, 42)⁴⁹.

В опровержение позиции, что молитва церкви может обеспечивать избавление из ада, скажем следующее⁵⁰. Во-первых, Библия учит, что человеку даётся возможность покаяться только в этой жизни. Автор Послания к Евреям написал: «Как человекам положено однажды умереть, а потом суд» (Евр. 9:27). В притче Иисуса Авраам сказал осуждённому богатому человеку: «Между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят» (Лк. 16:26). Наконец, Павел провозгласил: «Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения» (2 Кор. 6:2; также см. Евр. 4:7; Ис. 55:6; Ин. 8:21; Лк. 13:24-25; Еккл. 12:6-7; Пс. 31:6).

Во-вторых, даже многие отцы Церкви, которых уважают православные, отвергли это учение. Можно привести следующие примеры:

«...так как вполне вероятно, что они сами теперь огорчаются в Хадисе и раскаиваются со слишком поздним покаянием» (Иустин Мученик, *Увещательное слово к эллинам*, 35)

«Нет души, которая вообще может приобрести спасение, кроме того, что она верит, пока она находится во плоти» (Тертуллиан, *О воскресении плоти*, 8)

«Когда настанет исход отсюда, не будет уже никакого места покаянию, никакого действительного удовлетворения» (Киприан Карфагенский, *Книга к Дементриану*, 25)⁵¹.

Г. Промежуточное состояние верующего

1. Библейское учение и терминология

а. Понятие «неба»

Библия однозначно утверждает, что после смерти верующий человек идёт на небо. Это подтверждается многими местами Священного Писания. Павел желал разрешиться и

⁴⁹Апостольские постановления // через Климента, епископа и гражданина Римского. – Казань, 1864; http://www.krotov.info/acts/04/2/constit_apost.htm.

⁵⁰Райэлз К. Какая разница? Сравнение вероучений католиков, протестантов и православных. – 2005. – С. 166-168.

⁵¹www.odinblago.ru/kiprian_2/7

быть с Христом на небе (Фил. 1:23). Иоанн увидел множество людей перед Агнцем на небе (Откр. 7:9). После смерти дух Стефана пошёл к Господу на небо (Деян. 7:59). В день его смерти Иисус обещал покаявшемуся разбойнику вход в небо (Лк. 23:43). В 2 Кор. 5:8 Павел выражает своё ожидание встретиться с Господом на небе. Наконец, автор Послания к Евреям говорит о небесном собрании, которое включает в себя «праведников, достигших совершенства» (Евр. 12:23).

В оригинальном библейском тексте мы встречаем следующие слова, которые переводятся русским словом «небо». Это: по-еврейски שָׁמַיִם (*шамаим*), а по-гречески οὐρανός (*уранос*).

По поводу слова שָׁמַיִם (*шамаим*) интересно отметить, что оно всегда стоит во множественном числе. Одно из объяснений этого феномена заключается в том, что в еврейском языке слово, описывающее предмет, который постоянно изменяет свой вид, стоит во множественном числе. Например, слово פָּנִים (*паним*), т.е. «лицо», стоит во множественном числе, потому что выражения на лице человека постоянно изменяются. Подобным образом, вследствие того, что вид неба постоянно подвергается изменению, можно описывать его словом множественного числа.

Также выдвигается идея, что употребление множественного числа по отношению к небу указывает на существование больше, чем одного неба. В нескольких местах Писания встречается выражение «небо небес», которое либо указывает на разные небеса, либо является чисто поэтическим приёмом (см. Неем. 9:6; 3 Цар. 8:27). Также принимаем к сведению, что раввины также поддерживают версию существования нескольких небес. Они насчитывают количество небес по-разному: 2, 3, 5, 7 или 10. Иногда третье небо называют «фраем». Небо небес – это место Божьего обитания.

Следующие моменты также могут служить подтверждением учения о том, что существует больше одного неба. Дело в том, что иногда слово שָׁמַיִם (*шамаим*) относится к окружающей нас атмосфере, а иногда – к Божьему обитанию. Что касается неба как атмосферы, интересно заметить, что библейское описание атмосферы во многом совпадает с пониманием этого вопроса древними народами того времени.

В частности, космология древних народов включила в себя следующие убеждения. Атмосфера содержится в твёрдой оболочке, которая держится столпами, зафиксированными на основании. В этой оболочке расположены окна, которые открываются, чтобы пропускать осадки. Все эти элементы находятся и в библейском описании неба⁵². Плюс к этому, в Библии употреблены по отношению к атмосфере слова «палатка» (Пс. 18:5) и «хранилища снега и града» (Иов 38:22), что соответствует древней космологии.

Как можно объяснить такие сходства между неправильным языческим мировоззрением и Божьим откровением? Одни думают, что в рассматриваемых выше местах Писания мы видим пример образной речи. Другие же считают, что здесь используется, так называемый, «язык видимости». Язык видимости описывает некое явление не так, как оно есть на самом деле, а как оно выглядит с человеческой точки зрения. Например, когда мы говорим, что солнце восходит и заходит, мы используем «язык видимости». Ведь солнце не движется. Но мы описываем явление так, как оно выглядит.

Наряду с атмосферой, слово שָׁמַיִם (*шамаим*) также относится к месту Божьего обитания. Посмотрите на следующие примеры: 3 Цар. 8:30; Втор. 26:15; 3 Цар. 22:19.

⁵²Твердь (Быт. 1:8); Столпы (Иов. 26:11); Основание (2 Цар. 22:8); Окна (Быт. 7:11)

Иногда место Божьего обитания ассоциируется с естественной атмосферой. Например: (1) «небо – это Божий престол, а земля – Его подножие» (Ис 66:1); (2) Ис. 64:1 говорит: «О, если бы Ты расторг небеса и сошёл!»; и (3) по Пс. 17:10-14 «Бог едет на облаках».

Взглянем на историю значения слова οὐρανός (*уранос*). Оно происходит от имени греческого бога Урана. Гомер понимал небо, с одной стороны, как твёрдую металлическую полукруглую оболочку, расположенную выше земли, а с другой стороны, как местожительство богов. Оно стоит на столпах. По Платону, слово «небо» относится как к космосу, так и к невидимой сфере, где находятся идеальные реалы.

В Новом Завете греческое слово οὐρανός (*уранос*) встречается 284 раз – 170 раз в единственном числе и 94 раза во множественном. Употребление данного слова в небиблейских трудах отличается от новозаветного употребления тем, что вне Нового Завета оно всегда употребляется в единственном числе. Исключением из этого правила является Септуагинта, в которой слово стоит во множественном числе, отображая употребление еврейского слова שָׁמַיִם (*шамаим*) во множественном числе. Разумно предположить, что появление в Новом Завете использования этого слова во множественном числе восходит к ветхозаветному употреблению.

Несколько мест в Новом Завете намекает на учение о том, что существует больше одного неба. Павел говорит о «третьем небе» (2 Кор. 12:2-3), которое он называет «раем». Иисус «прошёл через небеса» (Евр. 4:14) и возшёл «превыше всех небес» (Еф. 4:10). В Новом Завете под словом οὐρανός (*уранос*) иногда имеется в виду атмосфера (Мф. 6:26; 16:2-3), а иногда – Божье местожительство, где находятся Его престол (Мф. 6:9) и царский двор (Мф. 5:34). Как было показано выше, Библия говорит о небе, как о месте пребывания спасённых после смерти (2 Кор. 5:8; Фил. 1:23).

Схоласты – средневековые учителя – верили в существование трёх небес. Первое небо – это видимое небо, т.е. твердь над землёй. «Духовное небо» является местом обитания святых и ангелов. Так называемое «интеллектуальное небо» представляет собой место видения Бога⁵³.

Библия учит, что, когда придёт конец света, небо будет разрушено. Скорее всего, здесь имеется в виду не Божье местожительство, а атмосфера и космос (2 Пет. 3:10-13; Откр. 20:11; 21:1). Последнее, что надо отметить в связи с употреблением слова οὐρανός (*уранос*), – это то, что оно иногда относится и к месту деятельности злых ангелов (Еф. 6:12). И снова, здесь имеется в виду не Божье местожительство, а атмосфера или космос (см. Еф. 2:2).

6. Природа неба

Рассматриваются несколько особенных вопросов, связанных с доктриной о небе. Во-первых, возникает вопрос о природе неба: является ли оно физическим местом или местом другого измерения. Как лучше определить небо: как конкретное место или как состояние в другом измерении?

В пользу второй теории выдвигаются следующие моменты. Во-первых, написано о Боге, что Он – «дух» (Ин. 4:24). Если небо является местом обитания Бога, то следует предполагать, что небо – это духовное место, существующее в духовном измерении. Также, в Кол. 1:16 написано, что Христос создал всё «видимое и невидимое».

⁵³Беркхоф, с. 304.

Приверженцы данного мнения усматривают в слове «невидимое» указание на духовный мир, существующий параллельно физическому миру в другом измерении.

С исторической точки зрения следует упомянуть, что такое понимание имелось и у великих греческих философов, в частности, у Платона. Далее, православные считают, что «рай есть не столько место, сколько состояние души»⁵⁴.

С другой стороны, в поддержку противоположной теории выдвигаются следующие аргументы. Иисус был вознесён телесно в другое место, подразумеваемое физическое и географическое (Деян. 1:10-11). Подобно этому, Илия и Енох были взяты на небо, находясь в теле (Быт. 5:24; 4 Цар. 2:11). Далее, молитвенная практика Иисуса состояла в том, чтобы поднимать глаза к небу, как к реальному месту (Мк. 7:34; Лк. 9:16). В Ветхом Завете говорится о вопле, которое восходит до небес, как будто есть реальное расстояние между небом и землёй (1 Цар. 5:12). Подобно этому, во Втор. 30:12 говорится о восхождении на небо.

Далее, существует немало случаев, когда небо открылось человеку, хотя при этом надо признать, что такое явление может соответствовать и концепции неба как измерения⁵⁵. Также, в связи с Божьим откровением Аврааму, отмечается особое упоминание о том, что Бог «восшёл» от него (Быт. 17:22) или, дословно, «поднялся» от него. Наконец, если сейчас Иисус, Илия и Енох ещё в теле, а в будущем и воскрешённые святые будут обладать прославленным телом, то подразумевается, что небо должно быть местом, доступным физическим существам.

Генри Тиссен, придерживаясь учения о небе как о месте, пишет в защиту своей позиции, что на небе находятся «духи оправданных людей, где пребывает Христос в истинном Телe. Но такое Тело должно занимать определённое пространство. Ангелы ... должны находиться в каком-то определённом месте»⁵⁶.

2. Исторический обзор

В истории Церкви, к сожалению, существовала некоторая неопределённость относительно местонахождения верующих после смерти⁵⁷. Многие отцы Церкви, как было указано выше, верили в существование двух отделов в Хадисе: один для верующих (Лоне Авраама) и один для неверующих. Некоторые из них отстаивали позицию, что даже в новозаветный период верующие пребывают в Хадисе (Лоне Авраама) до дня воскресения.

В их число входит Тертуллиан (II-III в.), который определённо говорит: «У вас есть трактат от нас (о рае), в котором мы установили позицию, согласно которой каждая душа содержится в надёжном хранении в Хадисе до дня Господа»⁵⁸. Так же учили Ипполит Римский (II в.), Исаак Антиохийский (V в.), Нарсаи Сирийский (V в.) и другие. Кажется, что Августин колебался, иногда говоря о пребывании святых в Лоне Авраама, а иногда – с Богом.

Другие ранние христианские учителя придерживались точки зрения, что Бог приготовил особое место для праведников, но, тем не менее, не допускает их пока на небо.

⁵⁴Иларион А. Таинство веры, с. 257.

⁵⁵Иисусу (Мф. 3:16-17); Стефану (Деян. 7:56); Петру (Деян. 10:11-16); Иоанну (Откр. 4:1; 19:11); Павлу (Деян. 9:3-4)

⁵⁶Тиссен, с. 272.

⁵⁷Материал взят из Daley B. D. The hope of the Early Church.

⁵⁸Тертуллиан, О душе, 55.

Так учил Иринея Лионский, размышляя, что если до Своего воскресения Христос Сам не попал на небо, то верующие тоже лишены этой чести до своего воскресения. Он написал:

«Души учеников Его, ради которых Господь и делал это, пойдут в невидимое место, назначенное им от Бога, и там пробудут до воскресения в ожидании Его, потом же восприняв тела и вполне воскресшие, т.е. телесно, как и Господь воскрес, так и пойдут в присутствие Божие» (*Против ересей*, 5.31.2)⁵⁹.

Ориген поддерживал существование подобного места для усопших верующих, но представляет его в виде «школы для душ». Читаем:

«Я думаю, что святые, вышедши из этой жизни, будут пребывать в некотором месте, находящемся на земле, том месте, которое божественное Писание называет раем; это место будет как бы некоторым местом учения, так сказать, аудиторией, или школой душ, где души будут научиться о всём том, что они видели на земле, а также будут получать некоторые указания о последующем и будущем... Кто чист сердцем и непорочен умом и имеет более или менее развитой ум, тот, сравнительно быстро подвигаясь вперёд, скоро дойдёт до воздушного места и, так сказать, через обители различных мест достигнет Царства Небесного» (*О началах*, 2.11.6.)⁶⁰.

В отличие от вышеупомянутых взглядов, немало отцов Церкви стояло на прочной библейской позиции, что после смерти души праведных сразу явятся в Божьем присутствии на небе. Входят в это число Григорий Богослов, Кирилл Александрийский, Иероним Стридонский, Григорий Великий и Григорий Нисский, хотя последние двое были готовы допускать, что до вхождения в небо может быть период очищающих стараний. Другие же отцы стояли на «средней» позиции, что доступ к небу после смерти предлагается не всем верующим, а только наиболее посвящённым, особенно мученикам.

3. Судьба праведных Ветхого Завета

Обсуждается вопрос о том, какова была судьба святых, умиравших до Христа? Где было место их пребывания после смерти? Предлагаются два варианта – в *לִישׁוֹן* (*шеол*) или на небе.

В связи с теорией *לִישׁוֹן* (*шеол*) встречается следующая неясность. С одной стороны, Ветхий Завет говорит, что все попадают туда: и праведные, и злые (Пс. 9:18; 30:18; Числ. 16:30). Примеры первых включают в себя таких, как Иаков (Быт. 37:35), Езекия (Ис. 38:10, 18), Иов (Иов 14:13; 17:13-16; 30:23) и Самуил (1 Цар. 28:19), которые ожидали пребывания в *לִישׁוֹן* (*шеол*) после смерти. А с другой стороны, *לִישׁוֹן* (*шеол*) описан, как место наказания (Пр. 7:27; 15:24; 23:14; 5:3-5; 9:17-18; Пс. 30:18; 54:16). Как можно разрешить эту кажущуюся несовместимость⁶¹?

⁵⁹Источник: Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского / Перевод: прот. П. Преображенского – 2-е изд. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. – OCR: Одесская богословская семинария.

⁶⁰Источник: Ориген. О Началах. Самара: "РА", 1993. [На основе издания Казанской духовной академии, 1899 г.] OCR: Одесская богословская семинария.

⁶¹Тиссен, с. 381; Хортон, с. 608.

Предполагаются следующие теории. Во-первых, может быть по отношению к праведным *לִישׁוֹן* (*шеол*) – это могила, а по отношению к злым – это ад, место мучения. Вторая теория состоит в том, что в *לִישׁוֹן* (*шеол*) существовало два отдела – место для праведных (т.е. «поно Авраама») и место для неправедных. Первое место – это место комфорта и покоя, а второе – мучения и страдания. Считается, что описание *חַדָּס* (*хадэс*) в притче Иисуса соответствует этой теории (Лк. 16:19-31). Так учили раввины и многие отцы Церкви. Такой порядок также описан в межзаветных книгах 1 Еноха 22:1-14 и 2 Баруха 30:2-5⁶².

Также в защиту мнения, что святые Ветхого Завета прибывали в *לִישׁוֹן* (*шеол*) отмечается, что они «не достигли совершенства» без нас (Евр. 11:40). Здесь подразумевается, что до новозаветного периода святым Ветхого Завета доступ к небу был закрыт⁶³. Наконец считается, что и Ветхий и Новый Завет описывают событие, когда Христос избавил святых Ветхого Завета из *לִישׁוֹן* (*шеол*) и привёл их на небо (Пс. 23:7-9; Еф. 4:8-9).

Другие же полагают, что сразу после смерти святые Ветхого Завета были взяты на небо. Согласно этой теории, слово *לִישׁוֹן* (*шеол*) приравнивается к могиле. Поэтому, когда речь идёт о том, что святые Ветхого Завета спускались в *לִישׁוֹן* (*шеол*), имеется в виду лишь их физическая смерть. Также учитываем, что часто псалмопевцы пишут о своём ожидании быть с Господом после смерти (Пс. 22:6; 16:15; 72:24; 48:16). В Пр. 15:24 написано: «Путь жизни мудрого вверх, чтобы уклониться от преисподней внизу». Наконец, нам известно, что Енох и Илия были взяты на небо, не увидев смерти.

4. Вопрос чистилища

а. Описание данной позиции

Рассмотрим учение о чистилище, которое свойственно только Католической Церкви. Согласно этой доктрине, существует место под названием «чистилище», куда крещённые люди попадают после смерти, если они виновны не в «смертном грехе», а только в «простительных грехах». Такие люди проводят срок наказания в чистилище, определённый количеством и тяжестью их грехов, а затем освобождаются и входят в небо. Так сами католики описывают своё учение:

«Все, кто умирает в Божьей благодати и дружбе, но всё же несовершенно очищены, действительно уверены в своём вечном спасении; но после смерти они подвергаются очищению, чтобы достичь святости, необходимой для того, чтобы войти в радость небес... Что касается некоторых небольших недостатков, мы должны верить, что до Окончательного Суда есть очищающий огонь...»⁶⁴.

Почему такая доктрина считается нужной? В Средневековье была общепринятая практика совершать некоторые акты искупления (покаяния) до получения прощения уже исповеданных грехов. А позже развилась практика сразу прощать грешника и

⁶²Там же.

⁶³Тиссен, с. 381.

⁶⁴Catechism of the Roman Catholic Church, № 1030-1031.
http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.

восстанавливать его в общении Церкви до совершения этих актов искупления. Таким образом развивалось понимание, что можно было получить прощение грехов, а затем совершать искупление за них.

Исходя из этого, сформировалась идея разделения получения прощения и совершения искупления. Когда эту мысль применили к состоянию человека после смерти, то получилось, что, хотя через церковные таинства человек может сразу получить отпущение от вечных последствий греха, тем не менее, осталась нужда в получении временного наказания за них в чистилище, если человек не успел полностью совершить искупление при жизни⁶⁵.

Тех, кто отвергал постулат, что грешник должен пройти временное наказание за свои грехи, Тридентский Собор (XVI в.) предал анафеме.

«Если кто-нибудь скажет, что после получения благодати оправдания вина будет настолько отменена, и долг вечного наказания настолько изглажен, что каждому раскаявшемуся грешнику не остаётся никакого долга временного наказания, ни в этом мире, ни в чистилище, перед тем, как ворота в небеса могут быть открыты ему, то пусть ему будет анафема»⁶⁶.

Согласно католическому учению, можно облегчать страдания находящихся в чистилище и даже вообще выводить их оттуда. Это могут сделать не только молитва Церкви, но и проведение мессы для них, и получение индульгенций посредством совершения добрых дел, и паломничества в святые места. В период средневековья индульгенции давали и за финансовые жертвования церкви⁶⁷.

Также важно отметить, что, хотя данное учение и существовало достаточно давно, название «чистилище» появилось только в XII веке, когда данная доктрина достигла завершения своего развития. А сама доктрина была принята в качестве догмы ещё позже, в XV веке⁶⁸.

6. Поддержка данной позиции

На следующие места Писания ссылаются в пользу учения о чистилище:

- Мф. 5:25-26 – Приверженцы этого учения усматривают в словах «ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта» указание на временное пребывание человека в чистилище.
- 2 Тим. 1:17-18 – Приверженцы учения о чистилище считают, что Павел молится об освобождении Онисифора из чистилища.
- 1 Кор. 3:14-15 – Приверженцы данной позиции усматривают в этом стихе временное страдание в чистилище для искупления грехов.

⁶⁵Rabe S. A. Veneration of the saints in western Christianity: An ecumenical issue in historical perspective. – Journal of Ecumenical Studies. 28. 1991. С. 39-62.

⁶⁶Horton M. S. Traditional reformed view // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. – Kindle ed., 854-846; Ankerberg J., Weldon J. Protestants and Catholics: Do they now agree? – Eugene, OR: Harvest House Pub., 1995 – С. 106.

⁶⁷Ankerberg, с. 77, 104-105; <https://en.wikipedia.org/wiki/Indulgence>; O'Callaghan P. Christ our hope: An introduction to eschatology. – Washington, D.C.: The Catholic Press of America, 2011. – С. 304.

⁶⁸Беркхоф, с. 317; Rabe, с. 52.

- Мф. 12:32 – Здесь считается, что слова «не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» подразумевают под собой, что другие грехи (не хула на Духа), могут проститься в будущем через страдание в чистилище.
- 2 Макк. 12:39-45 – Католики принимают книгу 2 Маккавейскую в качестве богодухновенной канонической книги. Данный отрывок поддерживает практику молитвы за мёртвых.

Следует исследовать и историческое развитие этого учения. Некоторые факторы способствовали его развитию. Как было отмечено выше, некоторые отцы Церкви, отвергнув библейское свидетельство о пребывании святых на небе после смерти, придерживались понимания их пребывания в Лоне Авраама до дня воскресения. Также, очень рано в постапостольский период многие в Церкви оставили понятие «дара праведности» и стали считать, что добрые дела необходимы для спасения⁶⁹.

Получилось, что возникла идея, что человек должен пройти какое-то очищение в месте усопших, чтобы удостоиться вхождения в небо. Рассмотрим следующие выдержки:

Григорий Двоеслов: «Нужно верить, что для некоторых лёгких грехов существует очищающий огонь до суда»⁷⁰.

Григорий Нисский: Неочищенная душа, «после того, как она уже покинула тело, не может участвовать в жизни Божества, если только очищающий огонь не очистил пятна души»⁷¹.

Григорий Великий: «Мы должны верить в очищающий огонь до суда за некоторые мелкие недостатки»⁷².

Вместе с этим, с ранних лет христианства люди начали молиться за умерших: «Археологическое изучение христианских мест и артефактов показывает огромное количество надписей, свидетельствующих об обычае молитвы за умерших»⁷³. Иларион ссылается на следующие примеры⁷⁴:

«В III веке Киприан Карфагенский упоминает “приношения” об усопшем и “жертву об успении его” перед алтарём Божиим».

Кирилл Иерусалимский: «Поминаем и прежде почивших... вообще о всех из нас прежде почивших, веруя, что великая польза будет душам, о которых приносится моление, когда предлагается святая и страшная Жертва».

Иоанн Златоуст: «Не напрасно установили апостолы, чтобы при совершении страшных Тайн помянуть усопших. Они знали, что от этого много им выгоды и

⁶⁹См. дискуссию в 4-м томе этой серии книг, в 9-й главе «Оправдание».

⁷⁰Отмечено в Беркхофе, с. 297.

⁷¹Отмечено в O'Callaghan, с. 294.

⁷²Там же, с. 291.

⁷³Там же, с. 293.

⁷⁴Иларион, Православие, т. 2, с. 451-452.

много пользы... поистине есть возможность, если хотим, облегчить наказание скончавшегося грешника».

Августин: «Не должно сомневаться, что молитва Святой Церкви, спасительная Жертва и милостыни, совершаемые за души умерших, помогают им в том, чтобы Господь был к ним милостивее, чем сколько они заслужили по грехам своим».

Интересно заметить, что вышеуказанные цитаты взяты как из западных, так и из восточных отцов. Дело в том, что, хотя православие и отвергает учение о конкретном местонахождении под названием чистилище, тем не менее некоторые полагают, что после смерти праведные всё же проходят какое-то очищение. Православный взгляд отличается от католического и тем, что католики верят, что загробное очищение нужно для искупления греха. Православие же верит, что искупление совершил Христос. Загробное очищение нужно только для очищения от греховных привычек⁷⁵.

Уточняя католический взгляд, Фома Аквинский учил, что есть три причины проведения времени в чистилище: (1) наказание за простительные грехи, (2) устранение греховной природы, (3) временное наказание за уже прощённые грехи⁷⁶.

Наконец, в поддержку своей теории католики ссылаются на Апостольский Символ Веры, где упоминается «собрание святых». Они толкуют эту фразу так, что считают возможным общение между всеми верующими: и живыми, и мёртвыми. Выходит, что первые могут молиться о последних (и наоборот)⁷⁷.

в. Опровержение данной позиции

В опровержение учения о чистилище скажем, что оно несовместимо с ясным библейским учением об искупительной работе Христа. Если Иисус полностью пострадал за грехи человека, то не остаётся никакого места для искупления грешника через собственное страдание⁷⁸.

Также, данное учение пользуется очень слабой библейской поддержкой. В ответ на места Писания, использованные в защиту этого учения, можно сказать следующее. Мф. 5:25-26 входит в литературный жанр под названием «притча». Согласно принципам толкования отрывков в этом жанре, не все детали в притче обязательно имеют какое-либо символическое значение. Выходит, что нельзя основывать доктрину на деталях в притчах, если эта доктрина не пользуется поддержкой других, более ясных, поучительных отрывков.

Далее, в 2 Тим. 1:17-18 Павел скорее использует слово «день» в смысле того дня, в который Онисифор будет стоять перед судилищем Христа для оценки своей жизни (см. 2 Кор. 5:10). Согласно 1 Кор. 3:14-15, не сам человек, а его дела сгорят, если они не сотворены в Боге. Также нельзя ссылаться на Мф. 12:32 в поддержку этого учения, т.к. Иисус конкретно не сказал, что люди могут получить прощение в потустороннем мире. Он только говорил о том, что за хулу на Духа прощения не будет. Наконец, по

⁷⁵Ware, c. 259; Walls J. L. ed. The Oxford handbook of eschatology. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – С. 242.

⁷⁶O'Callaghan, c. 303.

⁷⁷Ankerberg, c. 110.

⁷⁸McGrath, c. 571.

существенным причинам ни евреи, ни протестанты не принимают 2 Маккавейской в качестве богодухновенной канонической книги⁷⁹.

Само собой разумеется, что протестантские реформаторы отвергли учение о чистилище и о каком-либо другом виде очищающего страдания после смерти. Искупления Христа, совершённого на Голгофском кресте, вполне достаточно, чтобы обеспечить полным прощением грехов без какого-либо искупления со стороны человека⁸⁰. Об этом Кальвин написал:

«Поэтому, когда противники указывают мне, что уже тринадцать веков назад в Церкви утвердился обычай молиться за умерших, то я спрашиваю, согласно какому слову Бога, какому откровению и примеру было это сделано. Ибо в Писании не только нет никакого повеления, но нет и ни одного примера, чтобы верующий поступал подобным образом»⁸¹.

Католик же Рабе отстаивает позицию, что вследствие изменения мышления католиков на Втором Ватиканском Соборе, для современных католиков доктрина о чистилище уже не играет большой роли в их вере:

«Второй Ватиканский Собор переосмыслил значения «собрания святых», и церковь уже не говорит о чистилище. Поэтому бесплодно продолжать рассматривать чистилище, как проблему, разделяющую церковь. Римско-католическая Церковь должна прояснить своё учение, чтобы протестанты могли признать, что вера в чистилище играет небольшую, если не вообще никакую роль в современном католицизме»⁸².

Хотя мы приветствуем это заявление, тем не менее, Римско-католическая Церковь никогда не отрекалась от этого учения, и многие католики до сих пор живут под угрозой наказания, которое уже понёс за них Христос.

Библиография

Апостольские постановления // через Климента, епископа и гражданина Римского. – Казань, 1864 http://www.krotov.info/acts/04/2/constit_apost.htm.

Беркхоф Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000.

Булгаков С. Православие: Очерки учения православной церкви. – М.: Терра, 1991.

Иларион (Алфеев). Православие. – в 2 Т. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

⁷⁹См. дискуссию о составлении библейского канона в 2-м томе этой серии книг, в 4-й главе.

⁸⁰O'Callaghan, с. 298.

⁸¹Кальвин Ж. Наставление в христианской вере, 3.5.10. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – М. Российский Государственный Гуманитарный Университет, 1997. – Т. 2. – С. 145.

⁸²Rabe, с. 52.

Иларион (Алфеев). Таинство Веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

Иустин Мученик. 1 Апология. Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. с. 271-344. OCR: Одесская богословская семинария.

Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – М. Российский Государственный Гуманитарный Университет, 1997.

МакГрат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998.

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

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

Ориген. О началах. Источник: Ориген. О Началах. – Самара: "РА", 1993. [На основе издания Казанской духовной академии, 1899 г.] OCR: Одесская богословская семинария.

Платон. Федр. <http://psylib.ukrweb.net/books/plato01/21fedr.htm>.

Поднюк С.С. Теология Нового Завета.

Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского / Перевод: прот. П. Преображенского – 2-е изд. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. – OCR: Одесская богословская семинария.

Райэлз К. Какая разница? Сравнение вероучений католиков, протестантов и православных. – 2005.

Райэлз К. Три великие Церкви.

Татиан. Слово к эллинам.

Тертуллиан. О душе.

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

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

~~~~~

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: 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.

Calvin J. Institutes of the Christian religion. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 1997.

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

Charles R. H., Ed. Pseudepigrapha of the Old Testament. – Oxford: Clarendon Press, 1913.

Daley B. D. The hope of the Early Church. – Cambridge University, 1991.

Hodge C. Systematic theology. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997.

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.

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

O'Callaghan P. Christ our hope: An introduction to eschatology. – Washington, D.C.: The Catholic Press of America, 2011.

Plato. Phaedrus. Oxford University Press, UK, 2002. – ProQuest Ebook Central,  
<http://ebookcentral.proquest.com/lib/oru-ebooks/detail.action?docID=679412>.

Rabe S. A. Veneration of the saints in western Christianity: an ecumenical issue in historical perspective. – Journal of Ecumenical Studies. 28. 1991. C. 39-62.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Scott J. Jewish Backgrounds of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Baker 1995.

Shedd, W. G. T. Dogmatic theology / Ed. A. W. Gomes. – 3rd ed. – Phillipsburg, NJ: P & R Pub., 2003.

Walls J. L. ed. The Oxford handbook of eschatology. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – 724 c.

Ware T. The Orthodox Church. – London: Penguin Books, 1963. – С. 259. Перевод: О. М. Троянчук.

~~~~~

www.odinblago.ru/kiprian_2/7

www.wikipedia.org

Глава 2. Воскресение мёртвых

А. Факт воскресения мёртвых

1. Библейское свидетельство

Воскресение мёртвых – это великая надежда Божьего народа на протяжении многих столетий. Оно даёт большое утешение тем, кто уже потерял близкого человека или сам стоит на пороге смерти. Смерть будет поглощена победою! Рассмотрим, чему Библия учит об этой замечательной истине.

Библия ясно и однозначно констатирует факт будущего воскресения мёртвых: «Бог воскресил Господа, воскресит и нас силою Своею» (1 Кор. 6:14). Ведь тело не является чем-то лишним, оно – «для Господа» (1 Кор. 6:13)⁸³. Павел называет будущее воскресение «искуплением тела нашего» (Рим. 8:23), указывая тем самым, что Божье спасение касается и человеческого тела. Даффилд пишет: «Христос Своим воплощением, смертью и воскресением искупил всего человека, который во Христе»⁸⁴. Для верующих воскресение состоится во время пришествия Христа (восхищения Церкви) (1 Фес. 4:16-17), когда Он «уничужденное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Фил. 3:21).

Господь Иисус предсказал не только Своё собственное воскресение (Мк. 8:31; 9:9; 10:34), но и физическое воскресение всех других (Мк. 12:26-27) в последний день (Ин. 6:39-54): и праведных, и неправедных (Ин. 5:28-29). Он говорил о Себе как о «воскресении и жизни» (Ин. 11:25). Воскресение Христа является главной основой для воскресения всех других (1 Кор. 15:22; 1 Фес. 4:14)⁸⁵.

Данное учение находится не только в Новом Завете, но и в Ветхом⁸⁶. Исаия, например, торжественно написал: «Оживут мертвецы Твои, восстанут мёртвые тела! Воспряньте и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя – роса растений, и земля извергнет мертвецов» (Ис. 26:19) и «Поглощена будет смерть навеки» (Ис. 25:8).

Далее, Давид пророчески говорит о будущем воскресении Мессии (Пс. 15:10; ср. Деян. 2:25-28; 13:32–37), но также в этом отрывке можно увидеть косвенное указание на его личное будущее воскресение в следующих его словах: «А я в правде буду взирать на лице Твое; пробудившись, буду насыщаться образом Твоим» (Пс. 16:15).

Даниил говорит о воскресении «многих из спящих в прахе» (Дан. 12:2), а Иов предвкусил: «А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога» (Иов 19:25-26), что лучше переводится (с еврейского) так: «А я знаю, Искупитель мой жив, и в последний день Он восстанет на земле. А после распада этой кожи моей, я во плоти моей узрю Бога».

Мы действительно видим, что у Божьего ветхозаветного народа, жившего во время Христа, уже было ожидание будущего воскресения тела. Веру в воскресение выразили как Марфа (Ин. 11:23-24), так и фарисеи того времени (Деян. 23:8).

⁸³Strong A. H. Systematic theology. – Philadelphia, PA: American Baptist Publication Society, 1907. – С. 1017.

⁸⁴Duffield G. P., Van Cleave N. M. Foundations of Pentecostal theology. – Los Angeles, CA: L.I.F.E. Bible College, 1983. – С. 538.

⁸⁵Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999. – С. 1010.

⁸⁶Gowan D. Eschatology in the Old Testament. – 2nd ed. – Edinburg: T&T Clark, 2000. – С. 92; Pieper F. Christian Dogmatics. – St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1953. – Т. 3. – С. 535.

Главный отрывок Писания, который не только защищает эту доктрину, но и описывает это событие, находится в 1 Кор. гл. 15. Там выдвигаются доводы в поддержку этого учения (ст. 12-19 и 29-34), указывается порядок воскресения (ст. 23-28), описывается природа воскресшего тела (ст. 35-49) и предсказывается изменение телесного состояния тех, кто будет жить во время явления Христа (ст. 50-57). Далее мы подробнее коснёмся этих вопросов.

В 1 Кор. 15, основной аргумент Павла в пользу учения о воскресении мёртвых заключается в воскресении Иисуса Христа: «Если мёртвые не воскресают, то и Христос не воскрес. А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна» (ст. 16-17). Но на основании многочисленных верных свидетельств доказано воскресение Христа (ст. 3-11).

Более того, уникальное положение Христа как представителя всего человечества обязательно приводит к тому, что за воскресением «первенца из умерших» следует воскресение всех остальных: «Ибо, как смерть через человека, [так] через человека и воскресение мёртвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (ст. 21-22). Факт того, что воскресение Господа – физическое, означает, что и воскресение других – тоже физическое⁸⁷.

Другой аргумент Павла заключается в том, что без надежды на будущее воскресение страдания за Иисуса и христианский образ жизни вообще не имеют смысла (ст. 30-32). Кальвин так комментирует данный момент: «Наше положение было бы хуже, чем у всех прочих смертных, поскольку мы были бы предоставлены ненависти, брани и поношению большинства людей, были бы в каждую минуту подвержены любым случайностям и даже подобны баранам, которых ведут на бойню»⁸⁸. По словам Павла: «И если мы в этой только жизни наедемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (ст. 19).

Само собой разумеется, что единственная личность, которая имеет силу и способность воскресить мёртвых – это «Бог, воскрешающий мёртвых» (2 Кор. 1:9). Но воскресение мёртвых влечёт за собой участие всех Лиц Троицы. В этом деле принимает участие не только Отец, но и Сын (Ин. 5:21) и Святой Дух (Рим. 8:11)⁸⁹.

2. Внебиблейское свидетельство

Будет интересно узнать о том, как иудейские и христианские мыслители до и после новозаветного времени думали о воскресении мёртвых. Рассмотрим сначала свидетельство межзаветной литературы⁹⁰.

а. Межзаветная литература

Классический пример веры межзаветных иудеев в воскресение мёртвых находится в неканонической книге 2-ая Маккавейская. В ней рассказывается о мученической смерти от руки Антиоха Епифана семи сыновей одной женщины. Умирая, второй сын заявил: «Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной» (2 Макк. 7:9), а

⁸⁷Strong, с. 1018.

⁸⁸Наставление в христианской вере, 3.25.3; Кальвин Ж. Наставление в христианской вере / Пер. Бакулов А. Д. – М.: Российский Государственный Гуманитарный Университет, 1998. – Т. 2 – С. 442.

⁸⁹Pieper, т. 3, с. 536–537.

⁹⁰Scott J. Jewish backgrounds of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995. – С. 278-281; Shedd W. G. T. Dogmatic theology // Gomes A. W., Ed. – 3rd ed. – Phillipsburg, NJ: P & R Pub, 2003. – С. 869.

мать ободряла всех сыновей словами: «Творец мира, который образовал природу человека и устроил происхождение всех, опять даст вам дыхание и жизнь с милостью» (2 Макк. 7:23).

О воскресении мёртвых в последние времена говорится в 1-ой книге Еноха: «И в те дни земля возвратит вверенное ей и царство мёртвых возвратит вверенное ему, что оно получило, и преисподняя отдаст назад то, что обязана отдать» (51:1). А Псалмы Соломоновы гласят: «Тех, кто боится Бога, воскресят к вечной жизни» (3:12). Завет Иуды свидетельствует: «Те, кто предан смерти ради Господа, оживут в жизни» (25:4)⁹¹. Можно также ссылаться на ежедневную молитву иудеев: «Блажен Ты, Господь, Который оживишь мёртвых».

Среди религиозных сект иудейства первого века по Р.Х. саддукеи отрицали воскресение мёртвых, а фарисеи верили в него (Мк. 12:18; Деян. 23:8), что подтверждается в трудах Иосифа Флавия (*Иудейские Древности*, 18.1.3; *Иудейская Война*, 2.8.14), который сам верил в воскресение (*Иудейская Война*, 3.8.5).

Некоторые предполагают, что развитие доктрины о воскресении мёртвых, на которую Ветхий Завет только намекает, было необходимо перед лицом преследований и мученической смерти, которые угрожали иудеям во время правления Антиоха Епифана: «Некоторые идеи, которые были скрыты в Ветхом Завете, стали явными под давлением религиозной необходимости»⁹².

Лонгенекер высказывает следующее интересное наблюдение⁹³. Дело в том, что развивающееся понимание будущего воскресения мёртвых могло бы оказывать влияние на перевод Септуагинты. В книге Иова 42:17, например, после слов «и умер Иов в старости, насыщенный днями», идёт добавление, отсутствующее в еврейском тексте: ὑέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν («Написано, что он опять восстанет с теми, кого воскресит Господь»). Далее, в Ис. 26:19 слова «восстанут мёртвые тела» изменяются в ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις («они восстанут в могилах»). Наконец, в Дан. 12:2 (старой греческой версии) читается не «многие из спящих в прахе земли пробудятся», а καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν τῇ πλάτει τῆς γῆς ἀναστήσονται, т.е. «многие из спящих в прахе земли воскреснут».

В то же время, в иудействе межзаветного периода существовали соперничающие между собой понимания загробной жизни человека. Согласно одним, человек продолжает своё «существование» через воспоминание о нём теми, кто ещё жив (*Сирах* 44:1-9). А другие верили в бессмертие души (*Мудрость Соломона* 3:1-9)⁹⁴.

6. Ранняя христианская литература

Без всякого исключения все ранние христианские писатели отстаивали позицию, что будет воскресение мёртвых⁹⁵. Иоанн Дамаскин, например, безоговорочно заявляет: «Мы веруем также и в воскресение мёртвых. Ибо будет, истинно будет воскресение мёртвых.

⁹¹Также см. Завет Вениамина, 10:6-9; 2 Баруха 50:1-51:6.

⁹²Moeller H. R. The legacy of Zion. – Grand Rapids, MI: Baker, 1977. – С. 20. Также см. Scott, с. 280-281.

⁹³Longenecker R. N. Biblical exegesis in the apostolic period. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI; Vancouver: W.B. Eerdmans; Regent College Pub., 1999. – С. 7.

⁹⁴Nickelsburg W.E. Ancient Judaism and Christian origins. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003. – С. 128.

⁹⁵См. McCarthy J.P. Heaven. – Dublin: Clonmore & Reynolds, 1958; Иларион (Алфеев). Православие. Т. 1. – С. 476. <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

Говоря же о воскресении, мы разумеем воскресение тел» (*Точное изложение православной веры*, 4.27)⁹⁶.

В защиту своей веры отцы Церкви часто ссылались на факт физического воскресения Господа Иисуса, первенца из мёртвых. Например, Игнатий Антиохийский написал: «Его воскресил Отец Его, который подобным образом воскресит и нас, верующих в Иисуса Христа» (*Послание к Траллийцам*, 9.2).

Иустин Мученик тоже говорит о Божьем плане спасти всего человека, включая и тело. Он также доказывает, что если Христос не предлагает нам воскресение тела, то какое преимущество у христианства по сравнению с учением Пифагора и Платона, которые предлагали только бессмертие души? (См. *О воскресении*, 10)

Ириней Лионский доказывает воскресение тем, что на предстоящем суде необходимо, чтобы человек находился в том же теле, в котором он совершал свои дела: будь то хорошие или плохие. Далее, тело верующего является храмом Святого Духа, и поэтому его следует воскресить. Тело также представляет собой часть Божьего творения, и это тоже является причиной для его воскрешения (См. *Против ересей*, кн. 5).

Уделим особое внимание защите воскресения мёртвых, которую выдвигает Климент Римский⁹⁷. Во-первых, он обращается к природным явлениям: «Ночь отходит ко сну, – встаёт день; проходит день, – настаёт ночь» (1 Клим. 24). Также, он ссылается на мир растений. Зерно «согнивает», а затем «воскрешается» и приносит плод (1 Клим. 24). Самый загадочный пример, приведённый Климентом, – это пример Феникса. Он рассказывает об этом так:

«Она рождается единственной и живёт в одиночестве по пятьсот лет. Приближаясь к своему разрушению смертному, она из дивана, смирны и других ароматов делает себе гнездо, в которое, по исполнении своего времени, входит и умирает. Из согнивающего же тела рождается червь, который, питаясь влагою умершего животного, оперяется; потом, пришедши в крепость, берёт то гнездо, в котором лежат кости его предка, и с этою ношею совершает путь из Аравии в Египет, в город, называемый Илиополь, и, прилетая днём, в виду всех кладёт это на жертвенник солнца, и таким образом назад удаляется. Жрецы рассматривают летописи и находят, что эта птица являлась по исполнении пятисот лет» (1 Клим. 25)⁹⁸.

Наконец, Оден обращает наше внимание на то, что почти все ранние христианские Символы веры включали в себя утверждение о воскресении тела⁹⁹. Приведём следующие примеры:

- «Ожидаем воскресения мёртвых» (Никео-Царьградский Символ Веры)
- «Веруем также во... воскресение мёртвых» (Апостольский Символ Веры)
- «В пришествие Его все люди воскреснут в своих телах» (Афанасьевский Символ Веры)

⁹⁶Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*; Электронная версия: <http://orthlib.narod.ru>

⁹⁷Иларион, *Православие*, т. 1, с. 476.

⁹⁸Об этом тоже говорил Тертуллиан. См. *О воскресении плоти*, 13.

⁹⁹Oden T. C. *Life in the Spirit: systematic theology*. – San Francisco, CA: Harper, 1992. – Т. 3. – С. 397.

Б. Определения доктрины о воскресении

Стоит сделать некоторые уточнения в нашем понимании вопроса воскресения. Во-первых, будет полезным различить воскресение и оживление. Дело в том, что когда в служении Иисуса, пророков или апостолов человек был воскрешён из мёртвых, то он приобретал то же самое смертное тело и позже снова умирал. Это было оживление старого тела. Эту разницу отмечает и Эриксон: «Если мы смотрим на воскресение мёртвых только как на физическое оживление, то возникают определённые проблемы. Одна из них состоит в том, что тело может снова подвергнуться смерти»¹⁰⁰.

Воскресение же, в точном смысле этого слова, относится к приобретению нового бессмертного тела. Если будем так определять понятие «воскресения», то надо признать, что в истории человечества произошёл лишь один случай воскресения из мёртвых, а именно, воскресение Господа Иисуса Христа.

Тем не менее, возникает некоторое осложнение по поводу вопроса физического состояния Илии и Еноха, никогда не умиравших. Приобрели ли они уже прославленные тела? Если принять распространённое мнение, что «два свидетеля» в Откр. 11 являются Илией и Енохом (см. дискуссию в главе 4), то предположение, что они уже в бессмертном теле исключается, так как во время великой скорби они умрут. Но если они ещё в смертных телах, то как они могут выживать за пределами нашей планеты?

Значит, точное состояние Илии и Еноха нам неизвестно, но даже если они уже в прославленных телах, то это никак не умаляет статуса Иисуса как первенца из мёртвых. В отличие от Илии и Еноха, никогда не умиравших, Иисус и умер, и воскрес.

А что можно сказать о тех, кто воскрес в Иерусалиме вместе с Иисусом (Мф. 27:52-53)? Цель этого феномена, скорее всего, кроется в описании того, что они сделали. Они «вошли во святой град и явились многим» (ст. 53). Значит, их оживление было знамением, подтверждающим воскресение Иисуса. Поскольку о них ничего не известно после того, как они появились в городе, то справедливо предположить, что они снова «почили» и ждут будущего воскресения.

Также рассматривается и вопрос о тех, кто будет в живых во время пришествия Христа? Умрут ли они вообще? По этому поводу существуют различные мнения. Августин отстаивал позицию, что такие святые переживут кратковременную смерть перед их преображением. Он размышлял так:

«Ибо и они возвратятся к жизни через бессмертие; так или иначе, хотя и на незначительное время, но предварительно умерев, а потому не будут чужды и воскресения, которому предшествует, хотя и самое краткое, но всё-таки успение» (*О граде Божьем*, 20.20.3)¹⁰¹.

Вслед за Августином, Шедд доказывает, что, по Писанию, «в Адаме все умирают» (1 Кор. 15:22), в том числе, и те, кто увидит пришествие Господа¹⁰². К этому мнению присоединился и Кальвин:

¹⁰⁰Эриксон, с. 1012.

¹⁰¹Августин, Блаженный. О граде Божиим. – Минск; Харвест, 2000. – С. 1108.

¹⁰²Shedd, с. 869.

«Ответить ему несложно: перемена состояния самой природы человека есть род смерти, и поэтому так можно сказать и об этой перемене. Так что оба отрывка хорошо согласуются: те, у кого будет очищено смертное тело, обновятся через смерть, однако, поскольку перемена будет мгновенной, не потребуется, чтобы тело разлучалось с душою» (*Наставление в христианской вере*, 3.25.8).

А с другой стороны, в Вестминстерском исповедании веры просто написано: «Те, кого последний день застанет в живых, не умрут, но изменятся, а все мёртвые восстанут» (32.2)¹⁰³. Стронг соглашается с этим мнением: «Те, кто будет в живых при пришествии Христа, получают духовные тела, не проходя через смерть»¹⁰⁴. Данное мнение более созвучно с учением апостола Павла: «Не все мы умрём (дословно = «заснём»), но все изменимся» (1 Кор. 15:51).

Наконец, крайне важно отличать воскресение мёртвых от перевоплощения или реинкарнации, учение о которых есть в индуизме и в других подобных верах. Шедд объясняет: «Учение о переселении души полностью отличается от учения о воскресении. В этом случае душа переходит в другое тело, а не в своё собственное»¹⁰⁵. Но христианская доктрина о воскресении мёртвых утверждает, что человек воскрешается в том же теле, в котором он и умер, сохраняя тем самым его личность и целостность.

В. Отрицание доктрины о воскресении

Есть те, кто отрицает будущее воскресение тела. Лютеранский богослов Пайпер комментирует, что человеку, руководствующемуся лишь разумом, трудно принять доктрину о телесном воскресении. Она даже кажется ему насмешкой, как было во время проповеди апостола Павла в Афинах: «Услышав о воскресении мёртвых, одни насмехались» (Деян. 17:32)¹⁰⁶. Оден ссылается на случай, когда Павел предстал перед Фестом, который, услышав о воскресении, закричал: «безумствуешь ты, Павел!» (Деян. 26:23-24). Даже ученики Иисуса не сразу поверили вести женщин о Его воскресении, но «показались им слова их пустыми» (Лк. 24:10-11)¹⁰⁷.

В древнем мире особым препятствием принятию доктрины о воскресении являлось учение греческих философов, в частности, Платона. Его презрительное отношение к человеческому телу оказывало огромное влияние на последующих мыслителей, как в древности, так и в современности. Платон приписал следующие слова своему учителю Сократу: «Больше всех других людей философ старается как можно больше освободить душу от её связи с телом» (*Phaedo*, 64-65)¹⁰⁸.

Римский император Марк Аврелий, будучи сам философом-стоиком, тоже выражает легкомысленное отношение к телу. Комментируя главенствующее положение души в деятельности человека, он так пишет о теле:

¹⁰³Вестминстерское исповедание веры, <http://www.reformed.org.ua/2/108/32/>

¹⁰⁴Strong, с. 1015.

¹⁰⁵Shedd, с. 867.

¹⁰⁶Pieper, т. 3, с. 534.

¹⁰⁷Oden, т. 3, с. 407.

¹⁰⁸Plato. *Phaedo* / Trans. E. Cope. – Cambridge: Cambridge University Press, 1875.

«Что касается твоего тела, которое представляет собой сосуд или оболочку, окружая тебя множеством любопытных инструментов, которые приложены к нему. Пусть они не беспокоят твои мысли. Ибо они сами лишь как столярный топор, но они рождаются вместе с нами и, естественно, прилепляются к нам» (*К самому себе*, 10:38)¹⁰⁹.

Лейн предлагает следующий вывод о греческой философии в её отношении к телесному состоянию человека¹¹⁰. Согласно их мировоззрению, человек имеет два составляющих – душу и тело. Тело принадлежит этому миру и подвергается изменению, а душа принадлежит «существенному» миру. Следовательно, «реальным» человеком является душа, а тело – как его одежда. Иногда тело считается тюрьмой для души, и цель жизни состоит в освобождении от него.

Следовательно, когда возникла христианская ересь «гностицизма», которая состояла в сочетании христианства с греческой философией, то доктрина о физическом воскресении была отвергнута. Такой взгляд наблюдается в «гностических евангелиях»: Евангелие от Фомы и Евангелие от Филиппа. Рассмотрим несколько выдержек из них¹¹¹.

В Евангелии от Фомы Иисус как будто говорит, что Божье царство и день воскресения уже настали:

«Ученики его сказали ему: В какой день наступит покой тех, кто мёртв? И в какой день приходит новый мир? Он сказал им: Тот (покой), которого вы ожидаете, пришёл, но вы не узнали его» (ст. 51).

«Ученики его сказали ему: В какой день приходит царствие? (Иисус сказал): Оно не приходит, когда ожидают... Но царствие Отца распространяется по земле и люди не видят его» (ст. 113).

«Но царствие внутри вас и вне вас. Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны, и вы узнаете, что вы – дети Отца живого» (ст. 3).

В добавление к этому, Иисус якобы указывал, что понимающие Его учение не умрут: «Тот, кто найдёт интерпретацию этих изречений, не испытает смерти» (ст. 1; также см. ст. 18, 19, 111). Выходит, что отрицается физическое воскресение, а ожидается бессмертное состояние души.

Что касается Евангелия от Филиппа, то воскресение рассматривается как избавление от невежества, и такое избавление человек должен приобрести в этой жизни¹¹². Например, написано: «Те, кто говорит, что умрут сначала и воскреснут, – заблуждаются. Если не получают сначала воскресения, будучи ещё живыми, (то), когда умрут, не получают ничего (5.7). Также: «Пока мы в этом мире, нам следует приобрести себе воскресение» (4.2).

¹⁰⁹Marcus Aurelius. *Meditations* / Trans. M. Casaubon. – New York, NY: The Heritage Press, 1956. – 230 с.

¹¹⁰Lane T. *A concise history of Christian thought*. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. – С. 7.

¹¹¹Lehtipuu O. *Eschatology and the fate of the dead in early Christian apocrypha* // Gregory A., Nicklas T., Tuckett C. M., Verheyden J. *The Oxford handbook of early Christian apocrypha*. – Oxford: Oxford University Press, 2015. – С. 357.

¹¹²Lehtipuu, с. 357.

В связи с учением о воскресении мёртвых в истории Церкви возникло своеобразное движение – «Сведенборгиане». Основатель этого движения Эммануил Сведенборг (1688–1772 гг.) утверждал, что получил несколько видений Иисуса, через которые он получил новые откровения¹¹³. Одно из них заключалось в том, что человек обладает двумя телами – материальным (физическим) и психическим (душевым). При смерти человек теряет своё физическое тело, но сохраняет своё душевное тело для вечности¹¹⁴.

В наши дни отрицание физического воскресения выдвигается, в основном, в либеральном богословии. Считается, что воскресения тела не будет, и люди будут проводить вечность в бестелесном состоянии. Такой взгляд согласовывается с основным отношением либералов к чудесам и сверхъестественным действиям в целом. Они отрицают существование чудес вообще и, следовательно, отрицают и возможность сверхъестественного воскресения тела.

Иногда отрицающие доктрину о воскресении говорят, что в Писании слово «воскресение» образно указывает на приобретение душой духовной жизни. В опровержение этого мнения Ходж ссылается на то, что слово «воскресение» подразумевает «восхождение того, что было захоронено; или восстановление к жизни того, что умерло». Также, в Писании мы читаем, что люди воскреснут «из могил», и что воскреснут именно наши «смертные тела» (Рим. 8:11)¹¹⁵. Иоанн Дамаскин добавляет мысль: «Души же, будучи бессмертны, каким образом воскреснут?» (*Точное изложение православной веры*, 4.27).

Отрицание физического воскресения, конечно, опровергается тем, что было сказано выше в Священном Писании в подтверждение этого учения. А в ответ на тезис греков, что тело препятствует духовному развитию, Августин мудро ответил: «Бременем для души служит не просто тело, но тленное тело» (*О граде Божьем*, 13.16.1). Августин также обращает внимание на то, что Платон сам говорил позитивно о том, что «боги» владеют бессмертными телами (*О граде Божьем*, 13.16.1).

В опровержение отрицания воскресения в общих чертах, Шедд вторит словам апостола Павла: «Неужели вы невероятным почитаете, что Бог воскрешает мёртвых?» (Деян. 26:8). Дело в том, что если Бог мог создать тело в начале творения, то Ему вовсе не трудно воскресить его¹¹⁶. Поликарп же более резко критикует отрицающих доктрину о воскресении мёртвых: «Кто слова Господни будет толковать по собственным похотям и говорить, что нет ни воскресения, ни суда, тот первенец сатаны» (*Послание к Филиппийцам*, 7.1)¹¹⁷.

Г. Участники в воскресении

Кто будет участвовать в грядущем воскресении? Согласно библейскому учению, и верующие, и неверующие получают новые тела. Об этом свидетельствуют пророки, апостолы и Сам Христос. Ангел объявил Даниилу, что «многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан.

¹¹³[https://en.wikipedia.org/wiki/The_New_Church_\(Swedenborgian\)](https://en.wikipedia.org/wiki/The_New_Church_(Swedenborgian)).

¹¹⁴Hodge C. Systematic theology. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997. – Т. 3. – С. 772.

¹¹⁵Там же.

¹¹⁶Shedd, с. 868.

¹¹⁷Поликарп Смирнский. Послание к Филиппийцам // Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. – С. 150-156. OCR: Одесская богословская семинария.

12:2). Иисус подтвердил, что неверующие воскреснут «в воскресение осуждения», а верующие – «в воскресение жизни» (Ин. 5:28-29). Перед Феликсом апостол Павел провозгласил: «Будет воскресение мёртвых, праведных и неправедных» (Деян. 24:15).

С этим мнением соглашаются и отцы Церкви. Можно брать, к примеру, Иринея Лионского, который учил:

«Все вписанные в (книгу) жизни восстанут со своими собственными телами, со своими душами и духами, в которых угодили Богу. Достойные же наказания подвергнутся ему также со своими душами и телами, в которых они отступили от благодати Божией» (*Против ересей*, 2.33.5)¹¹⁸.

Говоря от лица Православной Церкви, Митрополит Иларион подтверждает: «(Восточно-христианская традиция) утверждает, что воскресение охватит всех людей, вне зависимости от вероисповедания, национальности, нравственного состояния, но только для одних это будет “воскресение жизни”, а для других – “воскресение осуждения”»¹¹⁹.

В то же время, христианские писатели, древние и современные, спешат уточнить, что хотя все получают новые тела, как верующие, так и неверующие, телесное состояние только первых можно считать «славным». Златоуст высказывается так: «Тела грешников действительно восстанут нетленными и бессмертными, но эта честь будет для них средством к наказанию и мучению»¹²⁰.

Говоря от лица реформаторов, Ходж повествует: «Поскольку тела праведников будут прославленными, тела нечестивых, как предполагается, будут пропорционально отвратительными»¹²¹. Об этом более детально пишет современный богослов Шедд¹²². Тела верующих «небесные» (1 Кор. 15:40), а тела неверующих лишены этого качества. Тела верующих «славные» (1 Кор. 15:43; Фил. 3:21), а тела неверующих не славные. Тела верующих «сияют» (Мф. 13:43), а тела неверующих – нет.

Наконец, обсуждается вопрос о том, на каких основаниях осуществится воскресение неверующих? Исходя из того, что написано: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15:22), справедливо предполагать, что все воскреснут в силу союза Христа со всем человечеством. Но другие полагают, что, хотя верующие воскреснут в связи со Христовым воскресением, неверующие не являются участниками в благах, обеспеченных во Христе, а воскреснут просто в результате проявления Божьей силы¹²³.

Д. Необходимость в воскресении

Почему вообще нужно воскресение? В чём его польза? Библия открывает, что для того, чтобы быть полноценным, человеку нужно находиться в телесном состоянии. Взглянем на то, как это учение излагается в 2 Кор. 5 гл. Там читаем: «Ибо знаем, что,

¹¹⁸Иринея. Против Ересей // Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского / Перевод: прот. П. Преображенского. – 2-е изд. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. – OCR: Одесская богословская семинария.

¹¹⁹Иларион, Православие, т. 1, с. 480-481.

¹²⁰Там же, с. 480.

¹²¹Hodge, т. 3, с. 789.

¹²²Shedd, с. 870.

¹²³Mantzaridis G. I. The deification of man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 119.

когда земной наш дом (οἰκία), эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом (οἰκία) нерукотворённый, вечный» (ст. 1).

В этом стихе дважды встречается слово «дом», которым переводится греческое слово οἰκία (ойкия). Повторение одного и того же слова, скорее всего, указывает, 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 очень значимый для нас нюанс. 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, ненормальное для человека состояние.

Далее апостол Павел утверждает, что человеку неудобно и неприятно расставаться с телом. Поэтому и даётся слово утешение, 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. 4-5).

Тем не менее, в своё время придётся разлучиться с телом, и для этого надо «благодушествовать», т.е. набраться смелость: «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, отметим, что умирающий человек желает сразу облечься в новое тело, чтобы не оказаться в бестелесном состоянии. Но до дня воскресения это не доступно. Поэтому человеку надо набирать силы и мужества, чтобы выйти из тела и войти в неполное, ненормальное, бестелесное состояние.

С этим толкованием согласуются слова Эриксона, который пишет: «Писание показывает, что между смертью и воскресением есть промежуточное состояние... переходное (т.е. нематериальное или бестелесное) состояние – неполное и ненормальное»¹²⁴. По этому поводу Иларион говорит: «Только совокупность души и тела является полноценной личностью-ипостасью: ни душа, ни тело сами по себе таковой не являются»¹²⁵.

В поддержку этого мнения Иларион ссылается на писателя II века Афинагора Афинского, который «делает акцент на неразрывной связи между душой и телом в человеке. По его мнению, блаженство души, отделённой от тела, не может быть подлинным назначением человека, ибо человек состоит из обеих частей»¹²⁶.

Другая причина, почему необходимо воскресение мёртвых, касается Божьего суда. Оден полагает, что суд имел бы мало значения, если бы люди явились на суд в совсем

¹²⁴Эриксон М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999. – С. 454.

¹²⁵Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 70.

¹²⁶Иларион, Православие, т. 1, с. 476.

новых телах¹²⁷. Послушаем слова Тертуллиана по данному вопросу: «Конечно, так как причина воскресения состоит в назначении суда, то необходимо должен явиться тот же самый человек, который и был, чтобы получить от Бога определение награды или наказания» (*Апология*, 48).

Оден также учит, что Божье обещание человеку блаженства не может полностью исполниться, если он не может наслаждаться им во все полноте, т.е. и в теле¹²⁸. В поддержку этой идеи можно сослаться на знаменитых отцов как Восточной, так и Западной Церкви:

Григорий Богослов: «А потом и сопророждённую себе плоть, с которой упражнялась здесь в любомудрии, от земли, её давшей и потом сохранившей, восприняв непонятным для нас образом и известным только Богу, их соединившему и разлучившему, – вместе с ней вступает в наследие грядущей славы. И как по естественному союзу с плотью сама разделяла её тяготы, так сообщает ей свои утешения, всецело поглотив её в себя и сделавшись с ней единым духом, и умом, и богом, после того как смертное и преходящее поглощено жизнью» (*Слово*, 7.21).

Фома Аквинский: «Высшее совершенство человека требует воссоединения души и тела... В душе возникает естественное желание для единения с телом; её воля не может полностью успокоиться, пока она не воссоединится с телом, другими словами, пока человек не воскреснет из мёртвых»¹²⁹.

Наконец, нельзя упускать из вида то, что отмечено в Послании Варнавы: «И поелику, чтобы упразднить смерть и показать воскресение из мёртвых, Ему надлежало явиться во плоти» (5). Победа над смертью, приобретённая Христом, показана не только Его собственным воскресением, но и воскресением Им всех людей. Своей смертью и воскресением Он одержал победу над смертью и после воскресения всего человечества Он устранил её навеки.

Е. Свойства нового тела

1. Сообразно славному телу Христа

Павел говорил о том, что наше воскресшее тело будет «сообразным славному телу Христа» (Фил. 3:21). В каком смысле следует понять эти слова? Во-первых, нам известно, что воскресшее тело Христа было физическим. Его увидели и потрогали. Перед учениками Он ел пищу. Следовательно, в день воскресения можно ожидать получения прославленного физического тела.

Во-вторых, воскресшее тело Христа было именно тем телом, в котором Он и умер, и мы можем ожидать подобного опыта. Так учил Златоуст (по словам Илариона): «Христос

¹²⁷Также см. Кальвина, Наставление в христианскую веру, 3.25.7, и Августина, Проповеди, 12.10.10; Oden, т. 3, с. 402.

¹²⁸Oden, т. 3, с. 403.

¹²⁹Aquinas T. *Compendium of theology*. – Binghamton, NY: B. Herder, 1947. – Гл. 151.
<https://archive.org/details/CompendiumOfTheologyAquinasSt.Thomas3506>

воскрес не в другом теле, но в том же самом, только изменённом, так и люди воскреснут в своих же телах, но обновлённых и преображённых»¹³⁰.

Во-третьих, воскресшее тело Христа – бессмертно. О Нём написано: «Христос, воскреснув из мёртвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти» (Рим. 6:9). Так и будет для воскрешаемых из мёртвых.

Помимо вышеупомянутых пунктов, рассматриваются и другие черты воскресшего тела Христа. После Своего воскресения Он принимал пищу, как и ранее (Лк. 24:43), но, в то же время, мог моментально явиться (Лк. 24:36) и исчезнуть (Лк. 24:31). Выходит, что Он существует в славном теле, которое, с одной стороны, всё ещё физическое, а с другой стороны – имеет более духовные свойства.

Иларион описывает эти сочетания факторов так: «Воскресший Иисус проходил через запертые двери; в то же время, на Его теле сохранялись следы ран от гвоздей и копья»¹³¹. Подчёркивая духовные свойства тела, Булгаков делает интересное наблюдение, что после Своего воскресения Иисус не жил с апостолами, а просто время от времени «являлся» им (см. Деян. 1:3)¹³².

Далее, Иларион обращает особое внимание на неузнаваемость Христа после Его воскресения¹³³. Мария Магдалина, например, приняла Его за садовника. Ученики, идущие на дороге в Эммаус, узнали Его только при преломлении хлеба. По мнению Илариона, в Его неузнаваемости указано различие между земным и воскресшим телом Христа. Но надо также принять к сведению и то, что в случае людей на дороге в Эммаус «глаза их были удержаны, так что они не узнали Его» (Лк. 24:16), что может объяснить Его неузнаваемость.

Ключевым вопросом в этой дискуссии является то, изменилось ли ещё тело Иисуса после Его вознесения? Некоторые предполагают, что после вознесения Его тело пережило какое-то изменение. В Книге Откровения написано, что когда Он явился апостолу Иоанну, Он имел вообще другой вид, отличающий от того, каким Он обладал сразу после Своего воскресения (Откр. 1:13-16). Описано ли здесь новое телесное состояние Господа после Его вознесения, или же Иоанн видел какое-то образное представление Христа? Здесь нельзя упускать из вида и то, что Книга Откровения полна представлений предметов и лиц в образах.

Также стоит упомянуть, что во время Его преображения вид тела Христа отличался от обычного (Мф. 17:1-2). Маккарти считает, что небесное славное тело Христа было проявлено именно на горе Преображения, а в отрезок времени между Своим воскресением и вознесением Он скрывал эту славу от Своих учеников¹³⁴. Подобное говорит и пятидесятник Даффилд, который предполагает две стадии в преображении тела Господа – при воскресении и при вознесении. Он пишет:

«Наше воскресшее тело будет как нынешнее тело Иисуса, а не как тело, которое у Него было между его воскресением и вознесением. У нас не будет характеристик,

¹³⁰Иларион, Православие, т. 1, с. 478.

¹³¹Там же, т. 1, с. 475.

¹³²Булгаков С. Евхаристический догмат, часть 1-я // Журнал "Путь" №20. 1930. С. 30.
<http://www.odinblago.ru/path/20/1>

¹³³Иларион, Православие, т. 1, с. 475.

¹³⁴McCarthy, с. 116.

имевшихся у земного тела Иисуса после Его воскресения, которые несовместимы с описаниями наших воскресших тел»¹³⁵.

Ещё более крайней позиции придерживался Сергей Булгаков. Он выдвинул тезис о «телесности» Божьего Сына. По его мнению, Иисус обладает не конкретным телесным обликом, а состоянием «телесности», что значит, что в любой момент Он может «конкретизировать» Свою телесность в определённом телесном облике, а затем покидать его. Он так описывает свой взгляд:

«Хотя и совершенно духовное, и потому абсолютно чуждое мирового вещества или плотяности тело Господа сохраняет всю силу тела, оно есть тело, хотя лишь динамическое... полное овладение телесностью,... которая уже не нуждается в каком-либо частном образе тела, будучи телом вообще. Оно имеет силу облекаться в телесный образ соответственно нуждам духа, который всегда индивидуален, поскольку ипостасен... способности духа создавать себе своё тело и жить в нём»¹³⁶.

Видно, что в вышеуказанных позициях встречается немало спекуляции, приводящей даже к крайностям. Хотя полезно сравнить наше будущее состояние с прославленным телом Христа, более здраво будет руководствоваться конкретно написанным апостолом Павлом в 1 Кор. 15 о природе воскресшего тела верующих. Там он говорит о физическом воскресении верующих в теле, имеющем особые свойства, а именно, «нетленность», «славу» и «силу», и описываемом фразой «духовное тело». Рассмотрим эти характеристики.

2. Физическое и узнаваемое

Хотя новое тело может обладать сверхъестественными свойствами, оно остаётся по сути физическим и материальным. Утверждение, что будущее тело будет физическим, основывается на примере воскресшего тела Иисуса, которое можно было видеть и трогать. По этому поводу Эриксон пишет: «Уже отмечавшаяся нами особая связь между воскресением Христа и воскресением верующего подкрепляет точку зрения, что и наше воскресение также будет телесным»¹³⁷.

Иисус говорил о Своем новом теле, как о том, что обладает «плотью и костями» (Лк. 24:39). Но интересно сравнить это с тем, что встречается в 1 Кор. 15:50-51, где в отношении старого тела Павел говорит, что «плоть и кровь» не унаследуют Божьего царства. Это не обязательно означает, что новое тело без крови. Наверное, Павел просто использует выражение «плоть и кровь» для обозначения старого тела в целом. Точный состав нового тела неизвестен.

Ходж правильно говорит, что воскресшее тело будет иметь человеческую форму. Он доказывает: «Человек в какой-то иной форме, чем человеческой форме, перестал бы быть человеком»¹³⁸. Он также предполагает, что наша воскресшая человеческая форма будет

¹³⁵Там же.

¹³⁶Булгаков, с. 37-38.

¹³⁷Эриксон, с. 1012.

¹³⁸Hodge, т. 3, с. 780.

подобной той, которой она была на земле, но в прославленном состоянии. Значит, люди узнают, что это – мы¹³⁹.

Стронг добавляет мысль, что в вечности метод сообщения информации будет совсем иным, чем сейчас, что будет способствовать тому, что мы сможем сразу узнавать тех, кого мы будем встречать там¹⁴⁰.

3. Нетленное и целое

По Писанию, новое тело будет обладать свойством нетленности, что значит, что оно уже не подвергается смерти, старению или разложению, но живёт вечно (Откр. 21:4). Оно не болеет и не переживает боли (Откр. 21:4). Об этом Ходж пишет: «Как мы узнаём из Писания, оно не будет подвержено болезням и несчастным случаям, которые так часто омрачают красоту или разрушают энергию тел, в которых мы сейчас живём»¹⁴¹.

С этим учением согласовывается взгляд Восточной Церкви. По словам Илариона: «(Восточно-христианская традиция утверждает, что) воскрешены будут тела людей, однако эти тела приобретут новые свойства – нетление и бессмертие. Тело воскресшего человека освободится от всех последствий тления, от всех увечий и несовершенств»¹⁴².

В частности, Иустин Мученик утверждал, что участники в воскресении сделаются «свободными от тления и страдания» (*1 Апология*, 10). Григорий Нисский говорит о воскресении, как о возвращении человека к «первозданному естеству человека», которое «не было подвержено ни старению, ни болезням»¹⁴³. В ответ на возражение, что сделать смертного человека бессмертным невозможно, Златоуст отвечает:

«И не говори мне: как тело может опять восстать и сделаться нетленным? Когда действует сила Божия, то “как” не должно иметь места... Что труднее: сотворить ли из земли плоть, жилы, кожу, кости, нервы, вены, артерии, органические и простые тела, глаза, уши, ноздри, ноги, руки и каждому из этих членов сообщить и особенную и общую деятельность или подвергшееся тлению сделать бессмертным?»¹⁴⁴.

Часто считается, что в связи с тем, что новое тело будет иметь качество нетленности, оно не будет нуждаться в факторах, поддерживающих его жизнь, в частности в питании или сне. Этот аргумент особо выдвигал Фома Аквинский¹⁴⁵. Подобно смотрел на состояние воскресшего тела Христа и Иоанн Дамаскин: «не утомляющегося, не нуждающегося в пище, сне и питье» (*Точное изложение православной веры*, 4.27). Этот взгляд также поддерживают Василий Великий¹⁴⁶ и Севир Антиохийский¹⁴⁷. Об этом

¹³⁹Там же, т. 3, с. 780-781.

¹⁴⁰Strong, с. 1020-1021.

¹⁴¹Hodge, т. 3, с. 782.

¹⁴²Иларион, Православие, т. 1, с. 480-481.

¹⁴³Там же, т. 1, с. 478.

¹⁴⁴Там же, т. 1, с. 479-480.

¹⁴⁵Aquinas T. Summa contra Gentiles, 83.1-2 / Trans. C. J. O’Neil. – South Bend, IN: University of Notre Dame, 1957. – Т. 4. – С. 311-312.

¹⁴⁶McCarthy, с. 82.

¹⁴⁷См. Послание 96; отмечено в Daley B. The hope of the Early Church. – Peabody, MS: Hendrickson, 2003. – С. 185.

Лютер написал: «Больше не будет питающееся, спящее, переваривающее тело, но оно будет духовно питаться и поддерживаться Богом, и будет иметь нерушимую жизнь»¹⁴⁸. Рисен пишет:

Воскресшие тела «очистятся от всех земных обременённостей, все чувства станут более чистыми, все движения и действия более совершенными и потому, что они будут удалены из потребностей этой животной жизни: сна, отдыха, пищи, напитков, лекарств, одежды и т.д.»¹⁴⁹.

В отличие от вышеуказанного мнения, Вест отмечает, что после Своего воскресения Иисус принимал пищу (Лк. 24:41-43) и Он обещал Своим ученикам «есть и пить за трапезою Моею в Царстве Моём» (Лк. 22:30). Он также указывает, что, хотя Иисус и комментировал состояние нового тела в связи с бессмертием и отсутствием размножения, но про его способность обходиться без пищи Он не говорил¹⁵⁰.

Судя по всему, можно предположить, что, хотя воскресшее тело не будет иметь потребности в питании, оно как-то сможет принимать его. Хотя Ходж утверждает, что в новом теле не будет органов пищеварения, он также предупреждает: «Пока мы не знаем условий существования, которые ждут нас после воскресения, тщетно рассуждать о конституции наших будущих тел»¹⁵¹.

Богословы также затрагивают вопрос состояния нового тела с точки зрения вида тела, размера тела и присутствия или отсутствия каких-либо недостатков. Лютеранин Пипер, например, вторит учению многих реформаторов, что рост нового тела будет таким же, какой был у старого. Он также учит, что в новом теле не будет никаких увечий, деформаций или признаков старения¹⁵². Также с лютеранской точки зрения Хемниц пишет:

Тела «не будут более изуродованы, искажены, несовершенны, изувечены и неприглядны, но будут прекрасны, приятны на вид, совершенны и красивы, равно как они будут обладать всеми своими членами»¹⁵³.

По поводу отсутствия пороков тела, Иларион ссылается на учение Тертуллиана: «Если плоть будет восстановлена из разложения, то тем более избавится и от увечья»¹⁵⁴. В опровержение мнения, что человек, умерший с телесными недостатками, должен так и воскреснуть, Иустин Мученик ссылается на земное служение Христа: «Ибо, если на земле Он исцелял болезни плоти и сделал тело целым, тем более Он сделает это в воскресении, так что плоть воскреснет совершенной и целой» (*О воскресении*, 4).

Над вопросом состояния нового тела много размышлял Августин. В согласии с вышеуказанным, он говорил:

¹⁴⁸St. L. IX:1243; взято из Pieper, т. 3, с. 538.

¹⁴⁹Leonardus Riisen. Francisci Turretini Compendium Theologiae. Amsterdam, 1695. XVIII.24, Неппе, RD, с. 708; взято из Oden, т. 3, с. 406.

¹⁵⁰West N. The thousand year reign of Christ. – Grand Rapids, MI: Kregel, 1993. – С. 320.

¹⁵¹Hodge, т. 3, с. 780.

¹⁵²Pieper, т. 3, с. 539.

¹⁵³From Chemnitz, Doctrinal theology, с. 629; взято из Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 739.

¹⁵⁴Иларион, Православие, т. 1, с. 477.

«Поэтому не будет ничего безобразного, происходящего от несоразмерности частей, там, где что криво, исправится, что меньше, чем следовало бы, восполнится (откуда – ведаёт Создатель), а что больше, чем нужно, устранится, не нарушая целостности материи» (*О граде Божьем*, 22.19.2).

В итоге Августин учил, что в вечности все люди будут в состоянии молодости, т.е. на том этапе развития, на котором тело может функционировать в максимальной своей способности¹⁵⁵. С этим соглашается последователь учения Августина Фома Аквинский: «В век Христа все должны воскреснуть в молодости, благодаря совершенству природы, которое только в этом возрасте встречается» (*Summa contra Gentiles*, 83.2)¹⁵⁶. В дополнение к этому, Ефрем Сирийский учил, что младенцы, умершие в раннем возрасте или в утробе матери, воскреснут взрослыми: «Кто умер во чреве матери, того сделает совершеннолетним в то же мгновение, которое возвратит жизнь мертвецам»¹⁵⁷.

Тем не менее, Августин допускает одно важное исключение из цельности воскресшего тела. Могут оставаться в воскресших телах мучеников некоторые следы их мученического подвига. По мнению Августина, это «не будет считаться недостатком, а знаком чести» (*О граде Божьем*, 22.19.3).

4. Славное

Новое тело – это славное тело. В чём же заключается слава нового тела? Два места Писания указывают на какое-то сияние, излучающееся из тел святых: «Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф. 13:43) и: «Разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде – как звёзды» (Дан. 12:3). Также предполагается, что славное состояние воскресшего тела сравнимо со славным состоянием Спасителя на горе Преображения (Мф. 17:2)¹⁵⁸.

Комментируя Мф. 13:43, Ходж говорит: «Совершенное бессмертие, сила и красота украсят его (т.е. тело), потому что грех, единственная причина распада, слабости и уродства, полностью устранён»¹⁵⁹. Он приписывает слову «слава» следующие характеристики: «Слава – это то, что возбуждает удивление, восхищение и восторг»¹⁶⁰. Аквинский описывает славное тело верующего так: «Это и есть четыре качества, которые будут принадлежать к телам блаженных: тонкость, ясность, стабильность и лёгкость»¹⁶¹.

Однако также надо учитывать, что слово «слава» часто ассоциируется с именем или со способностью человека (см. Мф. 6:29). Может быть, именно здесь имеется в виду, что новое тело обладает теми особенными способностями, которые будут упомянуты ниже. Также не исключено, что дело касается и того, и другого определения.

¹⁵⁵Там же, 22.20.3.

¹⁵⁶Aquinas T., *Summa contra Gentiles*, т. 4, с. 329

¹⁵⁷Иларион, *Православие*, т. 1, с. 480.

¹⁵⁸Duffield, с. 542.

¹⁵⁹Pieper, т. 3, 552.

¹⁶⁰Hodge, т. 3, с. 783.

¹⁶¹Aquinas T. *Compendium of theology*. – Binghamton, NY: B. Herder, 1947. – Гл. 168.
<https://archive.org/details/CompendiumOfTheologyAquinasSt.Thomas3506>

А Мандзаридис ошибочно ассоциирует прославление человеческого тела с достижением обожения¹⁶². Но доктрина об обожении опровергается в четвёртом томе этой серии книг, в главе 8.

5. Сильное

Продолжим перечисление свойств прославленного тела. Оно – сильное (1 Кор. 15:43). Возможно, что данное выражение относится к неустойчивости нового тела или к каким-то другим новым способностям¹⁶³. Ходж размышляет так об этих новых способностях:

«Мы пока не знаем, каким образом или в какой мере наша сила должна быть увеличена. У нас могут быть новые чувства, новые и значительно возвышенные возможности осознания внешних вещей, восприятия их природы и получения знания и наслаждения от их великолепия и красот. Вместо медленного и изнурительного средства передвижения, которому мы теперь ограничены, мы сможем, в дальнейшем, идти со скоростью света или самой мысли от одной части вселенной к другой. Наша сила зрения вместо того, чтобы ограничиваться диапазоном в несколько сотен ярдов, может значительно превышать силу самого мощного телескопа»¹⁶⁴.

6. Духовное

Павел говорит о прославленном воскресшем теле, как о духовном теле. Как новое тело может быть и физическим, и духовным? Из-за возникшего недопонимания в этом отношении нам стоит немного остановиться на этом аспекте воскресшего тела.

Поскольку уже было констатировано, что воскресшее тело суть физическое, нельзя присоединяться к мнению Оригена, что новое тело – духовная субстанция, приспособленная к жизни на небе. Из его учения выходит, что новое тело не связано со старым. В день воскресения душа создаст для себя новое тело, подходящее к её новому небесному предназначению¹⁶⁵. Взгляд Оригена подытоживается Иларионом:

«В писаниях Оригена встречается мнение о том, что тела воскресших людей будут нематериальными, духовными и эфирными, подобными телам Ангелов. По учению Оригена, материальные тела людей в сравнении с новыми, духовными телами, в которых они воскреснут, подобны зерну в сравнении с проросшим из него колосом»¹⁶⁶.

В этом отношении важно подчеркнуть некоторый грамматический момент. Дело в том, что в выражении «духовное тело» слово «тело» является существительным, а «духовное» – прилагательным. Существительное относится к сути или сущности чего-

¹⁶²Mantzaridis, с. 117, 121.

¹⁶³Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 348.

¹⁶⁴Hodge, т. 3, с. 783.

¹⁶⁵Отмечено в McCarthy, с. 53.

¹⁶⁶Иларион, Православие, т. 1, с. 477.

либо. «Духовное тело» суть «тело», т.е. физическая вещь. Прилагательное же описывает качество данного существительного. Хотя духовное тело – физическое, оно обладает духовными качествами или свойствами. Стронг подтверждает:

«Фраза “духовное тело” (1 Кор. 15:44) является противоречием в терминах, если её понимать как означающую “тело, которое является простым духом”. Его можно интерпретировать только как материальный организм, прекрасно приспособленный быть внешним выражением и носителем очищенной души»¹⁶⁷.

В 1 Кор. 15:44 Шедд обращает внимание на сравнение Павлом «душевного» и «духовного» тела¹⁶⁸. Во-первых, он утверждает, что «тело не превращается в дух»¹⁶⁹, и что новое тело суть «преображённое старое тело»¹⁷⁰. А во-вторых, по его мнению, «душевное тело» более приспособлено к низшей (животной) природе человека, т.е. к таким страстям, как голод, жажда, секс. А «духовное тело» более приспособлено к высшей (духовной) природе человека с соответствующими ей желаниями и целями.

Ходж, признавая наличие у человеческой души как животного, так и рационального аспекта, пишет следующее:

«Таким образом, σῶμα ψυχικόν, или естественное тело, является телом, адаптированным к душе в этом (животном) аспекте своей природы; и σῶμα πνευματικόν, или духовное тело – это тело, адаптированное к высшим атрибутам души... Наши нынешние тела приспособлены к более низким способностям нашей природы, а духовное тело – к нашим высшим способностям»¹⁷¹.

Подобно мыслит Августин, указывая, что новое тело представляет собой физическую субстанцию, но оно духовно в том плане, что оно подчиняется Святому Духу, что приводит к духовному поведению¹⁷². Вест соглашается: духовное тело – это «тело полностью под господством духа»¹⁷³. Лэдд тоже согласен с этим: «Духовное тело является реальным телом, материальным, объективным, но оно полностью оживлено и снабжено Святым Духом Божиим»¹⁷⁴.

Шедд также рассуждает, что материальный состав нового тела будет отличаться от состава старого тела. Оно будет состоять не из «плоти и крови», а из материи более похожей на дух¹⁷⁵. К этому мнению присоединяется Стронг, полагая, что «тела святых могут быть более эфирными, чем воздух, и способны к более быстрому движению, чем свет, и, тем не менее, быть материальными по своей сути»¹⁷⁶.

¹⁶⁷Strong, с. 1016-1017.

¹⁶⁸Там же, с. 869-870.

¹⁶⁹Там же, с. 869.

¹⁷⁰Там же, с. 870.

¹⁷¹Hodge, т. 3, с. 784.

¹⁷²МакГрат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморская, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 573-574 (английская версия).

¹⁷³West, с. 307.

¹⁷⁴Ladd, с. 75.

¹⁷⁵Shedd, с. 870.

¹⁷⁶Strong, с. 1021-1022.

Уэр добавляет мысль, что новое тело будет «освобождено от грубости упавшей плоти»¹⁷⁷, а Григорий Нисский подтверждает, что оно не будет иметь «грубого и тяжёлого состава»¹⁷⁸. Но Мандзаридис уже приближается к крайности, говоря, что новое тело будет «почти нематериальным»¹⁷⁹.

Булгаков, хотя и придерживается неверного понимания «телесности» (см. выше), тем не менее, делал интересное наблюдение: живя в старом теле, человек «не владеет телом, а тело владеет им»¹⁸⁰. Предполагается, что в новом теле будет иметься обратный порядок. Оден делится подобной мыслью: «В начале Бог сотворил тело, а затем вдунул в него душу. А в воскресении порядок обратен: душа берёт к себе тело. Тем самым показана приоритетность внутренней жизни человека в Божьем новом творении»¹⁸¹.

Тиссен делает упор на назначение нового тела: «Духовное же тело – это то тело, которое приспособлено к небесному существованию»¹⁸². Мюллер присоединяется к нему, написав следующее: «Воскресшие тела верующих будут духовными, т.е. они будут пригодными для духовной, небесной жизни с Богом во славе»¹⁸³.

Пятидесятник Хортон, следуя более здравому смыслу, учитывает и возможное земное обитание нового тела: «“Духовный” не означает состоящее из духа или нематериальное... (оно подходит) для жизни, как на земле, так и на небесах»¹⁸⁴. Ведь вечное назначение верующего человека – не небо, а Новая Земля (Откр. гл. 22). Это мнение подтверждается другим пятидесятническим богословом Даффилдом: новое тело «будет одинаково подходить как к новому небу, так и к новой земле, а также к тысячелетней земле. Подобно телу Иисуса, оно сможет передвигаться между небом и землей»¹⁸⁵.

Наконец, Оден делится мнением, что только находясь в воскресшем прославленном теле человек сможет «узреть Бога»¹⁸⁶.

7. Бесполое?

Иисус учил, что достойные участвовать в воскресении праведных больше не будут жениться или выходить замуж, а будут как ангелы (Мф. 22:30). Вслед за Ним, христианские учителя однозначно учили, что в вечности размножения и рождения детей не будет: «Ибо будут, говорит Господь, яко ангелы Божьи; не будет уже ни брака, ни деторождения» (Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры, 4:27).

Фома Аквинский размышлял так. Поскольку воскресшие тела не стареют, не умирают, то нет никакой необходимости в произведении новых телесных существ. Поэтому функциональность половых органов уже не будет нужна¹⁸⁷.

¹⁷⁷Ware K. The Orthodox way. – London: Mowbray, 1979. – С. 182.

¹⁷⁸Иларион, Православие, т. 1, с. 478.

¹⁷⁹Mantzaridis, с. 121.

¹⁸⁰Булгаков, с. 40.

¹⁸¹Oden, т. 3, с. 400.

¹⁸²Тиссен, с. 416.

¹⁸³Мюллер, с. 739.

¹⁸⁴Хортон С. В последние дни // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 814-815.

¹⁸⁵Duffield, с. 542.

¹⁸⁶Oden, т. 3, с. 406.

¹⁸⁷Aquinas T. Summa contra Gentiles, 83.2, т. 4, с. 312.

По поводу наличия половых органов в воскресшем теле, в большинстве своём комментаторы считают, что они будут, но не будут функционировать. И их наличие уже не будет возбуждать греховных помыслов или похоти. Об этом Августин писал так: «Женские члены останутся, служа не к прежнему употреблению, а к новой красоте, которой бы не похоть взирающего не её возбуждалась, так как похоти тогда не будет, а восхвалялась премудрость и милость Бога»¹⁸⁸.

Лютеранский богослов Пипер уточняет, что слова Иисуса о том, что воскресшие будут «как Ангелы Божии» означают не то, что они будут бесполой, а то, что они «не будут ни жениться, ни выходить замуж» (Мф. 22:30). Пипер ссылается на Байера: «Они будут того же пола и будут иметь все части или члены тела, которые они имели в этой жизни, конечно, не для восстановления прежнего использования, а для целостности органического тела»¹⁸⁹.

Опираясь на понятие непрерывности между новым и старым телами, лютеранский богослов Мюллер так описывает половые свойства нового тела: «Это сходство, однако, не распространяется на бестелесность Ангелов и отсутствие у них половых признаков... не будут осуществлять всех своих прежних земных функций, но, тем не менее, будут по существу тем же самым телом, которое жило». Итак, Мюллер тоже считает, что в новом теле будут половые признаки, но они просто не будут выполнять своих прежних функций¹⁹⁰.

8. Связанное со старым телом

Ещё одной важной темой для обсуждения являются отношения между старым и новым телами. С одной стороны, новое тело отличается от старого, а с другой стороны - они непрерывно связаны друг с другом. Сначала опишем их отличие. В 1 Кор. 15 Павел говорит о том, что «все мы изменимся» (ст. 51), что «тленное облечается в нетление» (ст. 51) и «смертное облечается в бессмертие» (ст. 53). По сравнению со старым телом, новое имеет новый характер и новые способности, в частности, оно обладает бессмертием.

А с другой стороны, другие места указывают, что новое тело по сути своей связано со старым. Читаем в Ин. 5:28-29, что «находящиеся в гробах» выходят. 1 Фес. 3:21 гласит, что Бог преобразит наше «уничиженное тело». Рим. 8:11 вторит, что Дух «оживит... смертные тела». Выходит, что ожидается не сотворение совершенно нового тела, а преобразование старого. Также учитываем, что Христос воскрес в том же теле, в котором и умер¹⁹¹.

В своем учении богослов Генри Тиссен подчёркивает взаимосвязь между старым и новым телами: «Тело воскресения окажется тем же телом, хотя изменятся его структура и состав»¹⁹². Фома Аквинский размышлял так: «Если бы душа не обитала в одном и том же теле, то не было бы воскрешения, а скорее обретение нового тела»¹⁹³. В своё время Кальвин опровергнул довод приверженцев манихейства, что нечистая плоть (т.е. старое

¹⁸⁸Августин, О граде Божьем, 12.17.1.

¹⁸⁹Pieter, т. 3, 538.

¹⁹⁰Мюллер, с. 739.

¹⁹¹Отмечено Златоустом, см. Иларион, Православие, т. 1, с. 478.

¹⁹²Тиссен, с. 415.

¹⁹³Aquinas, Summa theologiae, supplemental question 79.1; Saint Thomas Aquinas. Summa theologiae. – New York: Benziger Brothers, 1948. – С. 2890.

тело) не может воскреснуть. Ведь душа человека тоже испорчена грехом, но всё же имеет надежду на вечную жизнь¹⁹⁴.

Однако люди могут возразить, что тела многих погибших восстановить невозможно. В таких случаях, каким образом их новые тела смогут иметь отношения со старыми? В ответ на такое возражение мы обращаемся к словам Иисуса, когда саддукеи вообще возражали существованию воскресения из мёртвых: «Заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией» (Мф. 22:29). Одним словом, Бог, будучи безграничным в силе, может восстановить мёртвое тело любого человека, независимо от того, в каком виде оно оказалось.

К этому мнению присоединяются многие христианские мыслители. По словам Кальвина: «Поскольку Бог имеет в своем подчинении все элементы, то ничто не препятствует Ему повелеть земле, воде и огню отдать то, что, казалось бы, навсегда поглощено ими» (*Наставление в христианской вере*, 3.25.8). Иоанн Дамаскин написал: «Тот, Кто в начале составил его из праха земли, может снова воскресить его, после того как оно, по определению Творца, разрушилось и возвратилось опять в землю, из которой взято» (*Точное изложение православной веры*, 4:27).

Согласно учению Иустина Мученика: «Мы ожидаем, что снова получим наши собственные тела, хотя они будут мертвы и брошены на землю, потому что мы утверждаем, что с Богом нет ничего невозможного» (*Апология* 1.18). Григорий Нисский предполагает, что душа человека имеет способность привлекать к себе все частички материи, которые однажды составляли её тело¹⁹⁵. Афинагор говорит, что Бог «не может не знать, куда поступает каждая частица по разрушении тел, и какая из стихий приняла каждую частицу, разрушившуюся и соединившуюся со сродным себе»¹⁹⁶.

В определении отношений нового и старого тела важно учесть вопрос тождественности. Чтобы имелась настоящая связь между ними нужно утверждать, что новое и старое тела тождественны. Но в течение церковной истории христианские мыслители пытались решать вопрос тождественности по-разному. Большинство из них руководствовались принципом, что тождественность не влечёт за собой собрания всего материала старого тела. Ведь наше нынешнее тело изменяет свой состав каждый день, но, в то же время, остаётся тем же самым телом¹⁹⁷.

Исключением из этого правила выступал Августин, который учил, что даже волосы и ногти, однажды потерянные человеком, прибавятся к составу нового тела не в качестве излишних волос или ногтей, а в качестве других составляющих тела¹⁹⁸. Значит, по мнению Августина, для достижения тождественности необходимо полное восстановление всего, что однажды принадлежало старому телу.

Логически исключено, что материя, которая однажды составляла часть больше, чем одного человека, может войти в состав нового тела и того, и другого. Но Августин думал, что такой «общий» материал вернётся к человеку, который первым обладал им, поскольку второй человек получил его как будто бы «напрокат» (см. *О граде Божьем*, 22.20.2).

Вслед за Августином, Фома Аквинский настаивал на том, что для достижения тождественности необходимо собрание материала из старого тела. По словам Аквинского:

¹⁹⁴Кальвин, 3.25.7.

¹⁹⁵McCarthy, с. 87; Иларион, Православие, т. 1, с. 478.

¹⁹⁶Иларион, Православие, т. 1, с. 476.

¹⁹⁷Oden, т. 3, с. 403.

¹⁹⁸См. Августин, О граде Божьем, 22.19.1.

«Если тело воскресшего человека было не от его плоти и его костей или от того, из чего он сейчас составлен, воскрешающийся человек не будет численно одинаковым» (*Summa contra Gentiles*, 84.7)¹⁹⁹. Но, в отличие от Августина, он выдвигал более умеренную позицию – только тот материал, который принадлежал старому телу при смерти, восстановится²⁰⁰.

Шедд решает эту дилемму по-другому. Он считает, что всё, что необходимо для определения тождественности между телами – это наличие узнаваемости. Если человек узнаёт новое тело, как своё собственное, и другие тоже узнают его, то оно является тождественным со старым, хотя новое может во многом отличаться от старого. Ведь таким образом мы сейчас относимся к нашему нынешнему, постоянно изменяющему телу. Хотя оно постоянно изменяет свой состав, мы всё же узнаём его, как собственное²⁰¹.

Шедд также опирается на аргументацию Павла в 1 Кор. 15²⁰². Там Павел сравнивает отношения нового и старого тел с семенем и его плодами (ст. 35-40). Дело в том, что плоды семени содержат больше материала, чем само семя, но всё же весь материал, находившийся в семени, находится и в плодах, а также передаётся его жизненная энергия. Подобное случится с воскресшим телом. Оно будет обладать всем, что было в старом, плюс добавятся другие элементы и способности.

Кальвин же, опираясь на тот же отрывок Писания, пришёл к слегка отличающемуся выводу. Поскольку «не всякая плоть такая же плоть» (ст. 39), но отличаются друг от друга по качеству, новое тело может обладать тем же материалом, которым обладало старое, но он будет изменён по качеству: «Хотя и сохраним субстанцию наших тел, подвергнемся перемене, которая приведёт их в более благородное состояние» (*Наставление в христианской вере*, 3.25.8).

В отличие от предыдущих, Ходж мыслит так. Чтобы составить новое тело, которое по сравнению со старым более легкое и эфирное, нужно не больше, а меньше материала. Следовательно, нужно будет собрать не весь материал, что принадлежал старому телу, а только часть. В этом отношении Ходж ссылается на учение Тертуллиана, который полагал, что именно по этой причине Бог сделал зубы неразрушимыми, чтобы из них образовать новые тела²⁰³.

Ходж далее предполагает, что тождественность между телами осуществится не в материальном, а в душевном плане. Не отрицая, что новое тело состоит материально хотя бы частично из старого, он считал, что его тождественность со старым определяется тем, что обитает в нём та же самая душа человека²⁰⁴. Подобно мыслит и Стронг: для тождественности необходимый элемент – это общая «организующая сила» или «единство единого сознания»²⁰⁵.

В итоге скажем, что описание апостолом Павлом отношений старого и нового тел в 1 Кор. 15:35-49 необязательно требует полной тождественности материально, но, тем не менее, в какой-то мере новое тело будет содержать в себе элементы старого, чтобы связь между ними была не только теоретической, но и реальной. Помимо этого, различные

¹⁹⁹Aquinas T., *Summa contra Gentiles*, т. 4, с. 321.

²⁰⁰Отмечено в Hodge, т. 3, с. 775-776.

²⁰¹Shedd, с. 871. Подобное мнение у Gasser G. Introduction // Gasser G. *Personal identity and the resurrection*. – England: Ashgate Publishing, 2010. – С. 1-17.

²⁰²Shedd, с. 871-872.

²⁰³Hodge, т. 3, с. 776.

²⁰⁴Там же, т. 3, с. 779.

²⁰⁵Strong, с. 1019.

предположения по поводу степени сходства между новым и старым телами находятся на уровне предположений и размышлений, что даёт право на существование различным теориям.

Ж. Порядок воскресений

Последняя тема для нашего рассмотрения – это порядок воскресений, который Павел описывает в 1 Кор. 15 гл. Первым воскресшим из мёртвых был, конечно, Христос (ст. 23), а затем верующие воскреснут при Его втором пришествии (или восхождении Церкви) (ст. 23). Если восхождение Церкви будет до скорби (см. обсуждение в гл. 3), то можно предположить ещё одно воскресение перед началом тысячелетнего царства для верующих, погибших во время скорби.

По окончании тысячелетнего царства воскреснут неспасённые и, скорее всего, верующие, умершие во время тысячелетнего правления Христа (ст. 24)²⁰⁶. После воскресения последних людей исполнится написанное в Писании «Последний же враг истребится – смерть» (ст. 26). Впоследствии «смерть и ад повержены в озеро огненное» (Откр. 20:14).

Некоторые люди путаются в том, что иногда кажется, что Библия говорит об одном общем для всех воскресении. Можно читать следующие места:

«Многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан. 12:2)

«И изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения» (Ин. 5:29)

Однако не исключено, что «воскресение жизни» и «воскресение осуждения» – это два отдельных события. В Откр. 20:5 речь идёт только о «первом воскресении», участники в котором будут «царствовать со Христом тысячу лет» (Откр. 20:4). А дальше говорится: «Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет» (Откр. 20:6), что исключает возможность утверждать, что будет лишь одно общее воскресение.

В дополнение к этому, как было указано выше, при пришествии Христа только «Христовы» воскреснут (1 Кор. 15:23). Только в «конце», после «царствования» Христа, последний враг – смерть – «истребится» (1 Кор. 15:24-26), т.е. состоится воскресение остальных.

Далее, некоторые комментаторы уделяют внимание тому, что в Фил. 3:11 для описания воскресения праведных апостол Павел использует необычную конструкцию: τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν («воскресение из мёртвых»). Обычная формулировка – ἀναστάσεως νεκρῶν («воскресение мёртвых»). Значит, Павел вставил предлог ἐκ (эк), а также употребил необычный глагол с приставкой ἐκ, ἐξανάστασιν (эксанастасин), который переводится как «воскресение из».

Интересно заметить, что конструкция с предлогом ἐκ (эк), т.е. ἀναστάσεως ἐκ νεκρῶν, «воскресение из мёртвых», используются только: (1) по отношению к воскресению Христа (Деян. 4:2), который воскрес «из» числа других мёртвых, и (2) по отношению к воскресению, которое не даётся всем, а его надо «достигнуть»: «Сподобившиеся

²⁰⁶Тиссен, с. 401.

достигнуть того века и воскресения из мёртвых не женятся, ни замуж не выходят» (Лк. 20:35). Выходит, что воскресение «из мёртвых», которого Павел надеется «достигнуть» (Фил. 3:11), относится к воскресению только праведных «из» числа других мёртвых.

Наконец, согласно учению нескольких восточных отцов и Православной Церкви, дело воскресения не заканчивается воскресением человечества. Они верят в понятие «обожения», в соответствии с которым Божья сила будет проникать во всё творение и «обожит» его.

Один из главных древних сторонников учения «обожения», Максим Исповедник, учил, что «Бог полностью проникнет в реальность своих верных созданий, и будет всего лишь одной деятельностью: Богом»²⁰⁷. Современный православный богослов Владимир Лосский пишет подобно: «После победы Христа над смертью воскресение стало общим законом твари – не только человечества, но и животных, растений, камней, всего космоса, потому что каждый из нас его возглавляет»²⁰⁸.

Более детально учение «обожения» описывается и опровергается в 4-м томе этой серии книг, в главе 8.

Библиография

Августин, Блаженный. О граде Божием. – Минск; Харвест, 2000.

Вестминстерское исповедание веры, <http://www.reformed.org.ua/2/108/32/>

Булгаков С. Евхаристический догмат, часть 1-я // Журнал "Путь" №20, 1930. С. 1-48.
<http://www.odinblago.ru/path/20/1>

Григорий Богослов. Слова.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. <http://orthlib.narod.ru>.

Игнатий Антиохийский. Послание к Траллийцам.

Иларион (Алфеев). Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

Иларион (Алфеев). Православие. – в 2 Т. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

Ириней Лионский. Против Ересей // Сочинения Св. Ириней, епископа Лионского / Перевод: прот. П. Преображенского. – 2-е изд. – СПб: Издание книгопродавца И. Л. Тулузова, 1900. – OCR: Одесская богословская семинария.

Иустин Мученик. 1-ая Апология.

Иустин Мученик. О воскресении.

²⁰⁷ см. Амбигвы к Иоанну, 7, Вопросы-ответы к Фалассию, 22; отмечено в McCarthy, с. 202

²⁰⁸ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви и Догматическое богословие. Москва: Центр СЭИ, 1991. – С. 288.

Кальвин Ж. Наставление в христианской вере / Пер. Бакулов А. Д. – М.: Российский Государственный Гуманитарный Университет, 1998.

Климент Римский. 1-е Послание к Коринфянам.

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

МакГрат 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.

Поликарп Смирнский. Послание к Филиппийцам // Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. – С. 150-156. OCR: Одесская богословская семинария.

Послание Варнавы.

Тертуллиан. О воскресении плоти.

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

Хортон С. В последние дни // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 814-815.

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

~~~~~

Aquinas T. Compendium of theology. – Binghamton, New York: B. Herder, 1947.  
<https://archive.org/details/CompendiumOfTheologyAquinasSt.Thomas3506>

Aquinas T. Summa contra Gentiles, 83.1-2 / Trans. C. J. O'Neil. – In 4 vols. – South Bend, IN: University of Notre Dame, 1957.

Charles R. H. Pseudepigrapha of the Old Testament. – Oxford: Clarendon Press, 1913.

Daley B. The hope of the Early Church. – Peabody, MS: Hendrickson, 2003.

Duffield G. P., Van Cleave N. M. Foundations of Pentecostal theology. – Los Angeles, CA: L.I.F.E. Bible College, 1983.

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, WI: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – C. 68-80.

Gasser G. Introduction, // Gasser G. Personal identity and the resurrection. – England: Ashgate Publishing, 2010. – C. 1-17.

Gowan D. Eschatology in the Old Testament. – 2nd ed. – Edinburg: T&T Clark, 2000.

Josephus F., Whiston W. The works of Josephus. – Peabody, MA: Hendrickson, 1987.

Julias S. J. – Jewish backgrounds of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995.

Hodge C. Systematic theology. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997.

Ladd G. The Gospel of the Kingdom. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1959. – 140 c.

Lane T. A concise history of Christian thought. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.

Lehtipuu O. Eschatology and the fate of the dead in early Christian apocrypha // Gregory A., Nicklas T., Tuckett C. M., Verheyden J. The Oxford handbook of early Christian apocrypha. – Oxford: Oxford University Press, 2015.

Longenecker R. N. Biblical exegesis in the apostolic period. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI; Vancouver: W.B. Eerdmans; Regent College Pub., 1999.

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

Marcus Aurelius. Meditations / Trans. M. Casaubon. – New York, NY: The Heritage Press, 1956. – 230 c.

McCarthy J. P. Heaven. – Dublin: Clonmore & Reynolds, 1958. – 143 c.

Moeller H. R. The legacy of Zion. – Grand Rapids, MI: Baker, 1977.

Nickelsburg W. E. Ancient Judaism and Christian origins. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003.

Niederbacher B. The same body again? Thomas Aquinas on the numerical identity of the resurrected body // Gasser G. Personal identity and the resurrection. – England: Ashgate Publishing, 2010.

Oden T. C. Life in the Spirit: systematic theology. – In 3 Vols. – San Francisco, CA: Harper, 1992.

Pieper F. Christian dogmatics. – St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1953.

Plato. Phaedo / Trans. E. Cope. – Cambridge: Cambridge University Press, 1875.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Saint Thomas Aquinas. Summa theologia. – In 3 vols. – New York: Benziger Brothees, 1948.

Scott J. Jewish backgrounds of the New Testament. – Grand Rapids: Baker, 1995.

Septuaginta. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Schaff P., Wace H., eds., Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York, NY: Christian Literature Company.

Shedd W. G. T. Dogmatic theology // Gomes A. W., ed. – 3rd ed. – Phillipsburg, NJ: P & R Pub, 2003.

Strong A. H. Systematic theology. – Philadelphia, PA: American Baptist Publication Society, 1907.

Ware K. The Orthodox way. – London: Mowbray, 1979. – C. 182.

West N. The thousand year reign of Christ. – Grand Rapids, MI: Kregel, 1993. – C. 320.

~~~~~

<https://en.wikipedia.org>

Глава 3: Великая скорбь

А. Существование скорби

Будем изучать уникальное, неповторимое время в истории человечества, которое называется «великой скорбью». Библия однозначно говорит о существовании периода времени, когда мир подвергнется Божьему гневу за грехи человечества. Посмотрите следующие места Писания, где встречаются разные названия для этого времени: «великая скорбь», «время тяжкое», «тот день». Употребляются и другие названия: «бедственное время Иакова» и «година искушения»²⁰⁹.

«Ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира доньше, и не будет» (Мф. 24:21)

«Наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди» (Дан. 12:1)

«...день тот не постиг вас внезапно» (Лк. 21:34)

«О, горе! велик тот день, не было подобного ему: это – бедственное время Иакова» (Иер. 30:7-9)

«...година искушения, которая придёт на всю вселенную» (Откр. 3:10)

«...те, которые пришли от великой скорби» (Откр. 7:14)

Обычно считается, что происходящее во время великой скорби детально описывается в Книге Откровение, гл. 5-19, и в синоптических евангелиях, в частности, в Мф. 24; Мк. 13 и Лк. 21. Поскольку имеются расхождения по поводу того, к чему именно относится содержание этих глав, стоит кратко рассмотреть различные взгляды по данному вопросу и выделить наилучший из них.

Так называемая «школа идеалистов» полагает, что Откр. 5-19 совсем не описывает исторических событий ни в прошлом, ни в будущем. Всё это является лишь символом борьбы между добром и злом. Здесь образно показано, что, в конце концов, добро победит зло. В Мф. 24 символизм усматривал Ориген, который полагал, что здесь говорится не о физическом пришествии Христа, а о личной встрече с Ним в духе. «Голод», упомянутый там – это жажда Бога. «Облака» – это свидетельства апостолов и пророков, и т.п.²¹⁰

В противовес «школе идеалистов» следует сказать, что события, записанные в таких ключевых эсхатологических отрывках, как Мф. 24, Откр. 5-19, и т.д., описаны слишком реально и детально, чтобы считать их просто символами. Ожидается, что образная речь носит более обобщённый характер. Что касается взгляда Оригена, он известен для продвижения искажённого подхода к истолкованию Писания – аллегорезы.

Учение «школы претеристов» заключается в том, что предсказанное в Откр. 5-19 и Мф. 24 уже исполнилось в первых веках церковной истории, когда Церковь была гонимой римлянами. Согласно этому учению, нельзя ожидать будущей великой скорби. Обсудим более подробно данный взгляд ниже.

²⁰⁹Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 359-360.

²¹⁰Отмечено в Daley B. D. The hope of the Early Church. – Cambridge: Cambridge University, 1991. – С. 48-49.

В «школе историцистов», в которую входят, в основном, протестантские реформаторы²¹¹, утверждается, что несколько событий, описанных в Откр. 5-19, уже произошли в истории Церкви, а другие ещё не исполнились. Но различные возможные толкования предсказаний, якобы уже исполнившихся в истории Церкви, делают взгляд «школы историцистов» менее правдоподобным. А «школа футуристов» учит, что Откр. 5-19 и подобные места относятся к будущему периоду, который называется «великой скорбью».

Взглянем подробнее на учение школы претеристов. Согласно этому подходу, великая скорбь уже прошла. В контексте, говорящем о великой скорби, Иисус Сам сказал, что «не прейдет род сей, как все сие будет» (Мф. 24:34). Также, в связи с последними временами часто встречаются такие выражения, как «надлежит быть вскоре», «время близко», «грядет скоро» и «малое время». Выходит, что великая скорбь должна была исполниться в первых веках по Р.Х.

Для защиты позиции претеристов К. Гентри опирается на Мф. гл. 24²¹². Отмечается, что фраза «великая скорбь» находится только в Книге Откровения (7:14) и в Евангелии от Матфея (24:21). Нам также известно, что по всему Евангелию от Матфея идёт полемика против неверующего Израиля (напр. Мф. 8:10-13; 23:29-38; 27:24-25 и другие места). Выходит, что великая скорбь – это время наказания Израиля за отвержение Мессии путём разрушения храма и города: «Великая скорбь падает на поколение, наиболее заслуживающее гнева Божьего»²¹³.

По поводу написанного в Мф. 24:34, что «не преидёт род сей, как всё сие будет», Гентри обращает внимание на то, что Матфей обычно употребляет выражение «род (сей)» в отношении современников (см. Мф. 11:16; 12:38-45; 17:17). Значит, данное высказывание касается людей, живущих в первом веке.

Далее, Гентри относит следующие слова Иисуса к первому веку или раньше. В то время некоторые «лжехристы и лжепророки» (Мф. 24:5) уже появились, о которых упоминается в Книге Деяний (5:36-37; 8:9-10) и в писаниях Иосифа Флавия (Иудейские древности 20.5.1; Иудейская война, 2.13.4). В то время состоялась как война (Мф. 24:6) между претендующими на положение императора Рима, так и великий голод (Мф. 24:7) в Иудее (см. Деян. 11:28; Иудейские древности, 20.5.2). Флавий также написал о землетрясении (см. Мф. 24:7) перед иудейской войной (Иудейская война, 4.4.5). Также, в первом веке ученики Иисуса уже подвергались гонению (Мф. 24:9).

Другие предсказания Христа, содержащиеся в Мф. 24, Гентри также относит к первому веку. В соответствии с написанным в 14-м стихе, в то время Евангелие уже было проповедано всему «миру». «Мир» – это перевод слова οἰκουμένη (οἰκουμένη), которое может относиться к Римской империи (см. Деян. 11:28; 24:5; Лк. 2:1). Вдобавок к этому, Павел утвердил, что в его время Евангелие уже было проповедано по всему миру (см. Рим. 10:18; Кол. 1:6).

Сравнивая Мф. 24:15 с Лк. 21:20, видно, что «мерзость запустения» – это разрушение Иерусалима римлянами. Отмечается, что только при третьей осаде Иерусалима город был разрушен, что дало людям возможность избежать ее (ст. 16-21). Любопытно заметить, что

²¹¹Riddlebarger K. The Man of Sin: Uncovering the truth about the Antichrist. – Grand Rapids, MI: Baker, 2006. – С. 153.

²¹²Ice T., Gentry K. L. The Great Tribulation: Past or future? Grand Rapids, MI: Kregel, 1999. – С. 12 и далее.

²¹³Там же, с. 26.

словам Христа о великой скорби, «какой не было от начала мира доныне», вторит Флавий по отношению к разрушению Иерусалима (Иудейская война, предисловие 1 и 4; 5.10.5).

Наконец, Гентри утверждает, что «пришествие» Иисуса, описанное в Мф. 24:29-31, относится к Божьему посещению Израиля для осуществления суда: «В Писании пророки часто выражают *национальные катастрофы* в терминах *космического разрушения*»²¹⁴. В этих стихах содержится гиперболическое описание событий первого века, как бы они касались всей земли. То же самое понимание «второго пришествия» может относиться к написанному в Откр. 1:7, где написано, что «те, которые пронзили Его», увидят пришествие Христа (на суд)²¹⁵. В том же контексте говорится, что «надлежит быть вскоре» (ст. 1) и «время близко» (ст. 3), что указывает на исполнение этого пророчества в первом веке.

Гентри также упоминает, что в церковной истории некоторые выдающиеся богословы придерживались взгляда претеристов, а именно, Евсевий и Кальвин²¹⁶. Претеристы также имеют собственный взгляд на личность антихриста, который соответствует их теории. Но отложим это обсуждение до раздела «Антихрист», которое будет ниже.

Однако среди вышеописанных эсхатологических систем предпочтение отдаётся школе футуристов по следующим причинам²¹⁷. В противовес учению школы претеристов, надо учитывать, что масштаб событий, описанных в Откр. 5-19, охватывает не только Римскую империю, но и весь мир. Плюс к этому, если истолковывать Мф. 24 не в изоляции от других мест Писания, а в свете всей библейской эсхатологии, то самым правдоподобным выводом является, что данные предсказания Иисуса исполнятся в будущей «великой скорби».

Например, в Зах. 12-14 описывается подобное записанному в Мф. 24 событие, при котором народы земли собираются против Израиля и Иерусалима. И в связи с этим нашествием, Мессия лично придёт и «станут ноги Его в тот день на горе Елеонской» (Зах. 14:4), что приведёт к избавлению Божьего народа и поражению врагов Израиля. Все должны согласиться, что это не исполнилось в первом веке.

Не только Захария, но и другие ветхозаветные пророки предрекали решающую битву в защиту Израиля (напр. Иоиль 3:2; Ис. 66:18-19), которая нам теперь известна под названием битвы «Армагеддона» (см. ниже). Подобным образом, в Мф. 24:31 описывается не наказание, а избавление Божьего народа. Ведь Израиль не «рассеян», как было после разрушения столицы Израиля, но ангелы «соберут избранных Его».

Также отмечается, что согласно Мф. 24:30, Сын Человеческий «грядёт на облаках небесных», что полностью созвучно с обещанием ангела (Деян. 1:11), откровением Иоанна (Откр. 1:7) и объявлением Самого Иисуса (Мф. 26:64) о природе Его второго пришествия во славе. Также значимо, что Его пришествие произойдёт «вдруг, после скорби дней тех» (Мф. 24:29), что указывает на будущую скорбь.

Вместе с другими доводами в защиту взгляда футуристов, выдвинутыми выше писателем Айсом, в Мф. 24:3, 27, 37 и 39 он обращает внимание на употребление слова *παρουσία* (*парусия*), которое используется по всему Новому Завету для описания второго

²¹⁴См. Ис. 13:10, 13; Иез. 32:2, 7-8; Иер. 4:11, 23-24, 29 (Ice, Gentry, с. 55-56).

²¹⁵Gentry, K. L. A postmillennial response to premillennialism // Bock D. L. Three views on the millennium and beyond. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999. – С. 253-254.

²¹⁶Например, см. Евсевия, Церковную историю, 3.5-7.

²¹⁷См. Ice, Gentry, с. 124 и далее. Здесь Айс также ссылается на доводы, выдвинутые Рэндаллом Прайсом.

пришествия Христа во славе. Его употребление здесь подтверждает мнение, что по всей главе речь идёт о будущем явлении Мессии в конце времён.

Предсказание Иисуса, что «проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной (οἰκουμένη)» (Мф. 24:14) также встречается в Мф. 28:19 в форме повеления: «Идите, научите все *народы*». Здесь предельно ясно, что дело касается евангелизации не только Римской империи, но и всего мира. Также учитываем, что слово οἰκουμένη (*ойкуменэ*), употреблённое Иисусом в Мф. 24:14, часто означает «весь мир» (напр. Деян. 17:31). В том же стихе читаем, что после мировой евангелизации «придёт конец». Конец чего? Конец нынешнего века.

Также значимо, что в Мф. 24:29-30 космические феномены, приписанные приверженцами взгляда претеристов гиперболическому описанию разрушения Иерусалима, на самом деле произойдут «после скорби дней тех». Если «великая скорбь» является временем наказания для Израиля, то почему эти «символические космические феномены» не составляют часть великой скорби, а происходят после неё?

Также, надо принять к сведению ветхозаветное учение о «дне Господнем». По всему Ветхому Завету под этим выражением описывается время излияния Божьего гнева на все народы земли (см. Соф. 1:14-18; Амос 5:18-20; и многие другие). Но притом ждёт Израиля избавление: «О, горе! велик тот день, не было подобного ему; это – бедственное время для Иакова, но он будет спасён от него» (Иер. 30:7). Как могут лучше исполниться эти ветхозаветные предсказания, если не во времени, известном нам как «великая скорбь»?

Что касается Мф. 24:34, «не прейдёт род сей, как всё сие будет», речь, может быть, идёт о поколении, которое будет жить во время великой скорби. Значит, все эти события уложатся в рамки одного поколения. Другой вариант: Иисус имел в виду «род» в смысле не поколения, а народа. Значит, до конца великой скорби израильский народ не прекратится.

Охотно признаём, что в отличие от Мф. 24, в Лк. 21:20-24 речь идёт о нашествии римлян на Иерусалим. Но отличия между этими повествованиями подробно обсуждаются ниже в разделе «Мерзость запустения».

Б. Продолжительность скорби

Как насчёт продолжительности великой скорби? Библия открывает, что скорбь длится 3½ года. Продолжительность великой скорби выражается разными способами: «время, времени и полувремя» (Дан. 7:25; 12:7; Откр. 12:14), «сорок два месяца» (Откр. 11:2; 13:5) или «1260 дней» (Дан. 12:11; Откр. 12:6). Ссылаясь на употребление в Книге Даниила слова *пэ* (*эт*), т.е. «время» (см. 4:13 и 11:20), Уэст доказывает, что «время» равняется одному году²¹⁸. Такой короткий отрезок времени, т.е. 3½ года, определён Богом, который «ради избранных, которых Он избрал, сократил те дни» (Мк. 13:20).

Многие считают, что Дан. 9:26-27 указывает на семилетнюю скорбь, первая часть которой характеризуется миром и покоем, а вторая часть – трудностью и страданием. Читаем рассматриваемое место Писания:

«И по истечении шестидесяти двух седмин предан будет смерти Христос, и не будет; а город и святилище разрушены будут народом вождя, который придёт, и конец его будет как от наводнения, и до конца войны будут опустошения. И

²¹⁸West N. The thousand year reign of Christ. – Grand Rapids, MI: Kregel, 1993. – С. 153.

утвердит завет для многих одна седмина, а в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на крыле [святилища] будет мерзость запустения, и окончательная предопределённая гибель постигнет опустошителя».

По общепринятому мнению, «смерть Христа», о которой речь идёт в 26-м стихе, состоялась в 33 г. на Голгофе. Также бесспорно, что слова «город и святилище разрушены» относятся к нападению римлян на Иерусалим в 70-м году.

Однако по поводу стиха 27-го обсуждается вопрос, кто «утвердит завет» с Израилем? Хотя о нём не упоминается в предыдущем стихе, обычно считается, что здесь речь идёт об антихристе. При этом предполагается, что с конца 69-ой седмины, описанной в 26-м стихе, до начала 70-ой седмины, описанной в 27-м стихе, находится большой «разрыв» или отрезок времени. Предполагается, что 69-ая седмина заканчивается разрушением Иерусалима, а 70-ая седмина, относящаяся к великой скорби, ещё не настала.

Согласно этому взгляду, в начале скорби антихрист утвердит завет мира с Израилем на 3½ года, во время которого «два свидетеля» будут пророчествовать и обличать мир в грехе (Откр. 11:3-10)²¹⁹. Но в середине этого периода свидетеля будут убиты, антихрист нарушит свой завет с Израилем и совершит «мерзость запустения» своим входом в восстановленный иерусалимский храм, как описано в 2 Фес. 2. Но поражение антихриста придёт. В Дан. 9:27 его поражение описано словами «гибель постигнет опустошителя».

В пользу утверждения, что может быть большой отрезок времени между 69-ой и 70-ой седминами, т.е. между 26-ым и 27-ым стихами, предлагаются следующие аргументы. Во-первых, такое явление наблюдается в Зах. 9:9-10²²⁰.

«Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се Царь твой грядёт к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной. *Тогда истреблю колесницы у Ефрема и коней в Иерусалиме, и сокрушён будет бранный лук; и Он возвестит мир народам, и владычество Его будет от моря до моря и от реки до концов земли*»

В этом отрывке примечательно, что первое и второе пришествия Христа описаны неразрывно, как будто они состоятся в одно время. Слова, написанные курсивом, указывают на второе пришествие Христа, а слова, предшествующие им – на Его первое пришествие. Предполагается, что если эти два пришествия, состоявшиеся в разные времена, могут быть описаны вместе в одном отрывке, то тот же порядок может быть и в Дан. 9:26-27.

Во-вторых, в Дан. 9:24 указано, что «семьдесят седмин определены для народа твоего и святого города твоего». Другими словами, последующие стихи должны относиться к Израилю и Иерусалиму. Но из-за разрушения Иерусалима и рассеяния Израиля в осуществлении Божьего плана для Израиля произошёл разрыв. Этот разрыв продолжается по сей день. Только в последние дни Божий план для Израиля снова будет приведён в действие, т.е. во время 70-ой седмины²²¹.

²¹⁹Ice, Gentry, с. 86.

²²⁰Хортон С. В последние дни // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 620.

²²¹Азанов И. Время второго пришествия Иисуса Христа // Студенческий реферат. – Киев: Евангельская Теологическая Семинария, 2005.

Также принимается во внимание, что описание состояния Израиля по окончании этих 70-и недель в Дан. 9:24 лучше всего соответствует периоду духовного обновления, т.е. тысячелетнему правлению Мессии²²². Выходит, что семидесятая седмица должна непосредственно предшествовать тысячелетнему царству.

Теория «разрыва» между 69-ой и 70-ой седмицами восходит даже к Ранней Церкви. Ириней Лионский (II в.), например, об этом говорит в Против ересей, 5.25.4: «Затем означает и время его тиранства... “и в полседьмицы, говорит, уничтожится жертва и возлияние, и будет в храме мерзость запустения, и до окончания времени будет полное запустение”, полседьмица же означает три года и шесть месяцев»²²³. Далее, в своём трактате «О Данииле», Ипполит Римский (III в.) написал:

«Ибо, когда исполнится шестьдесят и две недели, и придёт Христос, и Евангелие проповедуется во всех местах, тогда время будет достигнуто, останется только одна неделя, последняя, в которой появятся Илия и Енох, и посреди него проявится мерзость запустения, а именно, антихрист, объявляющий миру опустошение. И когда он придёт, жертва и приношение будут удалены, которые теперь приносятся Богу народами во всех местах» (2:22).

В его трактате «О Христе и антихристе», мы встречаем подобные слова:

«Одна неделя делится на две части, и проявившись мерзость запустения, и завершившись свой путь два пророка и предтечи Господа, и приблизившись весь мир к завершению, что остаётся, кроме прихода нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа с небес, на которого мы надеемся?» (64).

Однако предполагается и другое объяснение Дан. 9:24-27. Согласно ему, семидесятая седмица уже прошла в истории непосредственно после 69-ой. Исходя из того, что в 26-м стихе упоминается о Христе, можно предположить, что тот, кто утвердит завет с Израилем в 27-м стихе – это Сам Христос.

Стих толкуется так. Иисус служил израильскому народу примерно 3½ года. Затем в середине последней седмицы Он прекратил систему жертвоприношения Своей смертью. А затем первые апостолы несли свои служения в основном для иудеев 3½ года в исполнении того, что Мессия утвердит завет с Израилем одну седмицу, т.е. 7 лет. Затем, спустя некоторое время, придёт «мерзость запустения», которая, согласно Лк. 21:20-24, может относиться к разрушению Иерусалима римлянами. Гибель же опустошителя – это поражение Римской империи в IV веке.

Преимущество этого толкования заключается в том, что не надо предполагать большой отрезок времени между 69-ой и 70-ой седмицами. Но эту позицию подвергают критике в том, что в конце 27-го стиха предсказывается появление «мерзости запустения», которое, по словам Иисуса, произойдет перед началом великой скобры (Мф. 24:15)²²⁴.

Вкратце коснёмся некоторых менее правдоподобных истолкований Дан. 9²²⁵. «Школа историков» полагает, что первые 7 седмин составляют промежуток между правлением

²²²Francisco C. T. The seventy weeks of Daniel // Review and Expositor 57. 1960. С. 126-127.

²²³Ириней Лионский. Против ересей / Перевод Н. Сагарды. – СПб: Типография М. Меркушева, 1907.

²²⁴Francisco, с. 135.

²²⁵Там же, с. 134-136.

персидского царя Кира и появлением Христа. Следующие 62 седмины осуществляются в церковной истории. А последняя седмина относится к великой скорби. Далее, выражение «предан будет смерти Христос» означает «разрушение видимой Церкви» антихристом, а «прекращение жертвы и приношения» означает «прекращение церковных ритуалов».

В подобие этой точке зрения, протестантские реформаторы, которые антихристом считали Римского папу, предполагали, что «1260 дней» равняется 1260 лет. Этот период начался с того времени, когда Папа стал занимать более властное положение в Церкви, скажем в VII или VIII в. Получается, что правление Папы (антихриста) должно было бы прекратиться в XIX или XX в.²²⁶

Другая точка зрения: после 69-ой седмины оскорбил храм Антиох Епифан, царь Сирии, в 171 г. до Р.Х. Предсказание «предан будет смерти Христос» исполнилось в казни верного священника Ониаса III. Последняя теория выражается в том, что последняя седмина началась со смерти Иисуса, в середине её Иерусалим был разрушен, а вторая часть семидесятой седмины продолжается по сей день. В поддержку ссылаются на Откр. 12:14, где женщине (предположительно, Церкви) даны «два крыла большого орла, чтобы она летела в пустыню в своё место от лица змия и там питалась в продолжение времени, времён и полвремени»²²⁷.

В. Особенности скорби

1. Удерживающий

По отношению к появлению антихриста, Писание говорит следующее: «И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в своё время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только [не совершится] до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2:6-7).

Слово «удерживающий» – это перевод слова *ὁ κατέχων* (*то катехон*). В этих стихах данное слово встречается 2 раза, а первый раз оно переводится фразой «что не допускает». Интересно заметить, что в первом случае мы имеем дело с причастием среднего рода (*τὸ κατέχων*), а второй раз – с причастием мужского рода (*ὁ κατέχων*). О цели снятия удерживающего Тиссен пишет: «Пришествие Христова устранил удерживающего с целью развития беззакония для осуществления программы последних времён»²²⁸.

Для толкования этого слова предлагаются разные варианты. Некоторые считают, что имеется в виду человеческое правительство. Согласно Рим 13:4 через человеческое правительство Бог удерживает греховное поведение людей. Значит, до появления антихриста рухнет человеческое правительство. Об этом пишет Тертуллиан: «Мы знаем, что предстоящая всему земному шару величайшая катастрофа и сам конец мира, грозящий страшными бедствиями, замедляется римскою властью» (*Апология*, 32).

Митрополит Иларион повествует, что некоторые отцы Церкви считали, что удерживающим была Римская империя, и что можно ожидать появления антихриста при её распаде. В частности, Иоанн Златоуст написал: «Когда прекратится существование

²²⁶West, с. 169.

²²⁷Отмечено в Riddlebarger, с. 55-56.

²²⁸Там же.

Римского государства, тогда он (антихрист) придёт... потому что до тех пор, пока будут бояться этого государства, никто скоро не подчинится (антихристу)»²²⁹.

Мартинес обращает внимание на то, что, возможно, Павел использовал термин «удерживающий» для обозначения римской власти, опасаясь, что если он конкретно напишет о будущем падении Римской империи, это приведёт к большому гонению Церкви со стороны Рима²³⁰.

Второй вариант – это Дух Святой. Согласно Ин. 16:8 и Быт. 6:3, Он оказывает освящающее влияние на мир²³¹. Значит, перед появлением антихриста Дух Святой будет взят из мира. Поддерживает этот вариант тот факт, что греческое слово *πνεῦμα* (*пнэума*), т.е. «Дух», является словом среднего рода, но в силу того, что Дух – это Личность, к Нему может относиться и причастие мужского рода. Это явление соответствует употреблению двух родов для описания удерживающего в 2 Фес. 2:7.

Третий вариант – это удерживающий есть Церковь, которая является светом мира и солью земли (Мф. 5:13-14). Значит, перед появлением антихриста Церковь будет восхищена на небо. Некоторые люди видят связь между этой теорией и предыдущей – Церковь будет взята вместе с Духом.

Выдвигаются и другие теории²³². Претеристы считают, что римские императоры первого века хотели оскорбить храм, но удерживали их либо евреи, либо сама Римская империя. Ведь в 40 г. по Р.Х. император Калигула собирался воздвигнуть свою статую в иерусалимском храме. Школа историцистов полагает, что антихрист, т.е. Римский папа, удержан проповедью Евангелия.

Мартинес говорит и о других теориях. Удерживающий является ангелом, который выполняет особую функцию подобно тому, что делал ангел в Дан. 10:13 и 20. Или удерживающий – это сам антихрист: «Ибо тайна беззакония, сосредотачивающаяся в антихристе, задерживает до времени своего полного развития видимое явление Господа, так как не может наступить пришествие Христа, пока прежде не придёт отступление и не откроется антихрист»²³³.

Из-за смутного описания этой фигуры многие присоединяются к предложению Августина, который в своё время написал: «А потому мы, не знающие того, что знали они, при всём своём желании не в состоянии уяснить себе того, что разумел апостол... Признаюсь, я не понимаю этих слов» (*О граде Божьем*, 20.19.2)²³⁴.

2. Антихрист

Уже давно является загадкой для исследователей Библии, кто же появится (или уже появился) в истории в качестве «человека греха» (2 Фес. 2:3), «зверя» (Откр. 13:1) или «антихриста» (1 Ин. 2:18). Попробуем описать эту дискуссионную фигуру.

а. Библейские данные

²²⁹Взято из Илариона (Алфеева). Православие. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>. – Т. 1. – С. 468.

²³⁰Мартинес Х. С. Последняя империя Великой скорби перед вторым пришествием Иисуса Христа. – Дипломная работа. – Киев: Евангельская Теологическая Семинария.

²³¹Тиссен, с. 353-354.

²³²Отмечено в Riddlebarger, с. 51, 118-120.

²³³Мартинес.

²³⁴Августин, Блаженный. О граде Божием. – Минск; Харвест, 2000.

Представления о «человеке греха» существовали даже до написания новозаветного канона. Риддлбаргер, например, усматривает в нескольких ветхозаветных персонажах прототип антихриста – фараон, Навуходоносор, Антиох Епифан²³⁵. Последнего следует выделить, потому что Даниил сам пророчески говорит о нём как о прообразе «человека греха». В Дан. 11 отметим, что в стихах 20-35 пророк предсказывает приход и деятельность Антиоха Епифана, а со стиха 36 – антихриста, как будто он говорит об одном человеке.

Термин «антихрист» может относиться к лжеучителям в общем (1 Ин. 2:18 и 22; 4:3; 2 Ин. 7), что Павел подтверждает: «Тайна беззакония уже в действии» (2 Фес. 2:7)²³⁶. А чаще данный термин относится к конкретному персонажу, который появится в последние времена²³⁷.

В 2 Фес. 2:8 характер антихриста описывается словом «беззаконник». Он дерзко нарушает Божий закон и восстаёт против Его власти. Силою сатаны антихрист будет творить ложные чудеса и обольщать многих (2 Фес. 2:9). Они ложные не в том смысле, что они не происходят, а в том смысле, что они не приближают людей к Богу, а уводят их от Него (Откр. 13:13-14). Но Божьи избранные не будут его слушать (Мк. 13:22).

Далее, антихрист происходит «из моря» (Откр. 13:1), которое считается многими богословами символом языческих народов. Другими словами, он будет язычником. Далее, Он выздоровеет от смертельной раны (Откр. 13:3, 12, 14). Может быть, на этом основании он будет претендовать на божество (см. ниже). Он будет иметь особенные отношения с «Вавилоном великим», который также обсуждается ниже.

Антихрист будет политиком (Дан. 2 и 7; Откр. 13 и 17). Он станет мировым диктатором. Он появится во время, так называемых, 10 пальцев или 10 рогов, т.е. во время существования разделённой Римской империи, как описано в Дан. 2 и 7. Многие считают, что можно отождествлять остаток Римской империй с нынешним Европейским союзом. Предполагается, что в Дан. 9 гл. описаны его отношения с Израилем. Он утвердит с ним завет мира на 3½ года, а затем станет его врагом и гонителем.

У антихриста будет помощник, «лжепророк», которого зовут «зверь из земли» (Откр. 13:11 и далее). Чудесами он будет поддерживать притязание антихриста на божество и заставит всех поклоняться ему или его образу. Значительная часть его деятельности направлена на то, чтобы обязать всех принять на тело начертание, без которого невозможно будет покупать или продавать.

Что касается религиозной деятельности антихриста, некоторые отмечают, что приставка «анти» может означать либо «против», либо «вместо». На этом основании предполагается, что антихрист не только выступит «против» Христа, но и попытается заменить Его и занимать Его положение во главе Церкви. Может быть, именно о нём Иисус предупредил словами: «Тогда, если кто вам скажет: вот, здесь Христос, или: вот, там, - не верьте» (Мк. 13:21).

Далее, о его религиозной деятельности написано, что антихрист будет подавлять все мировые религии (Дан. 11:36-37), хуля и истинного Бога (Откр. 13:5-6; Дан. 7:25), и преследуя святых (Откр. 13:7; Дан. 7:25). Выдавая себя за Бога, он войдёт в

²³⁵Riddlebarger, с. 43-49.

²³⁶Там же, с. 171.

²³⁷Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 580.

восстановленный иерусалимский храм, в частности, в Святое Святых (см. «мерзость запустения» ниже)²³⁸.

Особенная характеристика антихриста – это ассоциация его с цифрой 666 (Откр. 13:18). Уже давно остаётся загадкой, к кому конкретно относится эта цифра. Претеристы приписывают данную цифру Нерону, потому что исчисление его имени по еврейскому алфавиту равняется 666. Также в пользу этого тезиса говорят, что Нерон продвигал поклонение императорам (Откр. 13:8). Как «человек греха» он вёл аморальную жизнь (2 Фес. 2:3) и преследовал святых (Откр. 13:7): «Во многих отношениях Нерон являлся олицетворением зла»²³⁹.

Однако Риддлбаргер подмечает, что, согласно лучшим доказательствам, Книга Откровения была написана в конце первого века, *после* правления Нерона. А в Книге Откровения антихрист – это персонаж будущего. Также, не всё, что предсказано об антихристе, исполнилось в Нероне. Далее, написано, что 666 – это «число человеческое», что значит, что цифра 666 может относиться не только к Нерону, но и к другим, подобным ему, в том числе, к будущему антихристу²⁴⁰. Риддлбаргер пишет:

«Многие антихристы придут и уйдут, но серия антихристов, с которыми сталкивается Церковь с самого начала, в какой-то момент уступит место антихристу – последнему еретику, хулителю и гонителю Божьего народа»²⁴¹.

Библия ясно открывает судьбу «человека греха». Он назван «сыном погибели» (2 Фес. 2:3), потому что его судьба такова – гибель. При пришествии Христа он потерпит поражение в битве «Армагеддона» и непосредственно будет брошен в озеро огненное (2 Фес. 2:8; Откр. 19:11-20).

б. Исторические соображения

На тему антихриста отцы Церкви обращали немало внимания, начиная со второго века. В книге Дидахе (II в.), например, читаем следующее: «Тогда подобно Сыну Божьему явится обманщик мира, и он будет творить знамения и чудеса, и земля будет предана в его руки, и он сотворит такие преступления, каких никогда от века не было» (Дидахе, 16). Об антихристе также идёт речь в Послании Варнавы (II в.), где говорится о нём, как о «последнем искушении» (гл. 4).

Поликарп (II в.) же говорит об антихристе в более общих терминах: «Всякий, кто не признает, что Иисус Христос пришёл во плоти, есть антихрист» (Фил. 7:1). Иустин Мученик (II в.) говорит о нём, как о «человеке отступления, говорящем гордые слова даже на Всевышнего, дерзнёт на незаконные дела на земле против нас – христиан» (*Разговор с Трифоном иудеем*, 110).

Развитое учение об антихристе имеется у Ириния Лионского (II в.). Он так описывает человека греха:

²³⁸А некоторые считают, что под словами «храма Божьего» Павел имел в виду Церковь, т.е. антихрист возникнет из Церкви (см. Riddlebarger, с. 126).

²³⁹Отмечено в Riddlebarger, с. 93

²⁴⁰Там же, с. 104, 111-113, 188-190.

²⁴¹Там же, с. 175.

«Он, будучи отступником и разбойником, хочет, чтобы поклонялись ему, как Богу, и, будучи рабом, хочет, чтобы его провозглашали царём. Он, получив всю силу дьявола, придёт не как царь праведный и законный, состоящий в покорности Богу, но как нечестивый, неправедный и беззаконный, как богоотступник, злодей и человекоубийца, как разбойник, повторяющий в себе дьявольское богоотступничество; он устранил идолов, чтобы внушить, что он сам Бог» (*Против ересей*, 5.25.1).

Далее, Ириней утверждает, что антихрист сядет в восстановленный иерусалимский храм в исполнение предсказания о «мерзости запустения», и будет править миром 3½ года (*Против ересей*, 5.25.2-3). Он возникает во время разделённой Римской империи (5.30.2) и его цифра – 666 (5.30.1). Его правление закончится при пришествии Господа (5.30.4).

Другим писателем, обращающим немало внимания на личность антихриста, был Ипполит Римский (III в.). Его учение вторит учению Ириния. Антихрист появится во время разделённой Римской империи, а устранился при пришествии Христа (*О Данииле*, 2.2). Его мировое правление продлится 3½ года, во время которого он будет преследовать святых (*О Данииле*, 2.43; *О Христе и антихристе*, 56). Сопровождает его «лжепророк» (*О Христе и антихристе*, 49). Ипполит так описывает антихриста:

«Он будет бесстыдным военачальником и деспотом, который, возвышаясь над всеми царями и над каждым богом, построит город Иерусалим и восстановит святилище. Нечестивые будут поклоняться ему, как Богу, и согнут ему колено, считая его Христом» (*О Данииле*, 2:39).

Интересно отметить, что большинство отцов Церкви полагало, что антихрист будет родом из евреев из колена Дана. В доказательство этого ссылаются на Втор. 33:22; Быт. 49:17; Иер. 8:16. В этом отношении можно выделить учение Ириния Лионского и Ипполита Римского²⁴². В частности, Ириней написал: «Иеремия же открыл не только его внезапное пришествие, но и колено, из которого придёт, говоря: «от Дана...» (*Против ересей*, 5.30.2), а Ипполит говорил: «На самом деле, из племени Дана, тогда, тот тиран и царь, этот страшный судья, этот сын дьявола, предназначен встать» (*О Христе и антихристе*, 15).

Особый интерес также представляет обнаружение в псевдографической книге *Завет Дана* смутного указания на будущего антихриста, в частности, что он произойдёт из колена Дана (см. *Завет Дана*, 5:6). Но также примем к сведению, что хотя *Завет Дана* был написан во II в. до Р.Х., данный стих, вместе со многими другими, считается христианской интерполяцией, сделанной в I в. по Р.Х.²⁴³

Существование антихриста подтвердил и Августин, который ожидал, что его явление предшествует пришествию Христа: «Упомянутое последнее гонение, которое имеет быть от антихриста, прекратит Своим явлением сам Иисус» (*О граде Божьем*, 18.53.1). Но Августину не известно, в каком «храме» антихрист будет сидеть, выдавая себя за Бога: «Но неизвестно, в каком сядет он храме Божиим: на развалинах или того храма, который был построен царем Соломоном, или в Церкви» (*О граде Божьем*, 20.19.2).

²⁴²Riddlebarger, с. 10-15.

²⁴³Charles R. H., ed. *Pseudepigrapha of the Old Testament*. – Oxford: Clarendon Press, 1913. – С. 289, 294.

В трудах одного из выдающихся восточных отцов, а именно, Иоанна Дамаскина, встречается учение об антихристе, которое совпадает с общим взглядом других отцов. В его классическом труде «Точное изложение православной веры» Дамаскин делится следующими мыслями (см. 4.26). Антихрист появится в последние дни после евангелизации всего мира и перед пришествием Господа. Он является евреем, который будет приводить в заблуждение других евреев, занимая место Бога в еврейском храме. В начале своей деятельности он будет делать вид богобоязненного, а затем будет проявлять характер беззаконника и преследовать Церковь. Его деятельность будет включать в себя чудеса и знамения, но не реальные, а кажущиеся.

Особенность эсхатологического взгляда Кирилла Иерусалимского и, вместе с ним, многих других была в ожидании обольщения антихристом израильского народа. По словам Кирилла: «Если антихрист придёт к иудеям, как Христос, и от иудеев захочет поклонения, то, чтобы более обольстить их, покажет великое усердие ко храму, внушая о себе ту мысль, что он от рода Давидова, и что ему должно воссоздать храм, созданный Соломоном»²⁴⁴. При этом Иларион полагает, что данный взгляд составляет часть «раннехристианской антииудейской полемики». Далее, согласно мышлению Кирилла, антихрист будет римским императором²⁴⁵.

В отличие от вышеупомянутых, Ориген, в соответствии со «школой идеалистов», усматривал в фигуре антихриста символ беззакония в общих чертах: «Антихрист – это не человек, а духовный принцип. Он не человек, которого можно опасаться, но ложь, которой надо противиться»²⁴⁶. Ориген считает проявление противоположенной Христу личности «абсурдом» (*Против Цельса*, 6:45). Что касается исполнения слов Павла в 2 Фес. 2:8: «беззаконник, которого Господь Иисус убьёт духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего», он написал:

«И подумайте, можно ли понимать эти слова Апостола к Фессалоникийцам в интеллектуальном смысле. Ибо то, что разрушено дыханием уст Христа (будучи Словом, Истиной и Мудростью), – это не ложь?» (*Комментарий на Ин. 2:4*).

Мартин Лютер, и вслед за ним многие лютеране, считали антихристом Римского папу. По словам Лютера: «Мы убеждены, что папство является местом истинного и настоящего антихриста»²⁴⁷. Подобно ему, Кальвин написал: «Все признаки, по которым Дух Божий указал на антихриста, ясно видны в Папе»²⁴⁸.

К этому мнению присоединились такие известные протестанты как Меланхтон (помощник Лютера), Беза (ученик Кальвина), Уильям Тиндейл, Джон Уиклиф и Джонатан Эдвардс, а также такие протестантские группы как пуритане, лолларды и гуситы. Так утверждается и в Вестминстерском исповедании веры. Но, с другой стороны, во время

²⁴⁴Взято из Илариона, т. 1, с. 468.

²⁴⁵Там же.

²⁴⁶Riddlebarger, 139.

²⁴⁷Plass E. M. What Luther says. – St. Louis, MO: Concordia, 1959. – С. 34.

²⁴⁸Calvin J. Gospel acc. to St. John 11-21 and the First Epistle of John /trans. T. H. L. Parker // Torrance D. W., Torrance T. F. Calvin's Commentaries. – Edinburgh: Oliver and Boyd, 1961. – С. 256.

Реформации католики считали антихристом никого иного, как Мартина Лютера²⁴⁹. В настоящее время Римско-Католическая Церковь утверждает, что антихрист ещё придёт²⁵⁰.

Между этими личностями (антихристом и папой) проводятся следующие параллели²⁵¹. Предсказано, что антихрист «в храме Божьем сядет» (2 Фес. 2:4). Если считать, что храм Божий – это Церковь, можно видеть в утверждении папы о том, что он – глава всей Церкви, исполнение этого пророчества об антихристе. Далее, действие антихриста описывается словами «тайна беззакония» (2 Фес. 2:7). Это может соответствовать тому, что папство появилось внутри Церкви. По этой причине трудно на первый взгляд узнать в папе антихриста. Также считается, что утверждение антихриста, что он Бог (2 Фес. 2:4), может исполниться тем, что папа претендует как на абсолютную религиозную власть, так и на непогрешимость в учении. Он также называет себя представителем Христа на земле.

Между этими персонажами предполагаются ещё и другие сходства. Предсказание «Иисус убьёт антихриста духом уст Своих» (2 Фес. 2:8) может указывать на обновляющее влияние Реформации на мышление человека. Предсказание «Иисус истребит явлением пришествия Своего» (2 Фес. 2:8) исполнится в устранении папства при пришествии Иисуса. Также полагается, что чудеса и знамения, происходящие у католиков, являются исполнением предсказания, что антихрист сотворит ложные чудеса (2 Фес. 2:9).

Наконец, замечается, что в Писании говорится не только об антихристе, но и о духе антихриста, и о том, что в новозаветное время уже были антихристы (см. 2 Фес. 2:7). Выходит, что антихрист может быть не одним человеком, а институтом, как папство.

Что касается либерального богословия, то для либералов антихрист – это символическое представление конфликта между добром и злом. Конкретной личности «антихриста», они считают, не будет²⁵².

В православном понимании сущность антихриста рассказывает Иларион²⁵³:

«В святоотеческой традиции термин “антихрист” связывается именно с тем главным врагом Христа и Церкви, “который должен прийти при конце мира”, чтобы обольстить всю вселенную и отвратить людей от истинной веры. Главной отличительной чертой антихриста, согласно церковному Преданию, будет богоотступничество, противление Богу, желание выдать себя за Бога. По словам апостола Павла, антихрист – это человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога».

Под фразой «храма Божьего» святоотеческое предание понимает восстановленный иудейский храм. Далее, считается, что антихрист будет политическим деятелем, который появится после взятия «удерживающего». А о времени появления антихриста или значения «числа зверя», или «числа имени» антихриста в святоотеческом предании нет

²⁴⁹Riddlebarger, с. 148-169.

²⁵⁰Катехизис Римской Католической Церкви, № 675-676 (<http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/catechism/catechism-of-the-catholic-church/epub/index.cfm>).

²⁵¹Мюллер, с. 581-584.

²⁵²Riddlebarger, с. 62.

²⁵³Иларион, т. 1, с. 467-469.

согласия. Но утверждается, что начертание звери будет приниматься добровольно и будет связано с поклонением антихристу.

3. Преследования

Великая скорбь – это период конфликта между силой зла и Божьим народом. Во время скорби антихрист будет брать верх над святыми, как написано:

«И дано было ему вести войну со святыми» (Откр. 13:6)

«Этот рог вёл брань со святыми» (Дан. 7:21)

«Кто ведёт в плен, тот сам пойдёт в плен; кто мечом убивает, тому самому надлежит быть убиту мечом» (Откр. 13:10)

Может возникнуть недопонимание, что такие слова как «вести войну» и «вёл брань» могут указывать на военный конфликт между сторонами. Но в противовес такому истолкованию надо учитывать, что Библия учит не использовать насилие (силу) для самозащиты перед лицом гонений (1 Пет. 2:20; Мф. 5:10-12, 39). В пользу теории, что имеется в виду не военный конфликт, а преследования, в Откр. 13:10 мы читаем о «терпении и вере святых».

При исследовании в Книге Откровение обнаруживается интересный момент относительно греческого глагола *νικάω* (*никао*). Основное значение слова *νικάω* (*никао*) – это «победить». Порой оно описывает физическую победу. Например, с одной стороны, зверь «победит» святых (Откр. 11:7; 13:7). А с другой стороны, во время Своего пришествия Христос «победит» зверя (Откр. 17:14).

Однако в Книге Откровение *νικάω* (*никао*) также описывает духовную победу. Например, Христос «победил» искушение (Откр. 5:5). Подобным образом, святые «победят» искушение отступить от Бога во время преследований (Откр. 12:11; 15:2). Получается интересное сравнение этих аспектов 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 отступать от Него со стороны антихриста.

То же самое наблюдение делает писатель Бокэм. Он пишет: «То же самое событие, т.е. мученичество христиан, описывается и как победа зверя над ними, и как победа христиан над ним. Таким образом, Иоанн задаёт вопрос, “Кто на самом деле победитель?”»²⁵⁴.

Кто именно эти «святые», которые подвергнутся гонениям, обсуждается, и истолкование этого слова часто обуславливается взглядом толкователя на вопрос восхищения Церкви. Если он верит, что восхищение произойдёт до скорби, то «святые» – это Израиль или обращённые во время скорби люди. А если он убеждён, что восхищение произойдёт после скорби, то «святые» – это Церковь. Вопрос восхищения Церкви подробно обсуждается в главе 4 этого тома.

Однако стоит отметить, что некоторые ранние христианские писатели разделяли мнение, что в последнее время именно Церковь будет проходить через гонения. На это намекает книга Дидахе (II в.): «Потому что, когда возрастет беззаконие, люди будут ненавидеть друг друга и преследовать, и предавать, и тогда, подобно Сыну Божьему, явится обманщик мира» (16.4).

²⁵⁴Bauckham R. The Theology of the Book of Revelation. – Cambridge University Press, 1993. – С. 90.

Более конкретно в контексте о приходе антихриста, Послание Варнавы (II в.) гласит: «Посему будем внимательны к последним дням. Ибо всё время нашей жизни и веры не доставит нам никакой пользы, если не будем ненавидеть неправды и будущих искушений» (гл. 4). Также об антихристе Ипполит Римский (III в.) пишет: «Затем он, собрав себе неверующих во всём мире, приходит по их призыву, чтобы преследовать святых, их врагов и антагонистов» (*О Христе и антихристе*, 56).

Этому пониманию вторит книга «Пастырь» Гермия (II в.): «Блаженны те, кто претерпит наступающее великую скорбь и не отречётся от своей жизни» (*Видение*, 2.2). Любопытно отметить, что в Видении 4.2 создаётся впечатление, что можно избежать скорби. Читаем:

«Зверь этот есть образ грядущей великой скорби. Поэтому, если приготовите себя и от всего сердца покаетесь перед Господом, то можете избежать её, если сердце ваше будет чисто и непорочно, и в остальные дни жизни вашей будете безукоризненно служить Богу. Возложите на Господа печали ваши».

Однако дальше в той же главе указано, что «избежать скорбь» значит успешно пройти её. В контексте о природе великой скорби, написано: «Как золото испытывается посредством огня и становится годным, так испытываетесь и вы, живущие среди них. Те, которые сохраняют твёрдость и будут искушены ими, очистятся» (*Видение*, 4.3).

На самом деле, в книге «Пастырь» Гермия используется четыре цвета, чтобы отобразить природу скорби. Скорбь представлена в виде зверя, «голова (которого) была четырёх цветов: чёрного, потом красного, или кровавого, далее золотистого и, наконец, белого» (*Видение* 4.1). Чёрный цвет – это нынешний (злой) век, белый – будущий (славный) век, красный – наказание мира, а золотой, как указано выше – очищение Церкви²⁵⁵.

Бокэм повествует, что упоминание о времени скорби между веками часто встречается и в иудейских апокалипсических писаниях, но, в отличие от христианского апокалипсиса, о преследовании Божьего народа речь не идёт²⁵⁶.

Наконец, изложим взгляд Римско-Католической Церкви на участие Церкви в гонениях во время великой скорби:

«Перед вторым пришествием Христа Церковь должна пройти окончательное испытание, которое потрясёт веру многих верующих. Преследование, сопровождающее её паломничество на земле, откроет “тайну беззакония” в форме религиозного обмана, предлагающего людям кажущееся решение их проблем ценой отступничества от истины»²⁵⁷.

4. Отступление

Библия предсказывает, что во время великой скорби произойдёт великое отступление: «День тот не придёт, доколе не придёт прежде отступление (ή ἀποστασία)» (2 Фес. 2:3). Для описания этого события используется слово ἀποστασία (*апоcтaсия*), обозначающее

²⁵⁵Bauckham R. J. The Great Tribulation in Heras / Journal of Theological Studies 25. 1974. С. 32-33.

²⁵⁶Там же, с. 35.

²⁵⁷Катехизис Римской Католической Церкви, № 675.

«восстание». Слово может относиться и к политическому хаосу, и к отступлению от Бога. Но в свете всего новозаветного описания последних времён, становится ясно, что здесь слово *ἀποστασία* (*апостасия*) указывает не на политическую обстановку, которая будет во время скорби, а на духовное отступление от Бога и Его закона. Слово используется в подобном значении и в Септуагинте (см. И.Нав. 22:22; 2 Пар. 29:19; Иер. 2:19)²⁵⁸.

Справедливо предполагать, что отступление от Бога будет происходить не только во время скорби, но и на пороге её. На это указывают следующие стихи:

«Дух же ясно говорит, что в последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским» (1 Тим. 4:1)
«Знай же, что в последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны...» (2 Тим. 3:1 и далее)
«Прежде всего знайте, что в последние дни явятся наглые ругатели, поступающие по собственным своим похотям» (2 Пет. 3:3)
«Тогда соблазнятся многие, и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга; и многие лжепророки восстанут, и прельстят многих; и, по причине умножения беззакония, во многих охладеет любовь» (Мф. 24:10-12)

5. Мерзость запустения

Согласно Мф. 24:15, во время великой скорби происходит, так называемая, «мерзость запустения». Многие усматривают указание на мерзость запустения, происходящую во время великой скорби, и в Дан. 9:27. Фраза «мерзость запустения» также относится к другим событиям, уже прошедшим в истории, в частности, к осквернению иерусалимского храма Антиохом Епифаном (Дан. 11:31; 12:11; ср. 1 Макк. 1:54-64), и к разрушению иерусалимского храма римлянами (Лк. 21:20). Но надо уточнить, что в последнем случае встречается лишь слово «запустение». Общее между всеми этими случаями – это какая-либо угроза Божьему храму или его осквернение.

В книге Даниила описывается осквернение иерусалимского храма Антиохом Епифаном, состоявшееся в II в. до Р.Х., когда на жертвенник при храме он принёс в жертву свинью: «И поставлена будет им часть войска, которая осквернит святилище могущества, и прекратит ежедневную жертву, и поставит мерзость запустения» (Дан. 11:31).

Лк. 21:20 идёт в параллели с Мф. 24:15, где описывается мерзость запустения при антихристе. Но Лука пишет не об этом, а о разрушении Иерусалима римлянами: «Когда же увидите Иерусалим, окружённый войсками, тогда знайте, что приблизилось запустение его».

Отметим некоторые отличия между этими отрывками. В отличие от Луки, Матфей не говорит о том, что Иерусалим будет «окружённым войсками» (Лк. 21:20). По Матфею, мерзость запустения (т.е. антихрист) будет «стоять на святом месте» (Мф. 24:15). Далее, Лука указывает на срок времени после разрушения Иерусалима (21:20) до второго пришествия Христа (21:25-27), в которое «Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников» (21:24). А Матфей говорит, что после появления

²⁵⁸Lust J., Eynikel E., Hauspie K. A Greek-English lexicon of the Septuagint. – Revised Edition. – Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2003.

«мерзости запустения» начнётся «великая скорбь» (Мф. 24:21). Кажется, что в Ев. от Луки применяется понятие «мерзость запустения» к более современной на то время угрозе Божьему храму – нашествию римлян.

Считается, в Мф. 24:15 и Дан. 9:27 речь идёт о мерзости запустения при антихристе. Ведь в Мф. 24:15 Иисус ссылается на Дан. 9:27²⁵⁹. Читаем: «Итак, когда увидите мерзость запустения, речённую через пророка Даниила, стоящую на святом месте, - читающий да разумеет» (Мф. 24:15); «И утвердит завет для многих одна седмина, а в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на крыле [святилища] будет мерзость запустения» (Дан. 9:27). Сам акт осквернения храма антихристом описывается Павлом в 2 Фес. 2:4. Антихрист войдёт в восстановленный иерусалимский храм и провозгласит себя Богом.

Итак, одно выражение, т.е. мерзость запустения, относится к двум, а может быть, и к трём событиям: жертвоприношению Антиоха Епифана, разрушению храма римлянами и вхождению антихриста в храм. Значит, может существовать несколько событий под названием «мерзости запустения» или просто «запустения», которые относятся к общей концепции, а именно, к осквернению Божьего храма.

6. Божий гнев

Великая скорбь является временем излияния Божьего гнева на грешный мир. В Книге Откровение Божий гнев представляется в образе семи печатей, семи труб и семи чаш (Откр. гл. 6-16). Перед началом излияния семи чаш Божьего гнева написано: «И увидел я иное знамение на небе, великое и чудное: семь Ангелов, имеющих семь последних язв, которыми оканчивалась ярость Божия» (Откр. 15:1).

В Ветхом Завете Божье посещение земли для суда известно под формулировкой «День Господень», которая выступает «почти техническим термином для окончательного проявления суда и спасения»²⁶⁰.

Исаия говорит об этом дне как о дне суда над гордостью человека и его поклонением идолам (Ис. 2:12-21). Ярость Божья будет такова, что «войдут (люди) в расселины скал и в пропасти земли от страха Господа и от славы величия Его» (Ис. 2:19) и «от того руки у всех опустились, и сердце у каждого человека растаяло. Ужаснулись, судороги и боли схватили их» (Ис. 13:7-8). В 13-ой главе Исаии День Господень описывается под образом суда над Вавилоном, при котором «Я накажу мир за зло, и нечестивых – за беззакония их» (Ис. 13:11). Данную тематику поднимает Исаия и в 24-ой главе, согласно которой «Господь опустошает землю и делает её бесплодной; изменяет вид её и рассеивает живущих на ней» (Ис. 24:1).

Много внимания обращает на тему «День Господень» пророк Софония. Этот день он описывает так: «Близок великий день Господа, близок, и очень поспешает: уже слышен голос дня Господня; горько возопиет тогда и самый храбрый! День гнева – день сей, день скорби и тесноты, день опустошения и разорения, день тьмы и мрака, день облака и мглы» (Соф. 1:14-15) и повествует, что «всё истреблю с лица земли» (Соф. 1:2). Но он также подсказывает, что в этот день возможно «укрыться»: «Взыщите Господа, все смиренные земли, исполняющие законы Его; взыщите правду, взыщите смиренномудрие; может быть, вы укроетесь в день гнева Господня» (Соф. 2:3).

²⁵⁹Ice, Gentry, с. 137

²⁶⁰Alexander T. D., Rosner B. S. eds. New dictionary of Biblical theology. – Leicester, England, Inter-Varsity Press, 2000. – С. 125.

Об этом дне пишут и другие «малые» пророки. Через Аггея Бог предупреждает: «Ещё раз, и это будет скоро, Я потрясу небо и землю, море и сушу, и потрясу все народы» (Агг. 2:6-7; ср. Евр. 12:26). Михей говорит, что «земля та будет пустынею за [вину] жителей её, за плоды деяний их» (Мих. 7:13). Амос говорит: «Для чего вам этот день Господень? он тьма, а не свет» (Амос 5:18). Авдий подчёркивает мировой масштаб этого дня: «Ибо близок день Господень на все народы» (Авд. 15). Малахий гласит, что этот день – «пылающий как печь» (Мал. 4:1). Иоиль называет его «великим и страшным» (Иоиль 2:31).

Не только во время скорби, но и до него время будет тяжёлым. В Евангелиях Иисус возвестил Своим ученикам об условиях, предшествующих пришествию Дня Господня:

«Восстанет народ на народ и царство на царство; и будут землетрясения по местам, и будут глады и смятения. Это – начало болезней. Но вы смотрите за собою, ибо вас будут предавать в судилища и бить в синагогах, и перед правителями и царями поставят вас за Меня, для свидетельства перед ними. И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие» (Мк. 13:8-10).

Но время скорби будет ещё тяжелее, как Сам Господь предрекал:

«Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения, которое сотворил Бог, даже доныне, и не будет. И если бы Господь не сократил тех дней, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных, которых Он избрал, сократил те дни» (Мк. 13:19-20)²⁶¹.

Во время великой скорби особое поражение отведётся, так называемому, «Вавилону Великому» - городу беззакония, существующему в последние времена (Откр. гл. 17-18). Поскольку и Новый Завет (1 Пет. 5:13), и евреи того времени отождествляли Вавилон с Римом, многие приходят к выводу, что Вавилон Великий – это Рим²⁶².

В заключение упомянем о том, что в христианских апокрифах порой детально рассказывается об условиях, которые будут существовать во время скорби²⁶³. В *Апокалипсисе Фомы*, например, предсказываются «голод, войны и землетрясения, снег, лёд и засухи, богохульство, беззаконие, зависть, злодейство, ленивость, гордость и неумеренность»²⁶⁴. В *Апостольских посланиях* утверждается: «Последние дни будут наполнены бедствиями и агониями: будет постоянный гром и молния, огненный град, землетрясения, засуха, чума, войны и преследования, взывающие “обширную и быструю смерть”» (*Апостольские послания*, 34). Но также примем во внимание, что эти книги – неканонические.

7. Два свидетеля

²⁶¹Подобные слова написали как Данииил, «И наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени» (Дан. 12:1), так и Иеремия, «Велик тот день, не было подобного ему» (Иер. 30:7)

²⁶²Riddlebarger, с. 189.

²⁶³Lehtipuu O. Eschatology and the fate of the dead in early Christian apocrypha // Gregory A., Nicklas T., Tuckett C. M., Verheyden J. The Oxford handbook of early Christian apocrypha. – Oxford: Oxford University Press, 2015. – С. 347-348.

²⁶⁴Там же, с. 348.

Этот период времени также будет сопровождаться служением двух особенных пророков. О них написано: «Дам двум свидетелям Моим, и они будут пророчествовать тысячу двести шестьдесят дней, будучи облечены во вретище» (Откр. 11:3-4). Дальше о них повествуется, что они будут поражать землю разными язвами, будут убиты антихристом, а затем будут воскрешены Богом и вознесены на небо (Откр. 11:5-12).

Давно существует предание, что эти два свидетеля – Илия и Енох. В начале III в. о них написал Ипполит Римский:

«Поэтому под словом «недели» он имел в виду последнюю неделю, которая должна быть в конце всего мира; из той недели два пророка Енох и Элиас (Илия) возьмут половину. Ибо они будут проповедовать 1260 дней, одетые во вретище, провозглашая народу и всем народам покаяние» (*О Христе и антихристе*, 23).

Дело в том, что ни Илия, ни Енох не подверглись физической смерти. Также, в своё время Енох пророчествовал о последних временах и о пришествии Христа (Иуды 14-15). Илия же, в своё время, имел «власть затворить небо, чтобы не шёл дождь на землю», что входит и в деятельность этих свидетелей (Откр. 11:6). Также примем к сведению, что Малахия пророчествовал о приходе Илии до пришествия Господа (Мал. 4:5-6), которое только частично или предварительно исполнилось в Иоанне Крестителе (Мф. 11:14).

8. Битва Иерусалима («Армагеддона»)

Кульминационным событием великой скорби является битва в Иерусалиме. На неё соберутся войска всех народов земли, чтобы воевать против Израиля. Об этой битве говорится в следующих местах Писания: Откр. 16:13-16; 17:14; 19:11-21; Иоиль 3:2, 12-14; Зах. 12:3; 14:2-5, 12-14; Ис. 29:5-8; 66:15-18; Мих. 4:11-13; Соф. 3:8; Пс. 2.

Местонахождение этой битвы ошибочно считается долиной Армагеддона. Данное слово встречается только в Откр. 16:16, а там лишь указано, что в этой местности войска антихриста собираются: «Они выходят к царям земли всей вселенной, чтобы собрать их на брань в оный великий день Бога Вседержителя ... И он собрал их на место, называемое по-еврейски Армагеддон» (Откр. 16:14-16). А согласно повествованию в Зах. 14, битва состоится именно в Иерусалиме:

«И соберу все народы на войну против Иерусалима ... Тогда выступит Господь и ополчится против этих народов, как ополчился в день брани. И станут ноги Его в тот день на горе Елеонской, которая перед лицом Иерусалима к востоку ... и придет Господь Бог мой и все святые с Ним» (Зах. 14:2-5)

Интересно то, что Иоиль называет место битвы «долиной Иосафата» (Иоиль 3:2). Точное местонахождение этой долины неизвестно, что согласно иудейским преданиям, она идентична Кедронской долине, к востоку от Иерусалима. Это согласуется с тем, что ангел объявил ученикам, что Иисус «придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1:11), т.е. в гору Елеон, возле Кедронской долины²⁶⁵.

²⁶⁵Lasor W. S. Jehoshaphat // G. W. Bromiley The international standard Bible encyclopedia, Revised. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – Т. 2. – С. 979-980.

Слово «Армагеддон» происходит от греческого Ἀρμαγεδών (*хармагедон*), которое, в свою очередь, происходит от еврейского מַגְדּוֹן (хармагидон). Слово состоит из двух частей: הָר (хар), т.е. «гора», и מַגְדּוֹן (мегиддон), т.е. «Мегиддо», город в северной Палестине (см. 3 Цар. 9:15-19; Суд. 5:19; 2 Пар. 35:22). Соответственно, встречается ещё третье название этой местности – «долина Мегиддонская» (Зах. 12:11).

Мегиддонская долина расположена в северной Палестине между Средиземным морем и долиной Иордана. Антихрист приведёт свои войска из моря в мегиддонскую долину и через долину Иордана до Иерусалима. Но результаты этой решающей битвы нам уже известны. Христос поразит антихриста и его войска, защитив Израиль от этого нападения.

Библия также описывает великую битву между Израилем и его врагами в Иез. гл. 38-39. Богословами обсуждается, что именно будет происходить. Одни говорят, что речь идёт о битве до битвы Иерусалима («Армагеддона»), которая будет между Израилем и Россией, представленной именем «Магог». Другие отождествляют эту битву с последним бунтом против Божьего царства, упомянутым в Откр. 20:8, которая состоится в конце тысячелетнего царства Мессии. В поддержку последнего варианта отмечается, что Гог и Магог упомянуты и в Откр. 20:7. Так учат и раввины. Некоторые предполагают, что в Иез. 38-39 мы встречаем ещё одно описание уже известной нам битвы Иерусалима.

К сожалению, о названиях «Гог» и «Магог» нам мало известно. По мере возможности постараемся их рассмотреть²⁶⁶. В Иез. 38:2-6 сообщается только, что они «с севера». Слово «Магог» встречается в Быт. 10:2 и 1 Пар. 1:5 как имя одного из сыновей Иафета. Также стоит отметить, что слово Магог на ассирийском означает «земля Гога».

Переходя к исследованию названия «Гог», некоторые отождествляют это имя с неким царём Лидии, жившим в VI в. до Р.Х. по имени «Гугу». В связи с именами Гог и Магог встречается фраза «Князь Роша». Существует место с подобным названием в Мидии. Но также надо учитывать, что слово «Рош» – это обыкновенное прилагательное «главный». Поэтому, вполне уместно перевести не «Князь Роша», а «главный князь». Также, в Иез. 38 упоминается о племенах «Мешех» и «Фувал». Такие названия находятся в других местах Ветхого Завета, указывающие на обитателей Малой Азии (Иез. 27:13; 32:26; Пс. 119:5). Поэтому, судя по всему, слова «Гог» и «Магог», скорее всего, относятся к Средней Азии.

В защиту позиции, что Иез. 38-39 относится к битве Иерусалима, отметим следующие сходства между этими событиями. Во-первых, в обеих битвах будут участвовать «многие народы» (Иез. 38:6 и 9; ср. Откр. 19:19). Во-вторых, в обоих случаях будет «потрясение в Израиле» (Иез. 38:19; ср. Зах. 14:4-5), и птицы будут есть плоть воинов (Иез. 39:17-20; ср. Откр. 19:17-18). Далее, в обеих битвах народы мира «увидят суд» (Иез. 39:21; ср. Откр. 19:11) и затем «узнают Бога» (Иез. 38:16; ср. Зах. 14:16), т.е. обратятся к Нему. Наконец, в обоих случаях за битвой следует духовное восстановление Израиля (Иез. 39:22 и 29; ср. Зах. 13:9).

Рассмотрим взгляд претеристов на битву Иерусалима. Они усматривают в Откр. 19:11-21 указание на разрушение Иерусалима. Предполагается, что пророчество о сходящем с неба Христе исполнилось тогда, когда римляне наступили на Иерусалим. Ведь раньше в Книге Откровения Иисус выразил своё недовольство состоянием иудеев того времени (см. 2:9; 3:9; 11:1-2). Следовательно, в 19-ой главе образно описывается наказание Его ветхозаветного народа посредством нападения римлян.

Далее, считается, что «Вавилон великий», о котором речь идёт в Откр. гл. 17-18, в действительности является Иерусалимом. Выходит, что Откр. 19 описывает Христа,

²⁶⁶Allen L. C. Ezekiel 20-48 // Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 2002. – С. 204–205.

символически сходящего с неба, чтобы воевать с Иерусалимом. Такая трактовка подтверждается и тем, что в Откр. 11:8 Иерусалим также назывался Содомом и Египтом.

Далее, претеристы сравнивают Лк. 21:20-24 с Деян. 2:14-21. Отмечается, что в обоих отрывках описывается изменение состояния солнца и луны. Получается, что первая часть пророчества Иоили исполнилось в день Пятидесятницы, а вторая часть – при наступлении римлян на Иерусалим.

Также приводится в пример Мк. 9:1, где предсказано, что «некоторые из стоящих здесь... не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе». Место толкуется так, что «пришествие Божьего Царствия в силе» означает карающее посещение Господом Своего народа Израиля и разрушение Иерусалима. Также написано, что это должно произойти при жизни некоторых апостолов. Но, с другой стороны, вряд ли фраза «Царствие Божие» имеет такое значение. Это было бы весьма необычное употребление этой фразы.

Однако, вразрез с этим учением, выдвигаем позицию, что написанное в Лк. 21:20-24 отличается от того, что говорится в Откр. 19. Верно то, что Лука говорит о разрушении Иерусалима римлянами. Но предсказанное Иоанном в Книге Откровение в целом касается всего мира, и не может исполниться лишь в Израиле.

В пользу мнения, что Откр. 19 относится не к разрушению Иерусалима, а к битве Иерусалима («Армагеддона»), следует сравнить этот текст с написанным в Зах. 14-ой главе. Между этими местами наблюдается много общих черт: войска всех наций собираются против Бога, Господь лично приходит и воюет, Божьи враги поражены, после битвы Господь становится царём земли. Следовательно, можно относить оба пророчества к одному и тому же событию – битве Иерусалима. Плюс к этому, в Зах. 14 Бог не атакует Иерусалим, а защищает его.

Наконец, надо отличать битву Иерусалима от битвы, которая состоится в конце тысячелетнего царства, которая описана в Откр. 20:7-9. Но отмечают, что между битвой в Иерусалиме и битвой в Откр. 20:7-9 существует несколько общих черт. Во-первых, слово *τό πόλεμος* (*то полэмос*), т.е. «битва», которое описывает обе битвы, стоит с артиклем. Присутствие артикля перед каждым упоминанием о великой будущей битве может указывать на идентичность этих событий (Откр. 16:14; Откр. 19:19; Откр. 20:7). Также учитывается, что имена Гог и Магог встречаются и в связи с битвой, происходящей в конце тысячелетнего царства (Откр. 20:7), и в связи с битвой, описанной в Иез. 38, которую многие считают битвой Иерусалима.

Однако, в опровержение этой позиции, можно сказать, что наличие артикля перед каждым упоминанием о слове *τό πόλεμος* (*то полэмос*) не обязательно указывает на идентичность этих событий. Всё, что означает – это что имеется в виду какое-то известное событие. Также, битва Иерусалима произойдёт перед пришествием Христа (гл. 19), а последний бунт будет в конце тысячелетнего царства (гл. 20). Это не параллельные события, а последовательные.

9. Обращение Израиля

Хотя для Израиля время скорби будет особенно тяжёлым (Дан. 12:1; Иер. 30:7), Библия открывает, что в конце этого периода обратится к Господу весь израильский народ, живущий в то время (Рим. 11:15, 25-26). Это явление соответствует концепции «день Господень», по которой Бог выступает в качестве судьи и поражает Своих врагов.

Когда Израиль находился в противном по отношению к Богу состоянии, при дне Господнем он подвергался наказанию (Ам. 8:9-11; Ис. 2:12; Иоиль 2:31; Зах. 14:6-7). Но есть и другие места, где описывается спасение для Израиля при наступлении дня Господня (Иоиль 2:31-32; Ам. 9:11; Авд. 15-21; Мал. 4:1-2). Это происходит в случаях, когда Бог совершает суд над язычниками в защиту Своего заветного народа Израиля. В этом смысле в день Господень Бог избавлял Израиль через поражение язычников. Во время великой скорби произойдёт то же самое. Через поражение язычников Бог избавит израильский народ. Выходит, что в последние дни «день Господень» приводит к избавлению Израиля²⁶⁷.

Другое указание на будущее обращение Израиля имеется в Дан. 9:24. Там написано, что до конца 70 седмиц должны произойти следующие события: покрыто преступление, запечатаны грехи, заглажены беззакония, приведена правда вечная, запечатаны видение и пророк, помазан Святой святых. Судя по этому, по окончании великой скорби духовное состояние Израиля изменится и будет в правильном состоянии²⁶⁸.

Следующие отрывки конкретно говорят о духовном спасении израильского народа в конце истории: Бог обещает Израилю духовное спасение, представленное в образе воскресения сухих костей (Иез. 37:1-14) во время пришествия Мессии (Зах. 12:10-13:1). Бог заключит с Израилем новый завет (Иер. 31:31-34), даст ему новое сердце (Иер. 24:7; 32:39; Иез. 11:19-20; 36:22-28), изольёт на него Своего Духа (Иез. 39:29), и Израиль будет «служить Господу Богу своему» (Иер. 30:9). Будет происходить очищение Божьего ветхозаветного народа (Мих. 5:10-14; Зах. 13:9), в результате которого «оставшиеся на Сионе и уцелевшие в Иерусалиме будут именоваться святыми» (Ис. 4:3)²⁶⁹.

Последние времена приносят Израилю не только духовное спасение, но и физическое избавление от его врагов (Иер. 30:7-8; Зах. 14:1-3). Бог соберёт рассеянный Израиль со всех стран мира (Ис. 11:11-12; Иер. 30:10-11; 32:37). Во время скорби Бог будет обеспечивать Израиль особой защитой (Откр. 12:6, 14-16; Ис. 26:20-21). После истребления антихриста Израиль будет наслаждаться покоем и безопасностью на своей обетованной земле (Ис. 11:13-14; 62:4; Иер. 31:35-37; Иез. 37:18-25)²⁷⁰.

Такая оптимистическая перспектива продолжается в апокрифической литературе²⁷¹. Всех язычников соберёт против Израиля некий злой деятель, но его нашествие не увенчается успехом (2 Бар. 40:1-2; 1 Еноха 90:13-19; Юбилей 23:22-24; 2 Езд. 13:31-35:2). В защиту Израиля выступит либо Бог (1 Еноха 90:15-19, 37-39; Завет Моисея 10:7; 2 Езд. 7:26-28), либо Мессия (2 Бар. 30:1; Пс. Сол. 17:21-25, 28, 39-40; 18:6-7; Оракулы Сивилл, 3:652-656), после того будет Божий суд (1 Еноха 90:20-27; 2 Езд. 13:37-38; Завет Моисея 10:7; Оракулы Сивилл, 3:669-701). Иногда говорится, что мессианскому веку предшествует «бедственное время» (Оракулы Сивилл, 3:635-61, 796-808; 2 Бар. 25-29; 48:38-41; 2 Езд. 4:52-5:13; 6:20-24; 9:1-6; 13:29-32; 1 Еноха 1:3-8).

В заключение коснёмся следующего момента. В Откр. 7:3-8 повествуется о некой группе людей, «рабов Бога», численность которой составляет 144 000 из всех колен Израиля (кроме Дана). О них говорится следующее:

²⁶⁷Азанов.

²⁶⁸Там же.

²⁶⁹Gowan D. Eschatology in the Old Testament. – 2nd ed. – Edinburg: T&T Clark, 2000. – С. 24, 63 и далее.

²⁷⁰Тиссен, с. 357.

²⁷¹Julius S. J. Jewish backgrounds of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995. – С. 287-291.

«И взглянул я, и вот, Агнец стоит на горе Сионе, и с Ним сто сорок четыре тысячи, у которых имя Отца Его написано на челах... Они поют как бы новую песнь пред престолом и пред четырьмя животными и старцами; и никто не мог научиться сей песни, кроме сих ста сорока четырех тысяч, искупленных от земли. Это те, которые не осквернились с жёнами, ибо они девственники; это те, которые следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошёл. Они искуплены из людей, как первенцу Богу и Агнцу» (Откр. 14:1-4).

В силу того, что в Откр. 7:3-8 речь чётко и конкретно идёт о коленах Израиля, часто считается, что эти люди – действительно евреи, которые будут жить во время великой скорби. Также бытует мнение, что, поскольку в последующем контексте (ст. 9-16) говорится о «великом множестве людей» перед Агнцем, которые вышли из великой скорби, то эти евреи будут служить в качестве евангелистов, обращая язычников в веру в Христа, и которые впоследствии станут мучениками²⁷².

10. Мировое пробуждение?

Р. Колман выдвигает тезис, что, несмотря на предсказания о массовом отступлении и излиянии Божьего гнева, в последние времена можно ожидать и великого мирового пробуждения²⁷³. Для подтверждения своего тезиса Колман во многом опирается на пророчество в Иоилия 2:28-32.

Там предсказано, что Бог изольёт Своего Духа «на всякую плоть», что только частично исполнилось в день Пятидесятницы: «Все классы людей со всего мира будут ощущать влияние этого духовного обновления»²⁷⁴. Ведь Пётр объявил, что излияние Духа относится ещё к «всем дальним» (Деян. 2:39): «Полное исполнение этого пророчества ждёт славный день в будущем»²⁷⁵. Наконец, в конце второй главы Иоилия встречается приглашение и обещание спасения, особенно для Израиля:

«И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасётся; ибо на горе Сионе и в Иерусалиме будет спасение, как сказал Господь, и у остальных, которых призовет Господь» (Иоилия 2:32)

Далее, Колман сопоставляет небесные знамения, упомянутые Иоилем в 2:30-31, со знамениями, указанными Христом в Мф. 24:29-30, предполагая, что это пробуждение может происходить во время великой скорби: «Тем не менее, среди этой страшной невзгоды, Писание указывает на то, что пробуждение распространится на землю»; «ужасы, на самом деле, создадут среду для серьёзного поиска сердца»²⁷⁶. Колман видит поддержку своей идеи в Ис. 26:9: «Ибо когда суды Твои [совершаются] на земле, тогда живущие в мире научаются правде».

²⁷²West, с. 235. С другой стороны, приверженцы учения о восхищении Церкви после скорби сказали бы, что в большинстве своем эти мученики уже были верующими до начала скорби.

²⁷³Coleman R. The hope of a coming world revival // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. В-220-226.

²⁷⁴Там же, В-221.

²⁷⁵Там же.

²⁷⁶Там же, В-222.

Ещё в пользу убеждения о последнем мировом пробуждении Колман говорит о том, что такое событие полностью соответствует любви Бога, который хочет спасения всех людей. Также, таким образом может исполниться великое поручение Христа (Мф. 28:19). Далее, Писание обещает нам «поздние дожди», что может указывать на пробуждение в последние дни (см. Иоилия 2:23; Ос. 6:3; Зах. 10:1; Иак. 5:7). Касательно последнего стиха, Иак. 5:7, Колман предполагает, что, может быть, Господь (земледелец) ждёт плода этого пробуждения, чтобы после него прийти.

Однако Колман готов признать, что великая скорбь будет тяжёлым временем: «Писание не даёт нам оснований думать, что последнее великое пробуждение предотвратит грядущую катастрофу»²⁷⁷. После пробуждения может происходить отступление от Бога, как предсказано в 2 Фес. 2:3. Тем не менее, он утверждает:

«Сбор урожая может быть коротким по продолжительности и может потребовать огромной жертвы, но это будет самое далеко идущее принятие Евангелия, которое когда-либо видел этот мир»²⁷⁸.

Наконец, Колман призывает верующих молиться о этом пробуждении, в соответствии с написанным в Зах. 10:1 и Ос. 10:12.

В оценку теории Колмана справедливо сказать, что, хотя Откр. 7:3-14 может указать на успешную евангелизацию во время скорби (см. выше), Писание в целом характеризует скорбь как время восстания, бедствий, преследований и гнева. Но не исключено, что великое мировое пробуждение может состояться до скорби или даже на её пороге. Дай Бог, что так и будет.

Библиография

Августин, Блаженный. О граде Божием. – Минск; Харвест, 2000.

Азанов И. Время второго пришествия Иисуса Христа // Студенческий реферат. – Киев: Евангельская Теологическая Семинария, 2005.

Евсевий Кесарийский. Церковная история.

Иларион (Алфеев). Православие. – в 2 Т. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

Ипполит Римский. О Данииле.

Ипполит Римский. О Христе и антихристе.

Ириней Лионский. Против ересей / Перевод Н. Сагарды. – СПб: Типография М. Меркушева, 1907.

Иустин Мученик. Разговор с Трифоном иудеем.

²⁷⁷Там же.

²⁷⁸Там же, В-223.

Мартинес Х. С. Последняя империя Великой скорби перед вторым пришествием Иисуса Христа. – Дипломная работа. – Киев: Евангельская Теологическая Семинария.

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

Послание Варнавы.

Поликарп. Послание к Филиппийцам.

Тертуллиан. Апология.

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

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

~~~~~

Allen L. C. Ezekiel 20-48 // Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 2002.

Alexander T. D., Rosner B. S. eds. New dictionary of Biblical theology. – Leicester, England, Inter-Varsity Press, 2000.

Bauckham R. The Great Tribulation in Hermas / Journal of Theological Studies 25. 1974. С. 27-40.

Bauckham R. The theology of the Book of Revelation. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Calvin J. Gospel acc. to St. John 11-21 and the First Epistle of John / Trans. T. H. L. Parker // Torrance D. W., Torrance T. F. Calvin's Commentaries. – Edinburgh: Oliver and Boyd, 1961.

Catechism of the Roman Catholic Church. –  
<http://ccc.usccb.org/flipbooks/catechism/files/assets/basic-html/page-I.html#>

Charles R. H., ed. Pseudepigrapha of the Old Testament. – Oxford: Clarendon Press, 1913.

Coleman R. The hope of a coming world revival // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. B-220-226.

Daley B. D. The hope of the Early Church. – Cambridge: Cambridge University, 1991. – 224 с.



Francisco C. T. The seventy weeks of Daniel // Review and Expositor 57. 1960. C. 126-137.

Gentry K. L. A postmillennial response to premillennialism // Bock D. L. Three views on the millennium and beyond. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999.

Gowan D. Eschatology in the Old Testament. – 2nd ed. – Edinburg: T&T Clark, 2000. – 152 c.

Ice T., Gentry K. L. The Great Tribulation: Past or future? – Grand Rapids, MI: Kregel, 1999. – 199 c.

Josephus F. The works of Josephus // Ed. Whiston W. – Peabody, MA: Hendrickson, 1987.

Julias S. J. Jewish backgrounds of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995.

Lasor W. S. Jehoshaphat // G. W. Bromiley The international standard Bible encyclopedia, Revised. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – T. 2. – C. 979-980.

Lehtipuu O. Eschatology and the fate of the dead in early Christian apocrypha // Gregory A., Nicklas T., Tuckett C. M., Verheyden J. The Oxford handbook of early Christian apocrypha. – Oxford: Oxford University Press, 2015.

Lust J., Eynikel E., Hauspie K. A Greek-English lexicon of the Septuagint. – Revised Ed. – Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2003.

Plass E. M. What Luther says – St. Louis, MO: Concordia, 1959.

Riddlebarger K. The Man of Sin: Uncovering the truth about the Antichrist. – Grand Rapids, MI: Baker, 2006. – 191 p.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Anti-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1885.

Schaff P., Wace H., eds. Nicene and Post-Nicene Fathers. – New York: Christian Literature Company, 1887.

West N. The thousand year reign of Christ. – Grand Rapids, MI: Kregel, 1993. – 493 c.

## Глава 4. Второе пришествие Христа

### А. Факт пришествия Иисуса

Верующие люди ждут пришествия Господа Иисуса Христа во славе. Но много деталей относительно Его пришествия трудно выяснить до конца. Будем исследовать эту великолепную, но порой загадочную тему – второе пришествие Христа. В наше исследование входят следующие моменты: факт Его пришествия, терминология, описывающая это событие, характеристики Его пришествия, время Его пришествия, ошибочные взгляды на пришествие Господа, а также практическое применение этой доктрины.

Библия говорит о пришествии Мессии во славе не только в Новом, но и в Ветхом Завете. Об этом можно прочесть в следующих местах Ветхого Завета: Иов 19:25-26; Дан. 7:13-14; Зах. 14:4; Мал. 3:1-2<sup>279</sup>. Также пишут о втором пришествии Господа Иисуса все новозаветные авторы.

- Матфей (Мф. 24:30)
- Марк (Мк. 13:26)
- Лука (Деян. 1:11)
- Павел (1 Фес. 4:16)
- Пётр (1 Пет. 1:13)
- Иоанн (1 Ин. 3:2)
- Иуда (Иуды 14-15)
- Иаков (Иак. 5:8)
- Автор к Евреям (Евр. 9:28)

### Б. Описательные термины

В Новом Завете встречаются следующие термины для описания пришествия Господа. Слово *παρουσία* (*парусия*) имеет два главных значения: оно означает либо «присутствие», либо «прибытие». У греков первое значение использовалось в случае проявления на языческих религиозных церемониях какого-либо бога. Второе значение использовалось в случае посещения города каким-либо официальным лицом. В Новом Завете *παρουσία* (*парусия*) означает «присутствие» в 2 Кор. 10:10 и Фил. 2:12. Оно означает «прибытие людей» в 1 Кор. 16:17; 2 Кор. 7:6-7 и Фил. 1:26. Слово *παρουσία* (*парусия*) указывает на первое пришествие Христа в 2 Пет. 1:16, а во многих других местах – на Его второе пришествие<sup>280</sup>.

Некоторые люди вообще отрицают, что *παρουσία* (*парусия*) употребляется применительно второго пришествия Христа, считая, что данное слово просто относится к Его присутствию среди верующих через Святого Духа. Но, принимая во внимание некоторые приведённые выше тексты, можно легко убедиться в неправдоподобности этой

---

<sup>279</sup>Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 341.

<sup>280</sup>См Мф 24:3; 24:27, 37 и 39; 1 Кор 15:23; 1 Фес 2:19; 3:13; 4:15; 5:23; 2 Фес 2:1 и 8; Иак 5:7-8; 2 Пет 3:4; 1 Ин 2:28

позиции. В данных примерах слово *παρουσία* (*парусия*) конкретно описывает славное прибытие Божьего Сына на землю.

Другой термин, использованный для указания на пришествие Христа – это *ἐπιφάνεια* (*эпифанэя*). Оно имеет те же самые значения, которые имеются и у слова *παρουσία* (*парусия*), т.е. либо «присутствие», либо «прибытие». Слово *ἐπιφάνεια* (*эпифанэя*) было употреблено для описания как проявления силы какого-либо бога, так и его личного посещения. В Новом Завете *ἐπιφάνεια* (*эпифанэя*) относится к первому пришествию Христа в 2 Тим. 1:10, а ко второму – в 2 Фес. 2:8; 1 Тим. 6:14; 2 Тим. 4:1 и 8; и Тит. 2:13.

Последнее главное слово, использованное в отношении второго пришествия Христа – *ἀποκάλυψις* (*апокалусис*) (напр. 1 Пет. 1:7, 13). Наряду со значением «будущее пришествие», данное слово также имеет значение «откровение истины». В отличие от предыдущих слов, *ἀποκάλυψις* (*апокалусис*) не указывает на «настоящее присутствие», что подтверждает, что явление Христа произойдёт в будущем.

## **В. Общие характеристики второго пришествия**

### **1. Славно**

Какими словами характеризуется пришествие Господа в Писании? Во-первых, Его пришествие *славно*, как указано в следующих местах<sup>281</sup>.

«приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими» (Мф. 16:27)

«ожидаю блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» (Тит. 2:13)

«явление Господа Иисуса с неба, с Ангелами силы Его» (2 Фес. 1:7)

Его второе пришествие осуществится подобно тому, как Он был вознесён на небо – на облаках. При Его вознесении сказал ангел ученикам: «Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придёт таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1:11). Сам Иисус так описал это великое событие: «Тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24:30).

В первый раз Христос пришёл в смирении, как сын плотника. А второй раз Он придёт в славе Сына Божьего, как Царь царей и Господь господ. Захария предсказал, что «станут ноги Его в тот день на горе Елеонской» (Зах. 14:4), и оттуда начнётся битва Иерусалима («Армагеддона»), при которой антихрист и его войска будут поражены, и в результате установится тысячелетнее царство Мессии. Хотя Его пришествие во славе означает гибель для сил антихриста, для Божьего народа оно означает спасение.

Славное пришествие Христа на суд мира ярко описано апостолом Иоанном:

«И увидел я отверстое небо, и вот конь белый, и сидящий на нём называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует. Очи у Него как пламень огненный, и на голове Его много диадим. [Он] имел имя написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого. [Он был] облечён в одежду, обгабрённую

---

<sup>281</sup> Там же, с. 344

кровью. Имя Ему: “Слово Божие”. И воинства небесные следовали за Ним на конях белых, облечённые в виссон белый и чистый. Из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы. Он пасёт их жезлом железным; Он топчет точило вина ярости и гнева Бога Вседержителя. На одежде и на бедре Его написано имя: “Царь царей и Господь господствующих”» (Откр. 19:11-16).

## 2. Скоро

Библия также открывает, что Его пришествие «близко» или «скоро» (Откр. 1:3; 3:11; 22:7, 12, 20; 1 Пет. 4:7; Евр. 10:37). Встречаются и подобные выражения: «последние дни» и «последнее время». Но возникает вопрос, как в Новом Завете, написанном 2000 лет назад, может говориться о том, что пришествие «близко» или «скоро»? Предполагается несколько объяснений.

Во-первых, считается, что надо принять фразу «последние дни» не в буквальном смысле, а как технический термин, который просто указывает на отрезок времени между первым и вторым пришествиями Христа. Но такое объяснение не принимает всерьёз саму формулировку «последние дни» и не учитывает других подобных выражений: «Он придёт скоро» или «Он близок». Другое объяснение состоит в том, что время как бы «кружится» вокруг второго пришествия, и в любой момент оно может «попасть» в это событие. Но такой взгляд на природу времени необычен и неправдоподобен.

В-третьих, встречается распространённое мнение, что Ранняя Церковь так выражалась о втором пришествии, потому что христиане первого века верили, что Иисус действительно скоро придёт, может быть, при жизни апостолов. В защиту этого тезиса Иларион ссылается на следующие доводы<sup>282</sup>.

Он напоминает нам о стихе Писания, Мф. 24:34, где написано: «Не прейдёт род сей, как всё сие будет». Также, Иаков написал: «Пришествие Господне приближается» (Иак. 5:8), а Пётр: «Близок всему конец» (1 Пет. 4:7). Павел предполагает возможность, что он сам поучаствует в восхождении Церкви (1 Кор. 15:51; 1 Фес. 4:15-17). «Однако», – говорит Иларион: «с течением времени христианская община приходила к пониманию того, что Второе Пришествие Господне может наступить и в некоем более далеком будущем. Во 2-м Послании к Фессалоникийцам апостол Павел даже в некоторой степени отмежевывается от своего 1-го Послания»<sup>283</sup>.

С другой стороны, такая трактовка может подвергать сомнению богодухновенность Писания, предполагая, что апостолы просто делились своим личным (ошибочным) мнением. Плюс к этому, предсказания о «скором» пришествии находятся не только у апостолов, но и у Самого Господа (Мф. 24:34; Откр. 3:11; 22:7, 12).

Последние объяснения являются более правдоподобными. Во-первых, полагают, что здесь имеется в виду просто поощрение к готовности. Другими словами, Бог не намеревался, чтобы мы принимали слова «близко» или «скоро» в буквальном смысле, а чтобы мы всегда жили так, как будто Он может прийти в любой момент.

Во-вторых, учитывается стих Писания 2 Пет. 3:8, «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день», где указан Божий взгляд на время. Получается, что с Божьей точки зрения, пришествие Христа не так уж далеко в будущем, даже если оно не сбудется в течение ещё 2000 лет.

---

<sup>282</sup>Иларион (Алфеев). Православие. – Т. 1. – С. 465. <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

<sup>283</sup>Там же.

Наконец, некоторые считают, что при использовании таких слов как «близко» или «скоро», время до пришествия Христа сравнивается с вечностью. В сравнении с вечностью даже 20 000 лет – это маленький промежуток времени.

### 3. Неожиданно

Другая характеристика пришествия Господа – это его неожиданность. Иисус заявил, что никто не знает точного времени Его пришествия (Мф. 24:42; Мк. 13:32). Далее, в Своём ограниченном состоянии, как человек, Сам Иисус не знал того времени (Мф. 24:36).

Однако в истории было немало попыток так или иначе предсказать время пришествия Христа. Конечно, ни одно из этих предсказаний не оказалось верным. Например, в апокалиптической книге *Послания апостолов* утверждается, что Иисус вернётся через 150 лет после Своего воскресения<sup>284</sup>. Там написано, что Христос придёт «когда закончится сто пятидесятый год, между Пятидесятницей и Пасхой»<sup>285</sup>.

Один из самых известных попыток предсказать время пришествия Христа совершил баптистский проповедник Уильям Миллер в XIX в. Он настоятельно предсказал, что Иисус вернётся именно в 1843 г. или 1844 г. Более подробно детали его теории и её трагические последствия описываются в приложении в конце этой главы.

Далее, Чарльз Рассел, основатель Свидетелей Иеговы, присоединился к мнению других, что Иисус придёт в 1874 г. Когда это не случилось, было объявлено, что это было какое-то «тайное, невидимое» явление. Рассел далее выдвинул идею, что Иисус придёт в 1914 г. Но это неудачное предсказание в итоге было объяснено тем, что в эту дату Иисус вошёл в новый этап Своего царствования, отдавая особое полномочие Своим «верным» последователям, т.е. Свидетелям Иеговы<sup>286</sup>.

Далее, Эдгар Уайсенант написал очень популярную в своё время книгу *«Восемьдесят восемь причин, почему восхождение будет в 1988 г.»*. Он предсказывал восхождение Церкви и второе пришествие Христа в промежутке между 11 и 13 сентября 1988 года. Предсказание того, что Иисус придёт в 1992 г. восходит к учению румынского игумена по имени Каллиник, который якобы получил откровение от святых Николая и Григория, открывающих ему, что Иисус придёт через 7500 лет после Адама, т.е. в 1992 г.<sup>287</sup>

Наконец, нельзя не упомянуть об учении, восходящем к ранней церковной истории, что Иисус придёт при окончании «дней человеческих». В неканонической книге «Послание Варнавы» встречается это учение. Автор этой книги предполагает, что в свете того, что для Господа один день – как 1000 лет, шесть дней творения соответствуют 6000 лет человеческой истории. Значит, Иисус придёт через 6000 лет после Адама. Читаем:

«Замечайте, дети, что значит: “окончил в шесть дней”. Это значит, что Господь окончит всё в шесть тысяч лет; ибо у Него день равняется тысяче лет. Он Сам свидетельствует об этом, говоря: “вот настоящий день будет как тысяча лет”. Итак,

<sup>284</sup>См. Послания апостолов, 17. (Daley B. The hope of the Early Church. – Peabody, MS: Hendrickson, 2003. – С. 9).

<sup>285</sup>Lehtipuu O. Eschatology and the fate of the dead in early Christian apocrypha // Gregory A., Nicklas T., Tuckett C. M., Verheyden J. The Oxford Handbook of early Christian apocrypha. – Oxford: Oxford University Press, 2015. – С. 347.

<sup>286</sup>Tucker R. Another gospel. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989. – С. 123-124.

<sup>287</sup>Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 234.

дети, в шесть дней, то есть в шесть тысяч лет, окончится всё» (*Послание Варнавы*, 15).

К этому мнению присоединился Иринеи Лионский, учитель II века. Читаем:

«Ибо во сколько дней создан этот мир, столько тысяч лет он просуществует. И поэтому Книга Бытия говорит: “и совершилось небо и земля всё украшение их. И совершил Бог в шестой день все дела Свои, которые сделал, и в день седьмой почил от всех дел Своих, которые создал”. А это есть и сказание о прежде бывшем, как оно совершилось, и пророчество о будущем. Ибо день Господний как тысяча лет, а как в шесть дней совершилось творение, то очевидно, что оно окончится в шеститысячный год» (*Против ересей*, 5.28.3)<sup>288</sup>.

Если считать даты, предложенные в Книге Бытия (особенно в 5-ой главе), верными и отталкиваться от того, что Авраам жил примерно за 2000 лет до Христа, то можно подсчитать, что Адам жил около 4000 лет до Христа. Получается, что Иисус должен был бы прийти около 2000 г. н.э. Но это так и не случилось.

Также следует упомянуть, что некоторые отцы Церкви считали, что Иисус родился не в 4000 г. по сотворению Адама, а в шестом тысячелетии. Ипполит Римский (III в.), например, считал, что Иисус родился в 5500 г. после Адама (*О Данииле*, 2.4). В том же третьем веке Киприан Карфагенский написал: «Шесть тысяч лет почти завершены с того момента, как дьявол впервые напал на человека» (*Призыв к мученичеству*, предисловие, 2).

Выходит, что время прихода Христа остаётся неизвестным. Но неожиданность Его пришествия приносит нам пользу в том, что она заставляет нас быть готовыми в любое время к этому моменту (Мф. 24:44).

В заключение поговорим о загадочном месте Писания относительно времени пришествия Господа. Читаем:

«Если так всё это разрушится, то какими должно быть в святой жизни и благочестии вам, ожидающим и желающим (σπεύδοντες) пришествия дня Божия, в который воспламенённые небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают?» (2 Пет. 3:11-12)

Дело в том, что слово, переведённое как «желающим», т.е. σπεύδω (*спэудо*), в действительности означает «торопить», и именно в таком смысле оно используется в Деян. 20:16; 22:18; Лк. 2:16; 19:5-6<sup>289</sup>. Но не указано, каким образом верующие могут своим поведением «торопить» пришествие Господа.

#### 4. Знамение Его пришествия

В заключение коснёмся ещё одной характеристики второго пришествия, которая возникла в истории Церкви, но не пользуется конкретной библейской поддержкой. Бытует

<sup>288</sup>Иринеи Лионский. Против ересей / Перевод Н. Сагарды. – СПб: Типография М. Меркушева, 1907.

<sup>289</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: University of Chicago Press, 2000. – С. 937.

мнение, что в Мф 24:30 под словами «явится знамение Сына Человеческого на небе» имеется в виду появление в облаках образа креста. Такая версия, например, встречается в неканонических апокалипсических книгах «Послания апостолов и Апокалипсис Петра»<sup>290</sup>:

«Истинно говорю вам: Я приду как солнце, которое вырывается; так Я буду сиять в семь раз ярче, чем оно во славе, пока Я буду носиться на крыльях облаков в великолепии, когда Мой крест идёт передо Мной, прихожу на землю, чтобы судить живых и мёртвых» (*Послания апостолов*, 16).

«Как молния, которая сияет с востока и запада, так Я приду на облаках небес с великим воинством в Моём величии. С Моим крестом, идущим перед Моим лицом, Я приду в Своём величии» (*Апокалипсис Петра*, 1.6–7)

В поддержку данной версии также обращаются к книге Дидахе (II в.). В 16-ой главе читаем: «И тогда явятся знамения истины: сперва на небе знамение Его открытия, затем знамение звука трубы, а третье знамение – воскресение мёртвых». Слово, переведённое как «открытия», т.е. ἐκπλετάσεως (*экпеласэос*), иногда переводится словом «расширение» и понимается в смысле образа креста. Но большинство ученых разделяет мнение, что лучший перевод – «открытие»<sup>291</sup>.

В V в. об этом понимании упоминает писатель Нарсай Сирийский: «Пришествие Христа будет поглощено сиянием, затмевающим весь сотворённый свет. В славном шествии поющих духов, во главе с ангелом, несущим крест на голове, Господь спустится на землю в своем преображённом человечестве»<sup>292</sup>.

Это мнение разделяет и митрополит Русской Православной Церкви Иларион (Алфеев), который в поддержку ссылается как на учение Иоанна Златоуста, так и на «христианскую экзегетическую традицию»<sup>293</sup>.

## **Г. Отношение к великой скорби**

Самый дискуссионный вопрос, связанный с возвращением Христа – это отношение Его пришествия к великой скорби. Предполагаются разные взгляды. Одни говорят, что Иисус придёт до наступления скорби, а другие – после скорби, а третьи – в её середине. Есть и ещё более редко встречающиеся взгляды. Например, учение о «частичном восхищении» заключается в том, что до скорби Иисус заберёт к Себе только наиболее посвящённых верующих. А не очень посвящённых Он оставит, чтобы они прошли великую скорбь. Учение о «постоянном восхищении» состоит в том, что на протяжении великой скорби Иисус постепенно будет забирать верующих к Себе в зависимости от их духовной готовности.

### **1. Восхищение до скорби**

<sup>290</sup>Lehtipuu, с. 346-347. Также см. Оракулы Сивилл, 8:244-246 (Daley, с. 9).

<sup>291</sup>Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Anti-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1885. – Т. 7. – С. 382.

<sup>292</sup>Отмечено в Daley, с. 172.

<sup>293</sup>Иларион (Алфеев). Православие. – Т. 1. – С. 464. <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

В поддержку учения о восхищении до скорби, т.е. за семь лет до второго пришествия Христа, выдвигается несколько моментов<sup>294</sup>. Во-первых, Новый Завет учит, что Церковь ожидает пришествия Иисуса (1 Кор. 1:7; Фил. 3:20; 4:5; Тит. 2:13; Иак. 5:8-9). Таким образом, создаётся впечатление, что это может быть следующим большим событием в жизни Церкви, которое произойдёт до наступления скорби. Далее, в Лк. 21:36, в контексте о последних временах, Иисус пообещал ученикам, что они смогут избежать будущих бедствий, т.е. великой скорби:

«Итак, бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать (ἐκφυγεῖν) всех сих будущих бедствий и предстать пред Сына Человеческого».

Интересно заметить, что в Новом Завете слово ἐκφυγεῖν (*экфугейн*) всегда употребляется в контекстах, где человек убегает от опасной ситуации (2 Кор. 11:33; Деян. 19:16; 16:27; Рим. 2:3; Евр. 2:3; 12:25; 1 Фес. 5:3), в отличие от слова ἀποφυγεῖν (*апофугейн*), которое всегда употребляется в контекстах, где человек избегает искушения, но при этом остаётся на том же физическом месте (2 Пет. 1:4; 2:18-20).

Далее, Библия говорит, что при восхищении Иисус придёт за Своими святыми (1 Фес. 4 гл.). Но Библия описывает и другое событие, во время которого Иисус придёт «со» Своими святыми (Иуды 14). Предполагается, что до скорби Иисус придёт за Церковью, а после скорби – с Церковью, чтобы установить Своё царство.

Для уточнения этого момента сравним Иуды 14 в переводе Касиана и в Синодальном переводе:

«И Енох, седьмой от Адама, изрёк пророчество и о них, говоря: вот пришёл Господь со святыми ратями Своими» (перевод Касиана).

«О них пророчествовал и Енох, седьмой от Адама, говоря: “се, идёт Господь со тьмами святых Ангелов Своих”» (Син. Перевод).

Дело в том, что в самых ранних и качественных греческих манускриптах, слова «Ангелов» нет, как и отображено в переводе Касиана. Лучший перевод: «со святыми ратями Своими», что может подразумевать Церковь.

Далее, по словам Иисуса, Он придёт за Церковью, чтобы забрать её к Себе и привести её к Своему небесному дому (Ин. 14:3). Такой порядок событий лучше соответствует учению о восхищении до скорби, по которому Иисус забирает Церковь на небо до наступления времени великой скорби.

Также, в Откр. 3:10 Иисус обещал хранить филиладельфийскую церковь от години искушения, т.е. от великой скорби. Если данное обещание относится к верующим последних времён, то в нём кроется обещание избавить Церковь от великой скорби. Рассмотрим данный текст более детально. Иисус говорит о времени искушения, как о том, что придёт на всю вселенную. Значит это мировое событие, что и соответствует великой скорби. Также замечаем, что не написано, что в этот период Бог просто будет защищать людей от искушения, а Он сохранит их от этого времени<sup>295</sup>.

<sup>294</sup>Moo D., Feinberg P., Reiter R., Kaiser W. Three views on the rapture // Gundry S. ed. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984. – С. 45 и далее.

<sup>295</sup>Тиссен, с. 378-379.



Другой аргумент в защиту восхищения до скорби состоит в том, что скорбь – это время проявления Божьего гнева, как написано в Откр. 6:17: «Кто может устоять» в этот день? Но Библия уверяет нас, что Иисус избавляет и спасает нас от Божьего гнева (1 Фес. 1:10; Рим. 5:9; 1 Фес. 5:9)<sup>296</sup>. Выходит, что великая скорбь не для Церкви.

Также написано, что этот день назначен для испытания «живущих на земле». Интересно узнать, что в Книге Откровение фраза «живущих на земле» всегда относится к неверующим (Откр. 6:10; 8:13; 11:10; 13:8; 17:2)<sup>297</sup>. Следовательно, это время назначено для неверующего мира. Далее, тот факт, что второе пришествие произойдёт неожиданно, больше соответствует теории «до скорби». Если Иисус придёт после скорби, то можно будет приблизительно предсказать время Его возвращения.

Также в 1-м Послании к Фессалоникийцам отмечается, что в 4-ой главе, когда речь идёт о восхищении Церкви, встречается местоимение «мы». А в 5-ой главе, когда речь идёт о великой скорби, встречается местоимение «они». Выходит, восхищение для нас, верующих, а великая скорбь для них, неверующих.

Также, Иисус предсказал, что в последние дни «один берётся, а другой оставляется» (Мф. 24:40-41)<sup>298</sup>. Следующие моменты могут служить подтверждением тому, что здесь имеется в виду восхищение Церкви. В Ин. 14:3 Иисус обещал ученикам «взять их к Себе». В Откр. 4:1 ангел призвал апостола Иоанна «взойди сюда», что может служить символом восхищения Церкви до скорби, поскольку описание великой скорби начинается с 5-ой главы.

Можно также привести пример Содома, из которого Лот был взят до его разрушения. Подобным образом, Иисус заберёт Своих из мира до излияния Божьего гнева на него во время скорби<sup>299</sup>. Сравнивая 2 Пет. 2:7-9, где описывается избавление Лота из Содома, с 1 Фес 1:10, где описывается избавление Церкви из Божьего гнева, наблюдается, что употребляется тот же самый глагол<sup>300</sup>.

«А праведного Лота... избавил (ῥῶμαι - *руомай*)... знает Господь, как избавлять (ῥῶμαι - *руомай*) благочестивых от искушения, а беззаконников соблюдать ко дню суда, для наказания» (2 Пет. 2:7-9)

«Иисуса, избавляющего (ῥῶμαι - *руомай*) нас от грядущего гнева» (1 Фес. 1:10)

Подобное явление наблюдается в притче о брачном пире. Жених призвал тех, кто был готов, к Себе. Другие же были оставлены снаружи<sup>301</sup>.

Далее, когда сравниваем 1 Фес. 4, где Иисус придёт «в воздухе», с Зах. 14 гл., где Он придёт «на землю», наблюдаются два пришествия Христа. Получается, что первый раз Он придёт в воздухе за Церковью, а второй раз – с Церковью на землю. В конце 9-ой главы Даниила, где, по мнению многих, описывается великая скорбь, написано, что описанные там события «определены для народа твоего и святого города твоего», т.е. для евреев. Во

<sup>296</sup>Хортон С. В последние дни // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 618. – С. 623.

<sup>297</sup>Тиссен, с. 378-379.

<sup>298</sup>Хортон, с. 601.

<sup>299</sup>Тиссен, с. 373-378.

<sup>300</sup>Хортон, с. 626; Тиссен, с. 373-378.

<sup>301</sup>Хортон, с. 601.

время скорби, когда Церковь будет на небе, евреи будут преследованы антихристом и будут проходить эти години искушения<sup>302</sup>.

С точки зрения логики можно утверждать, что для того, чтобы было время для проведения суда над верующими и брачного пира Агнца, Иисус должен будет взять Церковь к Себе до скорби. Таким образом, эти события могут проходить на небе в то время, как на земле происходит скорбь<sup>303</sup>.

Возвращаясь к Книге Откровение, отмечается, что в главах с 5 по 19 слово «Церковь» отсутствует. Это указывает на то, что великая скорбь, описанная в этих главах, не касается Церкви. Приверженцы данной теории также ссылаются на иудейский календарь. Считается, что праздник труб является символом восхождения Церкви, а праздник кушей – тысячелетнего царства Христа. Исходя из того, что есть период времени между этими праздниками, можно предположить, что есть период времени и между восхождением и началом тысячелетнего царства Христа.

Наконец, в Откр. 14-ой главе говорится о двух жатвах. Первая состоит в собрании святых, а вторая – в собрании нечестивых. Это соответствует тому, что Иисус соберёт к Себе Своих перед тем, как Бог изольёт Свой гнев на грешный мир<sup>304</sup>.

## 2. Восхищение после скорби

В пользу учения о восхищении Церкви после скорби, т.е. во время второго пришествия Христа, выдвигаются следующие аргументы<sup>305</sup>. При более внимательном рассмотрении Откр. 3:10 обнаруживается, что данный стих может также поддерживать и учение о восхищении после скорби. Вполне возможно, что речь здесь идёт не о выходе Церкви до начала скорби, а о сохранении Церкви через скорбь.

Дело в том, что в Ин. 17:15 встречается то же самое выражение, которое встречается и в Откр. 3:10, а именно, глагол τηρέω (*тэрёо*) с предлогом ἐκ (*эк*).

«И как ты сохранил слово терпения Моего, то и Я сохраню тебя от (σε τηρήσω ἐκ) години искушения, которая придёт на всю вселенную, чтобы испытать живущих на земле» (Откр. 3:10).

«Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от (τηρήσης αὐτοὺς ἐκ) зла» (Ин. 17:15).

Однако в Ин. 17:15 такая конструкция употребляется для описания того, как Бог сохраняет верующих от зла, но при этом они остаются в мире. Если применяем такой смысл к толкованию Откр. 3:10, то получается, что верующие могут оставаться на земле во время великой скорби, но Бог их защитит от бедствий.

Приверженцы этой позиции также обращают внимание на употребление в 1 Фес. 4:17 слова ἀπάντησις (*апантэсис*): «Потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение (ἀπάντησις) Господу на воздухе». Дело в том, что в других местах Нового Завета, где данное слово встречается, описывается, как группа людей выходит навстречу кому-либо и сразу возвращаются с ним туда, откуда они вышли. И это

---

<sup>302</sup>Тиссен, с. 347, 372-373.

<sup>303</sup>Там же, с. 373-378.

<sup>304</sup>Там же.

<sup>305</sup>Moo, Feinberg, Reiter, Kaiser, с. 169 и далее.

действие больше соответствует взгляду «восхищение после скорби», согласно которому Церковь, встретившая Господа на облаках, сразу возвращается с Ним на землю для установления Его земного царства.

Вот примеры из Писания, где слово ἀπάντησις (*апантэсис*) описывает действие, когда группа людей выходит навстречу кому-либо и сразу возвращается с ним туда, откуда они вышли. Кстати, помимо 1 Фес. 4:17, данное слово встречается в Новом Завете только в этих двух местах.

Мф. 25:5 - «Но в полночь раздался крик: вот, жених идёт, выходите навстречу (ἀπάντησις) ему».

Деян. 28:15 - «Тамошние братья, услышав о нас, вышли нам навстречу (ἀπάντησις) до Аппиевой площади и трёх гостиниц. Увидев их, Павел возблагодарил Бога и ободрился».

Также приводится пример Израиля в Египте. Подобно тому, как Бог хранил Израиль от язв египетских, Бог может хранить Церковь от бедствий, происходящих во время великой скорби, не забрав её из земли. Далее, во 2 Фес. 1:6-10 спасение Божьего народа и Его наказание грешников происходят в одно время, что более соответствует учению о восхищении после скорби.

В ответ на аргумент, выдвинутый в пользу восхищения до скорби, можно объяснить неожиданность пришествия Христа тем, что оно неожиданно не для верующих, а для неверующих. Ведь 2 Фес. 5:4 гласит: «Но вы, братия, не во тьме, чтобы день застал вас, как тать». С другой стороны, также надо учесть, что Иисус предупредил о неожиданности Своего пришествия не людей этого мира, а Своих учеников (Мф. 24:42-44).

Далее, если принять позицию, что Иисус придёт до скорби, надо предположить, что будет три случая воскресения мёртвых: (1) воскресение умерших верующих до скорби, (2) воскресение верующих евреев, погибших во время скорби, которое состоится в начале тысячелетнего царства, и (3) воскресение остальных перед днём Страшного Суда. Но Библия говорит не о трёх воскресениях, а только о двух (см. Дан. 12:2; Ин. 5:28-29; Деян. 24:15).

В ответ на толкование Мф. 24:40-42, согласно которому Иисус берёт верующих к Себе, подмечается в параллельном месте, Лк. 17:37, что ученики спрашивают у Иисуса о том, куда пойдут эти люди. В ответ Иисус сказал, что они идут на место не благословения, а наказания: «Где труп, там соберутся и орлы». То есть, возможно, данный отрывок описывает то, как Иисус перед началом тысячелетнего царства соберёт людей для наказания. Ведь в Мф. 24:39 говорится о том, как при Ное потоп «унёс» людей для наказания.

Ещё один довод в пользу восхищения после скорби заключается в сходствах между следующими местами Писания. В 1 Фес. 4:17 встречаются такие моменты: трубят труба, воскресение святых, встреча с Иисусом в воздухе. В 1 Кор. 15:52 снова упоминается о трубе и воскресении святых. Все согласны, что эти два стиха говорят о восхищении Церкви. А сравним эти стихи с теми, которые указывают на пришествие Христа после скорби. В Откр. 11:15 трубят труба, а затем сразу начинается земное царство Мессии. В

Мф. 24:30-31 упоминается об облаке, трубе, собрании святых и встрече с Иисусом в воздухе, но при этом написано, что всё это происходит после скорби<sup>306</sup>.

Также примечательно то, что написано о воскресении, которое состоится перед началом тысячелетнего царства, что это – «первое воскресение». Если же это первое воскресение, то не будет воскресения до этого, т.е. до скорби.

Также взглянем на учение Павла в Рим. 8:19-21, где читаем: «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих ... сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих». Кажется, что Павел связывает воскресение верующих с освобождением природы от суеты и тления. Выходит, что начало славного состояния природы во время тысячелетнего царства Мессии совпадает по времени с воскресением верующих при втором пришествии Иисуса, т.е. после великой скорби.

По поводу двух жатв, упомянутых в Откр. 14, можно предположить, что они могут произойти одновременно. В одно время Иисус придёт и для собрания святых, и для сражения с грешниками в битве в Иерусалиме. Далее, 2 Фес. 2:1-3 говорит, что день Христа не придёт, пока не появится антихрист. Если «день Христа» включает в себя восхождение Церкви, то оно состоится после скорби. В этом отношении примечательно, что в связи с «днём Христа» Павел говорит о «пришествии Господа нашего Иисуса Христа и нашем собрании к Нему» (2 Фес. 2:1).

Наконец, следует отметить, что согласно Откр. 1:7, когда Иисус явится в облаках, «узрит Его всякое око и те, которые пронзили Его; и возрыдают пред Ним все племена земные». Значит, Его явление в облаках соответствует не только восхождению Церкви, но и Его пришествию на землю.

### 3. Другие теории

Сторонники учения о восхождении Церкви в середине скорби полагают, что в первых 3½ годах великой скорби Церковь будет на земле и будет испытывать гонения. А перед началом второй части этого периода Церковь будет взята от земли. После восхождения церкви начнётся излияние Божьего гнева на мир.

Какие моменты предполагаются в поддержку этой теории<sup>307</sup>? Согласно Писанию, верующие не испытывают Божьего гнева. Значит, они должны быть взяты до начала второй части скорби. Далее, много моментов, выдвинутых в пользу теории восхождения «до скорби» поддерживают и данную позицию, если мы предполагаем, что выражение «до скорби» относится к периоду Божьего гнева, т.е. ко второй части скорби. Далее, в Откр. 11:15 трубят последняя труба. Это – символ восхождения Церкви. Но после этого Книга Откровения повествует о чашах Божьего гнева (гл. 15-16), изливающих на грешный мир. Значит, период Божьего гнева следует за восхождением Церкви<sup>308</sup>.

Некоторые приверженцы данного учения используют другой подход к доказательству их позиции. Они усматривают в четвёртой печати (Откр. 6:7-8) указание на гонение верующих в начале великой скорби (ср. 1 Пет. 4:17; Дан. 12:1; Мф. 24:9). Далее, пятая

---

<sup>306</sup>Приверженцы теории «до скорби» отвечают, что здесь описывается восхождение верующих евреев по окончании великой скорби. Или здесь ведётся смешанное описание и восхождения Церкви, и второго пришествия Христа, но не в хронологическом порядке. Наконец, обращают внимание на неточность в слове «тогда». Обязательно ли оно указывает на последовательность «после скорби»? (Хортон, с. 625).

<sup>307</sup>Moo, Feinberg, Reiter, Kaiser, с. 113 и далее.

<sup>308</sup>Отмечено в Тиссене, с. 379.

печать, т.е. мученики под жертвенником, соответствует восхищению Церкви (Откр. 6:9-11; 7:14). А шестая печать описывает последние 3½ года скорби, обращение Израиля к Мессии и появление антихриста (Откр. 6:12-17)<sup>309</sup>.

В защиту учения о частичном или постоянном восхищении ссылаются на притчи Иисуса. Верующие сравниваются с разными группами. Самые посвящённые верующие приравняются к друзьям жениха, менее посвящённые – к слугам, а непосвящённые – это гости. Каждый имеет доступ к Божьему царству, но те, кто ближе к Иисусу, войдут первыми. Но с другой стороны, согласно 1 Кор. 15:23, все Христовы, т.е. все верующие, будут воскрешены вместе при Его пришествии. Соглашается с этим 1 Фес. 4:16-17, где все «мёртвые во Христе» воскреснут вместе<sup>310</sup>.

#### 4. Исторический обзор

В заключение этого раздела рассмотрим понимание отношения восхищения к пришествию Христа, существующее в церковной истории<sup>311</sup>. Одно из первых упоминаний о времени восхищения Церкви находится в книге Дидахе (II в.), где указано, что воскресение святых произойдёт после правления антихриста при пришествии Христа (*Дидахе*, 16).

На первый взгляд, кажется, что Ириней Лионский (II в.) придерживался учения о восхищении до скорби. Например, в своей книге «Против ересей» он написал: «Посему, когда Церковь в конце будет внезапно взята отсюда, то “будет – сказано – скорбь, какой не было от начала и не будет”» (5.29.1). Но непосредственно после этих слов он заявляет: «Ибо это последняя борьба праведных, в которой они, победивши, увенчиваются бессмертием», что создаёт впечатление, что Церковь через скорбь пройдёт.

Далее, у Ириней мы читаем: «Ибо все эти и другие (слова) бесспорно сказаны относительно воскресения праведных, имеющего быть после пришествия антихриста и истребления всех народов, состоящих под его властью» (*Против ересей*, 5.35.1). Если воскресение праведных произойдёт после появления антихриста, то пришествие Христа будет после скорби. Также, до рассматриваемого нами текста (*Против ересей*, 5.29.1) Ириней написал о десяти царях, которые дают свою власть зверю (Дан. 7:23-25), что «они опустошат Вавилон и сожгут его огнём и предадут своё царство зверю, и будут гнать Церковь, а потом будут сокрушены пришествием Господа нашего» (*Против ересей*, 5.26.1). Итак, мы видим в учении Ириней указание на преследование Церкви антихристом.

В своём трактате *О воскресении плоти* Тертуллиан (III в.) утверждает, что «зверь, т.е. антихрист, со своим лжепророком может вести войну с Церковью Бога» (*О воскресении плоти*, 25), указывая тем самым на присутствие Церкви на земле во время скорби. Подобные слова он пишет в труде «О прескрипции против еретиков»: «Ныне ереси не меньше терзают Церковь превратностью учений, чем тогда антихрист будет преследовать её жестокостью гонений» (4)<sup>312</sup>.

<sup>309</sup>Тематическая программа Библейской школы по вероучению ОЦ ХВЕ. – Винница: Слово Христианина, 1998; Домостроительство Церкви Христовой. – Кишинев, 2000.

<sup>310</sup>Хортон, с. 625; Тиссен, с. 350-351

<sup>311</sup>Много ссылок взято из Мартинеса Х. С. Последняя империя Великой скорби перед вторым пришествием Иисуса Христа. – Дипломная работа. – Киев: Евангельская Теологическая Семинария.

<sup>312</sup>Тертуллиан. О прескрипции против еретиков // Под. ред. А.А. Столрова. М.: «Прогресс»-«Культура», 1994.

С этим соглашается Иустин Мученик (II в.): «Когда человек отступления, говорящий гордые слова даже на Всевышнего, дерзнёт на незаконные дела на земле против нас – христиан» (*Разговор с Трифоном иудеем*, 110)<sup>313</sup>. За ним следует Ипполит Римский (III в.): «Теперь, говоря о скорби в преследовании, которое должно напасть на Церковь от противника, Иоанн также говорит так: “И я увидел великий и чудесный знак на небесах; женщина, одетая в солнце, и луна под её ногами, а на голове – венец из двенадцати звёзд”» (*О Христе и антихристе*, 60).

Епископ ефесской церкви Поликрат (II в.) верил в воскресение святых не перед скорбью, а перед славным пришествием Христа: «Да и в Азии погребены великие начала вожжи, имеющие воскреснуть в последний день пришествия Господня, когда облечённый славою Господь придёт с неба и вызовет всех святых»<sup>314</sup>.

Дальше в церковной истории мы видим то же самое явление, что отцы Церкви верили в присутствие Церкви на земле во время великой скорби. Августин (IV-V в.), например, написал о гонении Церкви антихристом (см. *О граде Божьем*, 18.52.1).

Современник Августина на Востоке, а именно, Иоанн Златоуст подтверждает мнение, что восхищение Церкви будет непосредственно перед началом мессианского царства:

«Если Господь намерен сойти, то для чего мы будем восхищены? Чести ради. Ведь и тогда, когда царь въезжает в город, почётные граждане выходят к нему навстречу, а преступники внутри ожидают судию; и тогда, когда возвращается нежный отец, дети – те, которые заслуживают название детей, выезжают на колесницах (к нему навстречу), чтобы видеть и приветствовать его, а те из домохозяев, которые оскорбили его, остаются дома. Мы понесёмся на колесницах Отца. Как Он подъял Самого Господа на облаках, так и мы восхищены будем на облаках. Видишь, какая честь? Мы и встретим сходящего, и, что всего радостнее, всегда с Ним будем» (*Толкование 1-го Послания Павла к Фессалоникийцам*, 8).

Подводя итоги, Лэдд комментирует, что при своих исследованиях трудов отцов Церкви он не нашёл учения о восхищении Церкви до скорби, только после неё. Он пишет: «В Ранней Церкви мы не видим никаких следов учения о восхищении церкви до скорби; и ни один из его современных сторонников не доказал, что этой доктриной придерживался любой из отцов Церкви или учеников Слова до девятнадцатого века»<sup>315</sup>.

Учение же о восхищении до скорби появилось только в современности и получило особенное развитие и распространение в XIX веке через служения Эдварда Ирвинга и Джона Дарби. В наши дни это учение пользуется большой популярностью среди евангельских верующих.

## **Д. Ошибочные взгляды**

### **1. Символ победы добра над злом**

---

<sup>313</sup>Иустин Мученик. Разговор с Трифоном иудеем / Перевод: прот. П. Преображенского // Сочинения св. Иустина, философа и мученика. – М.: Университетский типограф, 1892. Ост: Одесская богословская семинария.

<sup>314</sup>Послания Поликрата Виктору и Римской церкви по поводу дня для соблюдения Пасхи.

<sup>315</sup>Ladd G. E. The blessed hope. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1956. – С. 31.

Не все согласны, что обещание пришествия Господа относится к Его будущему физическому явлению. Одни верят, что обещание второго пришествия Иисуса Христа является символическим представлением будущей победы добра над злом. В основном, такой точки зрения придерживаются либералы.

Согласно либеральному убеждению, сверхъестественные явления не происходят и не происходили даже в библейские времена. Библейские повествования о чудесах представляют собой не подлинную историю, а выдумки, написанные с целью прославить и показать значимость библейских персонажей. Соответственно, обещание второго пришествия Христа, по сути чуда, не может исполниться в буквальном смысле. По мнению таких либералов, под этой формулировкой имеется в виду, что, в конце концов, добро победит зло в мире. Предсказания о пришествии Иисуса просто символизируют время, когда принципы Божьего царства будут приняты и начнут применяться всеми людьми. Бог осуществит эту цель, в основном, через учение и влияние Церкви и через политическую и социальную активность.

В опровержение этой теории можно указать на состояние мира с того времени, когда Иисус жил на земле. Трудно представить себе, что добро побеждает зло<sup>316</sup>. Также, данная теория зиждется на предубеждении, что чудес не бывает. Но такое предубеждение оказывается необоснованным. Если Бог на самом деле существует, то что мешает Ему творить чудеса? Для более подробного обсуждения возможности чудес обратитесь к третьему тому этой серий книг, к главе 15. Наконец, частое повторение предсказания о втором пришествии Иисуса и детальное описание его убедительно показывают, что это – реальное будущее событие.

## 2. Приход Духа Святого

Некоторые считают, что обещание пришествия Господа в действительности относится к приходу Духа Святого в день Пятидесятницы. В исполнение этого обещания не Сам Иисус, но Его представитель, т.е. Дух Святой, пришёл на землю. Другой вариант данной теории звучит так, что обещание пришествия Господа исполняется тогда, когда Дух Святой входит в сердце новообращённого при его обращении к Христу<sup>317</sup>. Такое понимание вопроса более свойственно либералам.

В истории Церкви жил известный человек по имени Иоахим Флорский (XIII в.), эсхатологическая система которого отталкивается от этой позиции. Он изобрёл систему разделения библейской истории на три части. В Ветхом Завете шёл, так называемый, «век Отца», во время которого акцентировались отношения Отца с Его народом Израилем. С рождения Христа начался «век Сына». Он продлился 1260 лет. Дальше Флорский верил, что он сам жил на пороге начала третьего этапа, «века Духа». В этот период будут акцентироваться отношения Духа с Божьим народом. Это будет время духовного обновления Церкви и мирового единства. По мнению Флорского, переход от века Сына до века Духа исполняет предсказание о втором пришествии Христа<sup>318</sup>.

В поддержку учения, что второе пришествие Христа исполняется приходом Духа, предполагаются следующие доводы. Во-первых, в 14-й главе Евангелия от Иоанна мы

---

<sup>316</sup>МакГрат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 563 (английская версия).

<sup>317</sup>Тиссен, с. 345.

<sup>318</sup>МакГрат, с. 557-558 (английская версия).

читаем о приходе другого Утешителя, т.е. Духа Святого. В связи с этим обещанием Иисус сказал: «Не оставлю вас сиротами; приду к вам... Мы (с Отцом) придём к нему, и обитель у него сотворим» (ст. 17, 21). Выходит, что пришествие Иисуса приравнивается к приходу Духа Святого.

Далее, нам известно, что слово *παρουσία* (*парусия*), переведённое словом «пришествие», также имеет значение «присутствие». Утверждается, что Иисус обещал ученикам не «прийти» к ним, а «присутствовать» у них Духом Святым. Также, в Мф. 16:28 Иисус обещал ученикам, что некоторые из них не увидят смерти до прихода Божьего царства. Но поскольку во времена апостолов Иисус не пришёл для установления Своего царства, это обещание должно относиться к излиянию Духа. Подобно, Иисус пообещал ученикам: «вскоре увидите Меня» (Ин. 16:16). Это обещание исполнилось не в буквальном смысле, а посредством прихода Духа в день Пятидесятницы.

Рассмотрим и другие моменты в поддержку данной позиции. В Лк. 17:21 Иисус заявил, что «Божье царство внутри вас». Утверждается, что царство Божье – это не политическое устройство, а жизнь в Духе Святом. Соответственно, ученикам надо ждать не физического возвращения Христа, а прихода Духа. Далее, во 2 Кор. 3:17 написано, что «Господь есть Дух». Считается, что отождествление Духа Святого с Господом Иисусом в этом стихе даёт нам повод утверждать, что приход Христа может состоять в приходе Духа. Наконец, Иисус пообещал входить в сердца тех, кто открывает Ему дверь (Откр. 3:20)<sup>319</sup>. Разве это не пришествие Христа?

Однако в свете всего библейского учения теория «приход Духа» оказывается неубедительной. Во-первых, отмечаем, что в большинстве мест, где говорится о втором пришествии, описано будущее физическое прибытие Иисуса (напр. Зах. 14:3-4; Деян. 1:11). Далее, Ин. 14:1-3 гласит, что Иисус снова придёт и возьмёт к Себе Церковь, чтобы и она была там, где Он. Это не может исполниться в приходе Духа. Далее, в Новом Завете мы встречаем много случаев, когда писатели Нового Завета говорят о втором пришествии Иисуса после дня Пятидесятницы. Значит, оно не исполнилось приходом Духа в тот день. Также, хотя Дух является представителем Христа, Они остаются отдельными Личностями, и в Писании Они отличаются друг от друга. Выходит, что если Новый Завет обещает нам пришествие Христа, значит, это не Дух Святой, а именно Христос придёт<sup>320</sup>.

В ответ на утверждение, что Ин. 14:23 учит исполнению пришествия Христа в приходе Духа, надо учитывать, что здесь написано, что и Сын и Отец приходят к верующим. Выходит, речь идёт не о втором пришествии Христа, а о доступе к общению с Богом-Отцом и Богом-Сыном через приход Духа Святого. Наконец, слово *παρουσία* (*парусия*), которое может означать «присутствие», также может означать «пришествие», и в свете всех вышеуказанных доказательств лучше так и переводится<sup>321</sup>.

### 3. Ошибочное ожидание Иисуса

Другое толкование пришествия Христа выдвинул выдающийся богослов XIX-XX вв. по имени Альберт Швейцер. В отличие от других либеральных богословов своего времени, он верил, что Иисус действительно считал Себя не только учителем, но и великим Божьим мужем, который принесёт Божье Царство на землю. По Швейцеру Иисус

---

<sup>319</sup>Отмечено в Хортоне, с. 618.

<sup>320</sup>Тиссен, с. 345.

<sup>321</sup>Там же.



не только учил как жить моральной жизнью, но также ожидал, что конец мира настанет при Его жизни.

Швейцер верил, что Иисус ожидал прихода царства при Своей жизни, и что таким образом Он получил бы оправдание перед Своими противниками. Но по Швейцеру, Иисус ошибся, т.е. царство не пришло. На кресте Он узнал об этом и закричал: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мк. 15:34). Иисус умер, не увидев исполнения ожидаемого.

В поддержку этого утверждения можно упомянуть о следующих местах Священного Писания. В Мф. 16:28 Иисус заявляет, что некоторые из Его учеников не умрут до Его второго пришествия. Но все ученики давно умерли, не увидев возвращения Господа. В ответ на это можно сказать, что, возможно, слова «увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своём» относятся к славному проявлению Сына Божьего во время Его преображения, которое в данном повествовании следует непосредственно за этим предсказанием Иисуса.

Далее, предполагается, что в Мф. 10:23 Иисус предсказал, что апостолы не успеют евангелизировать все города Израиля до наступления Его второго пришествия. Но возможно, что Иисус символически говорил о деле евангелизации вообще. Такая трактовка соответствует словам Иисуса в Мф. 24:14: «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, в свидетельство всем народам; и тогда придёт конец».

Говорит ли Иисус Петру в Ин. 21:20-22, что Иоанн останется в живых до Его второго пришествия? В истолковании данных слов Иисуса надо учитывать, что Иисус просто привёл пример, говоря: «если я хочу, чтобы...». Это не конкретное предсказание о будущей судьбе Иоанна. Даже люди того времени неправильно поняли слова Иисуса, принимая их за дословно исполняющиеся: «И пронеслось это слово между братьями, что ученик тот не умрёт. Но Иисус не сказал ему, что не умрёт, но: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе [до того]?» (Ин. 21:23).

В Мф. 24:34 Иисус предсказал, что не прейдёт «этот род», или «это поколение», пока Он не придёт. Но нам известно, что в первом веке Иисус не пришёл. Как можно объяснить Мф 24:34 в свете того, что род или поколение, в котором Иисус жил на земле, уже прошло без Его второго пришествия?

Предполагаются следующие возможные объяснения. Во-первых, может быть, имеется в виду иудейский народ в общем, т.е. во все времена. Правда, что в большинстве случаев слово *γενεά* (*генеа*) означает «поколение», но оно также может означать «народ» или «расу». Согласно этому толкованию, израильский народ будет продолжать своё существование до пришествия Христа. Во-вторых, может быть, имеется в виду поколение, которое увидит события, упомянутые в Мф. 24, т.е. поколение, живущее во время великой скорби.

Теория Швейцера подвергается и следующей критике. Во-первых, Новый Завет конкретно говорит о будущем пришествии Господа. Во-вторых, Новый Завет учит, что Иисус умер не в разочаровании. Он преднамеренно отдал Свою жизнь ради искупления человечества. Наконец, в Своём учении Иисус говорил и о промежутке времени между Его первым и вторым пришествиями (Лк. 13:18-19; 19:11 и далее; Мк. 4:26-29; Мф. 25:1-5; 13:24-43). При этом Он учил, что славное Божье царство придёт не во время Его земной жизни, а при Его втором пришествии.

#### 4. Экзистенциальный миф

Другой либеральный богослов, Рудольф Бультман, предположил следующую теорию. Он смотрел на учение о втором пришествии Христа, как на экзистенциальный миф. Имеется в виду, что обещание Иисуса снова прийти, на самом деле, является призывом людям экзистенциально, т.е. лично, принять Его как Господа. Когда человек принимает это решение, исполняется для него лично обещанное пришествие Господа.

В поддержку своего мнения Бультман ссылается на учение о Божьем суде, указанное в Евангелии от Иоанна (Ин. 5:24). Согласно этому, Божий суд происходит в этой жизни, и его приговор определяется тем, как люди сейчас отвечают на призыв прийти ко Христу. Если они принимают Христа, то они не подвергаются Божьему суду. Если отвергают Христа, то они уже осуждены. Соответственно, и Божий суд, и пришествие Христа осуществляются лично в жизни каждого человека при его решении принять Христа<sup>322</sup>.

В опровержение данной теории надо принимать во внимание, что Библия многократно говорит как о втором пришествии Христа, как о будущем событии<sup>323</sup>.

## **5. Разрушение Иерусалима**

Иное толкование пришествия Иисуса звучит так: обещание Его пришествия исполнилось разрушением Иерусалима римлянами. В пользу данной теории ссылаются на Мф. 16:28, где написано, что некоторые ученики «не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своём». Ведь ученики не дожили до пришествия Христа, но они увидели разрушение Иерусалима. Но, с другой стороны, в своих писаниях Иоанн пишет о пришествии Христа после разрушения Иерусалима. Также, характер случившегося с Иерусалимом не соответствует библейскому представлению о славном пришествии Мессии для установления Его царства на земле<sup>324</sup>.

## **6. Момент смерти**

Другие считают, что обещание пришествия Христа исполняется в момент смерти, когда верующий лично встречает Иисуса. В пользу данной теории ссылаются на Мф. 24:42, где написано: «Итак бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придёт». Но, с другой стороны, в контексте рассматриваемого стиха речь идёт не о смерти, а о пришествии Христа. Далее, Новый Завет учит нас с радостью ожидать пришествия Господа. А смерть считается не исполнением надежды, а врагом человеку (1 Кор. 15:26)<sup>325</sup>. Наконец, Библия учит, что при пришествии Христа смерть будет побеждена (1 Фес 4:16). Верующие сразу получают новое, славное тело.

## **7. Обращение мира к Богу**

Еще один неверный взгляд на пришествие Господа для нашего рассмотрения состоит в том, что обещание пришествия Христа – это лишь символ принятия миром принципов христианства. Якобы поддерживает эту теорию стих Писания Мф. 6:10, где Иисус учил

---

<sup>322</sup>МакГрат, с. 563-564 (английская версия)

<sup>323</sup>Там же.

<sup>324</sup>Тиссен, с. 346.

<sup>325</sup>Там же.

учеников молиться о приходе Божьего царство на землю. Но Библия говорит не о приближении мира к Богу в последних днях, а о его отступлении от Него (1 Тим. 4:1-3). Далее, пришествие Христа не осуществляется прогрессивно через реформу общества, а внезапно и неожиданно (Мф. 24:27). Наконец, согласно библейскому учению, мир обратится к Богу лишь после пришествия Христа, когда Он лично установит Свое царство на земле (Зах. 14 гл.).

## **Е. Практическое применение учения о втором пришествии**

Доктрина о втором пришествии Христа приносит в практическую жизнь много пользы. Во-первых, она даёт верующим надежду. В мире верующие страдают из-за своей веры во Христа. Для того чтобы переносить страдания и выдержать их, нужна надежда на лучшее будущее. Следовательно, надежда на славное будущее во Христе даёт утешение верующим в Него. Утешение, в свою очередь, приводит к терпению. При помощи надежды на пришествие Христа и вытекающего из неё утешения, верующий человек может терпеть все трудности и испытания этой жизни<sup>326</sup>.

Однако надежда не только обеспечивает нам терпение и устойчивость в стараниях, она действительно относится к реальному будущему исполнению всех благ спасения при пришествии Господа. Эту мысль подчеркнул Пётр, который в своём Первом Послании написал, что наше упование «живое» и приводит к спасению (1 Пет. 1:3-5). Поэтому Пётр призывает: «Препоясав чресла ума вашего, бодрствуя, совершенно уповайте на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа» (1 Пет. 1:13).

Данное учение также оказывает большое влияние на наше отношение к нынешнему миру. Хотя монашеский аскетизм является искажением Божьего плана (см. гл. 10), тем не менее, знание того, что Иисус придёт, направляют наши мысли в будущий век Божьего царства. Как автор к Евреям написал: «Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13:14). С этим соглашается Павел: «Если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога; о горнем помышляйте, а не о земном» (Кол. 3:1-2), а Пётр напоминает нам, что в этом веке мы: «пришельцы и странники» (1 Пет. 2:11).

Учение о втором пришествии также побуждает верующего к освящению. Зная, что мы увидим Господа лицом к лицу, служит нам побуждением угождать Ему сейчас. Упование на явление Христа побуждает верующих и к служению. Ведь Бог обещает награды верно служащим Ему.

Далее, данная доктрина может мотивировать к покаянию. Ведь пришествие Господа означает для спасённых спасение, а для грешников – наказание<sup>327</sup>. Но в этом отношении Библия также повествует, что для неверующих учение о втором пришествии порой бывает лишь поводом для насмешки: «Где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, всё остается так же» (2 Пет. 3:4).

Наконец, пришествие Иисуса Христа представляет собой последний аспект союза верующего с Ним (см. 4-й том этой серии книг, главу 7). Дело в том, что Бог соединил верующего с Христом, чтобы тот стал участником в Его смерти (Рим. 6:6), воскресении и возвышении (Еф. 2:5-6), а также и во втором пришествии.

---

<sup>326</sup>Там же, с. 343.

<sup>327</sup>Там же.

Согласно Писанию, при пришествии Иисуса верующие явятся с Ним, т.е. достигнут совершенства. Кол. 3:4 гласит: «Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе». В 1 Ин. 3:2 говорится: «Когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть». 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). В то время исполнятся слова Иисуса, что «усовершенствовавшись, будет всякий, как учитель его» (Лк. 6:40). Следовательно, Пётр советует нам «совершенно уповать на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа» (1 Пет. 1:13).

Получается, что в мгновение все, кто принадлежит к Христу, получают все выгоды, связанные с Его смертью, воскресением и возвышением, которые они ещё не приобретали в этой жизни. Это будет великий день прославления Божьего народа.

## **Приложение. Учение Церкви Адвентистов Седьмого Дня**

### **А. История**

Последний неверный взгляд на пришествие Господа для нашего рассмотрения состоит в учении Церкви Адвентистов Седьмого Дня. Расскажем эту историю<sup>328</sup>.

В XIX веке баптистский проповедник в Америке по имени Уильям Миллер посвятил себя изучению библейской эсхатологии. Отталкиваясь от того, что написано в Дан. 9:25 о «том времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима», т.е. в 457 г., Миллер предсказал, что Иисус должен был прийти по истечении 2300 «пророческих дней», т.е. 2300 лет после этой даты в соответствии с тем, что написано в Дан. 8:14. Получается, что Иисус должен был вернуться в либо в 1843 г., либо в 1844 г. Он нашёл подтверждение своему тезису, написанному в Дан. 12:12: «Блажен, кто ожидает и достигнет тысячи трёхсот тридцати пяти дней». Начало этого срока Миллер отнёс к установлению папства в 508 г. И снова, получается 1843 г.

После неудачи своей эсхатологической системы Миллер публично признал свою ошибку. Но один из его последователей, Хирам Эдсон, не был готов сдаться. В молитве он искал Бога и, якобы, в видении получил откровение, что в эту дату Иисус не пришёл на землю, а вошёл в небесное Святое Святых. В силу его «видения» он с другом О. Кросиером стал выдвигать учение, что Иисус вошёл в небесное Святое Святых, чтобы «изгладить» грехи уже умерших верующих. Дело в том, что до этого момента верующие могли получать только прощение грехов, а их «изглаживание» ещё не состоялось.

Видение Эдсона подтвердила семнадцатилетняя девушка Елена Хармон (Уайт), которая впоследствии стала главным пророком этого движения, и которой приписывали «дух пророчества», описанный в Откр. 19:10. По сей день у адвентистов её авторитет остаётся неоспоримым.

В то время существовала группа баптистов, которая верила, что верующим надо соблюдать субботу и проводить богослужение именно в этот день. Последователи Миллера также приняли это убеждение, и оно снова было подтверждено видением Елены Уайт, которая, якобы, видела в видении Десять заповедей, и вокруг четвёртой наблюдалось некое сияние, указывающее на центральность этой заповеди.

---

<sup>328</sup>Robertson I. What the cults believe. – Chicago, IL: Moody, 1966. – С. 63-69; Tucker, с. 93-116.

Среди адвентистов особо продвигал учение о субботе Джозеф Бейтс, который дошёл до того, чтобы сказать, что проведение богослужения по воскресеньям является начертанием зверя (Откр. 13:16). Божий верный «остаток» будет соблюдать субботу.

## Б. Учение

Подробнее рассмотрим утверждение адвентистов, что в 1844 году Иисус вошёл в небесное Святое Святых<sup>329</sup>. Адвентисты утверждают, что «После Своего вознесения (Иисус) стал нашим великим Первосвященником и начал Своё заступническое служение, символизируемое служением первосвященника в святой части земного святилища». Там Он теперь проводит так называемый «следственный суд» с целью «окончательного удаления всех грехов, прообразом которой было очищение древнего еврейского святилища в День искупления».

Следственный суд определяет, кто «достоин участвовать в первом воскресении... кто из ещё живущих на земле пребывает во Христе, соблюдая Божьи заповеди, веря в Иисуса, полагаясь на Него в деле спасения, и кто, следовательно, достоин жизни в Его вечном Царстве». Таким образом, Бог покажет «сатане и... падшему творению, что Создатель позволит войти в Небесное Царство только воистину обращённым».

Получается, что грехи верующих во Христа «прощены», но ещё не «изглажены»: «Прежде чем эти записи будут окончательно изглажены, они будут исследованы, чтобы определить, кто через покаяние и веру во Христа сподобится войти в Его вечное Царство». Дело в том, что в Книге жизни записаны имена не только «истинных верующих», но и «формальных верующих». Следственный суд определит, какие имена будут оставаться в Книге жизни, а какие будут убраны.

Поэтому адвентисты провозглашают следующее предупреждение:

«Сегодня мы живём в великий День очищения. Израильтяне должны были смирять души в этот день (см. Лев. 23:27). Подобно этому, Бог призывает весь Свой народ к чистосердечному покаянию. Все желающие сохранить свои имена в Книге жизни должны восстановить свои отношения с Богом и ближними, пока длится Божий суд».

Изглаживание грехов осуществляется тем, что Бог возложит на сатану, представленному прообразом козла отпущения (Лев. 16:8-10), все грехи и отпустит его в «пустыню», что символизирует наказание сатаны во время тысячелетнего царства Христа<sup>330</sup>. А во время тысячелетнего царства Иисус со святыми будут не на земле, а на небесах<sup>331</sup>.

На каких основаниях может человек считаться «достойным» Божьего царства и вечной жизни? Согласно теологии адвентистов, спасение приобретается полностью по благодати через веру в Иисуса Христа и Его жертву на Голгофе: «Основой для оправдания служит не наше послушание, а послушание Христа, ибо “правдою одного – всем

---

<sup>329</sup>Основание веры Церкви Адвентистов Седьмого Дня: Служение Христа в небесном святилище. – <http://adventist.ru/adventist-beliefs/fundamental-beliefs>. Все последующие цитаты взяты оттуда.

<sup>330</sup>Tucker, с. 111-112; Robertson, с. 68.

<sup>331</sup>Основание веры, Тысячелетнее царство и уничтожение греха.

человекам оправдание к жизни... послушанием одного сделаются праведными многие”»<sup>332</sup>.

Однако, в соответствии с учением Иакова, истинная, спасающая вера выражается в делах (Иак. 2:14-26): «Апостол Иаков предостерегал против ещё одного искажённого понимания оправдания верою: будто человек может оправдаться верою, не подкрепляя её делами. Он показал, что истинная вера не может существовать без дел»<sup>333</sup>.

При этом выделяется главный признак наличия в верующем истинной, спасающей веры – соблюдение субботы. С одной стороны, утверждается: «Через соблюдение субботы христиане не пытаются сделаться праведными». Но дальше говорится: «Соблюдение субботы есть плод Его праведности в их оправдании и освящении, свидетельство их избавления из рабства греха и принятия Его совершенной праведности»<sup>334</sup>. Также говорят: «Истинный христианин соблюдает субботу и другие девять заповедей не для того, чтобы сделаться праведным», но «соблюдение (субботы) является естественным плодом праведности».

В других выдержках прямее говорится о необходимости соблюдения субботы, как признака наличия праведности по вере:

«Это символ нашего искупления во Христе, знак нашего освящения, нашей верности и предвкушения нашей вечной будущей жизни в Царстве Божьем. Суббота – это постоянное Божье знамение вечного завета между Ним и Его народом».

«Суббота отличает тех людей, которые приняли Иисуса не только как Творца, но и как Спасителя».

«Так как люди освящаются Христовой кровью (см Евр 13:12), то суббота к тому же и знак того, что верующий принимает Его кровь для прощения грехов».

«Верность Адама и Евы была испытана посредством дерева познания добра и зла, стоявшего посреди Едемского сада. Подобно этому, посредством заповеди о субботе, помещённой в центре Декалога, будет испытан на верность Богу каждый человек».

«Священное Писание открывает нам, что перед вторым пришествием весь мир будет поделён на два класса людей: верных, “соблюдающих заповеди Божии и веру в Иисуса”, и тех, кто поклоняется “зверю и образу его” (Откр. 14:12, 9). Тогда Божья истина будет возвеличена перед миром, и всем станет ясно, что покорное соблюдение седьмого дня – библейской субботы – служит доказательством верности Творцу.

---

<sup>332</sup>Основание веры, Спасение.

<sup>333</sup>Там же.

<sup>334</sup>Основание веры, Суббота. Все последующие цитаты взяты оттуда.

«Соблюдение Божьего дня по существу становится знамением праведности по вере»<sup>335</sup>.

Также интересно отметить, что адвентисты считают себя Божьим «остатком», миссия которого заключается в призывании всех христиан выйти из церквей, не соблюдающих субботы, и присоединиться к вере адвентистов. Церкви, не соблюдающие субботы, являются участниками в «богоотступничестве» (см. 2 Фес. 2:3). Они попали под влияние Римско-Католической Церкви, т.е. «Вавилона великого» (Откр. 17-18), которая ввела в Церковь учение о поклонении по воскресеньям. Рим противопоставляется Церкви, представленной женщиной в Откр. 12, сохраняющей «заповеди Божьи» и имеющей «свидетельство Иисуса Христа» (Откр. 12:17), т.е. адвентистам<sup>336</sup>.

Адвентисты считают себя продолжением протестантской Реформации. Дело в том, что «Реформация христианской Церкви в шестнадцатом столетии была ещё далеко не полной». Поэтому, «Бог вызвал Остаток для того, чтобы продолжать остановившееся дело Реформации».

Миссия «Остатка» образно представлена в виде трёх ангелов Откровения 14:6-12. Первый вестник призывает к покаянию и вере в Спасителя Христа. Также: «Каждый должен будет сделать выбор между истинным и ложным поклонением... Весть эта направляет наше внимание к четвёртой заповеди. Она ведёт людей к истинному поклонению Творцу, к почитанию субботы, как памятника Его Творения – субботы».

Второй вестник призывает всех выйти из «Вавилона великого», который представляет собой не только Римско-Католическую Церковь, но и объединение «различных религиозных организаций, отвергших весть первого Ангела». Адвентисты говорят:

«У Бога есть дети во всех церквях этого мира, но через Церковь Остатка Он провозглашает весть, которая должна восстановить истинное поклонение Ему. Он призывает Свой народ выйти из отступнических церквей и духовно приготавливает их ко Второму пришествию Христа».

Третий же вестник предупреждает о получении начертания звери. Хотя много современных адвентистов отрицает, что поклонение по воскресеньям является начертанием зверя, из всего вышесказанного логически следует, что оно действительно считается им. Согласно вероучению адвентистов:

«Каждый человек должен избрать, кому он будет поклоняться. Если он изберёт праведность по вере, это покажет, что он участвует в поклонении, утверждённом Богом. Если же он изберёт праведность посредством дел, это засвидетельствует о его участии в поклонении, запрещённом Богом, но предписанном зверем и его образом – поклонении, утверждённом человеком».

## **В. Оценка**

---

<sup>335</sup>Shuler J. L., God's everlasting sign. – Nashville Southern Pub Assn, 1972. – С. 94; взято из Основания веры, Суббота.

<sup>336</sup>Основание веры, Церковь Остатка и её миссия. Все последующие цитаты взяты оттуда.

В свете вышесказанного, как следует оценить учение адвентистов, в частности, их учения о деятельности Христа в небесном святилище и соблюдении субботы? Во-первых, надо учитывать источник этого учения. Оно возникло не в результате серьёзного изучения Божьего Слова, а вследствие неудачного предсказания пришествия Иисуса, которое Иисус Сам предупреждал не делать (Мф. 24:36).

Получается, что учение о «следственном суде» базируется на личных видениях Хирама Эдсона и Елены Уайт. Только после утверждения этого «факта» люди стали искать библейское обоснование этой доктрины. При таких обстоятельствах «приспособление» библейских текстов в соответствии с этими видениями представляло бы собой сильное искушение основателям адвентизма исказить Писание.

Во-вторых, учение о «следственном суде» противоречит библейскому учению о совершенной искупительной работе Христа и подрывает эту основополагающую истину. Здесь приводится незаконная разделяющая линия между «прощением» грехов и их «изглаживанием». Нигде в Библии не оправдывается это различие. В Иер. 31:34 написано: «Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомню более». Заметьте, что «прощение» и «забвение (изглаживание)» грехов идут вместе одновременно. А Послание к Евреям относит это обещание к верующим в Иисуса (Евр. 8:12), живущим даже в первом веке, до того, как Иисус, предположительно, «вошёл» в Святое Святых.

Другие библейские тексты свидетельствуют о полном (не каком-либо «предварительном») прощении грехов: «Как далеко восток от запада, так удалил Он от нас беззакония наши» (Пс. 102:12); «Я, Я Сам изглаживаю преступления твои ради Себя Самого и грехов твоих не помяну» (Ис. 43:25); «Ты ввергнешь в пучину морскую все грехи наши» (Мих. 7:19).

Крайне важно отметить, что когда Иисус умер на кресте, Он воскликнул «совершилось» (Ин. 19:30), и сразу «завеса в храме разодралась надвое, сверху донизу» (Мф. 27:51), указывая на то, что работа искупления была полностью совершена на кресте. Для искупления человека ничего не осталось больше делать. В добавление к этому, Новый Завет изобилует местами, говорящими о кресте, как о месте совершения нашего спасения<sup>337</sup>. По всему Новому Завету не встречается никакой другой вариант.

В подтверждение этому сошлёмся на Евр. 9:12: «Не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию, однажды (ἐφάλαξ) вошёл во святилище и приобрёл (ἐῴραμενος) вечное искупление». Сделаем здесь важное уточнение. Слово ἐῴραμενος (хьюраменос) является причастием аориста, которое, по правилам греческого языка, описывает действие, произошедшее до действия главного глагола. Поэтому более дословный перевод таков: «приобретя вечное искупление». Заметьте, что искупительная работа Христа была совершена до Его восхождения в святилище, т.е. на кресте, и имела своим результатом не только «прощение» грехов, но и «уничтожение греха жертвою Своею» (Евр. 9:26).

Также заметим, что в этом контексте не говорится об отдельном вхождении Христа в Святое Святых. В данном контексте говорится о полном совершении искупления человечества единой жертвой Христа. Слово ἐφάλαξ (эфалакс), переведённое выше «однажды», можно переводить «один раз, раз и навсегда»<sup>338</sup>, что лучше соответствует убеждению, что не нужно будет другое «дополнительное» вхождение в Святое Святых для «изглаживания» греха.

<sup>337</sup>См. Кол. 1:20; 2:14; 1 Пет. 2:24; Еф. 2:16.

<sup>338</sup>Arndt, с. 417.



Далее, утверждение, что «изглаживание» греха осуществляется возложением грехов на сатану и его «отпущением в пустыню» полностью зиждется на символическом истолковании козла отпущения в Книге Левит. Разве можно обосновать такую вескую доктрину лишь косвенным образом? Плюс к этому, предположение, что сатана как-то поучаствует в изглаживании грехов человека, находится на грани богохульства. Искупителем является только один Божий Сын, Иисус Христос.

Как насчёт постулата, что верующие должны соблюдать субботу? Во-первых, согласимся, что принципы поклонения Богу и отдыха для человека нужны и полезны. Но Новый Завет не обязывает верующих во Христа соблюдать субботу. Надо сказать, что Иисус так поступал и так учил, но надо принять к сведению, что Он жил в переходное время, когда Ветхий Завет всё ещё был в силе. Но даже в Своё время Иисус начал показывать, что суббота будет соблюдаться по-другому (Мф. 12:1-14).

В посланиях апостолов конкретно указано, что соблюдение особенного дня для Божьего народа решается личным усмотрением каждого верующего. Павел написал: «Иной отличает день от дня, а другой судит о всяком дне [равно]. Всякий [поступай] по удостоверению своего ума» (Рим. 14:5). Далее, он предупредил о тех, кто хотел бы лишить верующего этой свободы: «Итак никто да не осуждает вас за пищу, или питье, или за какой-нибудь праздник, или новомесечие, или субботу: это есть тень будущего, а тело – во Христе» (Кол. 2:16-17). Можно также сослаться на Гал. 4:10-11: «Наблюдаете дни, месяцы, времена и годы. Боюсь за вас, не напрасно ли я трудился у вас».

Адвентисты отвечают, что под словом «суббота» Павел имел в виду не еженедельную субботу, а те дни отдыха, помимо субботы, в которые Бог заповедал отдыхать (в частности, «первый и последний дни праздника Опресноков, день Пятидесятницы, праздник труб, День очищения, а также первый и последний день праздника кушей»<sup>339</sup>). Но здесь адвентисты упускают из виду, что эти другие дни отдыха не называли «субботой». Первые читатели данного послания однозначно поняли бы, что Павел говорит о еженедельной субботе.

В Кол. 2:17 уже указано, что суббота – тень будущего. На что именно суббота образно указывает? На этот вопрос отвечает автор Послания к Евреям. Вместе с символическим значением «покоя» в земле обетования (4:1-8), автор говорит и о символическом значении субботы: «Посему для народа Божия ещё остается субботство. Ибо, кто вошёл в покой Его, тот и сам успокоился от дел своих, как и Бог от Своих» (4:9-10). Речь идёт о приобретении спасения независимо от дел. Только когда человек «успокоился от дел своих» может он «растворить верою слышанное» (4:2), т.е. принять Евангелие.

С этим истолкованием соглашаются адвентисты. Читаем:

«Все, желающие войти в обещанный покой в вечности, “должны сначала посредством веры войти в Его духовный “покой”, покой души от греха и от своих собственных усилий и пустой надежды заслужить спасение”... Те, которые обрели этот покой, приняв спасительную благодать посредством веры в Иисуса Христа, оставили все попытки достичь праведности своими делами»<sup>340</sup>.

Наконец, является ли соблюдение субботы главным признаком обладания «оправданием веры»? В Божьем Слове это нигде не указано. Вместо этого, существует

---

<sup>339</sup>Основание веры, Суббота.

<sup>340</sup>Там же. Цитата из SDA Bible Commentary. – Rev ed. – Т. 7. – С. 420.

многократное упоминание о том, что свидетельством наличия истинной веры является любовь. Читаем:

«Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал. 5:6)  
«...услышав о вере вашей во Христа Иисуса и о любви ко всем святым» (Кол. 1:4)  
«А заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам» (1 Ин. 3:23).  
«Покажите в вере вашей... любовь» (2 Пет. 1:5-7)  
«Любовь есть исполнение закона» (Рим. 13:10).

## Г. Итоги

Современные адвентисты стараются изо всех сил представлять себя как нормальное, ортодоксальное христианское движение. Ссылаются на встречу в 1950-х годах с некоторыми представителями евангельского движения, в том числе, и Уолтером Мартином, на которой они нашли общий язык (но не полное согласие)<sup>341</sup>. Некоторые считают, что во многом адвентисты изменили своё вероучение по сравнению со своими исходными положениями<sup>342</sup>. Ведь их богослужения мало отличаются от богослужений евангельских конфессий, если вообще отличаются, и практически уже не говорится о «следственном суде»<sup>343</sup>.

А с другой стороны, Церковь Адвентистов Седьмого Дня никогда официально не отрекалась от своих лжеучений о приходе Христа в Святое Святых, следственном суде, роле сатаны в изглаживании грехов и необходимости соблюдения субботы как свидетельства «праведности по вере».

Известно, что в 1979 г. адвентистский проповедник Дезмонд Форд потерял своё право на служение из-за его несогласия с учением адвентистов. В то время в журнале *Adventist Review* было опубликовано следующее заявление: «Эти основополагающие доктрины должны приниматься и держаться, и не формально, но в свете божественного водительства, данного в начале движения»<sup>344</sup>. Плюс к этому, такие доктрины всё ещё активно продвигаются на веб-сайте адвентистов (например, <http://adventist.ru/adventist-beliefs/fundamental-beliefs/>).

Тёрнер также обращает внимание на то, что «нынешнее руководство этого движения решительно поддержало эти ошибки, отлучив от себя тех, кто пытался провести реформы»<sup>345</sup>. Тёрнер приводит в пример случай, когда в 1983 г. адвентист Дезмонд Форд вместе с более чем 100 человеками были отлучены от церкви адвентистов, потому что оспаривали учение о «следственном суде»<sup>346</sup>.

---

<sup>341</sup>Turner, с. 112.

<sup>342</sup>Отмечено в МакДауэлл Дж., Стюарт Д. Обманщики. – М.: Протестант, 1994. – С. 215.

<sup>343</sup>Turner, с. 110.

<sup>344</sup>Land G. Coping with change: 1961-1980 // Ladd G. Adventism in America. – Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1998. – С. 184.

<sup>345</sup>Turner, с. 93.

<sup>346</sup>Там же, с. 110.

Итак, пока адвентисты не отрекутся от этих доктрин, (а также, желательно, и других)<sup>347</sup>, нельзя приветствовать их в качестве подлинного христианского движения, а следует считать их еретическим культом.

## Библиография

Августин, Блаженный. О граде Божием. – Минск; Харвест, 2000.

Дидахе.

Иоанн Златоуст. Толкование 1-го Послания Павла к Фессалоникийцам

Иларион (Алфеев). Православие. – в 2 Т. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

Иларион (Алфеев). Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

Ипполит Римский. О Данииле.

Ипполит Римский. О Христе и антихристе.

Ириней Лионский. Против ересей / Перевод Н. Сагарды. – СПб: Типография М. Меркушева, 1907.

Иустин Мученик. Разговор с Трифоном иудеем / Перевод: прот. П. Преображенского // Сочинения св. Иустина, философа и мученика. – М.: Университетский типограф, 1892. Осг: Одесская богословская семинария

МакДауэлл Дж., Стюарт Д. Обманщики. – М.: Протестант, 1994. – 224 с.

МакГрат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 563 (английская версия).

Мартинес Х. С. Последняя империя Великой скорби перед вторым пришествием Иисуса Христа. – Дипломная работа. – Киев: Евангельская Теологическая Семинария.

Основание веры Церкви Адвентистов Седьмого Дня. <http://adventist.ru/adventist-beliefs/fundamental-beliefs/>

Поликрат. Послания Поликрата Виктору и Римской церкви по поводу дня для соблюдения Пасхи.

Тематическая программа Библейской школы по вероучению ОЦ ХВЕ. – Винница: Слово Христианина, 1998; Домостроительство Церкви Христовой. – Кишинев, 2000.

---

<sup>347</sup>А именно: сонное состояние души после смерти, уничтожение грешников после суда, опустошение земли во время тысячелетнего царства.

Тертуллиан. О воскресении плоти.

Тертуллиан. О прескрипции против еретиков // Под. ред. А.А. Столрова. М.: «Прогресс»-«Культура», 1994.

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

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

~~~~~

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.

Daley B. The hope of the Early Church – Peabody, MS: Hendrickson, 2003.

Ladd G. E. The blessed hope. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1956. – 167 с.

Lehtipuu O. Eschatology and the fate of the dead in early Christian apocrypha // Gregory A., Nicklas T., Tuckett C. M., Verheyden J. The oxford Handbook of early Christian apocrypha. – Oxford: Oxford University Press, 2015.

Land G. Coping with change: 1961-1980 // Ladd G. Adventism in America. – Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1998. – С. 171-189.

Moo D., Feinberg P., Reiter R., Kaiser W. Three views on the rapture // Gundry S. ed. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Anti-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1885.

Robertson I. What the cults believe. – Chicago, IL: Moody, 1966. – 128 с.

Schaff P., Wace H., eds. Nicene and Post-Nicene Fathers. – New York: Christian Literature Company, 1887.

Tucker R. Another Gospel. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989. – 462 с.

~~~~~

<https://en.wikipedia.org/wiki>



## Глава 5: Тысячелетнее царство Иисуса Христа

Библия часто говорит как о «нынешнем веке» греха и смерти, так и о «грядущем веке» совершенства в Божьем царстве. А, по мнению многих, помимо этого она также указывает и на промежуточное время, которое можно считать началом и неполным выражением грядущего века – так называемое, тысячелетнее царство Христа или «миллениум», которое непосредственно следует за пришествием Христа и предваряет вечность. Продолжительность этого периода определяется стихом Писания Откр. 20:4: «Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет».

Точное определение данной доктрины важно по ряду причин. Во-первых, это учение оказывает влияние на наш взгляд на планету Земля. Каково её будущее? Предназначена ли она лишь для уничтожения или будет на ней время проявления Божьей славы? Во-вторых, это учение также влияет на наше понимание библейских пророчеств. Действительно ли предсказывает Библия будущее земное правление Христа или должны мы истолковать такие пророчества образно, как символ неба или Церкви?

Далее, как насчёт роли Израиля в Божьем плане? Унаследует ли Израиль обещанное ему царство? Учение о тысячелетнем царстве имеет отношение и к вопросу общества. Должны ли мы ожидать в обществе улучшения условий или их ухудшения? Наконец, следует ли нам ожидать будущего преследования до наступления царства Божьего или нет? Как мы увидим, учение о тысячелетнем царстве Христа оказывает влияние на решение всех этих вопросов.

### А. Описание взглядов

В поисках понимания природы Божьего царства на земле появились в истории Церкви три главных направления. Они носят названия: постмилленаризм, амилленаризм и примилленаризм. Рассмотрим каждый взгляд в отдельности.

#### 1. Постмилленаризм

Начнём наш разбор с описания учения постмилленаризма<sup>348</sup>. Одним словом, данное учение заключается в утверждении о прогрессивной победе Церкви над миром. Это значит, что Церковь постепенно набирает силу и оказывает всё больше и больше влияния на мир, пока тот весь не станет христианским.

Приверженцы такого взгляда расходятся во мнениях, как именно осуществит Церковь завладение этим миром. Согласно так называемой социологической форме постмилленаризма, Церковь завоюет мир посредством общественной и политической деятельности. Другая форма, евангелизационная, утверждает, что мир подчинится Христу через проповедь Евангелия.

Вопрос в том, если Церковь постепенно берёт верх над миром, то что подразумевается под фразой «тысячелетнее царство»? Одни говорят, что в этот период входит вся церковная история. Выходит, что цифра «1000» чисто символическая. Другие же считают, что цифра «1000» относится только к последним годам церковной истории.

---

<sup>348</sup>См. Gentry K. L. Postmillennialism // Bock D. L. Three views on the millennium and beyond. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999. – С. 13 и далее.

Сторонники постмилленаризма придерживаются теории претеристов, согласно которой все бедствия, описанные в Откр. гл. 5-19, Мф. гл. 24 и подобных местах, уже произошли в первых веках церковной истории. Что касается Израиля, то при обращении к Мессии верующие евреи сразу входят в Церковь. Также не исключено, что к концу нынешнего века будет массовое обращение всех живущих в то время евреев к Иисусу.

Некоторые сторонники этого учения предполагают, что под конец церковной истории может случиться период восстания на правление Церкви, которое Христос подавит Своим пришествием. После пришествия Христа состоится последний Божий суд на пороге вечности. По поводу вечной судьбы верующих говорят по-разному. Некоторые считают, что они будут пребывать на небе, а другие – что на новой земле.

Писатель К. Л. Гентри так описывает взгляд «постмилленаризма»: «В постмилленаризме ожидается провозглашение Евангелия Иисуса Христа, благословенное Духом, которое приводит большинство людей к спасению в этом веке. Растущий успех Евангелия постепенно будет проводить к исторической эпохе, предшествующей пришествию Христа, в которой вера, праведность, мир и процветание будут преобладать как в отношении людей, так и в отношении наций. После длительного периода таких условий Господь вернётся физически видимо и в великой славе. История завершится общим воскресением мёртвых и великим судом над всем человечеством»<sup>349</sup>.

## **2. Амилленаризм**

Учение «амилленаризма» заключается в том, что земного царства Христа не будет. Библейское описание будущего славного земного царства относится либо к вечности, либо к жизни во Христе в контексте Церкви. В конце времени состоится только одно общее воскресение всех мёртвых при пришествии Христа.

Что касается Израиля, при обращении к Мессии верующие евреи сразу входят в Церковь и, таким образом, присоединяются к Божьему народу. При пришествии Христа состоится последний Божий суд. По поводу вечности одни говорят, что верующие будут пребывать на небе, а другие – на новой земле.

## **3. Примилленаризм**

Последний взгляд, примилленаризм, утверждает, что будет физическое пришествие и земное правление Иисуса буквально в течение 1000 лет. И хотя условия в мире будут несравнимо лучше, тысячелетнее царство не будет абсолютно совершенным. В нём будут проживать и воскрешённые люди, и ещё смертные люди, пережившие великую скорбь, а также их потомки (смертных людей). Это значит, что смертные люди, хотя и будут долго жить, всё же умрут.

Далее, в Откр. 20 гл. предсказывается последний бунт против Христа под конец тысячелетнего царства. Следовательно, смертные люди всё же могут грешить и восстать на Бога.

Вопрос об участии святых в этом царстве всё ещё обсуждается. Некоторые считают, что в нём будут участвовать все верующие в Иисуса. Другие думают, что царство относится только к мученикам. Другие полагают, что унаследует царство Мессии только Израиль.

---

<sup>349</sup>Там же, с. 13-14.

Уточним последний момент. Существуют разные богословские школы, которые смотрят на вопрос Божьего земного царства по-разному. Приверженцы классического диспенциализма утверждают, что только Израиль унаследует земное царство Христа. А Церковь в это время будет на небе. Прогрессивный диспенциализм учит, что Церковь будет участвовать в тысячелетнем царстве, но в более второстепенном плане. В Палестине же с Иисусом будут только евреи. Верующие из языческих народов будут служить представителями Божьего царства в остальных странах.

Наконец, учение исторического примилленаризма заключается в том, что Божье царство принадлежит не Израилю, а Церкви. В царстве Божьем верующие евреи будут участвовать в силу того, что они в Церкви. Но Израилю не отводится особое место или особый статус в Божьем царстве. Для более подробного обсуждения исторического примилленаризма и разных ветвей диспенциализма обратитесь ко второму тому этой серии книг, главе 11, разделу Е: «Исторический обзор вопроса».

Почти все сторонники примилленаризма согласны с тем, что в последние времена Израиль массово будет обращаться к Господу. Но их статус наследников царства, как уже было сказано, всё ещё открытый вопрос. Далее, приверженцы примилленаризма расходятся во мнениях в том, восхитит ли Иисус Церковь до или после великой скорби.

Согласно позиции примилленаризма, состоятся либо два, либо три случая воскресения мёртвых. Первый случай произойдёт в начале тысячелетнего царства, а второй – в его конце. Если восхождение Церкви будет до скорби, то будет ещё одно воскресение, связанное с ним. Наконец, в Откр. 20 гл. говорится о последнем кратковременном восстании на правление Христа в конце тысячелетнего царства. По поводу вечности одни говорят, что верующие будут пребывать на небе, а другие – что на новой земле.

## **Б. История дискуссии**

Вопрос о тысячелетнем царстве Христа имеет большую историю<sup>350</sup>. Эта дискуссия начинается ещё в Ветхом Завете, где встречаются первые упоминания о будущем славном царстве для Израиля.

Данную тему также комментировали и в Ранней Церкви. Что касается так называемых «христианских апокрифов», то в Апокалипсисе Петра существование земного царства Христа отрицается, а в Апокалипсисе Павла оно утверждается<sup>351</sup>. В учении некоторых отцов Церкви имеется ясное указание на земное царство Иисуса, а в других такие ветхозаветные обещания толкуются символически.

Папий, который жил в конце первого века и был лично знаком с апостолом Иоанном, написал следующее: «После воскресения мёртвых наступит тысячелетнее Царство, когда Христос установит Своё Царство на земле»<sup>352</sup>. Иустин Мученик (II век) так описывает

---

<sup>350</sup>См. дискуссию в Беркхофе Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 263-264, 298; Gentry, Postmillennialism, с. 14-18; Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 365-366; Blaising C. A. Premillennialism // Bock D. L. Three views on the millennium and beyond. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999. – С. 166-181.

<sup>351</sup>Lehtipuu O. Eschatology and the fate of the dead in early Christian apocrypha // Andrew G. A., Nicklas T., Tuckett C. M., Verheyden J. The Oxford handbook of early Christian apocrypha. – Oxford: Oxford University Press, 2015. – С. 346 и далее.

<sup>352</sup>Отмечено в Иринея, *Против ересей*, 5.33.3-4. Также см. Евсевия, *Церковную историю*, 3.39.12.



царство Христа: «Будет воскресение мёртвых, а затем наступит тысяча лет в Иерусалиме, когда этот город будет отстроен, украшен и увеличен» (*Разговор с Трифоном, иудеем*, 80-81), и далее:

«Люди всех стран, рабы ли или свободные, если они веруют в Христа и признают истину в Его словах и в словах Его пророков, знают, что они будут вместе с Ним в той земле, и получают вечное и нетленное наследие» (*Разговор с Трифоном, иудеем*, 139).

В послание Варнавы (II век) утверждается, что в подобии тому, как за шесть дней Бог создал небо и землю, а затем на седьмой отдыхал, будет 6000 лет деятельности человек на земле, а затем появление тысячелетнего царства Христа<sup>353</sup>. Вторит этому учению и другой писатель второго века – Ипполит Римский<sup>354</sup>.

Ириней (II век) также говорит о будущем славном земном Божьем царстве в исполнение ветхозаветного ожидания<sup>355</sup>. Но у Иринейя бывают и эсхатологические взгляды, которые не соответствуют Писанию: «Есть различие между обитанием тех, которые принесли плод во сто крат, и тех, которые в шестьдесят, и тех, которые в тридцать крат; одни из них будут взяты на небо, другие будут жить в раю, а третьи будут обитать в городе» (*Против ересей*, 5.36.2).

Тертуллиан, западный богослов III века, написал следующее о царстве Христа: «Мы исповедуем, что наступит Царство, обещанное для нас на земле... оно наступит после воскресения, будет продолжаться тысячу лет в Богом построенном городе Иерусалиме» (*Против Маркиона*, 3.24). Но эсхатология Тертуллиана не всегда отображает библейскую истину. Например, он также пишет: «После (тысячелетнего царства)... мы изменимся в мгновение в субстанцию ангелов... и будем перемещены в небесное царство» (*Против Маркиона*, 3.24). Также надо учесть, что Тертуллиан порой иносказательно истолковывал наследие земли обетования:

«Поэтому землю иудейскую они считают в собственном смысле святою землею, тогда как под нею скорее нужно разуметь плоть Господа, которая оттого и во всех, облекшихся во Христа, будет Святой землёй, действительно Святой вследствие обитания Духа Святого, действительно текущей молоком и мёдом в силу привлекательности самой надежды» (*О воскресении плоти*, 26).

Вплоть до начала IV века встречается упоминание о примиллениаризме, в частности, в писаниях Мефодия Олимпийского, в которых он вторит учению «Варнавы» о тысячелетнем царстве под образом седьмого дня творения<sup>356</sup>. А с другой стороны, интересно заметить, что в символах веры IV века не говорится о земном царстве:

«Веруем также в Иисуса Христа... вознёсся на Небо и воссел одесную Всемогущего Бога Отца, откуда вернётся судить живых и мёртвых» (*Апостольский символ веры*).

---

<sup>353</sup>Послание Варнавы, 15.

<sup>354</sup>См. Ипполит Римский, *О Данииле*, 2.4.

<sup>355</sup>Ириней. *Против ересей*, 5.33-34.

<sup>356</sup>Мефодий Олимпийский. *Пир десяти дев или о девстве*, 9.1.

«Веруем... в Единого Господа Иисуса Христа... грядущего со славою судить живых и мёртвых» (*Никео-Цареградский символ веры*).

Митрополит Иларион (Алфеев) делится мыслью: «К IV веку хилиазм был опровергнут и на Востоке, и на Западе, однако в Средневековье он возродился в проповеди Иоахима Флорского (†1202), а затем в эпоху Реформации у анабаптистов»<sup>357</sup>.

Также интересно, что другой писатель IV века, Евсевий Кесарийский, опровергает мнения Папия и Иринейя о земном царстве Христа, считая предсказание о нём символическим<sup>358</sup>. В дополнение к этому, Евсевий ссылается на Дионисия, епископа Александрии (III век), который противился учению некоего Непота, епископа Египта, потому что последний учил о буквальном исполнении ветхозаветных обещаний о земном царстве Мессии<sup>359</sup>.

Итак, в Александрии отклонение от примиллениаризма началось уже в III веке. Ведь там, в лице Оригена, впервые возникло и учение «постмиллениаризм». В своём труде *О началах* он оправдывает своё отвержение примиллениаризма тем, что в день воскресения мы ожидаем получения духовного тела, которое не будет находить наслаждения в земном благе<sup>360</sup>. Следовательно, воскрешённым святым не будет никакой нужды в унаследовании земного царства<sup>361</sup>.

Большой толчок к развитию этого учения дал александрийский подход к толкованию Писания, который опирался на аллегорезу библейского текста. Считалось, что буквальное значение Писания не всегда самое полезное. Следовательно, они искали в предсказаниях о будущем земном царстве символическое значение, а это значит, что они уже и не ожидали его буквального исполнения.

Некоторые приписывают ослабление взгляда примиллениаризма в Ранней Церкви и Августину, которое приравнял Божье царство не к земному правлению Христа, а к Церкви: «Церковь даже сейчас является царством Христа и царством неба» (*О граде Божьем*, 20.9.1). К этому мнению присоединился его современник Иероним.

Может быть, самый ключевой момент в этом отношении – легализация и принятие христианства римскими властями. После покорения могущественной Римской империи христианством, людям было естественно думать, что царство Божье уже установилось на земле. Эту позицию продвигали, как мы уже сказали, Евсевий Кесарийский и Августин. Кек так описывает мышление того времени:

После Константина «отождествление интересов Церкви и государства в сочетании с отказом Августина от буквального чтения Апокалипсиса главы 20 означало, что мыслители раннего средневековья были менее заинтересованы в апокалиптических темах»<sup>362</sup>.

---

<sup>357</sup>Иларион (Алфеев). Православие. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>. – Т. 1. – С. 466-467.

<sup>358</sup>Евсевий. Церковная история, 3.39.12-13.

<sup>359</sup>Там же, 7.24.1-4.

<sup>360</sup>Ориген. О началах, 2.11.1-3. Также см. Origen, Комм. на Мф., 17.35 (Отмечено в Daley B. The hope of the Early Church – Peabody, MS: Hendrickson, 2003. – С. 49-50).

<sup>361</sup>Отмечено в Riddlebarger K. The Man of Sin: Uncovering the truth about the Antichrist. – Grand Rapids, MI: Baker, 2006. – С. 139.

<sup>362</sup>Keck D. Angels and angelology in the Middle Ages. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1998. – С. 134-135.

Во время Константина существовали две модели осмысления концепции Божьего царства на земле. Согласно государственной модели, христианский римский император имеет право управлять миром. А согласно церковной модели, Божьим царством должна руководить Церковь. Следовательно, на протяжении всего средневековья продолжались конфликты между церковным духовенством и государством по поводу главенства над Божьим царством.

Во время Реформации открылась новая глава в развитии этой доктрины. Главные реформаторы, а именно Лютер и Кальвин, отвергли аллегорическое толкование Писания и приравнивания Церкви к царству. Скорее всего, их эсхатология была реакцией на католическое учение того времени об исполнении царства в Церкви. Вследствие этого появилось учение «амилленаризма».

Наряду с католиками, реформаторы также отвергли учение о будущем земном царстве. В Аугсбургском вероисповедании читаем: «Они осуждают также и других, которые распространяют сейчас определённые иудейские воззрения о том, что прежде воскресения мёртвых праведники овладеют мирским царством, и безбожники будут подавлены повсюду»<sup>363</sup>.

После реформации продолжали придерживаться амилленаризма самые старые протестантские конфессии, в частности, лютеранская, реформатская и пресвитерианская церкви. В наше время всё больше набирает силу примилленаризм, который пользуется большой популярностью у евангельских верующих.

Свою историю продолжает и постмилленаризм. Помимо приверженцев в Католической Церкви, данный взгляд принят у некоторых харизматических групп. У последних встречаются такие названия как «Реконструкционализм», «Царство сейчас» и «Богословие власти».

Православный взгляд на тысячелетнее царство не совсем определён. Руководствуясь принципом авторитета церковного предания, Иларион отмечает: «В христианской традиции никогда не было единого понимания Апокалипсиса и единого общепризнанного его толкования»<sup>364</sup>. Тем не менее, некоторые цитаты из православных авторов напоминают постмилленаризм:

В. Соловьев: «(Церковь) мало-помалу растёт и развивается, чтобы в конце времени обнять собою всё человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме»<sup>365</sup>.

Иларион: «Конец света, которого некоторые христиане так боятся, будет не всемирной экологической катастрофой (хотя последняя и может ему предшествовать), а избавлением человечества от зла, страданий и смерти»<sup>366</sup>.

В то же время, в своей книге «Православие» Иларион признаёт всеобщее церковное учение о будущем приходе антихриста<sup>367</sup>. Но раньше, в книге «Таинство веры», о периоде

<sup>363</sup>Аугсбургское вероисповедание, 17.5.

<sup>364</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 466; Также см. Walls J. L. ed. The Oxford handbook of eschatology. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – С. 233-236.

<sup>365</sup>Соловьев В. Духовные основы жизни. – Париж, 1926. – С. 129, из книги Иларион (Алфеев). Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 109.

<sup>366</sup>Иларион, Таинство веры, с. 235.

<sup>367</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 467-469

эсхатологического отступления от Бога он написал: «Параллельно с этим процессом обнажения зла будет происходить внутренняя подготовка человечества к встрече со своим Спасителем»<sup>368</sup>.

В противовес вышесказанному, Митрополит Каллист Уэр, ожидая будущих мировых бед и отступления от Бога, утверждает: «Священное Писание и Святое Предание неоднократно говорят нам о втором Пришествии. Они не дают нам никаких оснований полагать, что благодаря устойчивому продвижению “цивилизации” мир будет становиться всё лучше и лучше, пока человечеству не удастся установить Божье Царство на земле»<sup>369</sup>.

## **В. Разбор ключевых моментов**

В поисках решения вопроса, какой из вышеуказанных взглядов лучше всего соответствует библейскому откровению, рассмотрим разные аспекты этих учений, сравнивая их с библейским стандартом.

### **1. Установление земного царства**

Приверженцы разных взглядов на миллениум смотрят на установление земного царства Христа по-разному. Учение постмилленаризма предполагает, что Божье царство постепенно возрастает на земле. А учения примилленаризма и амилленаризма ожидают установления Божьего царства во время беззакония и распущенности.

Последние два взгляда отличаются друг от друга тем, что первый ожидает проявления Божьего царства в виде тысячелетнего царства, а последний ожидает его проявления только в вечности без какого-либо промежуточного земного царства. Рассмотрим данный вопрос, начиная с позиции постмилленаризма<sup>370</sup>.

#### **а. Позиция постмилленаризма**

Несколько мест Писания повествует о постепенном росте царства, что соответствует учению постмилленаризма. Входят в число таких мест следующие притчи: о горчичном зерне и закваске (Мф. 13:31-33), о поднимающей реке в книге пророка Иезекииля (Иез. 47:1-12), о росте камня (Дан. 2:35) и о росте кедра (Иез. 17:22-24). Во всех этих местах описывается прогрессивное распространение Божьего царства на земле.

Далее, в притче о горчичном зерне говорится о птицах, укрывающихся в ветвях. Это выражение нередко встречается в Ветхом Завете, и указывает на состояние мира и безопасности<sup>371</sup>. Значит, рост Божьего царства на земле приведёт к всеобщему состоянию процветания и благополучия.

Далее, в защиту постмилленаризма, постепенное распространение царства сравнивается с постепенным захватом Ханаана (Втор. 7:22). Подобно тому, как Израиль поэтапно захватывал Ханаан, Божье царство постепенно охватит весь мир. Далее, в Ис. 2:3

---

<sup>368</sup>Иларион, Таинство веры, с. 235.

<sup>369</sup>Ware K. The Orthodox way. – London: Mowbray, 1979. – С. 179.

<sup>370</sup>См. дискуссию в Gentry, Postmillennialism, с. 31 и далее; Беркхов Л. История христианских доктрин. – Библия для всех, 2000. – С. 298-300; Хортон С. В последние дни // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 837-839.

<sup>371</sup>См. Пс. 103:12, 17 (в творении); Дан. 4:11-12; Иез. 31:6 (в Вавилоне); Иез. 17:22-24 (в Царстве) (Gentry, Postmillennialism, с. 39).

описывается установление Сиона в главе народов и сразу после этого проводится реформа общества (Ис. 2:4). Если Сион – символ Церкви, то можно ожидать, что после установления Церкви будет начинаться реформа общества. Также, всем известно, что Божий план состоит в спасении «мира». Это значит не только спасение людей, но и обновление общества во всех отношениях.

Постмиллениаристы утверждают, что Иисус уже властвует через Церковь. Написано, что верующие уже находятся в Божьем царстве (Кол. 1:12-13; Откр. 1:6,9). Они уже посажены на небесах в Иисусе (Еф. 1:3; 2:6; Кол. 3:1). Иисус говорил о том, что царство уже «посреди вас» (Лк. 17:20-21). Он повелел Своим ученикам не только проповедовать Евангелие, но и делать все народы учениками (Мф. 28:19, дословный перевод).

Выходит, что план Божий и миссия Церкви состоят в покорении всех людей Христу. Цель покорения всего мира также выражена в учении Павла, где он говорит, что «мы пленяем всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор. 10:5). Ссылаясь на Пс. 2:3, обнаруживаем, что Иисус уже царствует из Сиона, т.е. Церкви. Он привлекает всех к Себе (Ин. 12:31-32)<sup>372</sup>.

В следующих местах Писания речь идёт о том, что Иисус ждёт, когда все покорятся Ему. Его пришествие отложится до этого момента. Постмиллениаристы толкуют Деян. 3:20-21 так: Иисусу надо пребывать на небе до тех пор, пока не наступит «время совершенства всего». Другими словами, только после того, как Церковь покорит мир, вернётся Иисус. По 1 Кор. 15:24-25 царствование Христа продолжается, пока всё не подчинено Ему, а по Пс. 109:1, оно уже началось со времени Его вознесения<sup>373</sup>. Согласно учению постмиллениаризма, Его пришествие состоится, когда эта цель осуществится. Далее, Иисус учил Своих учеников молиться, чтобы Божье царство пришло (Мф. 6:10). Ожидается, что эта молитва не останется безответной.

Наконец, перечисляются те преимущества, которыми обладает Церковь, и которые способствуют ей осуществить Божий план покорения всего мира. Во-первых, Иисус с нами, даже до скончания века (Мф. 28:20). Во-вторых, Дух Святой действует у нас и через нас. Далее, Бог любит грешников и желает их спасения. Также, мы имеем доступ к Богу через молитву, и Он обещает слышать и отвечать. Наконец, Церковь имеет власть над сатаной и может запрещать Его действия на земле.

В то же время, постмиллениаристы признают, что постепенный рост царства не приводит к обращению *каждого* человека к Богу. В притчах о пшенице и плевелах Иисус учил о том, что будут и праведные, и неправедные до конца (Мф. 13:24-43). Хотя предполагается, что в нашем веке Евангелие достигнет большого успеха по всему миру, постмиллениаристы готовы признать, что при пришествии Христа всё еще будут не достигнутые люди на земле. То есть Божье царство на земле не будет абсолютно совершенным царством.

## **6. Позиция примиллениаризма и амиллениаризма**

---

<sup>372</sup>Отмечено в Boyd G. A., Eddy P. R. Across the spectrum: Understanding issues in evangelical theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – С. 245.

<sup>373</sup>Там же, с. 245.

Амилленаристы и примилленаристы считают, что Божье царство приходит к власти путём его установления при втором пришествии Христа<sup>374</sup>. В доказательство этого приводятся следующие моменты. Во-первых, обращается внимание на то, как Библия описывает духовное и моральное состояние нынешнего века – он является злым (Гал. 1:4; 2 Тим. 3:12-13). Также, в этом веке верующие встречают страдания и отвержение за свою веру<sup>375</sup>. По этой причине Новый Завет призывает верующего надеяться не на победу Церкви сейчас, а на пришествие Христа потом (1 Фес. 1:9-10; Тит. 2:12-13)<sup>376</sup>.

Согласно учению примилленаризма и амилленаризма, при пришествии Христа количество непокорных будет большим – они будут даже в большинстве. В противовес учению постмилленаризма, согласно которому ожидается покорение почти всего мира до пришествия Христа, Библия рисует другую картину условий, предшествующих возвращению Господа. Это время характеризуется неверием (Лк. 18:8), отступлением (1 Тим. 4:1), распушенностью (2 Тим. 3:1-5; 3:13; 4:3-4; 2 Пет. 3:1-10) и сопротивлением правлению Христа (Пс. 2; Откр. 19:19; Зах. 14:2)<sup>377</sup>. По Писанию, перед пришествием Христа ещё ожидаются великая скорбь (Мф. 24) и появление антихриста (2 Фес. 2, Откр. 19). Также, когда Иисус вернётся, Он совершит суд над миром, сопротивляющимся Его господству (2 Фес. 1:8; 1 Фес. 5:3; Иуда 14-15; Откр. 19:15; Лк. 19:27).

Надо также принимать во внимание концепцию «дня Господня», который состоится при пришествии Христа. В соответствии с библейским пониманием данного выражения, «день Господень» является не только днём освобождения святых от гонений и трудностей, но и днём наказания противников Бога.

Далее, история не подтверждает, что мир постепенно покоряется Господу. Наоборот, мир всё больше и больше отступает от Бога и Его закона. Интересно отметить, что в ведении Даниила об установлении Божьего царства камень не обновляет мира, а ударяет его и разрушает. Люди подчинятся власти Иисуса не добровольно, а под принуждением. В ответ на толкование Деян. 3:20-21 постмилленаристами предполагается другое объяснение. «Время совершения всего» начнётся со второго пришествия Христа, но не закончится им. Иными словами, фраза «время совершения всего» относится к тысячелетнему царству.

Далее, важно учесть следующий момент: в этом веке верующие являются «странниками и пришельцами на земле» (Евр. 11:13). Мы ищем блаженства не в этом веке, а в следующем<sup>378</sup>.

Также, не оспаривается, что в связи с установлением Божьего царства случится реформа общества. Но примилленаристы стоят на позиции, что данная реформа совершится только после пришествия Христа во время тысячелетнего царства.

Примилленаристы и амилленаристы смотрят на притчи Иисуса, предположительно описывающие прогрессивное установление Божьего царства, под другим углом. Притчи о горчичном семени и закваске указывают не на реформу общества, а на всемирную проповедь Евангелия<sup>379</sup>.

---

<sup>374</sup>См. дискуссию в Blaising C. A. A premillennial response to postmillennialism // Bock D. L. Three views on the millennium and beyond. – Grand Rapids: Zondervan, 1999. – С. 63, 71, 78; Тиссен, с. 369.

<sup>375</sup>См. Рим. 8:18; Ин. 16:2, 33; 17:14-15; 2 Кор. 1:5-10; Фил. 1:29; 3:10; 1 Пет. 4:12-19; Мф. 10:16-42.

<sup>376</sup>Отмечено в Boyd, с. 245.

<sup>377</sup>Тиссен, с. 369.

<sup>378</sup>Strimple R. B. An amillennial response to postmillennialism // Bock D. L. Three views on the millennium and beyond. – Grand Rapids: Zondervan, 1999. – С. 63.

<sup>379</sup>Blaising, A premillennial response, с. 76-78.

Наконец, Библия учит нас смотреть на пришествие Христа, как на время избавления и спасения для Церкви (1 Фес. 1:9-10; Тит. 2:12-13; Евр. 9:28; Иак. 5:7; 1 Пет. 1:13). Обещание славного пришествия Господа даёт Церкви надежду и устойчивость выдержать страдания, которые она встречает в этом веке.

## **2. Власть Иисуса**

### **а. Позиция постмиллениаризма**

Следует также коснуться вопроса о том, когда Иисус входит в Своё властное положение, как Царь царей и Господь господ. Постмиллениаристы отстаивают позицию, что Иисус уже пришёл к власти, и сейчас царствует над всем. Другими словами, тысячелетнее царство уже началось, и будет распространяться до тех пор, пока не охватит всю землю. Соответственно, считается, что Иисус пришёл к власти при Своём воскресении и вознесении.

В поддержку этого учения выдвигаются следующие моменты<sup>380</sup>. В Мф. 28:18, когда написано, что Иисусу дана вся власть, используется греческий глагол во времени «аорист», что обычно означает совершённое действие. Следовательно, Иисус сейчас пользуется всей властью, и Его правление уже осуществляется. Подобно этому, Фил. 2:9 открывает, что Иисус сейчас обладает именем выше всякого имени.

Далее, Библия даёт нам разные представления о коронации Мессии, т.е. что Он уже взойшёл на Свой престол и оттуда царствует. В Пс. 2:7-8 Его коронация предсказана, а согласно Деян. 4:25-27 и Деян. 13:33, во время Его воскресения и вознесения она уже состоялась. Дан. 7:14 тоже говорит о венчании Иисуса Христа. Вторит этому моменту Пс. 109:1, который, в свою очередь, цитируется в Деян. 2:30-35 для указания на то, что Иисус пришёл к власти во время Своего воскресения и вознесения.

Тоже повествует о нынешнем властном положении Христа Еф. 1:20-22. В Откр. 1:5 прямо сказано, что Иисус сейчас является Владыкой царей земных. Значит, Его царствование уже пришло в действие. Подобным образом в Деян. 5:31 говорится об Иисусе, как о Начальнике, сидящем одесную Бога, т.е. на месте силы и власти. Соответственно, утверждается, что власть Иисуса сейчас распространяется на всё и всех, что будет иметь своим результатом покорение всего мира до Его пришествия. Согласно Писанию, Он уже одержал победу над грехом, смертью и дьяволом (Кол. 2:14-15; Евр. 2:13-14; 10:12-13).

### **б. Позиция примиллениаризма и амиллениаризма**

Амиллениаризм учит, что земного царства Мессии не будет. Поэтому для объяснения Пс. 2 приверженцы этого мнения обращают внимание на следующие моменты. Во-первых, выражение «поразишь их жезлом железным» указывает не на длительный период времени, т.е. на тысячелетнее царство, а на решающий и окончательный удар, т.е. на день суда. Следующие слова - «сокрушишь их, как сосуд горшечника» - тоже соответствуют описанию последнего суда.

Сторонники примиллениаризма, признавая, что у Иисуса сейчас есть вся власть, также принимают к сведению, что, хотя Он обладает всевластием, Он сейчас не пользуется ею и

---

<sup>380</sup>Gentry, с. 31 и далее.

не осуществляет её. Это согласуется с тем, что написано в Откр. 11:17, что в будущем Он «примет силу Свою великую», чтобы активно царствовать. Другими словами, после Его возвращения наступит время Его земного правления. Можно считать вознесение Иисуса лишь «инаугурацией» Его царства. Но Его царство проявится в силе только при Его втором пришествии.

Согласно взгляду примилленаризма, Пс. 2 исполнится после второго пришествия Христа во время Его тысячелетнего царства. Ведь Пс. 2 цитируется в Откр. 19:15, в котором описывается пришествие Христа перед началом Его земного правления. Также, в противовес учению постмилленаризма, судя по нынешним условиям в мире, трудно представить, что в настоящее время Иисус царствует «железом железным». Также, в Пс. 2 отмечается порядок событий. Перед началом правления Христа будет восстание на Бога со стороны всех народов. Только применением силы Иисус покорит народы этого мира. Такая картина не соответствует теории постмилленаризма о прогрессивной победе Церкви над миром.

### **3. Воскресение мёртвых**

#### **а. Позиция постмилленаризма и амилленаризма**

Согласно учению амилленаризма и постмилленаризма, состоится только одно общее воскресение мёртвых, праведных и неправедных, при пришествии Христа и перед судом Белого престола<sup>381</sup>. В поддержку данного мнения ссылаются на следующие стихи: Дан. 12:2; Ин. 5:28-29; Деян. 24:15; 1 Кор. 15:23-24. Также замечается, что воскресение святых произойдёт «в последний день» (Ин. 6:39-54; 11:24), после которого такого длительного отрезка времени, как тысячелетнее царство, быть не может.

Сторонники амилленаризма и постмилленаризма также утверждают, что воскресение мёртвых, описанное в Откр. 20:4 и названное «первым воскресением», является, по сути, «духовным» воскресением и отождествляется с возрождением верующего. Замечается, что о первом воскресении написано, что ожили после смерти не тела, а «души». Получается, что речь идёт о духовном воскресении, т.е. возрождении.

Далее замечается, что в Откр. 20 конкретно не написано, что святые царствуют с Христом на земле. Может быть, говоря с точки зрения амилленаризма, их царствование осуществляется в духовном плане через их хождение с Христом в этой жизни. Или, с точки зрения постмилленаризма, с момента своего возрождения верующий уже готов участвовать в покорении мира Христу. Далее, выражение «первое воскресение» подразумевает под собой, что будет ещё второе воскресение, т.е. физическое воскресение верующих<sup>382</sup>.

Далее, в Откр. 20 над участниками в первом воскресении «смерть вторая не имеет власти», что соответствует опыту возрождения, в силу которого человек получает вечную жизнь и избегает осуждения. Саммерс подмечает, что связь между «первым воскресением» и «смертью второй» также подтверждает духовный характер первого. Ведь

---

<sup>381</sup>См. обсуждение в Gentry, Postmillennialism, с. 53-55; Horton S. M. The last things // Horton S. M. Systematic theology, Springfield, MO: Logion Press. – С. 620-621; Беркхов Л. История христианских доктрин. – Библия для всех, 2000. – С. 298-300.

<sup>382</sup>Strimple R. B. Amillennialism // Bock D. L. Three views on the millennium and beyond. – Grand Rapids: Zondervan, 1999. – С. 118-129.



«смерть вторая» не физическая, а духовная. Соответственно, второе воскресение (Откр. 20:5) и первая смерть – физическая<sup>383</sup>.

Также в поддержку мнения, что в Откр. 20-й главе первое воскресение духовно, отмечается, что в той же главе наблюдаются и другие символы, что даёт нам повод видеть в словах «первое воскресение» символизм возрождения. Также, слово *ἀναστάσις* (*анастасис*), которое в Откр. 20:5 переводится словом «воскресение», в Лк. 2:34 означает «восстановление», т.е. оно не всегда относится к физическому воскресению.

Далее, в Лк. 15:32 отец говорил о блудном сыне, что он «ожил». Значит, под образом воскресения отец говорит о духовном восстановлении блудного сына. Также, Павел использует тот же образ, т.е. воскресение, чтобы описать духовное обращение Израиля (Рим. 11:15)<sup>384</sup>.

Далее доказывается, что прославленное тело, которое верующие приобретут в день воскресения, не подходит к жизни на этой планете. Оно более приспособлено к существованию на небе. Поэтому, какой смысл в том, чтобы дать верующим новое тело перед началом земного царства? Наконец, отмечается, что согласно 1 Кор. 15:52, воскресение святых совершится «при последней трубе». Слово «последней» наводит на мысль, что после неё человеческая история уже приходит к концу<sup>385</sup>.

## 6. Позиция примиллениаризма

Примиллениаристы отстаивают позицию, что Писание учит о двух воскресениях, одно для верующих перед началом тысячелетнего царства, а другое для остальных по его окончании<sup>386</sup>. Приверженцы позиции «восхищение до скорби» предполагают ещё одно воскресение святых при восхищении Церкви до начала великой скорби.

Подтверждается учение о двух воскресениях при детальном рассмотрении Дан. 12:2, Ин. 5:28-29 и Деян. 24:15. В Дан. 12:2 слова «одни» и «другие» могут относиться не только к разным группам, но и к разным воскресениям, которые состоятся в разные времена. То же самое относится к употреблению слов «праведных» и «неправедных» в Деян. 24:15. В Иоанна 5:28-29 говорится о воскресении жизни и воскресении осуждения, что может указывать на два отдельных случая воскресения.

В ответ на утверждение, что святые воскреснут «в последний день», учитывается, что слово «день» может относиться к длительному периоду времени (см. Ин. 8:56; Евр. 3:8; 8:9). Далее, следующие места Писания конкретно говорят об особом отдельном воскресении для праведных: Лк. 14:14; 20:35; Фил. 3:11; 1 Фес. 4:16; Евр. 11:35.

Рассмотрим подробнее Фил. 3:11, которое можно дословно перевести как «воскресение из мёртвых». Греческий предлог *ἐκ* (*эк*), т.е. «из», в Синодальном переводе пропускается. Павел мог иметь в виду, что воскресение верующих является воскресением «из» полного числа мёртвых. В отличие от верующих, остальные мёртвые ждут воскресения в конце времени. К тому же, если в Фил. 3:11 Павел имел в виду общее воскресение всех, то почему ему нужно было «достигнуть» воскресения мёртвых<sup>387</sup>?

---

<sup>383</sup>Summers R. Revelation 20: An interpretation // Review and Expositor 57. 1960. С. 182.

<sup>384</sup>Gentry, с. 53-55

<sup>385</sup>Strimple, Amillennialism, с. 108-112

<sup>386</sup>См. дискуссию в Blaising, Premillennialism, с. 200-201.

<sup>387</sup>Отмечено в Boyd, с. 239.

Примилленаристы отвергают тезис, что первое воскресение в Откр. 20:4-5 духовно. Обращается внимание на употребление в Откр. 20:4 глагола ἔζησαν (*эксэсан*), т.е. «ожил». Тот же глагол описывает и воскресение святых, и случающееся позже воскресение «прочих умерших», т.е. неверующих (ст. 5). Неправдоподобно предполагать, что в том же контексте тот же глагол имел бы разные значения, т.е. по отношению к неверующим значение «физическое воскресение», а по отношению к верующим – значение «духовное воскресение».

Если предположить, что в Откр. 20:4 указано духовное возрождение святых, то следует отвести ко второму употреблению глагола ἔζησαν (*эксэсан*) в ст. 5 значение «духовное возрождение неверующих», что противоречит библейскому учению об участи неверующих после смерти. Выходит, что единственное разумное толкование заключается в том, что глагол ἔζησαν (*эксэсан*) относится и к физическому воскресению верующих до наступления тысячелетнего царства, и к физическому воскресению неверующих в его конце<sup>388</sup>.

Также примечательно, что слово ἔζησαν (*эксэсан*) употребляется ещё два раза в Книге Откровение, и в обоих случаях оно относится к физическому воскресению (Откр. 2:8; 13:14). Плюс к этому, слово ἀναστήσις (*анастасис*), переведённое в Откр. 20:5 словом «воскресение», в Новом Завете всегда употребляется по отношению к физическому воскресению, за исключением Лк. 2:34. Далее, за исключением беглого упоминания о «второй смерти», фраза «первое воскресение» находится в контексте не о спасении от греха, а о вознаграждении и царствовании, что более соответствует не духовному возрождению, а физическому воскресению<sup>389</sup>.

Выходит, что надо толковать ст. 5 так, что после тысячелетнего царства прочие умершие оживут физически. Физическое воскресение «прочих умерших» даже описано дальше в той же главе (Откр. 20:12-13). Поэтому если слово «ожили» относится к физическому воскресению неверующих в ст. 5, то оно относится и к физическому воскресению верующих в ст. 4.

Также, Откр. 20:4 служит единственным упоминанием о телесном воскресении святых в данной книге. Если здесь речь идёт о духовном возрождении, то где описано воскресение святых? Следует ожидать, что последняя книга Библии будет говорить об этом кульминационном событии в истории Божьего народа<sup>390</sup>.

#### **4. 1 Кор. 15:22-26**

##### **а. Позиция постмилленаризма и амилленаризма**

В 1 Кор. 15:23-24 амилленаристы и постмилленаристы смотрят на «пришествие Христово» и «конец», как на непосредственно следующие друг за другом события. Другими словами, сразу за пришествием Христа следуют Божий суд и конец времени.

В поддержку такого утверждения ссылаются на употребление союзов ἐπειτα (*эпэйти*) и εἵτα (*эйта*): «потом (ἐπειτα) Христовы, в пришествие Его. А затем (εἵτα) конец». В других местах Писания эти слова указывают на непосредственную последовательность

---

<sup>388</sup>Blaising, Premillennialism, с. 222-224

<sup>389</sup>Там же.

<sup>390</sup>Там же.

(см. Лк. 16:7; Ин. 20:27). Если конец времени настанет при пришествии Христа, то земного царства Христа быть не может<sup>391</sup>.

Что касается предсказания о воскресении «Христовых» в 1 Кор. 15:22-26, амилленаристы и постмилленаристы замечают, что в ст. 22 написано, что «во Христе все оживут». Фраза «во Христе» указывает на то, что в этом отрывке имеется в виду только воскресение верующих. Подтверждение этому находится в ст. 55, где написано «Смерть! Где твоё жало? Ад! Где твоя победа?». Смерть и ад побеждены только по отношению к верующим. Выходит, что в 1 Кор. 15:22-26 речь идёт не о двух воскресениях, которые отделены в истории тысячелетним правлением Христа, а лишь об одном воскресении, т.е. воскресении верующих. Здесь не отрицается, что неверующие тоже воскреснут (притом вместе с верующими). Но цель Павла в этом отрывке – говорить только о воскресении верующих<sup>392</sup>.

## **б. Позиция примилленаризма**

В отличие от амилленаристов и постмилленаристов, примилленаристы усматривают в данном отрывке указание на два воскресения, между которыми проходит тысячелетнее царство Христа. В поддержку этого мнения рассмотрим следующие моменты.

В этом отрывке наблюдается последовательность, выраженная фразой «каждый в своём порядке». Под словом «каждый» имеется в виду, во-первых, Христос, затем верующие и после них уже неверующие. Такая трактовка подтверждается структурой отрывка. В ней указаны три этапа, т.е. три воскресения: Христа, потом верующих и затем в конце – неверующих. Между «воскресением верующих» и «концом» Иисус царствует. Только в конце Своего царствования Он упразднит последнего врага, т.е. смерть, посредством воскресения остальных мёртвых, и передаст Царство Богу Отцу<sup>393</sup>.

Признаётся, что стих 1 Кор. 15:55, «Смерть! где твоё жало? ад! где твоя победа?», относится только к воскресению верующих. Но это необязательно означает, что в ст. 23-24 тоже говорится только о верующих<sup>394</sup>.

## **5. Связывание сатаны**

### **а. Позиция постмилленаризма и амилленаризма**

По поводу связывания сатаны предлагаются два варианта. Либо он уже скован сейчас, либо он будет скован в будущем перед началом тысячелетнего царства. Сторонники амилленаризма и постмилленаризма придерживаются мнения, что связывание сатаны, описанное в Откр. 20:1-3, уже совершилось во время земного служения Христа.

Для защиты данного мнения принимаются к сведению следующие моменты<sup>395</sup>. Иисус утверждал, что успех Его земного служения был обусловлен тем, что Он уже связал сильного, т.е. сатану (Мф. 12:28-29; Мк. 3:27). На самом же деле, то же самое греческое

<sup>391</sup>Strimple, Amillennialism, с. 108-112.

<sup>392</sup>Там же, с. 108-112.

<sup>393</sup>Blaising, A premillennial response, с. 76-77.

<sup>394</sup>Там же, с. 150-151.

<sup>395</sup>См. дискуссию в Gentry, Postmillennialism, с. 52-53; Strimple, Amillennialism, с. 118-129; Strimple R. B. An amillennial response to premillennialism // Bock D. L. Three views on the millennium and beyond. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999. – С. 256 и далее.

слово, δέω (δέο), описывает и связывание сатаны в Мк. 3:27 при земном служении Иисуса, и его связывание в Откр. 20:2 перед началом тысячелетнего царства. Ведь когда ученики Иисуса совершили миссионерскую поездку, Иисус свидетельствовал, что Он увидел «сатану, спавшего с неба, как молнию» (Лк. 10:18).

Далее, через смерть Иисуса Бог «отнял силы у начальств и властей» и «властно подверг их позору» (Кол. 2:15). Через свою смерть Иисус также «лишил силы имеющего державу смерти, то есть диавола» (Евр. 2:14). По словам Иисуса, с момента Его смерти «князь мира сего изгнан будет вон» (Ин. 12:31). Христос пришёл именно по этой причине - «чтобы разрушить дела диавола» (1 Ин. 3:8). По поводу Откр. 20:1-3 предполагается, что «ангел», который связывает дьявола – в действительности, Христос.

В поддержку теории, что в Откр. 20:1-3 Иисус описан словом «ангел», можно сравнить Откр. 10:1, где описывается ангел, с Откр. 1:13-15, где описывается славное проявление Божьего Сына. Между этими персонажами наблюдается некоторое сходство, из чего можно сделать вывод, что Иисус описан словом «ангел» в Откр. 20:1. Далее, поскольку по всей Книге Откровение происходит конфликт между Христом и сатаной, можно предположить, что в Откр. 20:1-3 связывает дьявола не ангел, а Сам Христос.

Сторонники данного взгляда также ссылаются на 2 Пет. 2:4, где написано, что прямо сейчас согрешившие ангелы «связаны узами адского мрака». Но если эти падшие ангелы ещё активно искушают людей, то нельзя принимать слово «связаны» в том смысле, что они полностью бездейственны. Соответственно, нельзя считать, что «связанный» сатана полностью бездейственен. Ему только запрещено «прельщать народы». Вот почему верующие могут ожидать успеха в евангелизации. Люди могут теперь обращаться «от тьмы к свету, и от власти сатаны к Богу» (Деян. 26:18). Далее, считается, что сатане также запрещено собрать народы на битву Иерусалима до последних времён.

## **6. Позиция примилленаризма**

Приверженцы примилленаризма утверждают, что связывание сатаны, описанное в Откр. 20:1-3, относится к будущему<sup>396</sup>. Они отмечают, что он всё ещё активно действует на земле. Этот взгляд подтверждают следующие описания нынешней деятельности сатаны. Он всё ещё «прельщает» народы (Откр. 20:3), он «бог века сего» (2 Кор. 4:4), он «князь, господствующий в воздухе» (Еф. 2:2) и он «ходит, как рыкающий лев» (1 Пет. 5:8). Трудно совместить такое описание деятельности сатаны с утверждением, что он уже связан.

Далее, описанное в Откр. 20:1-3 создаёт впечатление, что в то время свобода сатаны будет полностью ограничена. Замечаем в данном отрывке такие слова как «ключ», «большая цепь», «взял», «сковал», «низверг», «бездна», «заклучил» и «печать», что производит сильное впечатление о том, что в период тысячелетнего правления Христа сатана будет полностью бездейственным. Интересно сравнить описание бездны в Откр. 9:1-11, с тем, что наблюдается в Откр. 20:1-3. В первом отрывке упоминается саранча, которая не действует, пока не высвобождена из бездны. Подобным образом можно предположить, что, находясь в бездне, сатана тоже не сможет действовать.

Стоит также сравнить описание низвержения сатаны в Откр. гл. 12 с его связыванием в Откр. гл. 20. В первом случае он низвержен на землю, а во втором – в бездну. В Откр. 12 ему даётся «мало времени» действовать, а в Откр. 20 он проводит целых 1000 лет в

---

<sup>396</sup>Blaising, Premillennialism, с. 215 и далее.

бездне. После низвержения сатаны он будет преследовать святых. А пока сатана в бездне – святые царствуют. Во время низвержения сатаны в Откр. 12 он всё ещё прельщает народы, заставляя их поклоняться ему. Но в Откр. 20 написано о сатане, что «он не прельщал уже». Выходит, что нельзя отождествлять низвержение сатаны в Откр. 12 с его связыванием в Откр. 20. Это два отдельных события: одно в прошлом, а другое в будущем.

Далее, нельзя приверженцам противоположной теории предполагать, что связывание сатаны осуществляется «прогрессивно» так, что со временем сатана будет оказывать всё меньше и меньше влияния на мир. В тексте написано, что ангел возьмёт дьявола и свяжет его. Всё это происходит моментально. Наконец, надо учитывать, что связывание сатаны в Откр. 20 произойдёт после битвы Иерусалима и второго пришествия Христа в Откр. 19. С хронологической точки зрения оно не сможет произойти во время земного служения Христа.

## **6. Толкование Книги Откровение**

### **а. Позиция постмилленаризма и амилленаризма**

Согласно толкованию Откр. 20:1-6 постмилленаристами и амилленаристами, тысячелетнее царство является символом церковной истории. Символические предсказания о появлении «Новой Земли» и «Нового Иерусалима» тоже исполняются в Церкви.

Ссылаются на то, что в Книге Откровение замечается феномен под названием «рекапитуляция». Это означает, что события, описанные в одном месте, могут повторяться дальше в книге. Многие считают, что примерами такого явления являются семь печатей, семь труб и семь чаш, которые могут хотя бы частично совпадать. Также отмечается, что упоминание о битве Иерусалима повторяется дважды. Следовательно, Откр. 20-я глава может не вводить новую информацию о будущих событиях, а лишь повторять старый материал о победе Церкви через искупление во Христе<sup>397</sup>.

Также в пользу этой позиции замечается, что в 22-ой главе говорится о том, что описанное в конце Книги Откровения должно совершиться «скоро», так как «время близко». Значит, отнести такие события к дальнейшему будущему невозможно. Также, в Ис. 65:17-20 упоминается о творении новой земли и нового неба. Но и в этом контексте речь о вечности не идёт. В Ис. 65:20 говорится о том, что в то время, когда будет новая земля и новое небо, люди всё же умирают. Значит, новая земля и новое небо – символ жизни в Церкви<sup>398</sup>.

### **б. Позиция примилленаризма**

Примилленаристы видят в событиях, описанных с 19 по 21 главы Книги Откровение, хронологическую последовательность, что противоречит утверждению других взглядов, что описанное в 20-ой главе является повторением первых событий в церковной истории.

---

<sup>397</sup>См. обсуждение в Strimple, An amillennial response, с. 274-275.

<sup>398</sup>Gentry, A postmillennial response, с. 131.

Отмечаются следующие моменты<sup>399</sup>. Новый Иерусалим противопоставляется Вавилону. Он заменяет его, как мировую державу, так как оба охватывают всю землю. Но ещё не появлялась на земле такая мировая держава, которая охватывала бы собой всю землю. Далее, в Откр. 21:5 написано, что Бог делает «всё новое». Слово «новое» не соответствует утверждению, что здесь повторяется старая история. Здесь указан совершенно новый этап в Божьем плане у порога вечности. Далее, гл. 19 тесно связана с окружающим контекстом в том, что она описывает переход от старого порядка, т.е. правления антихриста и Вавилона, к новому порядку, т.е. правлению Божьего царства.

Также отмечается, что когда открывается новая сцена в Книге Откровение, встречаются такие вводные фразы как «я увидел» или «ангел, сходящий с неба». Но в начале 20-ой главы таких фраз нет. Значит, необходимо читать 20-ую главу в связи с предыдущей главой, говорящей о втором Пришествии и усматривать в них хронологическую последовательность. Далее, внимательное чтение 16-ой, 19-ой и 20-ой глав Книги Откровение открывает, что битва в Иерусалиме, описанная в 16-ой и 19-ой главах, отличается от битвы, описанной в 20-ой главе. Значит, битву в конце тысячелетнего царства нельзя отождествлять с битвой в Иерусалиме.

Предлагаются ещё и другие аргументы в пользу примилленаризма. Книга Откровение – главная библейская книга, раскрывающая эсхатологические события. Следовательно, ожидается, что в конце данной книги мы найдём самые последние события человеческой истории. Также, жанр «апокалипсис», к которому относится главная часть Книги Откровение, касается конца времени. Поэтому, в этой книге мы скорее встречаем эсхатологические события, чем рекапитуляцию церковной истории.

Говоря о толковании Откр. 20, Лэдд отвергает постулат, что данная глава является лишь повторением или «рекапитуляцией» Откр. 19. Он доказывает, что 20-ая глава продолжает повествование 19-ой главы и показывает последствия победы над злом при пришествии Христа<sup>400</sup>.

Плюс к этому, в 6-ой главе мы читаем о Божьем обещании оправдать мучеников. Справедливо считать, что Божий ответ на их жалобу находится в последних главах книги, где силы зла уничтожены и Божье царство установлено на земле. В рассмотрении данного вопроса надо также учитывать, что в Откр. 5:10 Бог обещает святым земное правление с Христом.

## 7. Цифра «1000»

В Откр. 20:1-6 написано, что земное царство Христа продлится 1000 лет. Следует ли нам принять эту цифру в буквальном смысле? Приверженцы амилленаризма и постмилленаризма отрицают буквальное толкование цифры «1000» в Откр. 20:1-6, а принимают эту цифру в переносном смысле. В защиту этого взгляда предполагаются следующие моменты<sup>401</sup>.

Во-первых, для описания земного правления Христа данная цифра находится только в этом отрывке. Считается, что её отсутствие в других местах, описывающих царство

---

<sup>399</sup>Blaising, Premillennialism, с. 208 и далее.

<sup>400</sup>Ladd G. E. Revelation 20 and the millenium // Review and Expositor 57. 1960. С. 168.

<sup>401</sup>См. дискуссию в Gentry, Postmillennialism; Strimple, Amillennialism; Gentry, A postmillennial response to premillennialism; Strimple, An amillennial response to premillennialism // Bock D. L. Three views on the millennium and beyond. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999.

Христа, указывает на её символическое значение. Во-вторых, нам известно, что Книга Откровение полна символики<sup>402</sup>. Даже в 20-ой главе встречаются такие образы, как «ключ», «цепь», «дракон», «печать» и «зверь». Вполне возможно, что цифра «1000» является ещё одним символом. В-третьих, цифра «1000» используется образно и в других местах Писания. Посмотрим на примеры.

«скот на тысяче гор» (Пс. 49:10)  
«да умножит вас в тысячу крат» (Втор. 1:11)  
«милость к любящим Его... до тысячи родов» (Втор. 7:9)  
«один день во дворах Твоих лучше тысячи» (Пс. 83:11)  
«тысяча лет, как день» (Пс. 89:5)

Однако можно выдвигать аргументы и в пользу буквальности цифры «1000» по отношению к земному царству Христа. Во-первых, в данном контексте данная цифра повторяется 6 раз. Также, очевидно, что в данном контексте надо принять в буквальном смысле и другие лица и предметы, например: «ангел», «Христос», «народы», «Божье слово», «сатана». Также, даже если цифра «1000» является символом, то это никак не опровергает учения о земном царстве Христа. Какой бы ни была его продолжительность, ясное библейское свидетельство подтверждает существование славного земного царства Христа.

## **8. Судьба Израиля**

Какова судьба Израиля в последние времена? По поводу будущей судьбы Израиля существуют три главных мнения. Некоторые считают, что у Израиля нет особенного места в Божьем плане. Вследствие его отвержения Мессии, Израиль потерял своё положение в статусе Божьего народа. Теперь евреи могут индивидуально присоединиться к Божьему новому народу, т.е. к Церкви, через веру в Иисуса. Но отдельно от Церкви Израиль не имеет особого статуса.

Второе мнение заключается в том, что хотя евреи могут индивидуально присоединиться к Церкви, в последнее время будет массовое обращение всех живущих в то время евреев к Господу Иисусу. Другие полагают, что весь Израиль не только обратится к Господу, но и будет отдельно от Церкви наследовать славное земное царство и царствовать с Мессией Иисусом.

### **а. Позиция амилленализма**

Как правило, приверженцы амилленализма не отводят Израилю никакого особенного статуса или роли в Божьем эсхатологическом плане, считая, что в Божьем плане Израиль заменился Церковью. Следующие места Писания могут служить подтверждением этому мнению. Павел учил, что потомки Авраама – это верующие в Иисуса (Рим. 9:6-8; Гал. 3:7; Рим. 4:16). Далее, истинное обрезание осуществляется внутри человека Духом Святым (Фил. 3:3; Рим. 2:28-29). Считается, что в Гал. 6:16 Церковь названа «Израилем».

Также, наблюдается много случаев, когда ветхозаветные обещания исполняются в Церкви. Далее, Иисус заявил, что царство отнимется от Израиля и дастся другим (Мф.

---

<sup>402</sup>Отмечено в Boyd, с. 239.

8:11-12; 21:19 и 43). Плюс к этому, Библия учит, что есть лишь один Божий народ, состоящий из верующих евреев и язычников (Рим. 11:16-24; Еф. 2:13-16). Но, тем не менее, евреи могут индивидуально прийти к Иисусу и, таким образом, унаследовать Божье царство не отдельно от Церкви, но как часть её.

## **6. Позиция постмилленаризма и примилленаризма**

Рассмотрим взгляд постмилленаризма на роль Израиля в Божьем эсхатологическом плане. В этом отношении постмилленаризм имеет много общего с одним из течений примилленаризма под названием «исторический примилленаризм». Учение исторического примилленаризма заключается в том, что Иисус придёт после скорби, чтобы установить Своё царство на земле. Но перед этим весь израильский народ придёт в веру в Мессию и войдёт в Церковь, так что евреи будут наследовать царство, как часть Церкви.

Значит, данный взгляд созвучен с амилленаризмом в том, что Божьим народом является только Церковь. Но, в отличие от амилленаризма, согласно Рим. 11, в последние времена Бог приведёт к Себе всех живущих в то время евреев и, таким образом, евреи будут наследовать царство, как часть Церкви<sup>403</sup>.

Другие примилленаристы придерживаются позиции «диспенциализма», согласно которой унаследует земное царство Мессии не Церковь, а Израиль. В поддержку этого мнения говорят, что наследство Авраама по праву принадлежит только евреям (Рим. 4:13). Язычники тоже считаются потомками Авраама, но в другом смысле. Ведь Авраам является отцом «многих народов»: как евреев, так и верующих язычников. Далее говорится об Аврааме, что «все народы благословятся» через него (Быт. 12:3). Итак, нельзя смешивать евреев и верующих язычников. Они представляют собой два отдельных друг от друга Божьих народа<sup>404</sup>.

Также, поскольку ветхозаветные обещания были адресованы Израилю, следует ожидать, что они исполнятся именно в нём. Кроме того, отмечается, что когда ученики задали Иисусу вопрос о восстановлении царства Израиля, то Иисус не говорил, что у Израиля не будет царства (Деян. 1:3-7). В дополнение к этому, Бог заключил с Израилем вечный завет (Быт. 17:7; 13:15; 4 Цар. 21:7; 2 Цар. 7:16).

Также, Иисус говорил об «окончании времён язычников» (Лк. 21:24). Значит в конце нынешнего века Бог снова обратит внимание на Свой ветхозаветный народ, чтобы привести его к Себе и к участию в царстве Мессии. Также обращается внимание на нынешнее восстановление Израиля. Очевидно, что в настоящее время Божья рука на Израиле, чтобы его хранить и благословлять. Следовательно, будет вполне логично ожидать, что Бог хранит его ради того, чтобы привести к вере<sup>405</sup>.

Среди диспенциалистов выделяется и другое течение под названием «прогрессивный диспенциализм». Помимо того, что он входит в теорию диспенциализма, в нём также считается, что обещания, данные Израилю, могут частично исполняться в Церкви, в частности, обещания о будущем славном земном царстве. Согласно этой теории, отводится место и Церкви в тысячелетнем правлении Мессии.

Для более подробного обсуждения унаследования ветхозаветных обетований обратитесь ко второму тому этой серии книг, главе 11, разделу Е: «Исторический обзор

---

<sup>403</sup>Blaising, A premillennial response, с. 146.

<sup>404</sup>Там же.

<sup>405</sup>Там же.



вопроса». Наконец, понимание библейского учения о судьбе Израиля во многом зависит от толкования Рим. гл. 11. К обсуждению этого мы сейчас и приступим.

## **9. Римлянам гл. 11**

### **а. Позиция амилленаризма**

Много людей видят в Римлянам 11 гл. предсказание о будущем обращении Израиля к вере в Иисуса. Но многие приверженцы амилленаризма отрицают учение о массовом обращении Израиля. Соответственно, для объяснения Рим. 11 гл. предлагается следующее толкование<sup>406</sup>.

Одно из предполагаемых объяснений заключается в том, что Павел здесь говорит об обращении иудеев индивидуально в нынешнее время. Дело в том, что в ст. 31 в нескольких очень качественных древних манускриптах имеется слово *vūv* (*нун*), т.е. «сейчас»:

«Как и вы... ныне (*vūv*) помилованы, по непослушанию их, так и они теперь (*vūv*) непослушны для помилования вас, чтобы и сами они (сейчас – *vūv*) были помилованы».

Если этот вариант верен, получается, что день Божьего помилования Израиля уже настал.

Далее, в Рим. 9:6 Павел открывает, что «не все те Израильтяне, которые от Израиля». Соответственно, нельзя ожидать обращения всего Израиля, поскольку не все израильтяне таковые по сердцу. Далее, в 27-м стихе 9-ой главы Павел говорит о том, что только «остаток спасётся».

Рассмотрим другое предполагаемое объяснение. Рим. 11:25-26 толкуется следующим образом: «...ожесточение произошло в Израиле отчасти, [до времени], пока войдёт полное [число] язычников; и так (οὗτως) весь Израиль спасётся...». Считается, что здесь имеется в виду обращение и иудеев, и язычников. Точнее, фраза «весь Израиль» относится и к верующим евреям, и к верующим язычникам, вместе взятым, т.е. «весь Израиль» – символ Церкви.

Отмечается, что фразы «весь Израиль» и «полное [число] язычников» идут параллельно друг с другом. Эти выражения взаимосвязаны так, что создаётся впечатление, что посредством вхождения «полного [числа] язычников» в Церковь «весь Израиль спасётся». Это толкование соответствует обычному значению слова οὗτως (*хутос*), «таким образом». Другими словами, слово «Израиль» – символическое обозначение всех верующих, и иудейских, и языческих.

Тем не менее, некоторые амилленаристы готовы принять учение о будущем обращении всего израильского народа в последнее время. В системе амилленаризма эта возможность не исключена.

### **б. Позиция примилленаризма и постмилленаризма**

---

<sup>406</sup>Strimple, Amillennialism, с. 112-118; Мюллер, с. 624-625.

В защиту учения о будущем массовом обращении Израиля к Иисусу выступают примилленаристы и постмилленаристы<sup>407</sup>. Используются следующие доводы. Во-первых, учитывается вопрос Божьей верности относительно Его обещаний Израилю. Бог многократно обещал Израилю славное будущее. Если это обещание буквально не исполнится, то Божья верность ставится под вопрос.

Во-вторых, замечается, что в Рим. 11:26 глагол «спасётся» стоит в будущем времени. Значит, речь идёт не о нынешнем обращении некоторых евреев, а об их будущем обращении. Также принимается во внимание, что в исследуемой нами главе есть и другие указания на будущее спасение всего Израиля: (1) в ст. 31-32 говорится о «милости ко всем», (2) в 12 ст. нынешнее оскудение Израиля сравнивается с его будущей полнотой, (3) в 15 ст. нынешнее отвержение Израиля сравнивается с его будущим принятием, (4) в 16 ст. Павел говорит, что свято «целое», т.е. Бог освятил весь израильский народ для славного будущего, (5) в 28 ст. говорится обо всём израильском народе, как о «возлюбленных». Бог непременно искупит Своих возлюбленных.

Приверженцы данной позиции приводят немало примеров того, что в Рим. 11:26 греческое слово οὕτως (*хутос*), которое обычно переводится как «таким образом», может указывать на хронологическую последовательность и переводиться словом «затем»: «...ожесточение произошло в Израиле отчасти, [до времени], пока войдёт полное [число] язычников; и затем (οὕτως) весь Израиль спасётся...». Смотрите на следующие примеры.

«Да испытывает же себя человек, и затем (οὕτως) пусть ест от хлеба» (1 Кор. 11:28)

«...затем (οὕτως) Павел вышел из среды их» (Деян. 17:33)

«беседовал... затем (οὕτως) вышел» (Деян. 20:11)

Ещё в пользу утверждения, что слово οὕτως (*хутос*) может указывать на хронологическую последовательность, замечается, что в конце 25-го стиха речь идёт о времени. Написано: «Ожесточение произошло в Израиле отчасти, [до времени], пока войдёт полное [число] язычников». Поэтому вполне логично ожидать, что в следующем предложении встретится какая-то последовательность. Поэтому справедливо читать: «затем весь Израиль спасётся».

Даже если мы относим к слову οὕτως (*хутос*) значение «таким образом», то это значение является совместимым с учением о массовом обращении Израиля. Тогда получается, что ответ на вопрос: «Каким образом Бог спасает весь Израиль?», следующий: через вхождение в Церкви полного числа язычников. Заметьте, что раньше в той же главе было открыто, что Бог спасает язычников для того, чтобы побуждать Израиль к покаянию. Поэтому логично заключить, что как только полное число язычников войдёт в Церковь, Божий план для побуждения Израиля к покаянию будет приведён в действие, и вследствие этого весь этнический Израиль обратится к Господу.

Далее, свет на вопрос: «Каким образом весь Израиль спасётся?» проливает вторая часть 26-го стиха. Там написано, что Бог «отвратит нечестие от Иакова». Значит, Иаков, т.е. израильский народ, будет освобождён от нечестия через веру в Иисуса.

Также важно учитывать значение слова ἄχρις (*архис*) в Рим. 11:25: «...ожесточение произошло в Израиле отчасти, [до времени], пока (ἄχρις) войдёт полное [число]

---

<sup>407</sup>См. Bock, Summary essay, с. 296-297.

язычников; и так весь Израиль спасётся...». Дело в том, что оно употребляется в других контекстах, говорящих об изменении в каком-то порядке или направлении (Лк. 1:20; 17:27; Деян. 1:1-2; 27:33). Подобным образом можно считать, что данное слово в Рим. 11:25 предшествует описанию какого-то изменения, в частности, изменения отношения Израйля к Мессии Иисусу.

Далее учитывается, что в Новом Завете слово «Израиль» относится исключительно к израильскому народу. Единственное исключение может составить Гал. 6:16, хотя даже этот пример оспаривается. Поэтому, когда в Рим. 11:26 речь идёт о том, что «весь Израиль спасётся», скорее всего, имеется в виду именно израильский народ.

Далее, отмечается, что в Рим. 11:1-2, где начинается рассматриваемый нами контекст, Павел говорит обо всём израильском народе: «Итак, спрашиваю: неужели Бог отверг народ Свой? Никак. Ибо и я Израильтянин, от семени Авраамова, из колена Вениаминова. Не отверг Бог народа Своего, который Он наперёд знал?». Таким образом, можно заключить, что в ст. 26 слова «весь Израиль спасётся» также относятся ко всему израильскому народу.

Поддерживает учение о будущем массовом обращении Израйля и исследование структуры Рим. 11 гл. Справедливо разделить главу на две части, начинающиеся с 1-го и 11-го стихов соответственно. В обеих частях наблюдается одна и та же структура, в частности, вводные слова λέγω οὖν (*лего ун*), т.е. «поэтому, спрашиваю», затем вопрос, затем отрицание, выраженное фразой μὴ γένοιτο (*ми гэнойто*), т.е. «никак».

В этих двух частях рассматриваются различные вопросы. Первая часть касается того, что падение Израйля только *частично*, т.е. был и ещё есть в Израйле верный остаток. А вторая часть касается того, что падение Израйля лишь *временно*. Значит будет будущее обращение Господу всего израильского народа.

| Ст. 1-10           | Ст. 11-32           |
|--------------------|---------------------|
| λέγω οὖν (ст. 1)   | λέγω οὖν (ст. 11)   |
| Вопрос (ст. 1)     | Вопрос (ст. 11)     |
| μὴ γένοιτο (ст. 1) | μὴ γένοιτο (ст. 11) |
| Падение частично   | Падение временно    |

## 10. 2 Пет. 3:4-13 и 2 Фес. 1:6-10

Обратимся ко Второму Посланию Петра для рассмотрения ключевого места Писания на тему миллениума<sup>408</sup>. Здесь пришествие Христа связано с разрушением земли, судом над нечестивыми и творением новой земли<sup>409</sup>. Создаётся впечатление, что между пришествием Христа и концом света никакого земного царства не будет. Таким образом, 2 Пет. 3:4-13 поддерживает учение амилленаризма и постмилленаризма о том, что Божий суд и новое творение произойдут непосредственно после пришествия Христа. Отмечается, что в данном отрывке речь идёт конкретно о Его *пришествии* (ст. 4). Вместе с этим, происходят разрушение неба и земли и творение нового неба и новой земли.

В ст. 12 слово *пришествие* встречается в связи со словосочетанием «день Божий». Фраза «пришествие дня Божия» должна означать «вступление» или «начало» дня Божия. Значит разрушение неба и земли, и творение нового неба и новой земли произойдут не в

<sup>408</sup>Strimple, Amillennialism, с. 106-108; Gentry, A postmillennial response, с. 131.

<sup>409</sup>Также, в 2 Тим. 4:1 и Иуды 14-15 цель пришествия Христа – судить мира.

конце дня Господня, как предполагают примилленаристы, а в самом начале, при пришествии Христа.

В 2 Фес 1:6-10 Павел предсказывает, что при пришествии Христа произойдут две вещи: Он накажет грешников и вознаградит верных Ему<sup>410</sup>. Здесь заметим, что Христос накажет грешников «вечной погибелью», что больше соответствует описанию дня суда. Но если день суда состоится сразу при пришествии Христа, то о каком тысячелетнем царстве может идти речь?

Приверженцы примилленаризма считают, что учение Петра в 2 Пет. 3:4-13 и Павла в 2 Фес. 1:6-10 являются примерами сокращения речи<sup>411</sup>. Другими словами, Пётр сокращает или сжимает все события, происходящие во время дня Господня, говоря о них в очень краткой форме. Но полное учение о дне Господнем, который включает в себя восхождение Церкви, великую скорбь, тысячелетнее царство и последний суд, раскрывается в других местах Писания.

В поддержку данного мнения они приводят следующие примеры. В Исх. 3:17 исход из Египта и захват Ханаана описаны вместе, хотя между ними прошло 40 лет. Подобный случай встречается в 2 Цар. 7:12-13, где царствование Соломона и Христа сопоставляются, хотя между ними большой отрезок времени. Последний пример берётся из Ис. 65, где пророк сопоставляет творение новой земли (ст. 17), на которой не будет смерти, с существованием смертных людей (ст. 20). Очевидно, что Исаия говорит о двух разных временах вместе. Данные случаи в 2 Пет. 3:4-13 и 2 Фес. 1:6-10 также соответствуют нередко встречающемуся в Библии явлению под названием «пророческая перспектива», которая объясняется во 2-м томе этой серии книг, главе 8, разделе Г-7, «Пророчество».

## **11. Рим. 8:19-23**

В Рим. 8:19-23 описывается славное состояние планеты Земля в будущем. Когда и каким образом эти слова исполнятся? Амилленаристы и постмилленаристы относят данное место Писания к созданию новой земли при пришествии Христа. Они отмечают, что сыны Божие откроются вместе с тварным миром. Значит, при пришествии Христа состоится как воскресение верующих, так и создание новой земли<sup>412</sup>.

В данном месте Писания приверженцы примилленаризма не видят никакого противоречия своей позиции. Согласно теории примилленаризма, при пришествии Христа состоится воскресение верующих и начало тысячелетнего царства. Во время тысячелетнего царства условия на этой планете будут несравнимо лучше, чем сейчас. Вот, что описано в Рим. 8:19-23.

Также учитывается, что, согласно библейскому учению, при создании новой земли нынешняя земля будет не обновлённой, а разрушенной (см. главу 7 этого тома). Но в Рим. 8:19-23 речь идёт о планете, на которой мы сейчас живём. Поэтому данный отрывок может исполниться только во время тысячелетнего царства, когда старая планета ещё существует<sup>413</sup>.

---

<sup>410</sup>Strimple, Amillennialism, с. 102-103.

<sup>411</sup>Blaising, A premillennial response, с. 149, 309.

<sup>412</sup>Strimple, Amillennialism, с. 104-106.

<sup>413</sup>Blaising, A premillennial response, с. 149.

## 12. Мф. 25:31-46

Что именно описано в Мф. 25:31-46? Некоторые считают, что здесь речь идёт о последнем суде. Другие же думают, что здесь имеется в виду особенный Божий суд перед началом тысячелетнего царства.

Амилленаристы и постмилленаристы, отвергая существование земного правления Христа, усматривают в данном отрывке указание на последний Божий суд. Они замечают следующие сходства между этими событиями. Во-первых, все народы собраны, т.е. все люди. Во-вторых, Христос сидит на троне. В-третьих, выносятся вечный приговор. Итак, они приходят к выводу, что при пришествии Христа состоится последний Божий суд, как описано в Мф. 25:31-46.

Примилленаристы часто считают, что Мф. 25 описывает особенный Божий суд перед началом тысячелетнего царства, который определит, какие народы достойны участвовать в Божьем царстве.

Между описанием Дня Страшного Суда и судом в Мф. 25 отмечаются следующие отличия<sup>414</sup>. Во-первых, престолы описаны по-разному. В Мф. 25 это «престол славы», а в Откр. 20 – «белый престол». Во-вторых, в Откр. 20 суд ведётся на основании того, что написано в учётных книгах. А в Мф 25 суд определяется обращением народов к «сим братьям Моим меньшим». Предшествует суду в Откр. 20 общее воскресение мёртвых. В Мф. 25 о нём не упоминается.

Рассмотрим и другие отличия. В Мф. 25 участвуют в суде и овцы, и козлы. А в Книге Откровение стоят перед Господом только осуждённые. Наконец, надо сравнить суд, описанный в Мф. 25, с тем, что описано в Мф. 19:28. В последнем месте говорится о царствовании Двенадцати апостолов над 12 коленами Израиля, что, скорее всего, исполнится во время тысячелетнего царства. Здесь снова упоминается «престол славы», который встречается и в Мф. 25. Поэтому, по мнению многих, Мф. 25 сходно с Мф. 19:28. Они описывают особенный Божий суд перед началом тысячелетнего царства, во время которого и Двенадцать апостолов будут судить мир (т.е. править миром).

### Г. Вывод

Судя по всему, взгляд, обладающий наилучшей библейской поддержкой, является примилленаризмом. В нём наблюдается больше сходств с библейским учением и меньше противоречий. Следовательно, Иисус придёт на землю до начала Своего земного правления, которое будет длиться буквально в течение 1000 лет. В то время сатана будет скован, а в конце этого периода он будет освобождён и побудит народы бунтовать (безуспешно) против царства Христа. А затем состоится воскресение всех остальных, Божий суд и вечность.

Итак, в следующем разделе «Свойства тысячелетнего царства» будем описывать тысячелетнее царство в соответствии с позицией примилленаризма.

### Д. Свойства тысячелетнего царства

Суммируя отрывки Писания, описывающие тысячелетнее царство, можно перечислить следующие характеристики этого славного периода: управление Христа и

---

<sup>414</sup>Тиссен, с. 358.

святых, роль Израиля в мессианском царствовании, обитатели земли в этот период, моральные и природные условия, существующие в то время, последнее восстание на главенство Христа и окончание земного правления Христа.

## 1. Управление Христа и святых

Ожидание Божьего правления землей восходит ещё к Ветхому Завету. Проследим эту историю. В Псалтири, например, повествуется, что весь мир будет поклоняться и служить Богу Израиля (Пс. 65:4; 66:4-6; 85:9; 101:16, 23; 137:4-5) и будет приносить Ему дары (Пс. 67:30-32). Ветхозаветные пророки тоже предсказывают вечное всемирное царствование Божье<sup>415</sup>. В Пс. 46 говорится о будущем земном Божьем царстве, как об уже совершённом факте: Бог – «великий Царь над всею землею» (ст. 3), Который уже «покорил нам народы и племена под ноги наши» (ст. 4).

В то же время, псалмопевцы открывают, что будет царствовать не Сам Бог (в смысле Бога Отца), а великий царь, назначенный Им. О Его назначении царём говорится в Псалмах 2 и 109. Ему откроют ворота Иерусалима (Пс. 23:7-10). Об этом царе также говорится, как о Давиде (Пс. 88:20-30)<sup>416</sup>. Его правление будет вечно (Пс. 71:17; 88:29) и всемирно (Пс. 71:8-11; 88:28; 2:8).

Об этом великом царе дальше рассказывают пророки Израиля. Он является как сыном Давида (Ис. 9:6-7; 11:1; Иез. 34:23-24; Ос. 3:5; Амос 9:11-12)<sup>417</sup> из Вифлеема (Мих. 5:1-4), так и сыном Человеческим (Дан. 7:13-14). Он также образно представлен человеком Зоровавелем (Агг. 2:21-23). Признаки его назначения царём включают в себя исполнение Духом Божиим (Ис. 42:1-4) и вхождение в Иерусалим на осле (Зах. 9:9-10). В его время царство Божье будет покрывать всю землю (Зах. 14:9).

В Новом Завете стало известно, что будущий великий царь, Мессия Израиля – это Иисус из Назарета (Откр. 12:5; 19:15-16; Евр. 1:2; 2:5). В Его царстве будет отведено особенное место для Его Двенадцати апостолов. Иисус им обещал: «Когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах...» (Мф. 19:28). Некоторые также полагают, что особые полномочия будут и у мучеников (см. Откр. 20:4).

Наряду с Иисусом и Его апостолами, будут царствовать и все святые, т.е. верующие в Него. Об этом говорится и в Ветхом, и в Новом Завете. Даниил написал: «Царство же и власть, и величие царственное во всей поднебесной дано будет народу святых Всевышнего» (Дан. 7:27, также см. ст. 18, 22). Иисус обещал, что верные ученики будут управлять городами (Лк. 19:17-19). Павел пишет, что «святые будут судить мир» (в смысле «управлять») (1 Кор. 6:2) и «если терпим, то с Ним и царствовать будем» (2 Тим. 2:12). В книге Откр. 5:10 мы читаем, что «Мы будем царствовать на земле». Победитель будет иметь «власть над язычниками, будет пасти их жезлом железным» (Откр. 2:26-27) и будет сидеть «со Мною на престоле Моём» (Откр. 3:21).

---

<sup>415</sup>Соф. 3:9; Дан. 2:44; Мал. 1:11; Ис. 45:23; Зах. 14:16 (West N. The thousand year reign of Christ. – Grand Rapids, MI: Kregel, 1993. – С. 287-291).

<sup>416</sup>Alexander T. D., Rosner B. S. eds. New dictionary of biblical theology. – Leicester, England, Inter-Varsity Press, 2000. – С. 125.

<sup>417</sup>Также см. Иер. 23:5-6; 30:9; 33:17; Иез. 37:24-25 (Gowan D. Eschatology in the Old Testament. – 2nd ed. – Edinburg: T&T Clark, 2000. – С. 33-36)

## 2. Роль Израиля

Как было сказано выше, идёт спор о роли Израиля в мессианском царстве. Наша цель в этом разделе заключается в том, чтобы найти дополнительные доказательства того, что в Библии действительно предсказано особое место этнического Израиля в Божьем плане.

В Библия говорится о восстановлении Израиля во время тысячелетнего царства<sup>418</sup>. Бог соберёт рассеянный по всему миру Израиль (Зах. 10:9-12; Ис. 66:20), и он будет обитать в земле обетования, которую Бог обещал Аврааму и его потомкам (Иез. гл. 47-48; Иез. 34:28; 37:25)<sup>419</sup>. Иезекииль и Захария даже говорят о перестройке храма и восстановлении системы жертвоприношения (Иез. гл. 40-46; Зах. 14:16-17; Иез. 37:26-28). Но некоторые, не понимая смысла этого, не ожидают буквального исполнения предсказания о восстановлении системы жертвоприношений, а считают это символикой.

В Ветхом Завете большинство свидетельств будущего мирового царства для израильского народа находится в книгах пророков<sup>420</sup>. Но даже в Пятикнижие делается несколько намёков на будущее мировое царство во главе с Израилем при условии соблюдения его завета с Богом: «Он поставит тебя выше всех народов» (Втор. 26:19) и «Сделает тебя Господь главою, а не хвостом, и будешь только на высоте, а не будешь внизу» (Втор. 28:13).

Рассмотрим теперь свидетельство Исаии. В будущем Израиль будет выполнять посредническую функцию между Богом и народами земли в качестве священников и, вместе с этим, будет «пользоваться достоянием народов и славиться славою их» (Ис. 61:6). Их благословенное положение будет видно всем: «Будет известно между народами семья их, и потомство их – среди племён; все видящие их познают, что они семья, благословенное Господом» (Ис. 61:9).

Михей повествует, что в то время Израиль возьмёт верх над всеми своими врагами (Мих. 5:7-9, 15)<sup>421</sup>. Дальше говорится: «Как черви земные выползут они из укреплений своих; устрашатся Господа Бога нашего и убоятся Тебя» (Мих. 7:17). Одновременно будет происходить духовное обновление Божьего ветхозаветного народа: «И народ твой весь будет праведный» (Ис. 60:21) и «все сыновья твои будут научены Господом» (Ис. 54:13)<sup>422</sup>.

Подтверждает свидетельство о будущей славе Израиля и Захария. В 14-ой главе своего пророчества он рассказывает о собрании всех народов против Израиля, об их поражении на битве и установлении царства Мессии в обетованной Израилю земле: «И Господь будет Царём над всею землею; в тот день будет Господь един, и имя Его едино» (ст. 9), и «Затем все остальные из всех народов, приходивших против Иерусалима, будут приходить из года в год для поклонения Царю, Господу Саваофу, и для празднования праздника кущей» (ст. 16).

Будет отведено особое положение в мессианском царстве не только израильскому народу в целом, но и городу Иерусалиму. Оттуда Господь будет царствовать (Ис. 24:23; 40:9-10; Иер. 3:17). Два параллельных места Писания, Ис. 2:2-4 и Мих. 4:1-3, повествуют о

---

<sup>418</sup>Тиссен, с. 367, 398.

<sup>419</sup>West, с. 290.

<sup>420</sup>Тиссен, с. 359

<sup>421</sup>Также см. Ис. 11:14-15; 34:8; Иоиль 3:1-21; Соф. 2; Мих. 4:11-13; Зах. 9; 12:2-9; 14:1-3, 12-15 (Gowan, с. 43).

<sup>422</sup>Также см. Мих. 5:10-14; Соф. 3:13; Зах. 8:8; 14:20; Иер. 3:17; 31:31-34; Иез. 36:25-28; 37:23-24 (Alexander, с. 125; West, с. 287).

славном Иерусалиме, что он будет выступать столицей всего мира. К нему будет направлено «богатство народов» (Ис. 66:12), и в него «придут с сокровищем всех народов» (Агг. 2:7)<sup>423</sup>. Его слава будет известна всему миру (Ис. 62:2). Говорится Иерусалиму, что в последние дни «придут народы к свету твоему, и цари – к восходящему над тобою сиянию» (Ис. 60:3). Дальше говорится:

«И придут к тебе с покорностью сыновья угнетавших тебя, и падут к стопам ног твоих все, презиравшие тебя, и назовут тебя городом Господа, Сионом Святого Израилева» (Ис. 60:14)<sup>424</sup>.

Наряду с политическим успехом, по Писанию, Израиль переживёт и духовное обновление. Исаия свидетельствует: «И все сыновья твои будут научены Господом» (Ис. 54:13). К этому присоединяется Иеремия: «Все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь» (Иер. 31:34) и Иезекииль: «И не буду уже скрывать от них лица Моего, потому что Я изолью дух Мой на дом Израилев» (Иез. 39:29)<sup>425</sup>.

В свете неоднократного и последовательного упоминания о будущей славе Израиля и Иерусалима, трудно согласиться с тем, что все эти обещания символически исполняются в Церкви. Т. Александер и Б. Роснер комментируют: «Несмотря на все акценты в синоптических Евангелиях на присутствие Царства и выполнение обещаний Ветхого Завета, в то же время, есть признание того, что не все обещания выполнены, и что конец нынешнего века ещё не пришёл»<sup>426</sup>.

Также невероятно, что эти чудесные предсказания исполнились во время возвращения иудеев из Вавилона. Александер и Роснер пишут: «В действительности, возвращение и восстановление были относительно менее славными»<sup>427</sup>. Гоуэн подтверждает: «Собрание (Израиля из народов) был далеко не совершенным, и опыт евреев, которые жили в Палестине с 520 г. до н.э. до 70-ых лет н.э. был едва ли буквальным исполнением ветхозаветных ожиданий об идеальном будущем»<sup>428</sup>.

Поэтому приходим к выводу, что наряду с апостолами Агнца и, возможно, мучениками, Иисус в мессианском царстве отведёт особую роль и власть Божьему ветхозаветному народу Израилю. Иными словами, Божий план для Израиля ещё не завершён, а осуществится во время тысячелетнего царства Мессии.

### 3. Обитатели земли

Кто будет жить на земле во время тысячелетнего царства? Некоторые комментаторы, например, К. Ридлбаргер, рассуждают, что поскольку новая эра по сути своей духовна, то

---

<sup>423</sup>Van Rooy H. F. Eschatology and audience: The eschatology of Haggai // Old Testament Essays 1.1988. – С. 59. Синодальный перевод делает לָרֶגֶץ подлежащим, переводя его «Желаемый». Но дело в том, что глагол יָרָד; «придут», стоит не в ед. ч., а во мн. ч. Наверное, Синодальный перевод опирается на вариант в Септуагинте: ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἔθνων.

<sup>424</sup>West, с. 89-90.

<sup>425</sup>Также см. Иоиль 2:26-27; 3:16-17; Иер. 24:7; 32:39; Ис. 30:19-22 (Gowan, с. 87).

<sup>426</sup>Alexander, с. 128.

<sup>427</sup>Там же, с. 461.

<sup>428</sup>Gowan, с. 28.



населять Божье царство будут только воскрешённые люди<sup>429</sup>. Но, как мы увидим далее, Библия не поддерживает этой точки зрения. Рассмотрим следующие моменты.

Во-первых, поскольку предшествует тысячелетнему царству воскресение праведных, то на земле в то время будут люди в прославленных бессмертных телах. Но Библия также свидетельствует о том, что на земле будут обитать и смертные люди. О них написано, что они будут жить долго, больше 100 лет, но всё же умрут (Ис. 65:20). Также примем к сведению, что смерть не будет устранена до конца миллениума (Откр. 20:13; 1 Кор. 15:26)<sup>430</sup>.

В Ветхом Завете говорится о народах, которые будут существовать во время миллениума и будут подчиняться Богу Израиля: Эфиопия (Ис. 18:7), Египет и Ассирия (Ис. 19:18-25), Елам (Иер. 49:38-39), Савейцы (Ис. 45:14), Филистия (Зах. 9:6-7), Моав (Иер. 48:47), Аммон (Иер. 49:6) и другие (Ис. 66:18-20; Пс. 71:10). Все народы земли будут в подчинении Богу (Соф. 2:11; Ис. 25:3; Зах. 2:11; Пс. 21:28) и Его народу Израилю (Ис. 45:14; 49:23; 60:2-9; 61:6). Они будут обращаться к Богу и Его народу за наставлением и водительством (Ис. 2:2-4; Иер. 3:17; 16:19; Зах. 8:20-23). Выжившие во время битвы Иерусалима расселятся по всей земле, чтобы возвестить всем народам о делах Господних (Ис. 66:18-20)<sup>431</sup>.

Пожалуй, самый известный отрывок об обращении народов к Богу написан пророком Захарией:

«Так говорит Господь Саваоф: ещё будут приходить народы и жители многих городов; и пойдут жители одного города к жителям другого и скажут: пойдём молиться лицу Господа и взыщем Господа Саваофа; [и каждый] [скажет]: пойду и я. И будут приходить многие племена и сильные народы, чтобы взыскать Господа Саваофа в Иерусалиме и помолиться лицу Господа. Так говорит Господь Саваоф: будет в те дни, возьмутся десять человек из всех разноязычных народов, возьмутся за полу Иудея и будут говорить: мы пойдём с тобою, ибо мы слышали, что с вами Бог» (Зах. 8:20-23).

Хотя следует ожидать, что во время тысячелетнего царства подавляющее большинство смертных людей станут верующими, тем не менее, они не будут совершенными. Время от времени будет нужна дисциплина от Господа (Зах. 14:16-17; 1 Кор. 15:24; Откр. 2:27; Пс. 2:9). Дело дойдёт даже до того, что в конце этого периода народы восстанут против Христа (Откр. 20:3, 7-8).

Обсуждается вопрос, кто именно эти смертные люди, которые будут обитать на земле во время земного царства Христа? Одни считают, что это место займёт только израильский народ, обращённый к Мессии. Но в свете вышесказанного о присутствии в то время различных народов, этот вариант не правдоподобен. Наверное, в число смертных в тысячелетнем царстве войдут и неверующие, выжившие во время великой скорби. Некоторые даже предполагают, что суд, описанный в Мф. 25, определит, какие народы смогут участвовать в тысячелетнем царстве, а какие будут исключены.

---

<sup>429</sup>Riddlebarger, с. 66-68.

<sup>430</sup>Ladd, с. 171.

<sup>431</sup>Gowan, с. 43, 51-52.

Оспаривается мнение, что выжившие во время скорби будут участвовать в царстве<sup>432</sup>. Первая проблема заключается в том, что считается, что в битве в Иерусалиме все погибнут. Но более внимательное чтение библейского текста открывает, что не весь мир погибнет, а только войска. В Зах. 14:16 говорится об «остальных из всех народов», которые выживут во время великой скорби и поклонятся Христу во время тысячелетнего царства. Значит, при битве Иерусалима погибнут не все, а только войска антихриста.

Другая проблема: во время великой скорби антихрист заставит всех принять начертание зверя, после принятия которого человек не сможет быть спасённым. Но нужно также учитывать, что у потомков этих начертанных людей не будет начертания зверя, и они смогут свободно участвовать в Божьем царстве.

#### 4. Моральные и природные условия

По Писанию, люди будут знать Господа и служить Ему. Другими словами, люди будут посвящены Богу. Исаия написал: «Ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Ис. 11:9)<sup>433</sup>. Особое внимание уделяется тому, что в правлении Мессии праведность и милость восторжествует: «Ему утвердить (царство) и укрепить его судом и правдою» (Ис. 9:7), «будет производить суд и правду на земле» (Иер. 23:5) и «кроткие наследуют землю» (Пс. 36:11)<sup>434</sup>.

В то время люди будут жить в мире и безопасности (Мих. 4:4). Планету покроет Божья защита. Подчеркивается прекращение войны: «Перекуют мечи свои на орала, и копыя свои – на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис. 2:4)<sup>435</sup>. Природа избавится от враждебного отношения к человеку: «Младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи» (Ис. 11:6-9)<sup>436</sup>.

В тысячелетнем царстве планета Земля будет процветать. Бедности не будет. Земля будет избыточно плодотворной и будет приносить обильный урожай: «Вот, наступят дни, говорит Господь, когда пахарь застанет ещё жнеца, а топчущий виноград – сеятеля; и горы источать будут виноградный сок, и все холмы потекут... насадят виноградники и будут пить вино из них, разведут сады и станут есть плоды из них» (Амос 9:13-14)<sup>437</sup>. Хотя в этих местах выделены мир и процветание Израиля, тем не менее, Новый Завет подтверждает, что это описание касается всей земли: «Сама тварь освобождена будет от рабства тлению» (Рим. 8:21)<sup>438</sup>.

Вместе с этим, Бог обещает, хотя бы для Своего народа, здоровье и долгие годы жизни: «Ни один из жителей не скажет: "я болен"» (Ис. 33:24), и: «Там не будет более малолетнего и старца, который не достигал бы полноты дней своих; ибо столетний будет умирать юношею, но столетний грешник будет проклинаем» (Ис. 65:20)<sup>439</sup>.

---

<sup>432</sup>Тиссен, с. 398; Хортон, с. 851.

<sup>433</sup>Также см. Авв. 2:14; Ос. 14:4; Числ. 14:21

<sup>434</sup>Также см. Ис. 11:3-5; 16:5; 29:19-21; 32:1, 16-17; Пс. 71:2-4; 12-14; 95:13. Allen S. The Kingdom of God in heaven and on earth. – London: Berean Publishing Trust, 1981. – С. 62-67.

<sup>435</sup>Также см. Ос. 2:18; Зах. 9:10; Ис. 9:5 (West, с. 287-288).

<sup>436</sup>Также см. Ис. 65:25; 32:18; Иез. 34:25-27.

<sup>437</sup>Также см. Зах. 8:4-5; 9:17; Ис. 4:2; 54:1-3; 33:20; 35:1-10; 27:6; 65:17-25; Иоиль 2:23-24; 3:18; Иез. 34:26-27; 36:8-12, 29; Ос. 2:21-22 (West, с. 287-288; Gowan, с. 101-103).

<sup>438</sup>Тиссен, с. 399.

<sup>439</sup>Gowan, с. 90.

Можно также говорить о великой радости в Божьем царстве<sup>440</sup>. Об условиях того времени Исаия пишет: «И возвратятся избавленные Господом, придут на Сион с радостным восклицанием; и радость вечная будет над головою их; они найдут радость и веселье, а печаль и вздыхание удалятся» (Ис. 35:10) и «Вы выйдете с веселием и будете провожаемы с миром; горы и холмы будут петь пред вами песнь, и все деревья в поле рукоплескать вам» (Ис. 55:12).

## **5. Последнее восстание**

К нашему удивлению, Писание повествует, что к концу тысячелетнего царства нации этого мира поднимутся на последний бунт против Божьей власти (Откр. 20:7). Это восстание состоится после освобождения сатаны из заключения. Почему Бог это позволит?

Конкретного ответа Библия нам не даёт. Просто написано: «Ему должно быть освобождённому на малое время» (Откр. 20:3). Но люди предполагают следующие объяснения. Может быть, Божья цель в том, чтобы показать, что сатана не изменился и не может измениться<sup>441</sup>. Другое объяснение: обольщение сатаной продемонстрирует неискренность некоторых людей, уверовавших во время тысячелетнего царства. Третье мнение: тот факт, что люди, пережившие славное земное царство Христа, всё же могут восстать на Него, демонстрирует, что Бог справедлив в Своем осуждении непокорных. Для них нет надежды на изменения.<sup>442</sup>

## **6. Окончание земного правления Христа**

Последнее событие, связанное с тысячелетним правлением Христа, состоится в конце этого периода, когда Он передаст Богу-Отцу царство, покорив всё и всех. Получается, что, в конце концов, Бог будет «всё во всём» (1 Кор. 15:24-28).

## **Е. Межзаветное ожидание мессианского царства**

В заключение, нам будет интересно узнать о понимании мессианского царства, которое существовало в межзаветный период<sup>443</sup>. Дело в том, что во многих отношениях оно созвучно с новозаветным ожиданием. По словам Никельсберга: «Первые христиане были хорошими эсхатологическими евреями»<sup>444</sup>.

Создаётся впечатление, что в межзаветное время эсхатология проходила некоторое развитие. Представляется, что вследствие преследования евреев греками прояснились некоторые мысли о последних временах, уже содержащиеся в Ветхом Завете, но ещё не выраженные ясно. Моэллер пишет: «Некоторые идеи, которые были скрыты в Ветхом Завете, стали явными под давлением религиозной необходимости»<sup>445</sup>. Также нужно

---

<sup>440</sup>См. Пс. 46:7-8; 95:11-13; 97:7-9.

<sup>441</sup>Тиссен, с. 400.

<sup>442</sup>Хортон, с. 852.

<sup>443</sup>Nickelsburg W.E. Ancient Judaism and Christian origins. – Minneapolis: Fortress Press, 2003 с. 91ff ; Julius S. J. Jewish backgrounds of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Baker 1995. С. 307ff; Moeller H. R. The legacy of Zion. – Grand Rapids, MI: Baker: 1977. – С. 207; Gowan, с. 16-17, 28, 55-56, 93-95, 105.

<sup>444</sup>Nickelsburg, с. 194.

<sup>445</sup>Moeller, с. 20.

принять к сведению, что условия в Израиле после возвращения из Вавилона далеко не оправдали эсхатологических ожиданий Ветхого Завета. Поэтому появилось ожидание их исполнения в будущем.

Первым делом, нужно учесть, что в межзаветный период в эсхатологических взглядах не было единогласия. Дело в том, что не все евреи ожидали особого Божьего проявления в последние времена. Например, автор 1-ой Маккавейской книги предполагает, что много эсхатологических ожиданий было уже исполнено в его время (см. 1 Макк. 14:4-15). Но, несмотря на разнообразие взглядов, в межзаветной литературе наблюдается много элементов, позже появившихся в новозаветном апокалипсисе.

Например, часто считалось, что последнее время разделяется на два этапа – мессианский век и вечность. Одни полагали, что между этими веками будет чёткий переход<sup>446</sup>, а другие думали, что один непрерывно перейдёт в другой<sup>447</sup>. Иногда в межзаветной литературе трудно различить один период от другого<sup>448</sup>.

В межзаветной литературе мессианский век известен под разными названиями: «День», «День Господень», «Последние дни», «Последний век», «Мессианский век», «Дни Мессии». Но фраза «Божье царство» встречается редко.

Что касается продолжительности мессианского века, то предполагалось, что он продлится 200 лет<sup>449</sup>, 400 лет<sup>450</sup> или 1000 лет<sup>451</sup>. Иногда считалось, что мессианскому веку предшествует тяжёлое время, так называемые, «схватки рождения Мессии»<sup>452</sup>.

Мессианский век характеризуется миром и процветанием<sup>453</sup>. Он сравнивается с Эдемом, исходом из Египта или царством Давида<sup>454</sup>. Обещаны здоровье, радость и долгие годы жизни<sup>455</sup>. Земля будет очищена от греха<sup>456</sup>. Будут праведность и послушание<sup>457</sup>. Между всеми племенами Иакова будут мир и единство<sup>458</sup>.

Предсказано собрание народов против Израиля<sup>459</sup>, а затем состоится Божий суд над ними, возможно, в лице Мессии или Сына Человеческого<sup>460</sup>. В результате этого языческие народы обратятся к Богу Израиля: «И все народы обратятся, и будут истинно благоговеть пред Господом Богом, и ниспровергнут идолов своих» (*Товит*, 14:6)<sup>461</sup>, и будут иметь дружеские отношения с Божьим народом<sup>462</sup>.

<sup>446</sup>2 Баруха 40:3; 44:15; Кумран-Аввакум 2:3b, 2 Ездры 7:13-16, 28-33; 12:32-34

<sup>447</sup>1 Еноха 62:13-14; Оракулы Сивилл 3:49-50, 767-68; Пс. Сол. 17:4; 1 Еноха 45:4-6.

<sup>448</sup>1 Еноха 71:15, 2 Баруха 15:7, М. Авот 4:1; 6:4,7.

<sup>449</sup>в. Синедрион 97а.

<sup>450</sup>2 Ездры 7:28; в. Синедрион 99а.

<sup>451</sup>Юбилей 23:27, но только косвенно указание.

<sup>452</sup>в. Синедрион 97а, Оракулы Сивилл 3:635-661, 796-808; 2 Баруха 25-29; 48:38-41; 2 Ездры 4:52-5:13; 6:20-24; 9:1-6; 13:29-32; Завет Моисея 10, 1QM 1; 1 Еноха 1:3-8.

<sup>453</sup>Завет Левии 18:10-14; Завет Дана 5:12; 2 Еноха 8; 2 Ездры 7:36-44, 123; 1 Еноха 10:17-19; 45:4-5; 62:15; Оракулы Сивилл 3:371-380, 620-623; 744-795; 2 Баруха 4; 29:4-5; 73:1-7; Филон: О наградах и наказаниях, 15; Юбилей 23:27-30.

<sup>454</sup>Пс. Сол. 17:4-10, 21; 2 Ездры 12:31-32.

<sup>455</sup>2 Баруха 73:1-7; Юбилей 23:25-30.

<sup>456</sup>1 Еноха 10:20-22; Пс. Сол. 17:26-46; 18:9; Оракулы Сивилл 3:377-380.

<sup>457</sup>Оракулы Сивилл 3:767-95; Юбилей 23:26.

<sup>458</sup>Завет Иосифа 19; Вознесение Моисея 3:3-4:9; 2 Баруха 78-87

<sup>459</sup>1 Еноха 90:13-19; Оракулы Сивилл 3:660-68; 4 Ездры 13:30-34.

<sup>460</sup>1 Еноха 62:1-16; 69:27-29; 90:20-27; 4 Ездры 7:33-44; 2 Баруха 72:2-6; 1 Еноха 62:1-16; 69:27-29.

<sup>461</sup>Также см. Товит 13:11; 1 Еноха 10:21; 50:1-3; 90:33; 91:14; Оракулы Сивилл 3:710-776; Завет Вениамина 9:2; Завет Левии 18:9; Завет Неффалима 8:1-4; Пс. Сол. 17:30-31; 2 Баруха 68:5.

<sup>462</sup>Товит 13:11; 14:6-7; Оракулы Сивилл 3:702-731; 772-784; 2 Баруха 4:31-35.

Перед началом мессианского века Израиль вернётся в свою землю в Палестину<sup>463</sup>. Город Иерусалим будет перестроен и прославлен<sup>464</sup>. В нём будет новый храм<sup>465</sup>. Израиль будет возглавлять весь мир<sup>466</sup> во главе с Мессией<sup>467</sup>.

## Библиография

Августин. Град Божий.

Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000

Иларион (Алфеев). Православие. – в 2 Т. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

Иларион (Алфеев). Таинство Веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

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.

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

~~~~~

Alexander T. D., Rosner B. S. eds. New dictionary of Biblical theology. – Leicester, England, Inter-Varsity Press, 2000.

Allen S. The Kingdom of God in heaven and on earth. – London: Berean Publishing Trust, 1981. – 191 с.

Andrew G. A., Nicklas T., Tuckett C. M., Verheyden J. The Oxford handbook of early Christian apocrypha. – Oxford: Oxford University Press, 2015.

Blaising C. A. Premillennialism // Bock D. L. Three views on the millennium and beyond. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999.

⁴⁶³ *Сирах* 36:13-14; *Пс. Сол.* 17:28; *1 Баруха* 5:5-9; 4:36-37; *2 Ездры* 13:39-47; *Пс. Сол.* 11; Филон, *О наградах и наказаниях*, 28-29; *Товит* 13:8-18; 14:5-7.

⁴⁶⁴ *Завет Дана* 5:12-13; *Пс. Сол.* 17:30; *2 Баруха* 32:2-4; *2 Ездры* 10:44; *Товит* 14:4-7; 13:16-17; *Сирах* 48:24-25; 36:1-7, 15-16; 40:10; 47:11, 22; *1 Еноха* 90:28-29; *Оракулы Сивилл* 5:250-55; 414-33.

⁴⁶⁵ *Товит* 14:5; *Юбилей* 1:29; *Завет Вениамина* 9:2; *Оракулы Сивилл* 5:414-33; *2 Макк.* 2:4-8

⁴⁶⁶ *Юбилей* 1:28-29; 32:19; *Оракулы Сивилл* 3:767-95; *2 Ездры* 9:8.

⁴⁶⁷ *Оракулы Сивилл* 3:705-706, 716-717, 757-761, *Пс. Сол.* 17:1, 38, 1QM, Иосиф Флавий, *Иудейские войны*, 2.8.1

- Blaising C. A. Progressive dispensationalism. – Wheaton, IL: Victory Books, 1993. – 310 c.
- Bock D. Summary essay // Bock D. L. Three views on the millennium and beyond. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999.
- Boyd G. A., Eddy P. R. Across the spectrum: Understanding issues in Evangelical theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – 264 c.
- Charles R. H. Apocrypha of the Old Testament. – Oxford: Clarendon Press, 1913.
- Charles R. H. Pseudepigrapha of the Old Testament. – Oxford: Clarendon Press, 1913.
- Daley B. The hope of the Early Church. – Peabody, MS: Hendrickson, 2003. – 303 c.
- Diprose R. E. Israel and the Church: The origin and effects of replacement theology. – Waynesboro, GA: Authentic Media, 2004. – 265 c.
- Gentry K. L. A postmillennial response to premillennialism // Bock D. L. Three views on the millennium and beyond. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999.
- Gentry K. L. Postmillennialism // Bock D. L. Three views on the millennium and beyond. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999.
- Gowan D. Eschatology in the Old Testament. – 2nd ed. – Edinburg: T&T Clark, 2000. – 152 c.
- Julias S. J. Jewish backgrounds of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Baker 1995.
- Keck D. Angels and angelology in the Middle Ages. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1998. – 212 c.
- Ladd G. E. Revelation 20 and the millennium // Review and Expositor 57. 1960.
- Lehtipuu O. Eschatology and the fate of the dead in early Christian apocrypha // Andrew G. A., Nicklas T., Tuckett C. M., Verheyden J. The Oxford handbook of Early Christian apocrypha. – Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Moeller Henry R. The legacy of Zion. – Grand Rapids, MI: Baker, 1977.
- Nickelsburg W.E. Ancient Judaism and Christian origins. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003.
- Riddlebarger K. The Man of Sin: Uncovering the truth about the Antichrist. – Grand Rapids, MI: Baker, 2006. – 191 c.
- Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Schaff P., Wace H., eds., Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York, NY: Christian Literature Company.

Strimple R. B. Amillennialism // Bock D. L. Three views on the millennium and beyond. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999.

Strimple R. B. An amillennial response to postmillennialism // Bock D. L. Three views on the millennium and beyond. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999.

Summers R. Revelation 20: An interpretation // Review and Expositor 57. 1960. C. 176-183.

Van Rooy H. F. Eschatology and audience: The eschatology of Haggai // Old Testament Essays 1. 1988. C. 49-63.

Ware K. The Orthodox way. – London: Mowbray, 1979. – 204 c.

Walls J. L. The Oxford handbook of eschatology. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – 724 p.

West N. The thousand year reign of Christ. – Grand Rapids, MI: Kregel, 1993. – 493 p.

~~~~~

[www.tertullian.org/russian/de\\_resurrectione\\_carnis\\_rus.htm](http://www.tertullian.org/russian/de_resurrectione_carnis_rus.htm)

## Глава 6: Суд Божий

### А. Суд над неверующими

#### 1. Библейский взгляд

Тема этого раздела – последний Божий суд над неверующими людьми, так называемый, День Страшного Суда. Хотя время от времени Бог осуществляет Свой суд в истории над согрешившими против Него, например, через потоп при Ное, разрушение Содома и Гоморры и т. п., тем не менее, отводится особый день для окончательного суда над миром<sup>468</sup>. Он состоится по окончании тысячелетнего царства Христа после воскресения всех неспасённых умерших (Откр. 20:11-12; Ин. 5:29). Этот суд будет касаться всех неверующих людей, когда-либо живших на земле.

В Библии однозначно говорится о реальности этого дня, в который всё будет открыто Богом. Соломон, например, написал: «Всякое дело Бог приведёт на суд, и всё тайное, хорошо ли оно, или худо» (Еккл. 12:14; также см. 3:17). Иисус подтвердил: «Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, ни сокровенного, что не сделалось бы известным и не обнаружилось бы» (Лк. 8:17; также см. 12:2) и «Говорю же вам, что за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда» (Мф. 12:36). Павел добавляет: «Бог будет судить тайные [дела] человеков через Иисуса Христа» (Рим. 2:16)<sup>469</sup>.

В Писании многократно говорится о неизбежности этого дня. Иоанн Креститель, например, говорил о дне «будущего гнева» (Мф. 3:7). Иисус говорит о наступающем «воскресении осуждения» (Ин. 5:29). Пётр написал о «дне суда и гибели нечестивых человеков» (2 Пет. 3:7; также см. 1 Пет. 4:5). Павел рассказал о «будущем суде» (Деян. 24:25), и что «гнев Божий грядёт на сынов противления» (Кол. 3:6). Писатель Послания к Евреям считает это учение одной из основополагающих истин христианства (Евр. 6:1-2).

В этот день судьёй будет Иисус Христос (см. Ин. 5:22-27; Деян. 17:31; 10:42; 2 Тим. 4:1). Хотя, как Пётр, так и автор Послания к Евреям говорят и об Отце, как о судьё (1 Пет. 1:17; Евр. 12:23), следует понимать, что Отец будет судить через Сына: «Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну» (Ин. 5:22)<sup>470</sup>.

Назначение Сына судьёй уместно, поскольку Он является и Богом, и человеком. Как Бог, Он совершенен и может вынести правильный приговор. Как человек, Он понимает жизненный опыт людей и может, исходя из Своего опыта, отвечать на возражения людей относительно вынесенных Им приговоров. Лютеранский богослов Пипер комментирует это так: «В соответствии с Божиим планом, Христос по Своей человеческой природе, излучающий божественную славу, будет Судьёй мира»<sup>471</sup>.

Люди будут судимы на основании того, что они знали о Божьей воле. Те, кто жил под законом, будут судимы по закону. А те, кто не был под законом, будут судимы внутренним законом совести (Рим. 2:12-16). В то время подвернутся суду и падшие

---

<sup>468</sup>Эриксон М. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999 // Библиотека Евро-Азиатской Аккредитационной Ассоциации. – С. 904.

<sup>469</sup>Shedd W. G. T. Dogmatic theology // A. W. Gomes, ed. – 3rd ed. – Phillipsburg, NJ: P & R Pub., 2003. – С. 879-880.

<sup>470</sup>Эриксон, с. 904-905.

<sup>471</sup>Pieper F. Christian dogmatics. – St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1953 // Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc. – Т. 3. – С. 539.



ангелы (Мф. 8:29; 2 Пет. 2:4; Иуды 6). Приговор этого суда будет окончательным и неизменным<sup>472</sup>.

Шедд справедливо отмечает, что приговор на этом суде просто будет служить подтверждением того суда, которому человек подвергается непосредственно после смерти, когда он идёт либо в Божье присутствие, либо в ад в ожидании Судного Дня. Он пишет: «Личный суд при смерти и публичный суд в последний день совпадают, потому что в промежуточном состоянии нет изменения морального характера и, следовательно, нет изменения приговора, вынесенного после смерти»<sup>473</sup>.

Самое прямое описание Дня Страшного Суда находится в конце 20-ой главы Книги Откровение:

«И увидел я великий белый престол и Сидящего на нём, от лица Которого бежало небо и земля, и не нашлось им места. И увидел я мёртвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мёртвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими. Тогда отдало море мёртвых, бывших в нём, и смерть и ад отдали мёртвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим. И смерть, и ад повержены в озеро огненное. Это смерть вторая. И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное» (Откр. 20:11-15).

Тиссен описывает, почему нужен день суда. Он пишет: «Каждому человеку будет предложена хорошая возможность засвидетельствовать, почему он действовал так, как действовал, и особо узнать причины Божьего приговора». Тиссен продолжает: «Суды Божии совершаются для того, чтобы обнаружить праведность Божью в обращении с людьми, как Он обращается с ними. Перед судебским престолом Божиим умолкнут всякие уста (см. Рим. 3:19)»<sup>474</sup>. Также пишет об оправдании Божьей праведности Даффилд: «Все люди предстанут пред судом Божиим, чтобы оправдалась Его праведность»<sup>475</sup>. Пакер пишет следующее:

«Этот суд явит, а, в конце концов, и подтвердит, совершенную справедливость Божью. Неудивительно, что в мире грешников, в котором Бог “попустил всем народам ходить своими путями” (Деян. 14:16), свирепствует зло, и у людей возникают сомнения, справедлив ли Бог, если всевластен, или всевластен ли, если справедлив. Но для Самого Бога справедливый суд есть дело Его славы, и последний суд станет Его окончательным ответом, снимающим всякие подозрения в том, что Он перестал попечительствовать о праведности»<sup>476</sup>.

---

<sup>472</sup>Эриксон, с. 930; Packer J. I. Concise theology: a guide to historic Christian beliefs. – Wheaton, IL: Tyndale House, 1993 – С. 259-260; Даффилд Г. П., Ван Клиф Н. М. Основы пятидесятнического богословия. – Нижний Новгород: Агапе, 2007 // Библиотека Евро-Азиатской Аккредитационной Ассоциации. – С. 515-518.

<sup>473</sup>Shedd, с. 878.

<sup>474</sup>Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 420.

<sup>475</sup>Даффилд, с. 513.

<sup>476</sup>Packer, с. 259-260. Перевод из Пакера Дж. Основы богословия // Библиотека Евро-Азиатской Аккредитационной Ассоциации.

Хотя все неверующие переживут осуждение, тем не менее, в Библии говорится о разных степенях осуждения. Согласно библейскому учению, суровость Божьего суда зависит от следующих факторов. Во-первых, те, кто знали больше о Божьем плане спасения или имели больше возможностей принять его, но всё же отвергли его, получают больше наказания:

«Горе тебе, Хоразин! Горе тебе, Вифсаида! Ибо, если бы в Тире и Сидоне совершились чудеса, совершившиеся в вас, то давно бы они в рубище и пепле покаялись; но говорю вам: Тиру и Сидону легче будет в день суда, чем вам. И ты, Капернаум, до неба ли ты будешь вознесён? До ада ты будешь низвергнут; потому что, если бы в Содоме были совершены чудеса, совершившиеся в тебе, он остался бы до сего дня. Но говорю вам, что земле Содомской легче будет в день суда, чем тебе» (Мф. 11:21-24; также см. Мф. 10:15)

В вышеуказанных примерах видно, что тех, кто слушал слова Самого Спасителя, пребывающего на земле, и отверг Его, ждёт более суровый суд. Подобным образом те, кто претендовал на религиозную жизнь, но при этом отверг Божий план, примут тяжчайшее осуждение (Мк. 12:40). Будет строгое отношение и к тем, кто соблазнял других (Мф. 18:6-7). Особенное место также отводится тем, кто когда-то исповедовал христианскую веру, а затем отпал от неё. Отступники получают большее наказание (Евр. 10:29; 2 Пет. 2:21; Мк. 14:21).

Обсуждается вопрос, будут ли участвовать в этом событии и верующие люди? Позиция евангельского движения такова, что на этом суде верующие люди будут присутствовать, но не участвовать. Написано о них, что через веру в Иисуса Христа они уже прошли Божий суд, и дальше не подвергнутся ему: «Слушающий слово Моё и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешёл от смерти в жизнь» (Ин. 5:24). Также написано: «Верующий в Него не судится, а неверующий уже осуждён, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия» (Ин. 3:18). Также Павел учил, что верующие избавлены «от грядущего гнева» (1 Фес. 1:10; также см. Рим. 5:1, 9)<sup>477</sup>.

Также отметим, что в Откр. 20:12 написано, что «мёртвые» будут судимы «сообразно с делами своими». Такое описание соответствует неверующим людям, которые отвергли искупительную работу Христа, сделанную за них и, следовательно, проходят суд на основании своих дел. Термин «мёртвые» больше относится к неверующим, чем верующим. Верующие же, кроме тех, кто умер во время тысячелетнего царства, уже воскресли, получили новые тела и царствовали с Христом 1000 лет. Следовательно, нельзя говорить о них, как о «мёртвых». Также учитываем, что в данном контексте речь идёт не о спасении, не о вознаграждении, а только об осуждении.

На этом основании большинство евангельских учителей считают, что День Страшного Суда назначен только для неверующих. Даффилд пишет, например: «Суд над верующими перед престолом Христа – это не суд осуждения, а суд, позволяющий определить награду верующего. Он произойдёт во время второго Пришествия Христа»<sup>478</sup>. Чейфер соглашается: «Суд (над верующими) состоится на небесах, и на нём не ставится

---

<sup>477</sup>Packer, с. 258; Chafer L. S. Systematic theology. – Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1993. – Т. 7. – С. 269.

<sup>478</sup>Даффилд, с. 513.

вопрос о том, может ли верующий попасть на небеса или остаться на небесах»<sup>479</sup>. Он также отмечает, что на суде над верующими: «каждому будет *похвала* от Бога» (1 Кор. 4:5; также см. Рим. 14:10; Еф. 6:8)<sup>480</sup>.

Как насчёт мест Писания, где говорится о суде по делам: «Воздаст человеку по делам его» (Пр. 24:12; также см. Пс. 61:13; Мф. 16:27; Откр. 22:12)? Об этом Пётр написал верующим, что Бог «нелицеприятно судит каждого по делам» (1 Пет. 1:17, также см. Рим. 2:6)<sup>481</sup>. В свете вышесказанного, ответ об избавлении верующих от суда и общего новозаветного свидетельства и об оправдании через веру может быть двояким. Во-первых, дела верующих также подвергнутся оценке, но не с целью определения их вечной судьбы, а для соответствующего вознаграждения, что обсуждается далее в данной главе.

Во-вторых, согласно учению Иакова, вера верующих проявлена в их делах (Иак. 2:18). Следовательно, если человек имеет истинную веру, он будет приносить в жизни хороший плод. Но основа его или её спасения всё-таки определяется не делами, а верой в Иисуса. Ведь в наставлении Петра в 1 Пет. 1:17 о суде по делам он также упоминает об основе нашего спасения: «Зная, что не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровью Христа, как непорочного и чистого Агнца... чтобы вы имели веру и упование на Бога (1 Пет. 1:18-21).

В этом отношении также важно учесть слова Христа: «Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, [таким] будете судимы; и какою мерою мерите, [такою] и вам будут мерить» (Мф. 7:1-2). Этой идее вторит Иаков: «Ибо суд без милости не оказавшему милости; милость превозносится над судом» (Иак. 2:13). Здесь открывается принцип, что прощённые Господом должны прощать и других (см. Мф. 18:21-35), что опять же подтверждает, что Божий суд над верующими отталкивается не от их дел, а от Божьей милости к ним.

А для неверующих основа Божьего суда заключается в делах, совершённых людьми при их жизни (Откр. 20:12). Поскольку никто не выполняет Божьего закона всегда во всех аспектах, суд, основанный на делах, неизбежно приводит к осуждению. В день суда будет раскрыта книга, которая также называется книгой жизни у Агнца (Откр. 20:12; 21:27). В этой книге записаны имена всех спасённых. Если имени человека в этой книге нет, то нет никакой надежды на спасение. Не случайно, что эта книга названа книгой жизни у Агнца. Дело в том, что Своей жертвой за грехи человека Агнец Божий, Иисус Христос, спасает всех верующих в Него. Именно благодаря вере в искупительную работу Агнца Божьего человек записывается в книгу жизни.

Стоит больше раскрыть тему «книги жизни». В ветхозаветном контексте она была известна Моисею (Исх. 32:32-33). Исаия говорил о «вписанных в книгу для житья в Иерусалиме» (Ис. 4:3). В Пс. 68:29 говорится о тех, кто «изгладятся из книги живых, и с праведниками да не напишутся». Также, в Мал. 3:16 идёт речь о том, что «была написана памятная книга о боящихся Господа и чтущих имя Его. И они будут Моими, говорит Господь Саваоф» (Мал. 3:16-17).

Однако более конкретно говорится о книге жизни у Агнца в Новом Завете. Иисус сказал, что имена Его учеников записаны там (Лк. 10:20). В Фил. 4:3 на неё ссылается и Павел. В Книге Откровение Бог обещает победителям, что не изгладит их имён из книги

---

<sup>479</sup>Chafer, т. 4. с. 406.

<sup>480</sup>Там же.

<sup>481</sup>Packer, с. 259.

жизни (Откр. 3:5). Имена неверующих не записаны там (Откр. 13:8; 17:8). Спасены только те, которых имена находятся там (Откр. 20:12, 15; 21:27).

## 2. Учение о суде в межзаветный период

Будет интересно изучить взгляд апокрифических и псевдографических авторов на Божий суд. Моллер отмечает, что, хотя встречается в Ветхом Завете выражение «День Господень», в межзаветный период впервые появилось выражение «День Суда»: «И грешники погибнут навсегда в день суда Господня, когда Бог посещает землю со Своим судом» (Пс. Соломона, 15:12)<sup>482</sup>. В 4-ой Книге Ездры описывается этот день в терминах, похожих на написанное в Книге Откровение: «И Всевышний появится на престоле суда: (и тогда придёт конец)» (4 Езд. 7:33), а далее описывается геенна, как место мучения, и рай (также см. 2 Бар. 50:4-51:6)<sup>483</sup>.

## 3. Учение о суде в истории Церкви

Перед тем, как рассмотреть некоторые взгляды, отличающиеся от библейского учения, проследим развитие этой доктрины в Ранней Церкви<sup>484</sup>. Отцы единогласно говорят о будущем суде, как написано в послании Варнавы: «Для этого есть воскресение для этого воздаяния» (гл. 21) или, по словам Тертуллиана, говорится: «При конце настоящего века (Бог) будет судить и своих почитателей для воздаяния им жизни вечной, и своих презрителей для ввержения их в огонь вечный» (*Апология*, 18.)<sup>485</sup>. Поликарп, ссылаясь на 2 Кор. 5:10, подтверждает, что «всем нам должно явиться пред судилище Христово» (*К Филиппийцам*, 6.). Некоторые отцы Церкви, в частности Августин и Златоуст, подчёркивали, что суд необходим для удовлетворения справедливости. Также, в соответствии с библейским свидетельством, Ириней говорит, что Страшный Суд состоится по окончании тысячелетнего царства Христа: «Ибо после времен царства “я видел – говорит – великий белый престол...”» (*Против ересей*, 5.35.2)<sup>486</sup>.

Василий Великий делится интересной мыслью, которая достойна внимания: «В момент Страшного Суда Бог восстановит в памяти каждого человека образы всего, содеянного им, чтобы каждый вспомнил свои дела и понял, за что подвергается наказанию»<sup>487</sup>. К этому мнению присоединяется Августин: «Итак, нужно представлять некую божественную силу, действием которой воспроизведутся в памяти и с удивительной живостью встанут перед умственным взором каждого все дела его, как добрые, так и злые; так что знание осудит или оправдает совесть и, таким образом, будут судимы совместно все и каждый» (*О граде Божьем*, 20.14.)<sup>488</sup>.

<sup>482</sup>Moeller H. R. – The Legacy of Zion. – Grand Rapids: Baker, 1977. – С. 146.

<sup>483</sup>Julias S. J. Jewish backgrounds of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995. – С. 293.

<sup>484</sup>Daley B. D. The hope of the Early Church. – Cambridge University, 1991. – 224 с.

<sup>485</sup>Источник: Творения Кв. Септ. Флор. Тертуллиана. Часть I. Апологетические сочинения Тертуллиана. Киев: Тип. Акц. Об-ва "Петр Барский, в Киеве". 1910. с. 81-204. Перевод: Н. Щеглова OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>486</sup>Источник: Ново-открытое произведение Св. Ириней Лионского "Доказательство апостольской проповеди". Перевод Н. Сагарды. СПб: Типография М. Меркушева, 1907.

<sup>487</sup>Иларион (Алфеев). Православие. – <http://www.hilarion.ru/materials/books> – Т. 1. – С. 484.

<sup>488</sup><https://azbyka.ru>.

Тем не менее, наблюдаются и некоторые отклонения от библейского свидетельства. К примеру, Климент Римский пишет: «Итак, если Бог всё видит и слышит, то убоимся Его и оставим нечистые стремления к худым делам, чтобы милосердием Его покрыться от будущих судов» (1 Климент, 28). О спасении последней группы пишет и Поликарп (см. К Филиппийцам, 9). Значит, в этих писаниях уже видна склонность к спасению по делам.

Также оценим учение Максима Исповедника, который утверждал, что верующие, которые не были достаточно посвящены Богу в этой жизни, подвергнутся наказанию в виде прохождения через огонь. Читаем:

«Те, кто приобрели полноту любви к Богу, и при помощи добродетелей подняли крыло души, – те, согласно Апостолу, восхищаются на облаках (1 Фес. 4:17) и на суд не приходят (Ин. 5:24). Те же, кто полнотой [любви] не овладели, но совершили и грехи, и добрые дела, – те приходят на место суда. Там, [когда совершается] сопоставление их добрых и злых дел, они подвергаются будто испытанию огнем, и если перевешивает чаша добра, они очищаются, [освобождаясь] от кары» (Вопросы и недоумения, 1.10)<sup>489</sup>.

Здесь видим прямое отрицание библейской доктрины об оправдании по вере и искажение толкования ключевых мест Писания. В 1 Фес. 4:17 написано, что «мёртвые во Христе воскреснут». Не выделяется особая группа верующих. В Ин. 5:24 Иисус учил: «Слушающий слово Моё и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит». И снова, имеются в виду все верующие в Сына Божьего.

Другие свидетельства от отцов Восточной Церкви будут рассмотрены в следующем разделе, посвящённом православному учению, поскольку православие во многом опирается на их взгляды.

#### 4. Православный взгляд

Митрополит Иларион справедливо комментирует, что «Страшный Суд... относится не только к эсхатологической реальности», а в День Суда решение самого человека, принятое при жизни, просто подтверждается. Он ссылается на Ин. 3:19, где Иисус объявил, что «суд же состоит в том, что свет пришёл в мир, но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы». То есть, суд отвергающих Христа уже определён. А с другой стороны, суд верующих также определён при жизни: «Слушающий слово Моё и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешёл от смерти в жизнь» (Ин. 5:24)<sup>490</sup>. В связи с этим Иларион ссылается на учение Симеона Нового Богослова, утверждающего: «Страшный Суд Господень наступает для каждого человека уже в земной жизни»<sup>491</sup>.

В то же время, Православная Церковь неверно учит, что исполнение добрых дел является необходимым условием для получения спасения, и верит, что День Суда относится как к неверующим, так и к верующим. Иларион так пишет об участии верующих в Дне Суда: «Страшный Суд будет проводиться над всеми – как верующими, так и неверующими, как христианами, так и язычниками». Иларион подтверждает, что

---

<sup>489</sup><https://azbyka.ru>.

<sup>490</sup>Иларион, т. 1, с. 482-483.

<sup>491</sup>Там же, т. 1, с. 482-486.

православие придерживается учения, что совершение добрых дел имеет решающее значение в оправдании человека в День суда: «Дела милосердия, совершённые или не совершённые человеком в жизни, оказываются главным критерием на Суде». В поддержку своей позиции он ссылается на слова Иисуса, что Он «воздаст каждому по делам его» (Мф. 16:27)<sup>492</sup>.

Иларион соглашается с оценкой Златоуста, что «для спасения язычника, если он бывает исполнителем закона, ничего более не нужно». Другими словами, Иларион придерживается мнения, что «иудеи будут судимы по закону Моисееву, христиане – по Евангелию, а язычники – по закону совести, написанному в их сердцах». Хотя спасение доступно вне Церкви, достижение обожения требует участия в её жизни. Тем не менее, во всех случаях суд основан на качестве нравственной жизни человека<sup>493</sup>.

В опровержение скажем, что Иларион упускает из вида ясное новозаветное учение о том, что оправдание даётся не на основании хороших поступков человека или его добрых деяний, а на основании только одной веры в искупительную работу Христа на кресте:

«Однако же, узнав, что 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» (Гал. 2:16, также см. Рим. 3:21-28; Еф. 2:8-10, и т.д.).

Далее, Иларион защищает свою точку зрения тем, что в книгах, открытых на суде (см. Откр. 20:12-13), записаны не только злые, но и добрые дела, на основании которых праведные могут спастись. По словам Кирилла Иерусалимского: «У Бога записаны все добродетели человека, включая милостыню, пост, брачную верность, воздержание, но записаны также и злые дела»<sup>494</sup>.

Однако он ошибается, так как, согласно Откр. 20:15, люди спасены исключительно на основании того, что их имена записаны в книге жизни (у Агнца), а происходит это по их вере в Агнца Божьего как в своего личного Спасителя. Не написано, что кто-то спасётся на основании написанного в книгах дел.

Далее, Иларион убеждён в том, что не только Христос, но и другие будут участвовать в Последнем Суде. Он ссылается на учение Христа об участии апостолов (Мф. 19:28) и на учение Павла об участии других святых (1 Кор. 6:3)<sup>495</sup>. Но также нужно учесть, что смысл слова «судить» может подразумевать не только вынесение приговора на суде, но и правление землёй. Поскольку Библия свидетельствует об участии святых в правлении миром (Откр. 5:10; 3:21; 20:4; Лк. 19:17), справедливо заключить, что в вышеуказанных местах имеется в виду участие в тысячелетнем царстве Мессии в качестве правителей.

Василий Великий и Симеон Новый Богослов высказали мысль, что «мы будем судимы каждый в своем чине – и народ, и старейшины, и князья». Иларион раскрывает их учение:

«На Страшном Суде каждому грешнику будет противопоставлен праведник из того же чина: грешным женщинам будут противопоставлены святые жены, нечестивым

---

<sup>492</sup>Там же, т. 1, с. 482.

<sup>493</sup>Там же, т. 1, с. 484

<sup>494</sup>Там же.

<sup>495</sup>Там же.

царям и властителям – благочестивые правители, грешным патриархам – патриархи святые... Осуждены будут отцы отцами, рабы и свободные рабами и свободными, богатые и бедные богатыми и бедными, женатые и неженатые женатыми и неженатыми»<sup>496</sup>.

В этом взгляде есть доля истины, так как Иисус учил, что «царица южная восстанет на суд с людьми рода сего и осудит их, ибо она приходила от пределов земли послушать мудрости Соломоновой; и вот, здесь больше Соломона» (Лк. 11:31). Но также примем к сведению, что она будет судить других не благодаря её личной святости или добродетельности, а благодаря её открытости Божьему откровению. Это подтверждается тем, что Иисус сказал в следующем стихе: «Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его, ибо они покалялись от проповеди Иониной, и вот, здесь больше Ионы» (Лк. 11:32). И снова, дело касается не нравственной жизни ниневитян, а их готовности обратиться к Господу за милостью. Также, в противовес мнению Василия, южная царица не входит в тот же чин, в который входят те, кого она осудит.

В этом отношении стоит взглянуть и на слова Иисуса в Ин. 5:45-47: «Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцом: есть на вас обвинитель Моисей, на которого вы уповаете. Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?» Но опять же, здесь дело касается не более праведного поведения Моисея, а того откровения, которое Бог дал Израилю через Моисея. Не сам Моисей, а его откровение обвинит людей.

Наконец, рассмотрим следующее место. После того, как фарисеи обвинили Иисуса, что Он изгоняет бесов силой сатаны, Он ответил: «И если сатана сатану изгоняет, то он разделится сам с собою: как же устоит царство его? И если Я [силою] веельзевула изгоняю бесов, то сыновья ваши чьею [силою] изгоняют? Посему они будут вам судьями» (Мф. 12:26-27). Снова, дело касается не примерного образа жизни этих экзорцистов, а их опыта в изгнании бесов. По опыту они знают, что сатана не изгоняет сатаны.

Далее, Василий Великий придерживался позиции, что «Страшный Суд будет событием не столько внешнего, сколько внутреннего порядка: он будет происходить, прежде всего, в совести человека, в его уме и памяти»<sup>497</sup>. Вслед за ним подобно высказывается и Иларион, который считает:

«Страшный Суд воспринимается, как явление благодати Божией, славы Божией, любви и милосердия Божия, а не гнева или возмездия со стороны Бога. День Господень – это день света, а не день тьмы и мрака... Причиной мучения грешников является не гнев Божий и не отсутствие любви со стороны Бога, а их собственная неспособность воспринимать Божественную любовь и Божественный свет, как источник радости и наслаждения... Субъективно Божественная любовь и Божественный свет воспринимаются по-разному праведниками и грешниками: для одних это – источник наслаждения и блаженства, для других – источник мучения и страдания»<sup>498</sup>.

---

<sup>496</sup>Там же.

<sup>497</sup>Там же.

<sup>498</sup>Там же, т. 1, с. 485.

Однако такая точка зрения не принимает всерьёз библейского учения о Божьем гневе и предупреждения, что этот день действительно будет днём его проявления. Божий суд влечёт за собой не только внутреннее восприятие или не восприятие Божьей любви и благодати, но и активное действие Бога по отношению к человеку.

Митрополит Каллист говорит о Дне Суда, как о моменте личного откровения: «Последний Суд лучше всего понимается как *момент истины*, когда всё раскрывается, когда все наши решения раскрываются нам во всей их полноте, когда мы с абсолютной ясностью осознаем, кто мы, и в чём был главный смысл и цель нашей жизни»<sup>499</sup>. Поскольку его слова соответствуют сказанному Христом, что «нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, ни сокровенного, что не сделалось бы известным и не обнаружилось бы» (Лк. 8:17), то можно считать их верными по отношению и к верующим, но не во время Последнего Суда, а раньше, когда верующие будут стоять перед судилищем Христа (см. ниже).

Наконец, упомянем о неверном взгляде на Страшный суд Сергея Булгакова, который считал, что на суде за нас будет ходатайствовать Дева Мария. Всем известно, что такая точка зрения не имеет никакой библейской поддержки<sup>500</sup>.

## 5. Католический взгляд

Наряду с православными, католики тоже считают, что в Дне Суда будут участвовать все люди, в том числе, верующие в Иисуса Христа, и они относят не только Откр. 20:11-15, но и Мф. 25:31-46 к этому событию (но см. раздел «Суд над народами» ниже). Он состоится непосредственно после второго Пришествия Христа, который Сам является Судьёй. На Суде откроется истинное положение людей перед Богом. На нём откроются и Божья справедливость, и мудрость в том, что Он привёл всё к правильному концу<sup>501</sup>.

Однако католики разделяют с православными богословскую оплошность, что люди судятся по своим делам, отвергая ясное библейское учение об оправдании через одну веру. Также, отвергая существование тысячелетнего царства Христа, они относят Страшный Суд ко всему человечеству, не учитывая, что до наступления Суда верующие уже пережили воскресение из мёртвых, достигли совершенства во Христе, и царствовали с Ним тысячу лет. Поэтому Божий суд к ним уже не относится.

## 6. Лютеранский взгляд

Лютеранская Церковь верит, что, хотя верующие будут участниками Дня Суда, суд касается не их осуждения, а оценивания жизни с целью вознаграждения (см. 2 Кор. 5:10; Рим. 14:10; Деян. 10:42)<sup>502</sup>. Взгляд Лютеранской Церкви на участие верующих в Дне Суда отталкивается от того, что лютеранская вера придерживается позиции «амилленизма», согласно которой земного царства Мессии не будет. Выходит, что в лютеранской теологии не отводится место появлению верующих перед судилищем Христа после

---

<sup>499</sup>Ware K. The Orthodox Way. – London: Mowbray, 1979. – С. 181.

<sup>500</sup>Bulgakov S. The Orthodox Church / Trans. Lydia Kesich. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1988. – С. 118.

<sup>501</sup>Catechism of Catholic Church, [http://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM). – № 1038-1040.

<sup>502</sup>Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 630



восхищения Церкви, потому что они считают, что будет только одно общее воскресение перед Днём Страшного Суда и, следовательно, все будут участвовать в нём.

Однако в 5-ой главе этой книге теория «амилленаризма» опровергается. Предсказания о тысячелетнем царстве Мессии исполнятся буквально, и все верующие будут воскрешены до этого периода, и именно в то время пройдут оценку своей жизни перед судилищем Христа (см. ниже).

## **7. Другие неверные взгляды**

Чейфер перечисляет другие взгляды, отличающиеся от библейского свидетельства<sup>503</sup>. Некоторые толкователи опираются на ветхозаветную концепцию последних времён, согласно которой во время мессианского века Божий народ будет испытывать великое благословение, а его враги будут подвержены наказанию. Далее, мессианский век ошибочно приравнивается к веку Церкви. Получается, что Божий суд – это не конкретное событие в будущем, а период времени между первым и вторым пришествием Христа. Божий суд осуществляется прямо сейчас. Другой вариант данной позиции гласит, что день Божьего суда осуществляется не в нынешнем веке, а после пришествия Христа, т.е. во время Его тысячелетнего царства.

Подобную теорию выдвигал немецкий философ XVIII-XIV веков Фридрих Шеллинг. Он соглашается с вышесказанным, что Божий суд сейчас осуществляется в мире, но не в соответствии с ветхозаветным принципом мессианского века, а сообразно его философскому постулату *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, что значит «история мира является судом над миром».

Наконец, некоторые мыслители придерживаются точки зрения, что Бог активно никого не судит. Он просто создал мир с некоторыми принципами и духовными законами, которые ведут к тому, что праведные будут получать благословения, а злые – страдание. Но в свете ясного библейского учения, изложенного выше, ни одна из этих теорий не является состоятельной или убедительной.

## **Б. Суд над верующими**

### **1. Суд как оценка**

В Библии сказано, что каждый человек, в том числе и верующие люди, будут судимы Христом. Всем верующим должно явиться перед судилище Христово. (2 Кор. 5:10). Стоит рассмотреть, в чём же состоит Божий суд над верующими людьми.

Во-первых, важно отметить, что, согласно Ин. 5:24, суд над верующими не приводит к осуждению. Иисус обещал следующим за Ним: «Слушающий слово Моё и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешёл от смерти в жизнь». Следовательно, как уже было сказано выше, спасённые Иисусом люди не будут участвовать в Страшном Суде, так как он предназначен для неверующих, и приводит к их осуждению (Откр. 20:12). Предполагается, что суд над верующими, хотя бы над теми, кто жил до пришествия Господа, состоится сразу после восхищения Церкви или до начала тысячелетнего царства Мессии.

---

<sup>503</sup>Hodge C. Systematic theology. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997. – Т. 3. – С. 845.

В этот день будет дана оценка качества жизни верующих людей (Мк. 4:22; 1 Кор. 4:5; Еф. 6:8)<sup>504</sup>. Не исключено, что со стороны Господа могут прозвучать упрёки в непослушании или пренебрежении обязанностями (см. раздел Б.5. ниже). Суд над верующими также влечёт за собой оценку качества служения верующего человека (Мф. 25:14-30; Лк. 19:11-27; Мф. 20:1-16; 1 Кор. 3:12-15). Как следствие оценки Господа, человек может либо получить от Него награду, либо потерять награду, которую он смог бы получить<sup>505</sup>.

Доктрина о суде над верующими полезна для побуждения учеников Иисуса к вере и любви (Кол. 1:4-5), а также к усердию в служении: «Итак, братия мои возлюбленные, будьте тверды, непоколебимы, всегда преуспевайте в деле Господнем, зная, что труд ваш не тщетен пред Господом» (1 Кор. 15:58). Она также побуждает убедиться в том, что в нашей жизни есть плод веры, который подтверждает подлинность нашей веры (1 Пет. 1:17-19; 2 Пет. 1:5-11).

## 2. Отношение к вознаграждению

Прежде всего, нужно принять во внимание, что все Свои награды Бог даёт по благодати. Хотя Он обещает и действительно даст награды, Он не обязан этого делать. Пакер справедливо пишет: «Когда Бог награждает нас за наши дела, Он этим венчает Свои собственные дары, ибо только по благодати эти дела исполнялись»<sup>506</sup>. А Чейфер высказывается по этому вопросу ошибочно, утверждая, что «Бог признаёт свою обязанность вознаградить верующих за их служение Ему»<sup>507</sup>.

В Лк. 17:7-10 Иисус учил, что если слуга верно и усердно служит своему господину, всё, что он может сказать, это – «мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать». Человек, служивший Богу всем сердцем всю жизнь, просто делает то, что ему следует делать. Бог, будучи нашим Творцом и Господом, достоин всего, что мы можем дать Ему или сделать для Него.

Павел вторит этой мысли в Рим. 11:35-36, говоря: «Или кто дал Ему наперёд, чтобы Он должен был воздать? Ибо всё из Него, Им и к Нему». Другой случай, который демонстрирует благодатный характер Божьего вознаграждения, описан в Мф. 20:1-16, где в притче Иисуса речь идёт о том, что господин вправе выплачивать работающим один час ту же зарплату, которую получают работающие весь день<sup>508</sup>. Поэтому, хотя Бог верен держать Своё слово и вознаграждать служащих Ему, Он это делает по Своей благодати. Он не должен никому ничего.

Такое отношение к Божьему вознаграждению полностью соответствует библейскому принципу повышения через смирение. Известная формулировка этого принципа изложена в притчах Соломона: «Славе предшествует смирение» (Пр. 15:33). Иисус подтвердил: «Всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк. 14:11). Когда Его ученики искали для себя выгодное положение в Его царстве, Он их

---

<sup>504</sup>Хортон С. В последние дни // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 632; Эрикссон, с. 905.

<sup>505</sup>Тиссен, с. 351.

<sup>506</sup>Packer, с. 266. Перевод из Пакера Дж. Основы богословия // Библиотека Евро-Азиатской Аккредитационной Ассоциации.

<sup>507</sup>Chafer, т. 7. с. 269.

<sup>508</sup>Мюллер, с. 416.

учил: «Кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий – как служащий» (Лк. 22:26).

Вместе с этим вспомним предупреждение Господа, что получившие славу от людей не будут иметь награды у Господа, а с другой стороны: «Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (см. Мф. 6:1-18). Ведь Иисус упрекал тех, кто ищет славы от людей: «Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищите?» (Ин. 5:44).

Далее, важно учесть и наставление Павла в 1 Кор. 13:1-3, что если бы он служил Богу и людям без мотива любви, то «нет мне в том никакой пользы». Вполне возможно, что Павел предупреждает, что оцениваются не только наши дела, но и мотивация, с которой мы их совершаем.

Наконец, Чейфер справедливо отмечает, что наши дела, сделанные для Бога после получения спасения, ни в коем случае не должны считаться каким-то возвратом Богу за Его дар спасения. Он пишет: «Можно сказать с уверенностью, что его (верующего) служение не считается платой за спасение»<sup>509</sup>. Мы никак не можем воздать Богу что-либо за Его дар вечной жизни, которой Он обеспечил нас по благодати, иначе получается, что вечная жизнь не даётся по благодати. Наше служение Господу можно считать выражением благодарности или любви к Нему, но не платежом<sup>510</sup>.

### 3. Причины вознаграждения

На страницах Священного Писания встречается много случаев, когда Бог обещает вознаграждать служащих Ему. Выделим здесь лишь несколько примеров:<sup>511</sup>

«Велика ваша награда на небесах» (Мф. 5:12)

«Собирайте себе сокровища на небе» (Мф. 6:20)

«Кто Мне служит, того почитит Отец Мой» (Ин. 12:26)

«Каждый получит свою награду по своему труду» (1 Кор. 3:8)

«(Прошло) время судить мёртвых и дать возмездие рабам Твоим, пророкам и святым и боящимся имени Твоего» (Откр. 11:18)

Какие поступки, согласно Писанию, могут привести к получению награды от Господа? В Библии говорится о нескольких. Первый из них – это верность в служении (1 Кор. 3:12-14; Мф. 5:19; Пр. 11:18; Дан. 12:3) или даже на работе (Еф. 6:8). Бог видит нашу верность, даже если никто другой не замечает её, и воздаст нам соответствующую награду. Неемия неоднократно обращал внимание Господа на своё служение для Него, ожидая награды (Неем. 13:14, 22, 29-31).

Много говорит о вознаграждении служителей апостол Павел. К примеру, в 1 Кор. 3:12-14 он дал классическое описание оценки служения верующих. Он отказался принять должную ему плату за служение, чтобы увеличить своё вознаграждение у Господа (1 Кор. 9:15-18). Вместе с этим Павел считал духовный успех открытых им церковей своей наградой. Другими словами, перед Богом он будет иметь плод своего служения, т.е. живые, растущие общины, насажденные им (2 Кор. 1:14; Фил. 2:16; 4:1; 1 Фес. 2:19).

---

<sup>509</sup>Chafer, т. 4. с. 405.

<sup>510</sup>Там же, т. 7. с. 269.

<sup>511</sup>Мюллер, с. 416

Кеннет Хейгин делится убеждением, что степень награды за служение не зависит от того, насколько большим было это служение: «Высшие должности не получают больше вознаграждения; они просто влекут за собой больше ответственности»<sup>512</sup>.

Что касается притчи о талантах (Мф. 25:14-23), то Оден думает, что она указывает на небесные награды<sup>513</sup>. Но в версии этой притчи в Евангелии от Луки выясняется, что речь идёт о вознаграждении во время тысячелетнего царства Мессии. Написано, что некоторый человек отправлялся, «чтобы получить себе царство и возвратиться» (Лк. 19:12), и что его рабы получили «управление городов» (Лк. 19:17-19), что лучше соответствует земному царству Христа.

Особенная награда также обещана тем, кто совершает добрые дела, не признанные другими людьми (Мф. 5:44, 46; 6:2-4; 10:42; Лк. 14:13-14; 1 Кор. 9:18; 2 Кор. 9:6). Нам даже выгодно, если никто не замечает наших добрых дел. Тогда мы получим признание от Господа.

Далее, особая награда дается тем, кто терпит незаслуженные страдания (Мф. 5:10-12; 2 Фес. 1:6-7). Особо выделяются те, кто страдает ради Господа (Мф. 5:11; 2 Фес. 1:5). Значимо и то, что Иисус обещал страдающим ради Него особое место в Своем земном царстве (Лк. 22:28-29; Мк. 10:35-40), на основании чего можно предположить, что будет особое вознаграждение и в вечности.

Об этом говорится и в творениях отцов Церкви. Например, говорится в посланиях Киприана Карфагенского, что мученики получают «двойную славу» (*Посл.* 76:6). В книге «Пастырь» Германа сказано, что положение человека у Господа частично зависит от степени страданий: «За это принадлежит правая сторона святыни им и всякому, кто пострадает за имя Божие, а остальным – левая сторона» (*Видения*, 3.2). Но на библейской основе мы не можем точно определить, в чём заключается это вознаграждение.

Наконец, особое вознаграждение отводится тем, кто жертвовал другим, особенно на Божью работу. Иисус дал это обещание: «И кто напоит вас чашею воды во имя Моё, потому что вы Христовы, истинно говорю вам, не потеряет награды своей» (Мк. 9:41). Вероятно, на этот принцип Павел ссылается, когда в ответ на её даяние он написал церкви в Филиппах: «[Говорю это] не потому, чтобы я искал даяния; но ищу плода, умножающегося в пользу вашу» (Фил. 4:17).

Также считается достойным вознаграждения даяние низшим. Иисус учил, что можно «собирать себе сокровища на небе» (Мф. 6:20) через даяние другим. В Лк. 12:33 Он выясняет: «Продавайте имения ваши и давайте милостыню. Приготовляйте себе влагаища не ветшающие, сокровище неоскудевающее на небесах». В Лк. 18:22 Он повторяет мысль: «Всё, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах».

Стоит немного остановиться на библейской концепции «венца». Часто считается, что венец – это особенная награда, отведённая тем, кто совершает какой-то подвиг для Господа. Даффилд, например, отводит «венец похвалы» евангелистам, «венец правды» - к победителям в духовной брани, «венец жизни» - к мученикам и «венец славы» - к пасторам<sup>514</sup>. Но при более внимательном рассмотрении можно подвергнуть это убеждение сомнению. Давайте рассмотрим все ссылки на «венец» с целью определения этой концепции.

<sup>512</sup>Hagin K. E. The ministry gifts. – Tulsa, OK: Kenneth Hagin Ministries, 1998. – С. 44, 112.

<sup>513</sup>Oden T. C. Life in the Spirit. – San Francisco, CA: Harper: San Francisco, 1992. – С. 466

<sup>514</sup>Даффилд, с. 514.

Во-первых, есть венец жизни, который обещан «любящим Господа» (Иак. 1:12) или «верным до смерти» (Откр. 2:10). Во-вторых, говорится о венце правды (2 Тим. 4:8), который получают «все, возлюбившие явление Его». Венец славы – для тех, кто верен в служении (1 Пет. 5:4). Далее, Павел считает фессалоникийскую церковь его «венцом похвалы» (1 Фес. 2:19). Он также говорит о филиппийской церкви, как о своём «венце» (Фил. 4:1). Наконец, «венец» даётся тем, кто держится до конца (1 Кор. 9:25; Откр. 3:11)<sup>515</sup>.

Заметно, что, в большинстве случаев, «венец» относится ко всем верующим, а не к тем, кто совершает особый подвиг для Бога. Ведь все верующие любят Господа и Его явление. Все должны быть верными до смерти. Судя по всему, концепция «венца» представляет собой образную речь, символизирующую либо вечную жизнь, либо награды в общем смысле. Итак, хотя Библия конкретно говорит о получении определённых наград за верность, добрые дела или страдания, образ «венца», скорее всего, не относится к получению особенного вида вознаграждения.

С другой стороны, человек может и потерять награды, который мог бы получить:

«А у кого дело сгорит, тот потерпит урон» (1 Кор. 3:15).

«Наблюдайте за собою, чтобы нам не потерять того, над чем мы трудились, но чтобы получить полную награду» (2 Ин. 8).

#### 4. Природа вознаграждения

Хотя об этом Библия молчит, некоторые писатели, как в древности, так и в современности, пытаются определить, в чём именно заключаются небесные награды. Как было указано выше, Киприан Карфагенский отвёл мученикам «двойную славу» (*Посл.* 76:6) и «Пастырь» Гермас дал страдающим за Господа место у правой руки Господа (*Видения*, 3.2). К ним присоединяется и Климент Александрийский, который говорит о существовании различных «обителей» для святых:

«Каждому отводится место, пропорциональное его вере... На эти три избранных предела указывают числа в Евангелии: тридцать, шестьдесят и сто. Лучший удел отводится тем “совершенным мужам”, которые во всём подобны Богу» (*Строматы*, 6.14)<sup>516</sup>.

Августин уверяет нас, что, хотя будут существовать различные степени славы, все будут довольными тем, что получают: «Не будет зависти из-за неравной славы, потому что одна любовь будет править всеми» (*Трактата на Иоанна*, 67.3). Католический монах XII века Гуго Сен-Викторский добавляет: «И, таким образом, каждый будет иметь дар меньше другого таким образом, что у него также есть дар, что он не желает большего»<sup>517</sup>.

Другой известный католический богослов средневековья Фома Аквинский думал, что суть различия между святыми будет состоять в субъективном плане, т.е. в способности человека принимать от Бога: «Даже если каждый из благословенных духов видит Бога в

---

<sup>515</sup>Chafer, т. 7. с. 269.

<sup>516</sup>Перевод с древнегреческого и комментарии Е.В.Афонасина. Издательство Олега Абышко. Санкт-Петербург, 2003. (в 3-х томах). <https://azbyka.ru>.

<sup>517</sup>Отмечено в Oden, с. 466.

Его сущности, некоторые могут видеть Его более совершенным, чем другие» (*Compendium Theologiae*, 126).

К этому мнению присоединяется и несколько евангельских писателей, в том числе, Дж. Пакер и А. Стронг. Пакер пишет: «На небесах будут существовать разные степени благословения и наград. Каждый получит столько благословений, сколько сможет принять, однако объём этот будет разниться так же, как мы отличались друг от друга в этом мире»<sup>518</sup>. А Стронг соглашается: «Хотя будут уровни благословения и чести, пропорциональные способностям и верности каждой души,... каждый получит ту меру вознаграждения, которую он может в себе вместить»<sup>519</sup>. По словам Эриксона: «Не может ли быть так, что различия в наградах заключаются не во внешних обстоятельствах, а в субъективном осознании или оценке этих обстоятельств?»<sup>520</sup>. Пипер предполагает, что будут степени не блаженства (все будут полностью довольными), а степени славы<sup>521</sup>.

Однако понимание Аквинского *причин* этих наград не совсем соответствует библейской норме, описанной выше. Аквинский пишет: «Слава, которую каждый отражает, измеряется силой любви к Богу» (*Сумма Теологии*, Ia, Q. 12, art. 6) и: «Чем больше человек соединится с Богом, тем счастливее он будет. Мера милосердия – мера единства с Богом. Поэтому разнообразие блаженства будет соответствовать разнице благотворительности» (*Сумма Теологии*, III, Q. 93.3)<sup>522</sup>.

Лютер же, признавая различие между святыми, тем не менее, подчёркивает равенство между ними:

«Таким образом, в той же жизни будет много степеней великолепия и славы, о чём говорит апостол Павел в 1 Кор. 15:40; и всё же все будут одинаковы в наслаждении тем же вечным блаженством и восторгом, и будет только *одна* слава для всех, потому что мы все будем детьми Божиими» (*Проповедь о Послании к Римлянам*)<sup>523</sup>.

## 5. Отклонения от библейского учения

В христианском богословии иногда наблюдается несколько отклонений от библейского учения по поводу небесных наград. Как было указано выше, лютеране считают, что верующие будут участвовать в Страшном Суде, но на нём будут упоминаться не плохие, а только добрые дела верующих. Пипер объясняет:

«Но праведные судятся только по их добрым делам, потому что эти дела являются доказательством их веры во Христа; злые дела верующих даже не появляются в Судный день снова, потому что благодаря оправданию верующего они были брошены в глубины моря (Мих. 7:19), то есть были прощены»<sup>524</sup>.

---

<sup>518</sup>Packer, с. 266. Перевод из Пакера Дж. Основы богословия // Библиотека Евро-Азиатской Аккредитационной Ассоциации.

<sup>519</sup>Strong A. H. Systematic theology. – Philadelphia, PA: American Baptist Publication Society, 1907. – С. 1030.

<sup>520</sup>Эриксон, с. 929.

<sup>521</sup>Pieper, т. 3, с. 553.

<sup>522</sup>Oden, с. 466.

<sup>523</sup>Luther, Sermons on Romans, Rom. 8:18–23, 1535; WLS 2, p. 622; WA 41, 306, отмечено в Oden, с. 466.

<sup>524</sup>Pieper, т. 3, с. 540.

Пипер также ссылается на место Писания Мф. 25:34-40, которое он относит к Последнему Суду, говоря, что по отношению к верующим говорится только об их добрых делах, а не о злых<sup>525</sup>.

С одной стороны, мы соглашаемся с Пипером, что по обещанию Божьему верующие не подвергнутся осуждению из-за своих грехов. Они искуплены Христом. А с другой стороны, будет реальная оценка их жизни и служения для Господа. Павел пишет верующим в Коринфе: «Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить [соответственно тому], что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор. 5:10). Он подобно пишет и Колоссянам: «А кто неправо поступит, тот получит по своей неправде, [у Него] нет лицепрятия» (Кол. 3:25).

Вполне возможно, что слова Иисуса, записанные в Лк. 12:47-48, относятся к опыту некоторых верующих перед судилищем Христа: «Раб же тот, который знал волю господина своего, и не был готов, и не делал по воле его, бит будет много; а который не знал, и сделал достойное наказания, бит будет меньше», но не в смысле телесного наказания, а образно говоря о чувстве стыда перед Ним. Вспомним слова Иоанна: «Пребывайте в Нем, чтобы, когда Он явится, иметь нам дерзновение и не постыдиться пред Ним в пришествие Его» (1 Ин. 2:28) и «Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда» (1 Ин. 4:17).

Наконец, в своём понимании эсхатологического суда Божьего лютеранин Герхард ошибочно опирается на герменевтический ключ лютеранской веры, который заключается в том, что можно разделить содержание Писания на две категории: Закон и Евангелие. Закон требует совершенного послушания и осуждает непослушание. А Евангелие обещает оправдание и спасение всем верующим во Христа. К верующим применяется не Закон, а Евангелие. Поэтому относится к верующим Ин. 5:24: «Верующий в Пославшего Меня... на суд не приходит», а не Мф. 12:36: «За всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда» и т.п. Герхард пишет: «Поскольку у верующих есть прощение, их стандартом для суда является не Закон, а Евангелие, что означает, что они вообще не подвергаются суду»<sup>526</sup>.

Снова, мы соглашаемся с выводом Герхарда, что верующие не подвергаются осуждению за грех, но основанием нашего вывода является библейское учение о Божьем суде, а не на таком упрощённом герменевтическом ключе. Лютеранский подход к герменевтике более подробно обсуждается и оценивается в 10-ой главе «Откровения Бога» во 2-м томе этой серии книг.

## **В. Суд над народами**

Остаётся вопрос о значении суда, описанного в Мф. гл. 25. Относится ли он ко Дню Страшного Суда или к другому событию? Отмечаются следующие отличия между описанием Дня Страшного Суда и описанием суда в Мф. 25<sup>527</sup>. Во-первых, престол в Откр. 20 описан как «белый престол», а в Мф. 25 – как «престол славы». Во-вторых, суд в Мф. 25 основан на поведении людей по отношению к «одному из сих братьев Моих меньших», о чём в Откр. 20 не упоминается. В-третьих, в Мф. 25 не упоминается о воскресении мёртвых, а в Откр. 20 суд состоится сразу после воскресения неспасённых

---

<sup>525</sup>Там же.

<sup>526</sup>Pieter, т. 3, с. 541.

<sup>527</sup>Тиссен, с. 358.

мёртвых. Далее, разделение между овцами и козлами в Откр. гл. 20 не наблюдается. Также, в Мф. 25 не говорится о книгах, использованных на суде, но они играют центральную роль в суде, описанном в Откр. 20. Наконец, суд в Мф. 25 состоится при пришествии Христа и до установления Его земного царства. А суд в Откр. 20 состоится по окончании тысячелетнего царства.

В свете вышесказанного некоторые предполагают, что в Мф. 25 говорится не о Дне Страшного Суда, а об особенном суде, предшествующем началу тысячелетнего царства и определяющем, какие народы могут в нём участвовать. Только те народы, которые хорошо относились к «меньшим братьям», т.е. к иудеям, проходят этот суд успешно.

Чейфер поддерживает данный тезис тем, что на протяжении истории Божьего народа Бог регулярно наказывал народы, притесняющие Израиль, в соответствии с обещанным в Быт. 12:3: «Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну». Чейфер пишет: «Конкретное проклятие и особое благословение ждут народы, которые в великой скорби либо прокляли, либо благословили Израиль»<sup>528</sup>. Он также утверждает, что суд над народами включает в себя не только формальный суд, описанный в Мф. 25, но и их поражение на битве при пришествии Иисуса, описанное в Пс. 2:1-10; Ис. 63:1-6; Иоиль 3:9-16, 2 Фес. 1:7-10 и Откр. 19:11-12<sup>529</sup>.

Даффилд придерживается другого варианта этого взгляда, говоря, что «меньшие братья» являются иудейскими верующими в Мессию Иисуса во время великой скорби:

«В 25-ой главе Евангелия от Матфея Иисус провозглашает, что во время Своего пришествия Он соберёт все народы на суд пред Ним (Мф. 25:31-46) По окончании Великой скорби и перед началом Своего тысячелетнего царствования Он разделит народы, как пастух отделяет овец от козлов. Из этого же контекста следует, что, по всей видимости, основанием Его суждения будет отношение народов к Его “братьям”, праведному остатку Израиля, который будет Христовым свидетелем во время Великой скорби (Откр. 7; 11:1-12). Некоторые язычники переживут Великую скорбь, так и не преклонившись перед зверем. Они станут теми самыми народами, которые, по словам ветхозаветных пророков, будут населять землю во время тысячелетнего царствования (Ис. 11:10)»<sup>530</sup>.

Однако предложенное толкование сталкивается со следующими трудностями. Во-первых, не написано, что люди были разделены по народам, а лишь по двум группам – овцам и козлам. Также, оценивается не то, как *народы* поступали по отношению к «меньшим братьям», а как каждый человек в отдельности поступал. Дальше, в греческом языке слово «народ» стоит в среднем роде, а в Мф. 25 употребляется местоимение мужского рода «они», что больше соответствует людям в отдельности. Наконец, осуждённые на суде брошены в огонь вечный, что напоминает описание Дня Страшного Суда.

Чейфер объясняет последнее возражение следующим образом. Народы, которым будет вынесен осудительный приговор в то время, не сразу будут подвержены вечному

---

<sup>528</sup>Chafer, т. 4, с. 410.

<sup>529</sup>Там же, т. 4, с. 409-411.

<sup>530</sup>Даффилд, с. 521-522.



наказанию, а просто узнают о своём приговоре. Наказание для них будет отложено до дня Страшного Суда<sup>531</sup>.

Другая теория гласит, что суд в Мф. 25 решит, какие люди из времени великой скорби смогут участвовать в тысячелетнем царстве. Но в связи с этой теорией возникают следующие несовместимости. Говорится о проходящих этот суд, что царство было «уготованное вам от создания мира». Но если суд касается неверующих, то вряд ли царство было приготовленным для них.

Ещё одна теория утверждает, что в Мф. 25 мы видим смешанную картину Божьего суда и над верующими, и над неверующими, хотя они, на самом деле, происходят в разные времена. Но если это так, то получается, что спасённые спасены на основании их добрых дел, т.е. как они поступали по отношению к «меньшим братьям», что противоречит новозаветному учению о спасении через веру.

В заключение скажем, что среди теорий, объясняющих данный загадочный отрывок, ни одна не лишена проблем и несогласованностей.

## Г. Суд над Израилем

Льюис Чейфер, будучи диспенсационалистом, верит в особую роль для Израиля в тысячелетнем царстве Мессии. Следовательно, он выдвинул учение об особом суде для Израиля в начале правления Христа. Согласно его позиции, в конце великой скорби весь израильский народ всех времён переживёт телесное воскресение и предстанет перед Мессией на суд. Те, кто достоин участия в мессианском царстве, войдёт туда, а другие будут отвержены. Данный суд произойдёт до суда над народами, описанном в Мф. гл. 25.

Чейфер основывает свою позицию на следующих текстах. Во-первых, в связи с великой скорбью Даниила было сказано: «...спасутся в это время из народа твоего все, которые найдены будут записанными в книге. И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде – как звёзды, вовеки, навсегда» (Дан. 12:1-3). В этом тексте Чейфер усматривает разделение праведных и неправедных в Израиле путём проведения особенного суда перед миллениумом.

Чейфер видит то же самое в предсказанном Малахии: «Но боящиеся Бога говорили друг другу, и Господь внимал и слышал это, и пред лицом Его было написана памятная книга о боящихся Господа и чтущих имя Его. “И они будут Моиими” – говорит Господь Саваоф – “в тот день, в который Я соделаю собственность... тогда снова увидите различие между праведником и нечестивым, между служащим Богу и не служащим Ему”» (Мал. 3:16-18, перевод с еврейского).

Также обращается внимание на слова Иезекииля: «И выведу вас из народов и из стран, по которым вы рассеяны, и соберу вас рукою крепкою и мышцею простёртою и изливанием ярости. И приведу вас в пустыню народов, и там буду судиться с вами лицом к лицу... И проведу вас под жезлом и введу вас в узы завета. И выделю из вас мятежников и непокорных Мне» (Иез. 20:34-38). Поскольку слова Иезекииля были адресованы людям его времени, предполагается, что должно состояться воскресение всех евреев всех времён, чтобы эти слова могли исполниться в них.

Также принимается к сведению следующее пророчество Малахии: «...внезапно придёт в храм Свой Господь... И кто выдержит день пришествия Его, и кто устоит, когда Он

---

<sup>531</sup>Chafer, т. 4. с. 409-411.

явится? Ибо Он – как огонь расплавляющий и как щелок очищающий, и сядет переплавлять и очищать серебро, и очистит сынов Левия и переплавит их, как золото и как серебро, чтобы приносили жертву Господу в правде... И приду к вам для суда» (Мал. 3:1-5).

Наконец, Чейфер ссылается на притчи Иисуса, написанные в Мф. 24:37-25:30, как на относящиеся к суду над Израилем при пришествии Иисуса. Ведь в этих притчах описывается разделение верных и неверных, что соответствует уже указанным местам, где говорится о суде над Израилем<sup>532</sup>.

В оценку взгляда Чейфера скажем следующее. Во-первых, великая скорбь действительно будет временем наказания для Израиля. Этот период действительно носит название «бедственного времени для Иакова» (Иер. 30:7). Но это бедствие приведёт к всеобщему покаянию всех евреев, живущих в то время, как предсказал Захария:

«А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью дух благодати и умиления, и они воззрят на Него, Которого пронзили, и будут рыдать о Нём, как рыдают об единородном сыне, и скорбеть, как скорбят о первенце» (Зах. 12:10).

Это пророчество подтверждает апостол Павел: «...ожесточение произошло в Израиле отчасти, [до времени], пока войдёт полное [число] язычников; и так весь Израиль спасётся» (Рим. 11:25-26).

Во-вторых, Библия не поддерживает тезиса об особом воскресении только для евреев в начале земного царства Христа. В Библии мы встречаем учение только о двух воскресениях (Ин. 5:29; Откр. 20:5). Именно об этих воскресениях написал Даниил в Дан. 12:2. Но диспенсационалисты учат об особом воскресении всех евреев, потому что согласно их эсхатологии (в своей классической форме), унаследует мессианское царство не Церковь, а только Израиль. Поэтому должно быть общее воскресение всех евреев всех времён, чтобы все верные люди из Божьего ветхозаветного народа могли участвовать в царстве Мессии.

Однако в Библии нарисована иная картина наследников Божьего царства. Согласно новозаветному свидетельству, существует только один Божий народ, состоящий из верующих евреев и язычников. Ведь Иисус «разрушил стоявшую посреди преграду, упразднив вражду плотью Своею... дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир» (Еф. 2:14-16). Бог планирует привить обратно «природные ветви» к маслине, к которой Он уже привил верующих язычников (Рим. 11:24), тем самым создавая одну маслину, т.е. одно тело, один Божий народ, который вместе унаследует тысячелетнее царство Мессии.

Тем не менее, в царстве будут участвовать все верные евреи всех времён, потому что они воскреснут вместе со всеми верующими при пришествии Христа. Но отдельного воскресения специально для всех евреев, верных и не верных, после которого будет происходить суд над ними, не будет. Неверные евреи воскреснут только по окончании тысячелетнего царства Мессии, чтобы участвовать в Страшном Суде вместе со всеми неверующими из язычников.

## Библиография

---

<sup>532</sup>Chafer, т. 4, с. 406-409.

Даффилд Г. П., Ван Клиф Н. М. Основы пятидесятнического богословия. – Нижний Новгород: Агапе, 2007 // Библиотека Евро-Азиатской Аккредитационной Ассоциации. – 520 с.

Иларион (Алфеев). Православие. – в 2 Т. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

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

Ново-открытое произведение Св. Иринея Лионского "Доказательство апостольской проповеди". Перевод Н. Сагарды. С.-Петербург: Типография М. Меркушева, 1907.

Пакер Дж. Основы богословия // Библиотека Евро-Азиатской Аккредитационной Ассоциации.

Творения Кв. Септ. Флор. Тертуллиана. Часть 1. Апологетические сочинения Тертуллиана. Киев: Тип. Акц. Об-ва "Петр Барский, в Киеве". 1910. с. 81-204. Перевод: Н. Щеглова  
OCR: Одесская богословская семинария

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

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

Эриксон М. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999 // Библиотека Евро-Азиатской Аккредитационной Ассоциации. – 1052 с.

~~~~~

Bulgakov S. The Orthodox Church / Trans. L. Kesich. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1988. – 200 с.

Catechism of Catholic Church
http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM

Chafer L. S. Systematic theology. – In 7 vols. – Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1993.

Charles R. H. (Ed.). Pseudepigrapha of the Old Testament. – Oxford: Clarendon Press, 1913.

Daley B. D. The hope of the Early Church. – Cambridge University, 1991. – 224 с.

Hagin K. E. The ministry gifts. – Tulsa, OK: Kenneth Hagin Ministries, 1998. – 120 с.

Hodge C. Systematic theology. – In 3 vols. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997.

Julias S. J. Jewish backgrounds of the New Testament. – Grand Rapids, Baker: 1995.

Moeller H. R. – The legacy of Zion. – Grand Rapids: Baker, 1977. – 207 c.

Oden T. C. Life in the Spirit. – San Francisco, CA: Harper: SanFrancisco, 1992.

Packer J. I. Concise theology: a guide to historic Christian beliefs. – Wheaton, IL: Tyndale House, 1993.

Pieper F. Christian dogmatics. – St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1953 // Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc.

Schaff P., Wace H. (Eds). Nicene and Post-Nicene Fathers. – New York: Christian Literature Company, 1887.

Shedd W. G. T. Dogmatic theology // A. W. Gomes, ed. – 3rd ed. – Phillipsburg, NJ: P & R Pub., 2003.

Strong A. H. Systematic theology. – Philadelphia, PA: American Baptist Publication Society, 1907.

Ware K. The Orthodox Way. – London: Mowbray, 1979. – 204 c.

~~~~~

<https://azbyka.ru>

## Глава 7: Вечность

### А. Вечное наказание

#### 1. Описание библейского учения

Согласно библейскому учению, участь неверующих людей следующая. Будет телесное воскресение всех людей: и спасённых, и неспасённых (Ин. 5:28-29; Деян. 24:15; Дан. 12:2)<sup>533</sup>. Приобретут новые тела не только верующие, но и неверующие. Следует уточнить наше понимание состояния тела, в котором неверующие воскреснут. Нельзя приписывать новому телу неверующих описательные слова, приписанные верующим: «славное», «сильное» и т.д. (1 Кор. 15:43). Стоит обратить внимание на определение, данное Хемницом: «Тела порочных... не будучи при этом украшены ни честью, ни славой, ни силой, ни духовным достоинством, но будут отмечены постоянным разложением и бесчестием, обречены на вечный позор и поглощены адскою тьмой»<sup>534</sup>.

Неспасённые приходят на суд перед белым престолом Господа (Откр. 20:13). Поскольку они отвергли Божий план спасения и, следовательно, не были записаны в книге жизни у Агнца, их судьба – в вечном отделении от Бога и мучении в озере огненном, также названном «геенна» (Откр. 20:15).

Можно проследить за тем, как Бог постепенно в ходе написания Библии открывал существование и характер геенны (γέεννα). В ветхозаветное время слово геенна относилось к ущелью рядом с Иерусалимом (И.Нав. 15:8; 18:16). В одно время в истории Израиля там приносили детей в жертву Молоху (4 Цар. 23:10; 2 Пар. 28:3; 33:6; Иер. 7:31; 32:35). Позже это место стало свалкой, где постоянно горел огонь. Этот образ и послужил основанием для новозаветного учения о месте вечного наказания.

В межзаветный период впервые термин «геенна» стал использоваться для описания вечного наказания. Представлялось, что это место мучений для злых в огне (4 Ездры 7:33-42, 79-87; 2 Баруха 44:15; 51:4-6, 15-16). Обычно считалось, что наказание там длится вечно, хотя некоторые раввины сомневались в этом (см. 4 Ездры 7:43)<sup>535</sup>.

В Новом Завете слово «геенна» также употребляется для описания места вечного наказания. Примечательно, что кроме сказанного в Иак. 3:6, это слово использует только Христос<sup>536</sup>. Мы встречаем употребление этого термина в связи с понятиями осуждения (Мф. 5:29-30; 23:33), огня (Мф. 5:22; 18:9), вечного наказания (Мк. 9:43-48) и мучения тела и души (Лк. 12:5; Мф. 10:28). Учения о геенне также придерживались и раввины древности. Они считали, что слово описывает место наказания грешников после Дня Страшного Суда.

В других местах Нового Завета место вечного наказания описывается следующим образом. Это – мрак вечной тьмы (2 Пет. 2:17), заключение (Мф. 5:25), исключение из Божьего присутствия (2 Фес. 1:9; Мф. 7:23), тьма (Мф. 8:12; 22:13; 25:30; Иуды 13) и

---

<sup>533</sup>Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 384.

<sup>534</sup>Chemnitz. Doctrinal theology, с. 643, цитата из Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 740.

<sup>535</sup>Julias S. J. Jewish backgrounds of the New Testament – Grand Rapids, MI: Baker 1995. – С. 294.

<sup>536</sup>Walvoord J. F. The literal view. Four views on hell. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996. – С. 19-20.

место плача и скрежета зубов (Мф. 8:12; 22:13; 24:51; 25:30). Получается, что страдание будет ментальным (умственным), физическим и эмоциональным<sup>537</sup>.

Важно отметить, что наказание в геенне не исправляющее, а карающее. Через это страдание люди не улучшаются и не исправляются. Они этим не искупают себя и не примиряются с Богом. Далее, Библия свидетельствует о том, что их страдания являются и активными, и пассивными. Под понятием «пассивного страдания» имеется в виду, что они лишаются Божьих благословений. В частности, они лишены видения Бога (Мф. 25:41), общения со святыми (Лк. 16:26), блаженства (Мф. 8:12) и утешения (Лк. 16:25-26). Активная сторона страдания описана следующими фразами: «скорбь и теснота» (Рим. 2:9), «будучи в муках» (Лк. 16:23, также см. Мф. 25:46), «огонь неугасимый» (Мк. 9:43-48, также см. Мф. 25:41), «плач и скрежет зубов» (Мф. 13:50)<sup>538</sup>.

Картина наказания огнём часто встречается и в Ветхом Завете (например, Пс. 10:6; 139:11; 2 Цар. 23:6-7; Ис. 66:24). Иуда усматривает в примере разрушения Содома и Гоморры прообраз вечного наказания огнем (Иуды 7). Картина наказания огнём упоминается и в притчах Иисуса (Ин. 15:6; Мф. 7:19; 13:30, 41-42, 50).

Важно отметить, что, согласно библейскому свидетельству, Бог создал геенну не для людей, а для «диавола и ангелов его» (Мф. 25:41). Но факт остаётся фактом, что, когда речь идёт о людях - «многие идут» туда (Мф. 7:13). Также отмечается, что в геенне есть разные уровни наказания (Лк. 20:47), скорее всего, определённые на Божьем суде.

## 2. Исторический обзор вопроса

### а. Отцы Церкви

Учение отцов Церкви о вечной участи неверующего человека разнообразно. Некоторые из выдающихся ранних богословов придерживались консервативного взгляда на тему вечного наказания, утверждая, что оно состоит в вечном мучении в огне. В их число входят Иустин Мученик, Тертуллиан, Василий Великий, Августин Блаженный и другие<sup>539</sup>. Данный взгляд также встречается и в христианской апокрифической литературе, в частности, в Апокалипсисе Петра<sup>540</sup>.

А Ириней Лионский выразил своё понимание вечного наказания в условиях лишения блага общения с Богом. Он написал:

«Разлучение с Богом есть смерть, и удаление от света есть тьма, и отчуждение от Бога есть лишение всех благ, какие есть у Него. Посему те, которые чрез отступничество своё утратили вышеупомянутое, как лишённые всех благ, находятся во всяческом мучении, не потому, чтобы Бог Сам по Себе наперёд подвергал их наказанию, но наказание постигает их вследствие их лишений всех благ» (*Против ересей*, 5.27.2).

---

<sup>537</sup>Там же, с. 28.

<sup>538</sup>Мюллер, с. 635-636.

<sup>539</sup>Daley B. D. The hope of the Early Church. – Cambridge: Cambridge University, 1991. – С. 36-148.

<sup>540</sup>Lehtipuu O. Eschatology and the fate of the dead in early Christian apocrypha // Andrew Gregory A., Nicklas T., Tuckett C. M., Verheyden J. The Oxford handbook of early Christian apocrypha. – Oxford: Oxford University Press, 2015. – С. 346.

Современник Ириней, Климент Александрий, ввёл мысль, что Божье загробное наказание не столько карающее, сколько исправляющее, приводящее грешника к покаянию<sup>541</sup>. По словам Климента:

«И как Он Спаситель и Господь, если не Спаситель и Господь всех? Но Он – Спаситель тех, кто поверил, потому что они хотят знать; и Господь тех, кто не поверил, до тех пор, пока, будучи в состоянии исповедать его, они получают своеобразный и соответствующий дар, который приходит от Него... Но необходимые исправления, благодаря доброте великого Судьи, как сопровождающими ангелами, так и различными действиями предвосхищающего суда и совершенным судом, заставляют дерзких грешников каяться» (*Строматы*, 7.2).

Преемник Климента в Александрийской богословской школе Ориген продолжил развитие этой мысли, формируя концепцию «апокатастасиса»<sup>542</sup>. Он заимствовал этот термин из Деян. 3:21, где говорится о «восстановлении (ἀποκατάστασις) всего». Согласно этому учению, в конечном итоге все люди примирятся с Богом и войдут в Божье царство.

Такой взгляд отталкивается от греческой философской концепции цикличного оборота всего сущего. Другими словами, всё происходит от Бога и всё к Нему и возвратится. Ориген также руководствовался принципом «конец подобен началу», в соответствии с которым конечное состояние мироздания предназначено уподобиться его первоначальному состоянию совершенства. Получается, через апокатастасис Бог восстановит то, что было потеряно при грехопадении<sup>543</sup>.

Ориген говорит о процессе постепенного возвращения грешной души к Богу в загробной жизни. Он описывает этот процесс следующим образом:

«В это состояние вся наша телесная субстанция будет приведена, нужно думать, тогда, когда всё будет восстановлено в первоначальное единство, и Бог будет всё во всём. Но это произойдёт, 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), дойдёт (очередь) до последнего врага, именуемого смертью, и он также истребится, чтобы уже не быть врагом. Когда же все разумные души будут восстановлены в такое состояние, тогда и природа этого нашего тела будет возведена в славу тела духовного» (*О началах*, 3.6.6).

По учению Оригена, «апокатастасис», т.е. восстановление всего, включает в себя и примирение сатаны и всех бесов, чтобы Бог действительно был «всё во всём» (1 Кор.

---

<sup>541</sup>См. Daley, с. 46-47.

<sup>542</sup>См. дискуссию в Иларион (Алфеев). Православие. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>. – Т. 1. – С. 491-498.

<sup>543</sup>Lane T. A concise history of Christian thought. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. – С. 23.

15:28). Тем не менее, хотя Ориген утверждал эту точку зрения не один раз, в некоторых местах он отрицает её. Получается, как комментирует Иларион: «Этот вопрос оставался для него открытым»<sup>544</sup>.

В своих убеждениях Ориген был не одинок. Есть указания на подобное учение у отцов четвёртого века Григория Нисского и Григория Богослова. В частности, Григорий Нисский говорил о возможности спасения сатаны. В подобии Оригену, он тоже говорил об исправляющем наказании, которое возвращает душу к Богу<sup>545</sup>. Подобно Иринею, Григорий Богослов говорил об адском мучении, как о внутреннем чувстве стыда и отделении от Бога. В то же время он держался надежды на спасение всех<sup>546</sup>.

Иероним Стридонский, живший в IV-V веках, колебался в своём понимании вечной участи неверующего человека. Иногда он говорил о вечном наказании грешников, а иногда – об их восстановлении. Временами он соглашался с Иринеем, что их мучения будут внутренними. В конечном итоге он оставляет дело в руках Божьих по поводу природы, степени и продолжительности их наказания<sup>547</sup>.

Далее, Иоанн Златоуст (IV-V в.) определил, что местонахождение геенны – за пределами материальной вселенной, т.е., в духовной сфере. Выходит, что мучения там не физические, а внутренние: «Они суть состояние души и ума человека, разлучённого с Богом из-за своей греховной жизни»<sup>548</sup>.

В пятом веке Нарсай Сирийский приравнял геенну земле. Он рассуждал так: поскольку грешники любили свою земную жизнь, их вечное пребывание будет именно там. Они будут познавать Бога и любить Его, но они будут лишены Его присутствия. В этом будет состоять их мучение<sup>549</sup>.

Максим Исповедник (VII в.), будучи пылким сторонником учения об обожении, усматривает в этом учении возможность обожения всего творения. Но, в то же время, он делает оговорку, что в конечном итоге обожение осуществится только у верных Богу людей, таким образом: «он готов допустить даже неосуществление Божественного плана в судьбах отдельных индивидуальностей»<sup>550</sup>.

Исаак Сирий (VII в.) учит, что «грешники в геенне отнюдь не лишены любви Божией»<sup>551</sup>. Но именно в этом грешник будет мучиться – что он согрешил «против любви»:

«...Мучимые в геенне поражаются бичом любви! И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение большее всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместна никому такая мысль, будто грешники в геенне лишаются любви Божией. Любовь...

---

<sup>544</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 492.

<sup>545</sup>Tsirpanlis. Introduction to Eastern patristic thought and Orthodox theology, с. 69-70; взятот из Horton M. response to Bradley Nassif // Gundry S., Stamoolis J. Three views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 140; Daley, с. 85-86.

<sup>546</sup>Daley, с. 83-84.

<sup>547</sup>Там же, с. 104.

<sup>548</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 489.

<sup>549</sup>Daley, с. 173-174.

<sup>550</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 496; Daley, с. 201-202.

<sup>551</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 487.



даётся всем вообще. Но любовь силой своей действует двояко: она мучает грешников... и веселит собою исполнивших долг свой»<sup>552</sup>.

Отметим несколько других спорных взглядов. Иоанн Дамаскин (VII-VIII в.) учил, что вечный огонь не материален и только Бог знает его природу<sup>553</sup>. Симеон Новый Богослов (X-XI в.) полагал, что «единственным источником мучений грешников в аду является отлучение от Христа». Наконец, Марк Ефесский (XV в.) соглашается, что «лишение созерцания Бога является большим и более тяжким мучением, чем все иные, как являющееся причиной и основой и прочих страданий»<sup>554</sup>.

## **б. Православие**

Православное понимание вечного наказания отображает влияние учения восточных отцов, в том числе, и Оригена. Хотя в соответствии с Константинопольским Собором 543 года и Пятым Вселенским Собором оно официально отвергает учение «апокатастасиса», тем не менее, в XX веке среди православных встречаются современные приверженцы этого учения.

В их число входят такие знаменательные лица как Сергей Булгаков, Н.А. Бердяев, В.Н. Лосский и митрополит Сурожский Антоний. В защиту учения апокатастасиса Булгаков, в частности, отмечает, что, в отличие от учения Оригена, учение Григория Нисского об апокатастасисе Церковь никогда не осуждала. Далее, он говорит:

«И во всяком случае никаким ригоризмом нельзя устранить надежды, которая подаётся в торжествующих словах ап. Павла о том, что “Бог всех соединил в противление, чтобы всех помиловать. О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы его и неисследимы пути Его!” (Рим. 11: 32–33)»<sup>555</sup>.

Антоний Сурожский высказался так:

«Уверенность в спасении всех не может быть уверенностью веры в том смысле, что в Священном Писании нет ясного, доказательного утверждения об этом, но это может быть уверенностью надежды, потому что, зная Бога, каким мы Его знаем, мы имеем право на всё надеяться»<sup>556</sup>.

В основном православные богословы отрицают теории о всеобщем восстановлении грешников. Тем не менее, они верят, что до Дня Страшного Суда через молитву Церкви люди смогут избавиться от ада (см. дискуссию в главе 1). Но после него в православной теологии не предлагается шанс на спасение.

---

<sup>552</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 487; также см. Ware K. – The Orthodox way. – London: Mowbray, 1979. – С. 182.

<sup>553</sup>Daley, с. 203.

<sup>554</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 489-490.

<sup>555</sup>Булгаков С. Православие: Очерки учения православной церкви. – Электронная версия.

<sup>556</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 498.

В то же время в православии отрицается существование активного страдания, так как считается, что мучения осуждённых лишь пассивны. Православные богословы усматривают в слове «огонь» образную речь. Их учение заключается в том, что страдание осуждённых состоит в отделении от Бога и сожалении о грехах.

По этому поводу Иларион пишет: «Все образы адских мук... являются лишь символами страдания, которое происходит от того, что человек ощущает себя непричастным Богу». Иларион дальше пишет: «Чувство отлучения от Бога является главным источником адских мук»<sup>557</sup>, «Мучение ада заключается прежде всего в невозможности приобщиться к любви Божией, в невозможности ощутить любовь Божию как источник радости и блаженства»<sup>558</sup>.

Среди приверженцев этой теории бытует мнение, что создал ад (и, соответственно, геенну) не Бог, а грех. Ведь Бог не создатель зла. Флоровский объясняет, что в творении Вселенной Бог создал что-то иное, т.е. отличное от Себя, и дал Своему творению некую автономию, что привело к так называемому «кенотическому самоограничению» Бога. Получается:

«Острые кенотического парадокса не в существовании мира, а в возможности ада. Мир может быть послушен Богу, и в своём послушании служить Богу и являть Его славу... Ад, напротив, означает непокорность и отчуждение»<sup>559</sup>.

Другими словами, при создании мира отличающимся от Него с некоторой автономией действовать независимо от Него, Бог создал и возможность появления греха и места для пребывающих в нём, т.е. ада. Ад (и геенна) возник как будто спонтанно, как естественное последствие появления греха. Иларион пишет: «Ад существует не потому, что этого хочет Бог, а потому, что воля тех тварных существ, которые воспротивились воле Божией, делает существование ада для них неизбежным»<sup>560</sup>.

Хотя ад появился, как необходимое последствие греха, Иларион комментирует, что при сошествии Христа в ад после Его смерти (см. 1 Пет. 3:18-20), Он «освободил из ада всех людей – в том смысле, что для всех без исключения людей Он открыл возможность спасения и исхода из ада»<sup>561</sup>. Но, в то же время, Иларион оговаривает, что не исключено, что некоторые отказались от этого предложения и остались там<sup>562</sup>. Получается, что ад был «упразднён» воскресением Христа. Но если люди всё же отвергают Христа, то они снова воссоздают ад для себя. Иларион подытоживает:

«Парадокс тайны ада и вечных мучений заключается в том, что Бог не создавал ада, но люди создали его для себя, Бог разрушил и упразднил ад, но люди вновь и вновь воссоздают его»<sup>563</sup>.

---

<sup>557</sup>Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 251-252; также см. Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 268.

<sup>558</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 487.

<sup>559</sup>Там же.

<sup>560</sup>Там же.

<sup>561</sup>Там же, т. 1, с. 488.

<sup>562</sup>Там же.

<sup>563</sup>Там же.

Митрополит Каллист добавляет следующую мысль: «Если кто-то в аду, то это не потому, что Бог заключил его там в тюрьму, а потому, что именно там он сам решил быть». Но даже при этом он говорит о некоторой тайне, что «Бог также там с ними»<sup>564</sup>.

## **в. Католицизм**

Учение Римско-Католической Церкви о вечном наказании в основном отображает библейский взгляд на данную тему – что оно состоит в вечном отделении от Бога в месте мучения под названием «геенна».

Однако в отличие от евангельского учения, они ошибочно предполагают существование, так называемых, «смертных грехов», упорство в которых является причиной осуждения человека. Истина в том, что любой грех приводит к осуждению, и единственный выход из осуждающего приговора Бога состоит в вере в искупительную жертву Иисуса Христа за грехи всего человечества, которой обеспечивается прощение всех грехов.

Прочтём несколько заявлений из Катехизиса Католической Церкви о природе вечного наказания:

«Мы не сможем объединиться с Богом, если не будем свободно любить Его... Умереть в смертном грехе, не раскаявшись и не приняв Божьей милосердной любви, означает оставаться навсегда отделёнными от Него по нашему собственному свободному выбору. Это состояние окончательного самоисключения от общения с Богом и блаженным называется “адам”» (№ 1033).

«Учение Церкви подтверждает существование ада и его вечность. Сразу после смерти души тех, кто умирает в состоянии смертного греха, спускаются в ад, где они страдают от наказаний ада, “вечного огня”. Главное наказание ада – вечное отделение от Бога» (№ 1035).

Тем не менее, создаётся впечатление, что католики всё-таки имеют надежду на Божью милость для осуждённых через ходатайство Церкви:

«Бог не предопределил никого идти в ад; для этого необходимо умышленное отвержение от Бога (смертный грех) и настойчивость в нём до конца. В евхаристической литургии и в ежедневных молитвах своих верующих Церковь умоляет милость Бога, который не хочет, чтобы «кто-нибудь погиб, но все пришли к покаянию» (№ 1037).

## **3. Оценка взглядов**

### **а. Вечное наказание в геенне**

Библейское свидетельство лучше всего соответствует учению о вечном наказании неверующих в огненном озере, как описано в первом разделе этой главы. Уолвурд пишет: «Если авторитет Писания признаётся безошибочным и точным, ясно, что Христос учил

---

<sup>564</sup>Ware, с. 181-182.

доктрине о вечном наказании»<sup>565</sup>. Но доктрине о вечном наказании люди предъявляют некоторые претензии. Рассмотрим их.

Во-первых, думается, что вечное наказание несовместимо с Божьей любовью. Как Бог любви может навечно осудить людей? В ответ на это возражение можно сказать, что Бог уже проявил Свою любовь через искупление, доступное людям посредством жертвы Божьего Сына. Неспасённые умышленно отвергают Божий план спасения и, тем самым, отвергают и Божью любовь.

Также учитывается, как пишет Билли Грэм: «Бог не получает удовольствия от того, что люди идут в ад. Он никогда не имел намерений, чтобы кто-нибудь когда-нибудь попадал в ад. Он создал его для дьявола и его ангелов»<sup>566</sup>. Но, как отмечает Ван Ринен, святой Бог должен наказать грех: «Тот факт, что Бог возмущён грехом и, в конечном итоге, осудит неверующих в ад, должен стоять рядом с другими христианскими истинами»<sup>567</sup>. Также нужно признать, что трудность в осмыслении этого учения не должна привести к отвержению ясного Божьего откровения об этом.

Другое возражение заключается в том, что если люди будут отвержены и наказаны вечно, то получается, что в этом случае зло победило добро. Ведь Бог должен сделать «всё новым» (1 Кор. 15:28; Откр. 21:5). Пиннок утверждает: «Победа означает, что зло устранено и ничего не остаётся, кроме света и любви»<sup>568</sup>. Но в защиту доктрины о вечном наказании можно сказать, что победа над злом может осуществиться не только искуплением, но и наказанием<sup>569</sup>.

Далее, в учении о вечном наказании Пиннок усматривает «камень преткновения»: «Согласно более широкой картине, нас просят поверить в то, что Бог бесконечно мучает миллионы грешников, которые погибают, потому что Отец решил не избирать их для спасения, хотя Он мог бы это сделать. А их муки должны радовать сердца верующих на небесах»... что является «камнем преткновения для верующих и эффективным оружием в руках скептиков против веры»<sup>570</sup>.

Но, с другой стороны, учение о вечном наказании может служить эффективным стимулом для обращения к Христу. По поводу отношения прославленных верующих к осуждённым лютеранский богослов Пипер комментирует: «Если блаженные знают осуждённых, то, очевидно, что это не ослабит их блаженства, поскольку их воля полностью соответствует воле Бога»<sup>571</sup>.

Наконец, некоторым кажется странным, что в Своём плане спасения всемогущий, всезнающий Бог не может заручиться большим успехом. Боринг пишет: «Утверждение Павла о спасении, ограниченном верующими христианами, должно восприниматься как подтверждение разочарованного Бога, который сотворил всё творение, но, несмотря на все Свои усилия, смог спасти только часть его»<sup>572</sup>. Чарлз Чонси пишет: «Абсурдно обвинять

---

<sup>565</sup>Walvoord, с. 21.

<sup>566</sup>Graham B. A Biblical standard for evangelists. – Minneapolis, MN: Worldwide Publications, 1984. – С. 46.

<sup>567</sup>Van Rheeën G. Changing motivations for missions // Pocock M., Van Rheeën G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – С. 172.

<sup>568</sup>Pinnock C. H. The conditional view. Four views on hell. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996. – С. 155.

<sup>569</sup>Мюллер, с. 634, 637; Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 568-569.

<sup>570</sup>Pinnock, с. 136.

<sup>571</sup>Pieper F. Christian dogmatics. – St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1953. – Т. 3. – С. 551.

<sup>572</sup>Boring M. E. The language of universal salvation in Paul, с. 291; взято из Sanders J. No other name. – Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001. – С. 88.

всезнающего Бога в создании людей, которые, как Он знал, были бы в конце нераскаившимися»<sup>573</sup>.

Однако Сандерс отвечает, что в осуждении неверующих Бог уважает свободу воли человека. Как бы ни было печально, Бог не может создать людей свободными, а затем определить их свободный выбор<sup>574</sup>.

Карсон делится мыслью, что стих Писания в Откр. 22:11 проливает свет на природу вечного наказания: «Неправедный пусть ещё делает неправду; нечистый пусть ещё сквернится; праведный да творит правду ещё, и святой да освящается ещё». По этому поводу он пишет:

«Возможно, тогда нам следует думать об аде как о месте, где люди продолжают бунтовать, продолжать настаивать на своём, продолжают предрассудки своего общества и ненависть, продолжают бросать вызов живому Богу. И как они продолжают бросать вызов Богу, так и Он продолжает их наказывать. И цикл продолжается, и продолжается, и продолжается»<sup>575</sup>.

## **б. Восстановление грешников**

Хотя до сих пор некоторые православные мыслители придерживаются доктрины Оригена о «апокатастасисе» (см. выше), большинство православных богословов отвергают данное учение. Митрополит Иларион выдвигает следующие претензии в адрес учения апокатастасиса<sup>576</sup>. Во-первых, христианство придерживается не циклического, а линейного взгляда на ход истории. Первый взгляд свойствен индуистскому мировоззрению, а христианство учит, что история идёт к Богом назначенному концу, где состояние спасённого человека не приравнивается к его изначальному состоянию, а превышает его.

Во-вторых, в этом процессе Ориген умаляет участие человеческой воли. Он подразумевает, что все будут добровольно приходить к Богу. В опровержение этого, Иларион верно описывает роль человеческой воли:

«Пока это всеобщее спасение не осуществится, воля Божия будет оставаться неисполненной. Но Бог будет вечно уважать свободную волю человека, и вопреки воле человека не сможет спасти его. В этом – величайший парадокс тайны спасения. Если бы спасение зависело только и исключительно от Бога, все люди были бы спасены. Поскольку же спасение человека – плод совместного творчества, плод синергии (сотрудничества, сотрудничества) Бога и человека, то участие человека в деле собственного спасения необходимо»<sup>577</sup>.

---

<sup>573</sup>Sanders, с. 102.

<sup>574</sup>Там же, с. 111.

<sup>575</sup>Carson D. A. How long, O Lord? Reflections on suffering and evil. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. – С. 91.

<sup>576</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 491-494.

<sup>577</sup>Там же, т. 1, с. 491-497.

В-третьих, предположение о спасении сатаны и бесов не сходится ни с Писанием, ни с учением Церкви. Наконец, учение об апокатастасисе было осуждено на Константинопольском Соборе 543 года и на Пятом Вселенском Соборе.

Наконец, в опровержение трактовки Оригеном места в Деян. 3:21 о «совершении всего» в смысле «восстановления грешников», важно подметить, что он говорит, что это событие было предсказано пророками. Но дело в том, что пророки не говорили о восстановлении грешников. Вероятнее всего, речь здесь идёт о тысячелетнем царстве, до начала которого Иисус придёт, и о котором много говорится в пророках<sup>578</sup>.

Помимо православной дискуссии по этому вопросу, существуют приверженцы теории восстановления всех грешников и в других конфессиях. Они тоже считают, что наказание грешников лишь временно, используя следующие аргументы.

В поддержку этого мнения утверждается, что в Библии говорится не о вечном наказании, а о вечном огне. Огонь будет продолжать гореть вечно, но люди будут пребывать там только временно. Но в опровержение этого момента можно сослаться на следующие места, явно свидетельствующие о вечном наказании людей и их вечном мучении: Ис. 66:24; Мф. 25:46; Мк. 9:44, 46, 48; Откр. 14:11.

Также, в пользу учения о восстановлении грешников отмечается, что слово «вечный» – это перевод греческого слова αἰώνιος (айониос), которое также может означать «период времени» (см. Рим. 14:24; Тит. 1:2). Соответствующее ему существительное αἰών (айон), т.е. «век», употребляется точно так же (см. 1 Кор. 1:20; 2 Кор. 4:4). Даже соответствующее еврейское слово אָדָמָה-עַלְמָה (ад-олам) имеет двойное значение – «вечный» или «период времени» (см. Быт. 13:15; Исх. 12:14, 24; 21:6; 27:21; 28:43)<sup>579</sup>.

С другой стороны, тот факт, что слово αἰώνιος (айониос) может означать «век» или «период времени» означает, что оно имеет это значение во всех случаях своего употребления. Есть случаи, когда, судя по контексту, слово явно указывает на вечность<sup>580</sup>. Более того, нет ни одного случая, когда по отношению к вечному наказанию указано в контексте, что слово αἰώνιος (айониос) следует понимать как «период времени»<sup>581</sup>.

Очень сильным опровержением рассматриваемой нами позиции является то, что в Мф. 25:46 участь и верующих, и неверующих описана словом αἰώνιος (айониос). Следовательно, если согласиться, что верующие будут наслаждаться блаженством вечно, то выходит, что мучение неверующих тоже продлевается навсегда.

Есть и другие аргументы, которые некоторые используют в защиту учения о восстановлении грешника. Еф. 1:9-10 говорит, что «всё небесное и земное соединить под главою Христом». Подобное говорится и в 1 Кор. 15:25. Значит ли это, что в конечном итоге все примирятся с Богом? В ответ отмечаем, что во фразах «под главою Христом» и «всех врагов под ноги Свои» говорится не о спасении, а лишь о власти Христа. Согласно традиционному пониманию вопроса, все окажутся под властью Христа: и верующие, пребывающие во славе, и неверующие, пребывающие в озере огненном.

Далее, согласно Кол. 1:19-20, Божий план состоит в том, «чтобы посредством Христа примирить с Собой всё, умиротворив через Него, Кровью креста Его, и земное и

---

<sup>578</sup>Тиссен, с. 293.

<sup>579</sup>Тиссен, с. 393; Мюллер, с. 633. Но Уолвурд возражает, что в Рим. 14:24 и Тит. 1:2, вместе с 2 Тим. 1:9, речь идёт о вечном в прошлом, и утверждает, что в Новом Завете слово αἰώνιος (айониос) никогда не относится к конкретному отрезку времени, а всегда к вечности (Walvoord, с. 24).

<sup>580</sup>По отношению к Богу (Рим. 14:26); Христу (2 Тим. 1:9); Святому Духу (Евр. 9:14); благословениям верующих (2 Фес. 2:16; Евр. 9:12). Тиссен, с. 393.

<sup>581</sup>Walvoord, с. 18.

небесное». Но предположим, что здесь имеется в виду, что через крест Христа Бог сделал возможным примирение с Собой. Человек со своей стороны должен примириться с Богом, делая шаг веры.

Выдвигают и другие аргументы в пользу восстановления грешников<sup>582</sup>. Считается, что Бог будет проявлять настойчивость, пока все не придут к Нему: «Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? 8 Взойду ли на небо – Ты там; сойду ли в преисподнюю – и там Ты» (Пс. 138:7-8). Но в данном стихе говорится не о мёртвых, а метафорически о живых.

Далее написано, что, подытоживая учение о спасении, Павел заключил: «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11:32). Но Эриксон подмечает, что в данном контексте речь идёт не об индивидуумах, а о народах<sup>583</sup>. Ранее в своем Послании к Римлянам Павел учил об универсальном участии в грехе и осуждении Адама (Рим. 5:12 и далее). Подразумевается, что универсальность относится и к спасению. Но нужно учесть, что «обилие благодати и дар праведности» даются только «приемлющим» их (Рим. 5:17)<sup>584</sup>.

Наконец, упомянем о некоторых других доводах в опровержение учения о восстановлении грешников. Во-первых, в Мк. 3:29 говорится о «вечном грехе», который никогда не простится<sup>585</sup>. Далее, в рассказе Иисуса о Лазаре и богаче (Лк. 16:19-31) Он не дал никакой надежды на покаяние после смерти. В этом отношении можно сослаться и на Евр. 9:27: «И как человекам положено однажды умереть, а потом суд».

Для более подробного обсуждения этого вопроса обратитесь к четвёртому тому этой серий книг, главе 25, разделу «Универсализм».

## **в. Лишение блага**

Православная позиция состоит в том, что Божье наказание является не активным мучением, а лишь пассивным, т.е. отделением от Бога и лишением благ. Слово «огонь» воспринимается, как образная речь. Интересно отметить, что евангелист Билли Грэм тоже готов допустить такое толкование: «Я часто думал, что огонь может быть жгучей жаждой Бога, которая никогда не угасает... (он) никогда не найдёт удовольствия, радости или удовлетворения»<sup>586</sup>.

Подобно этому, Крокет тоже защищает позицию о метафорическом представлении ада в Писании: «Авторы Нового Завета не столько интересовались точной природой ада, сколько серьёзностью грядущего суда»<sup>587</sup>. Он отмечает следующие моменты, предположительно указывающие на метафорическое представление ада: огонь и тьма не могут сосуществовать (см. Иуды 7-13; Мф. 3:10-12, 25:41), ад создан для бестелесных существ, т.е. для дьявола и его ангелов (Мф. 25:41), а Новый Иерусалим представлен

---

<sup>582</sup>Отмечены в Sanders, с. 82-105.

<sup>583</sup>Erickson M. J. How shall they be saved? – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – С. 109.

<sup>584</sup>Там же, с. 67.

<sup>585</sup>Там же, с. 109.

<sup>586</sup>Graham, Biblical standard, с. 46. Также см. Graham B. There is a real hell. – Decision 25. No 7-8. July-August 1984. С. 2. Крокет ссылается и на других, кто предположительно намекали на метафорическое представление ада в Писании, в том числе, Кальвина (см. Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark and Luke, с. 200-201), Лютера (см. Luthers Works: 19:75) и Клайва Льюиса (Crockett W. V. The Metaphorical View. Four Views on Hell. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996. – С. 44, 61-62).

<sup>587</sup>Там же, с. 29 (также см. с. 43-76).

украшенным богатствами древнего мира, т.е. золотом, драгоценными камнями и т.д., и он имеет ворота, как город древности (Откр. 22). Он заключает: «Авторы используют самые мощные символы, доступные в первом веке, чтобы передать их значение»<sup>588</sup>. Ведь употребление метафор наблюдается во всех Евангелиях (напр. Лк. 9:60; 14:26; Мф. 5:29; Мф. 7:5).

Однако в оценку этой позиции следует сказать, что частота повторения образа «огонь» в связи как с Божьим наказанием в целом, так и с темой вечного наказания, подтверждает вывод, что лучше принять его в буквальном смысле. Также принимаем во внимание, что примеры Божьего наказания в Ветхом Завете были активными, т.е. Бог причинял вред Своим врагам.

Сказав это, тем не менее, соглашаемся с убеждением, что самый печальный аспект вечного наказания состоит не в активном страдании, а в отделении от Бога – источника всех благ.

#### г. Уничтожение грешников

Третья теория, отрицающая существование вечного наказания, выдвигает тезис, что после суда Бог уничтожит всех грешников<sup>589</sup>. В поддержку данного варианта замечается, что употребляется по отношению к наказанию грешников слово «смерть» или «умереть» (Иез. 18:4; Ин. 8:21; Рим. 6:23). Считается, что это слово указывает на прекращение существования грешника. Далее, выдвигается довод, что грешники «погибнут», что указывает на прекращение их существования<sup>590</sup>. Особо значимым считается пример разрушения (а не длительного наказания) Содомы и Гоморры (2 Пет. 2:6).

Ещё доказывается, что наказание «огнём» подразумевает разрушение. Ведь «дым мучения их будет восходить во веки веков» (Откр. 14:11; 19:3). Этот суд состоится «пред святыми Ангелами и пред Агнцем» (Откр. 14:10), что, предположительно, указывает на момент их уничтожения. Также, в Ветхом Завете написано о Боге: «(Он) не до конца гневается, и не вовек негодует» (Пс. 102:9) и «На мгновение гнев Его, на [всю] жизнь благоволение Его» (Пс. 29:6).

Также считается, что «червь их не умирает и огонь не угасает» (Мк. 9:44), но грешники сами погибнут. Выдвигается и аргумент, что наказание вечной продолжительности слишком большое по сравнению с совершёнными преступлениями<sup>591</sup>. Наконец, если остаются в живых бунтующие против Бога, то в конечном итоге не все могут быть примирены с Богом (Кол. 1:20), и святые не смогут наслаждаться вечным блаженством, зная о страданиях некоторых своих близких.

Однако, в противовес этому доводу, можно сказать, что подобно тому, как фраза «вечная жизнь» описывает качество человеческой жизни во славе, слово «смерть» в смысле «вечная смерть» может описать качество жизни или состояние осуждённого

---

<sup>588</sup>Там же, с. 30.

<sup>589</sup>Взгляд описан в Тиссене, с. 392-393, Erickson, с. 222-225, и Boyd G. A., Eddy P. R. Across the spectrum: Understanding issues in evangelical theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – С. 263-264.

<sup>590</sup>См. на следующие примеры употребления слова ἀπόλλυμι (аполлуми) или ἀπόλεια (аполия), т.е. «погибнут»: Ин. 3:16; 10:28; 17:12; Фил. 1:28; 3:19; 2 Пет. 2:12; 3:7-9; Мк. 7:13; Рим. 2:12; 9:22; Евр. 10:39; 1 Кор. 1:18; 15:18; 2 Кор. 2:15; 4:3; 2 Фес. 2:10; Откр. 17:8, 11. Пиннок ссылается и на другие указания на разрушение грешников: Пс. 36:2, 9-10, 20, 38; Мал. 4:1; Мф. 3:10-12; 10:28; 2 Фес. 1:9; Гал. 6:8; Рим. 1:32; 2 Пет. 2:1-6; 3:6-7 (Pinnock, с. 146).

<sup>591</sup>Pinnock, с. 39.



человека в вечности. Помимо этого, Библия говорит о «вечной гибели, от лица Господа и от славы могущества Его» (2 Фес. 1:9). Значит, человек может погибать вечно в сознательном состоянии.

Также, в опровержение можно сослаться на стих Писания Откр. 20:10. Там говорится, что во время суда белого престола зверь и лжепророк, которые в начале 1000-летнего царства Иисуса были брошены в озеро огненное, всё ещё там находятся. Они не были уничтожены<sup>592</sup>. Согласно Откр. 20:12-15, те, кто страдает в аду, продолжают своё страдание в геенне<sup>593</sup>. Наконец, Иисус говорил о тех, кто получит «большее осуждение» (Мф. 23:14), что невозможно, если вы уничтожены.

В опровержение данной позиции Бойд приводит и другие доводы<sup>594</sup>. В своём высказывании «лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской» (Мф. 18:6), Иисус указывает, что уничтожение лучше, чем то, что ждёт осуждённых. Подобно, было бы лучше для Иуды вообще не родиться (Мк. 14:21). Далее, Бойд учитывает природу мучений, которые будут переживать осуждённые, которые описаны в следующих стихах: 2 Фес. 1:6-9; Рим. 2:8; Мф. 13:42. Далее, Даниил пишет о «вечном поругании и посрамлении» осуждённых (Дан. 12:2).

Наконец, некоторые древние комментаторы предполагали, что грех против вечного Бога заслуживает вечного наказания<sup>595</sup>. Уолвурд соглашается: «Если малейший грех бесконечен по своей значимости, то он также требует бесконечного наказания, как божественного суда»<sup>596</sup> и далее утверждает: «В Библии нет ни одного отрывка, в котором говорится, что наказания ада являются временными или будут отменены»<sup>597</sup>.

#### **д. Условное бессмертие**

Последней неверной теорией для нашего рассмотрения является теория условного бессмертия<sup>598</sup>. Здесь кроется учение, что Бог дал Адаму и Еве качество бессмертия условно. Продолжение действия этого качества зависело от их послушания Богу. Но когда Адам и Ева согрешили, Бог забрал у них это качество. С тех пор после смерти жизнь человека заканчивается. Качество бессмертия восстанавливается только во Христе. Те, кто принадлежит Христу, будут жить вечно во славе. А другие, кто вместе с Адамом утратил это качество, исчезнут после смерти. Учитель этого движения Э Хьюз так описывает эту систему:

«Бессмертие не относится к неотъемлемой части природы человека, как телесно-духовного существа. Однако, поскольку человек сотворён по образу и подобию Божьему, он имеет потенциал к бессмертию. Этот потенциал, потерянный в результате греха, был восстановлен и реализован Иисусом Христом»<sup>599</sup>.

---

<sup>592</sup>Тиссен, с. 392-393.

<sup>593</sup>Walvoord, с. 26.

<sup>594</sup>Boyd, с. 257-264.

<sup>595</sup>Ван Ринен ссылается на Аквинского (Van Rheeunen, с. 171). А Бойд на Ансельма (Boyd, с. 251).

<sup>596</sup>Walvoord, с. 27.

<sup>597</sup>Там же, с. 80.

<sup>598</sup>См. дискуссию в Erickson, с. 220; Boyd, с. 259.

<sup>599</sup>Мак-Грат, с. 478.

Теория условного бессмертия особо принимается сторонниками философской системы «монизм». Согласно этой точке зрения, существует только материальная часть человека, т.е. его тело. Души и духа нет. «Функции» души и духа выполняет человеческий ум. Следовательно, во время смерти тела жизнь человека подходит к концу. Но учение монизма опровергается в четвёртом томе этой серии книг, в главе 1.

Теория условного бессмертия поддерживается следующими моментами. Во-первых, согласно 1 Тим. 6:16, только Бог обладает бессмертием. Значит, бессмертие не является естественной частью человеческой природы и может быть забрано у человека при грехопадении. Это качество не обязательно входит в число черт, которые составляют Божий образ в человеке. Далее, говорится о бессмертии, как о Божьем «даре» (Ин. 3:15-16; 10:28; 17:2; Рим. 2:7; 6:23; 1 Кор. 15:53-54; Гал. 6:8; 1 Ин. 5:11). Значит, оно не присуще человеку. Далее, не все унаследуют «вечную жизнь». Если человек не унаследует вечной жизни, то подразумевается, что его существование прекратится. Наконец, считается, что идея бессмертия была заимствована Ранней Церковью у греков.

В опровержение данного учения скажем следующее<sup>600</sup>. Хотя бессмертие присуще только Богу, вовсе не исключается, что при творении человека Бог мог дать ему это свойство, как постоянное качество его бытия. В этом свете можно понять 1 Тим. 6:16 в смысле того, что Бог является единственным *источником* бессмертия.

Далее, отсутствие вечной жизни влечёт за собой не прекращение существования, а лишь лишение наслаждения качеством жизни, доступном тем, кто унаследует её. Дело в том, что в Евангелии от Иоанна термин «вечная жизнь» используется для указания не столько на продолжительность жизни, сколько на её качество. Вечная жизнь – это «жизнь с избытком» (Ин. 10:10). Также, как было ясно из нашего опровержения теории «уничтожения грешника», сознательное существование осуждённых продолжается вечно.

В том же ключе можно понять смысл «бессмертия». В свете вышесказанного следует заключить, что унаследование бессмертия означает не просто продолжительность существования как такового, а наслаждение вечным существованием в славном состоянии.

По поводу утверждения, что идея бессмертия была заимствована у греков, нужно принять к сведению, что писатели Нового Завета не пассивно усвоили все мировоззрения того времени, а часто противоречат учению греков, например, утверждая воскресение мёртвых.

## **Б. Вечное блаженство**

### **1. Состояние блаженства**

Состояние, которое ждёт верующих в Иисуса в вечности, можно описать одним словом – блаженство, т.е. совершенное счастье. Описание этого блаженного состояния можно разделить на две части: «отрицательно сформулированные благословения» и «позитивно сформулированные благословения». Под выражением «отрицательно сформулированные благословения» имеется в виду устранение и отсутствие всех негативных аспектов земного существования (см. Откр. 2:11; 7:16-17; 21:4, 27; Ис. 25:8; 1 Кор. 15:54-57; 2 Тим. 4:18). В этом отношении можно перечислить следующие

---

<sup>600</sup>См. Тиссен, с. 340; Erickson, с. 220.

благословения: отсутствие боли, болезни и смерти, отсутствие греха и искушения, отсутствие печали, отсутствие опасности<sup>601</sup>.

С другой стороны, есть и, так называемые, «позитивно сформулированные благословения», которые приводят к счастью и удовлетворению человека, такие как познание Бога и общение с Ним (1 Кор. 13:12; Откр. 21:3; 22:3), «блаженное видение» Бога (Мф. 5:8; 1 Кор. 13:12; Пс. 16:15; Иов 19:27), поклонение и служение Богу (Откр. 7:9-10, 15; 22:3), моральное совершенство (Еф. 5:27), которое включает в себя, по словам Пакера, «сердце, совершенно свободное для любви и послушания»<sup>602</sup>, и общение между всеми святыми (Мф. 8:11; Евр. 12:23). Состояние блаженства характеризуется словом «радость», которая часто выражена образно в виде пира (Мф. 8:11; 25:10; Лк. 13:29; Откр. 19:9)<sup>603</sup>.

Жизнь в вечности для верующих также влечёт за собой состояние покоя. Эриксон пишет, что вечный покой не означает «прекращения деятельности, но это – состояние, связанное с достижением цели величайшей важности... конец его борьбы с плотью, с миром, с дьяволом. У него ещё останется работа, но она уже не будет заключаться в борьбе с враждебными силами»<sup>604</sup>.

Самый радостный аспект блаженного состояния верующих, конечно, заключается в близком общении с Богом и непосредственном познании Его. Бог будет жить со Своим народом: «Скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их» (Откр. 21:3). Таким образом исполнится ветхозаветное ожидание вечного пребывания в Божьем присутствии (Пс. 22:6; 40:13).

Хортон тождественно описывает это явление: «Мы более не будем пребывать на земле, а Бог – на небесах, но Его жилище и Его Престол будут с Его народом на земле»<sup>605</sup>. Пипер добавляет: «Писание ясно учит, что это созерцание Бога является причиной небесного блаженства»<sup>606</sup>. Этот тезис подтверждает и святоотеческое богословие: «По учению отцов Церкви, главным и единственным источником блаженства в раю будет Сам Бог»<sup>607</sup>.

Пакер удачно подытоживает блаженное состояние верующих людей:

«...перенесение отношений, которые мы имеем ныне с Отцом, Сыном и Духом, с другими христианами и всем тварным миром с относительно несовершенного уровня в область помыслов о совершенных отношениях, свободных от всех ограничений, разочарований и падений; устранение из нашего понимания жизни для Бога всех видов боли, зла, страданий и бедствий, которые мы переживаем здесь, на земле»<sup>608</sup>.

---

<sup>601</sup>Мюллер, с. 640-641; Pieper, т. 3, с. 551-552; Chafer L. S. Systematic theology. – Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1993. – Т. 4. – С. 436-437.

<sup>602</sup>Packer J. I. Concise theology: a guide to historic Christian beliefs. – Wheaton, IL: Tyndale House, 1993. – С. 256-257.

<sup>603</sup>Мюллер, с. 640-641; Pieper, т. 3, с. 552; Oden T. C. Life in the Spirit: systematic theology. – San Francisco, CA: Harper, 1992. – Т. 3. – С. 462.

<sup>604</sup>Эриксон М. Христианское богословие. – СПб: Библия для всех, 1999. – С. 1040.

<sup>605</sup>Хортон С. В последние дни // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 858.

<sup>606</sup>Pieper, т. 3, с. 550.

<sup>607</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 501.

<sup>608</sup>Пакер Дж. Основы богословия. – СПб: Шандал, 2001. – С. 326-327.

Оден пишет аналогично (о небе):

«Небеса – это место невыразимой славы, радости и мира. Их наиболее яркими чертами являются спокойствие, святость, свет, созерцание, счастье и присутствие Господа. Небеса – это полное и бесконечное участие в Божьей благодати и счастье»<sup>609</sup>.

Некоторые комментаторы подчеркивают мысль, что блаженство верующих, по сути своей, духовно<sup>610</sup>. Точно известно, что брака не будет (Мф. 22:30). Также сомнительно, что будет необходимо питаться. Но МакКарти уверяет, что новые удовольствия будут так удовлетворять, что никто не будет жалеть об отсутствии старых<sup>611</sup>. Иларион придерживается мнения, что «всем этим взамен всего будет для нас естество Божье... Бог для достойных бывает и местом, и жилищем, и одеждой, и пищей, и питьём, и светом, и богатством, и царством»<sup>612</sup>. По этому поводу Эриксон пишет:

«Иногда, особенно в популярных изданиях, небо изображается местом величайших физических удовольствий, местом, где всё, чего мы более всего желали на земле, исполняется в самой высшей степени. Таким образом, создаётся впечатление, что небо представляет собой лишь воспроизведение земных (и даже мирских) условий существования в расширенном и усиленном виде. Но при правильном понимании сути вопроса главной отличительной чертой неба становится Божье присутствие, из Его присутствия и вытекают все благословения неба»<sup>613</sup>.

Пипер выдвигает тезис, что блаженство каждого верующего будет совершенным. Все будут полностью довольными. При этом у нас могут существовать различные степени славы, в зависимости от нашей верности Богу в этой жизни. Но мы не будем завидовать друг другу, так как в этом месте не будет греха, в том числе, и зависти<sup>614</sup>. А Пакер рассматривает данный вопрос под другим углом. Будут различные степени блаженства, но «каждый получит столько благословений, сколько сможет принять, однако объём этот будет разниться так же, как мы отличаемся друг от друга в этом мире»<sup>615</sup>. Поставленный вопрос Иларион решает по-другому.

«Вошедшие в Царство Небесное будут находиться в различных степенях близости к Богу, в соответствии со способностью каждого вместить свет Божества. Однако различные степени не будут означать иерархического неравенства между спасёнными; для каждого его собственная мера приобщения к Богу будет наивысшей. И никто не видит меры друга своего, как высшей, так и низшей, чтобы, если увидит превосходящую благодать друга и своё лишение, не было это для него

---

<sup>609</sup>Oden, с. 460.

<sup>610</sup>Эриксон, с. 1038-1039.

<sup>611</sup>McCarthy J. P. Heaven. – Dublin: Clonmore & Reynolds, 1958. – С. 120-121.

<sup>612</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 501.

<sup>613</sup>Эриксон, с. 1038.

<sup>614</sup>Pieper, т. 3, с. 552-553.

<sup>615</sup>Пакер, с. 327-328.

причиной печали и скорби... Напротив, каждый, по данной ему мере, веселится внутренне в своей мере»<sup>616</sup>.

Многие описывают то, что называется «блаженное видение Бога»<sup>617</sup>. Об этой надежде Библия многократно упоминает: «созерцать красоту Господню» (Пс. 26:4); «они Бога узрят» (Мф. 5:8); «видят славу Мою» (Ин. 17:24); «(увидим) лицом к лицу» (1 Кор. 13:12); «узрят лицо Его» (Откр. 22:4).

В истории Церкви многие считали, что только при этом видении достигается совершенное счастье, т.е. состояние блаженства. Такого взгляда придерживаются католические и некоторые протестантские богословы. Католики верят, что «блаженное видение, в котором Бог открывает Себя неисчерпаемым образом для избранных, будет вечным источником счастья, мира и взаимного общения»<sup>618</sup>. Со стороны лютеран Пипер пишет: «Поскольку вечная жизнь состоит в видении Бога, только это видение приводит к блаженству»<sup>619</sup>.

Этот опыт будет обеспечивать святых непосредственным познанием Бога. Дело в том, что в нынешнее время наше познание Бога опосредованно через откровение Его Слова. А тогда наше познание Бога будет прямым, так как мы увидим Его лицом к лицу<sup>620</sup>. Об этом Павел пишет: «Теперь мы видим как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор. 13:12). Иларион комментирует это: «Ибо там нет ни учащего, ни учащегося, ни имеющего нужду в восполнении недостатка его другим»<sup>621</sup>.

Однако некоторые приписывают этому переживанию и полное освящение верующего. Ходж, например, полагает: «Это видение блаженно. Оно делает человека блаженным. Оно превращает душу в божественный образ; вливая в неё божественную жизнь, чтобы она наполнилась полнотой Бога»<sup>622</sup>. В поддержку этого мнения его сторонники часто ссылаются на 1 Ин. 3:2, где мы читаем: «Когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть». Но такая точка зрения умаляет искупительную работу Христа, которая является единственным источником спасения и освящения человека.

Правильное понимание 1 Ин. 3:2 состоит в том, что в тот момент, когда мы увидим Христа (при Его втором пришествии), мы достигнем полноты нашего спасения в силу нашего союза с Ним. Павел учил, что «жизнь ваша (в смысле полного проявления нашего спасения) сокрыта со Христом в Боге» (Кол. 3:3). А Павел продолжает: «Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол. 3:4). К усовершенствованию человека приводит не блаженное видение Бога на небесах, а явление Христа при Его втором пришествии. Для более детального разбора темы «союз с Христом», обратитесь к 4-ому тому этой серии книги, 7-ой главе, «Союз с Христом».

Можно увидеть некоторую крайность и в описании Иларионом блаженного видения. По его мнению: «Телесная активность там заменяется умственной деятельностью, которая есть “усладительный взгляд и нерассеянное видение”. Ум человека в Царстве Небесном

---

<sup>616</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 502.

<sup>617</sup>Pieper, т. 3, с. 551; Эрикссон, с. 1038-1039; Oden, т. 3, с. 460.

<sup>618</sup>Catechism of the Catholic Church. – [http://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM). – № 1045.

<sup>619</sup>Pieper, т. 3, с. 550.

<sup>620</sup>McCarthy, с. 72-74.

<sup>621</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 501.

<sup>622</sup>Hodge C. Systematic theology. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997. – Т. 3. – С. 860-861.

будет занят созерцанием красоты Божией в состоянии непрестанного изумления»<sup>623</sup>. Но здесь умаляется значимость физического воскресения верующего. В чём смысл физического воскресения, если никакой физической активности не будет?

Комментаторы также затрагивают вопрос развития человеческой личности в вечности. Согласно точке зрения Пакера, святые будут испытывать «бесконечный личный рост»<sup>624</sup>, что включает в себя «постоянное возрастание, духовную зрелость, научение, развитие дарований и укрепление сил, которые есть для них у Бога»<sup>625</sup>. С этим соглашается реформатский богослов Ходж, который считает, что в вечности святые испытывают «неограниченное расширение всех их способностей... постоянное увеличение знаний и полезного использования всех своих способностей»<sup>626</sup>. Митрополит Каллист утверждает: «Никогда, за всю вечность, мы не достигнем точки, в которой мы выполнили всё, что нужно сделать, или обнаружили всё, что нужно знать»<sup>627</sup>. Он ссылается на Григория Нисского, который считал, что «совершенство заключается в росте»<sup>628</sup>.

Эриксон же полагает, что поскольку святые будут в состоянии совершенства, дальнейшее развитие личности человека невозможно. На возражение тому, что людям такая статичность окажется скучной, он отвечает, что разочарование приходит, когда люди не могут достигнуть какой-либо цели. А если человек уже полностью осуществил свой потенциал, то он будет полностью доволен собой, и не будет чувствовать нужды в изменении или улучшении<sup>629</sup>. Поскольку Библия конкретно не освещает этого вопроса, он остаётся открытым.

## **2. Новое небо и новая земля**

### **а. Как вечное обитание святых**

Распространённое у христиан недопонимание заключается в том, что вечным обитанием верующих будет небо. Эту точку зрения выражает никто иной, как знаменитый богослов Миллард Эриксон: «Очевидно, что небо как обитель Божья – именно то место, где верующие пребудут во веки веков»<sup>630</sup>. Но Библия учит, что вечным обитанием святых является новая земля, которую Бог сотворит после дня суда и разрушения старой вселенной<sup>631</sup>.

Некоторые богословы отрицают буквальное исполнение Божьего обещания о создании новой земли и нового неба. В их число входит лютеранин Мюллер, который пишет: «Не рекомендуется принимать фрагменты, говорящие о новых небесах и новой земле... в буквальном смысле, поскольку “новые небеса и новая земля” являются

---

<sup>623</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 501.

<sup>624</sup>Packer, с. 256-257.

<sup>625</sup>Пакер, с. 327.

<sup>626</sup>Hodge, с. 860-861.

<sup>627</sup>Ware, с. 184.

<sup>628</sup>Там же.

<sup>629</sup>Эриксон, с. 1042-1043.

<sup>630</sup>Там же, с. 1038.

<sup>631</sup>Там будут проживать и Бог, и человек (Откр. 21:1-3). Но в то же время Стронг справедливо уточняет, что деятельность святых необязательно будет ограничена пребыванием только на новой земле (Strong A. H. Systematic theology. – Philadelphia, PA: American Baptist Publication Society, 1907. – С. 1033).

“символами небесных обителей и вечной жизни”»<sup>632</sup>. Подобное сомнение о буквальном описании Нового Иерусалима выражает Эриксон: «В описании своего видения Иоанн, несомненно, прибегает к метафорическому использованию предметов, которые мы считаем наиболее ценными и красивыми, но подлинное великолепие неба, вероятно, намного превосходит то, что мы когда-либо видели до сих пор»<sup>633</sup>.

Однако эту позицию ослабляет то, что в последних главах Книги Откровение очень подробно описывается много деталей новой земли и Нового Иерусалима, что не характерно образному или символическому описанию чего-либо. Также, обещание об унаследовании Нового Иерусалима упоминается раньше в данной книге (Откр. 3:12) и даже вне контекста Книги Откровение. В Послании к Евреям о святых Ветхого Завета написано, что «(Бог) приготовил им город» (Евр. 11:6). Также, Авраам «ожидал города, имеющего основание, которого художник и строитель Бог» (Евр. 11:10). Также значимо, что после описания творения нового неба и новой земли и снисхождения Нового Иерусалима (Откр. 21:1-2), идёт *буквальное* описание благословений грядущего века (ст. 3-4), и данное повествование завершается утверждением: «Слова сии истинны и верны» (ст. 5).

## **6. Отношения старой вселенной с новой**

Также обсуждается вопрос, каковы отношения старой земли с новой? Одни считают, что новая земля – это просто обновлённая старая земля. В поддержку этого варианта обращаются к местам в Ветхом Завете о том, что земля была создана для обитания (Ис. 45:18) и будет пребывать вовеки (см. Еккл. 1:4; 3:14; Пс. 77:69; 103:5). Также говорится о нынешних небесах, что Бог «поставил их на веки и веки» (Пс. 148:6; также см. Пс. 92:1; 95:10).

В защиту данной теории используются и стихи из Нового Завета, а именно Рим. 8:21-22 и 2 Пет. 3:10.

«Что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Рим. 8:21-22)

«Придёт же час Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (2 Пет. 3:10)

В 2 Пет. 3:10 примечательно, что слово «разрушатся», т.е. *λυθήσεται* (*лутэыэтай*), может также означать «освободятся»<sup>634</sup>. Также, самые старые рукописи греческого текста имеют вместо слова «сгорят», слово *εὐρεθήσεται* (*хеурэтэсэтай*), которое переводится как «найдутся» или «откроются». Согласно этому толкованию, земля не разрушится, а «освободится». Она не сгорит, а «откроется». Вместе с этим Рим. 8:21-22 говорит о будущем освобождении природы в «свободу славы детей Божиих». Может ли это указать

---

<sup>632</sup>Мюллер, с. 743.

<sup>633</sup>Эриксон, с. 1039.

<sup>634</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. 606.

на обновление старой земли? Приверженцы такого мнения также ссылаются на 1 Кор. 7:31, где говорится, что пройдёт не сам мир, а образ мира сего<sup>635</sup>.

В этом ключе нельзя не говорить о позиции православной веры. В ней придерживаются учения об «обожении», о котором можно больше узнать, обращаясь к 4-му тому этой серии книг, 8-ой главе. Согласно этой точке зрения, весь мир, вместе с человеком, «обожится», т.е. станет причастным к «Божьим нетварным энергиям», которые, в конечном итоге, обожат всю вселенную. Логично следует, что Бог должен не уничтожить старую вселенную, а обновить её процессом «обожения».

Митрополит Каллист повествует, что процесс обожения простирается не только на человеческий род, но на все элементы Божьего творения: «Несомненно, есть место не только для человека, но и для животных: в человеке и через человека они тоже будут участвовать в бессмертии, как и камни, деревья и растения, огонь и вода»<sup>636</sup>. К этому мнению присоединяется и Иларион: «Как и воскресшие тела людей, природа и космос станут духовными и нетленными»<sup>637</sup>. Иларион далее раскрывает православный взгляд:

«В воскресении мёртвых, по учению Православной Церкви, будет участвовать не только всё человечество, но и вся природа, весь сотворённый космос. Это учение основано на словах апостола Павла об участии всей твари в славе воскресшего человека (Рим 8:19-23)... Судьба природы и мироздания неотделима от судьбы человека»<sup>638</sup>.

Противоположная теория утверждает, что старая земля уничтожится и Бог сотворит совершенно новую планету. Ключевые стихи для констатации данного учения – Мк. 13:31 («небо и земля прейдут»), Иов 14:12 («до скончания неба»), Пс. 101:26-27 (небо и земля «погибнут... все они, как риза, обветшают»), Ис. 24:20 («земля упадёт, и уже не встанет»), 34:4 («истлеет всё небесное воинство; и небеса свернутся»), Ис. 51:6 («небеса исчезнут, как дым, и земля обветшает, как одежда»), Ис. 65:17 («Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы») и 1 Ин. 2:17 («мир проходит») <sup>639</sup>. А о новом небе и новой земли сказано, что они «всегда будут пред лицом Моим» (Ис. 66:22).

Рассмотрим особенности отрывка Пс. 101:26-27. Главная цель этого отрывка состоит в противопоставлении переходного состояния нынешнего космоса Божьему постоянству. Ведь в ст. 27 написано: «Они погибнут, а Ты пребудешь» и в ст. 28: «Но Ты – тот же, и лета Твои не кончатся». Если Ветхий Завет в целом отрицает переходное состояние земли, то чему здесь противопоставляется Божье постоянство?

Выделим и следующие ключевые тесты:

«И увидел я великий белый престол и Сидящего на нём, от лица Которого бежало небо и земля, и не нашлось им места» (Откр. 20:11) и «Прежнее небо и прежняя земля миновали» (Откр. 21:1).

«...ожидающим и желающим пришествия дня Божия, в который воспламенённые небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают? Впрочем, мы, по обетованию

---

<sup>635</sup>Мюллер, с. 631.

<sup>636</sup>Ware, с. 183.

<sup>637</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 481.

<sup>638</sup>Там же, с. 481.

<sup>639</sup>Мюллер, с. 632; Ross H. A matter of days. – Colorado Springs, CO: NavPress, 2004. – С. 115.



Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Пет. 3:12-13).

Значимость последнего примера в том, что нужно толковать 2 Пет. 3:10 в свете последующего контекста (т.е. стихов 12-13), что затрудняет предание слову *λυθήσεται* (*лутэыэтай*) значения «освободится». Ведь «стихии растают».

Также следует отметить, что в описании новой земли и нового неба употребляется слово *καῖνος* (*кайнос*)<sup>640</sup>. Греческое слово *καῖνος* (*кайнос*) имеет следующие определения: (1) то, что недавно появилось, (2) то, что недавно появилось и лучше, чем то, что было, и (3) то, что раньше было неизвестно<sup>641</sup>. Все эти значения слова *καῖνος* (*кайнос*) лучше соответствуют теории, что Бог создаст совершенно новую планету. Также написано, что Бог творит «всё новое (*καὶνὰ*)» (Откр. 21:5).

Также отмечается, что в ветхозаветных стихах о постоянстве неба и земли, упомянутых выше, используется еврейское слово *עולם* (*олам*), которое может означать как «вечность», так и «длительный период времени»<sup>642</sup>. Выходит, что данные стихи не обязательно указывают на вечное существование нынешнего неба и земли.

По поводу толкования Рим. 8:20-21 следует сказать, что можно отнести «освобождение природы», указанное в этом отрывке, к тысячелетнему царству Христа. Дело в том, что в то время условия на земле будут не совершенны, но, тем не менее, несравнимо лучше (см. Мих. 4:4; Ис. 2:4; Ис. 11:6-9; Амос 9:13-14). Важно учесть, что данное «освобождение природы» произойдёт, когда верующие воскреснут из мёртвых (Рим. 8:22-23), что совпадает с началом тысячелетнего царства.

Что можно узнать о новом небе и разрушении старого? Следует учесть, что в библейском употреблении слово небо может относиться: (1) к атмосфере, окружающей планету Земля, (2) космосу с его звездами и галактиками, или (3) месту Божьего обитания. Когда речь идёт о разрушении неба, это не включает в себя разрушения Божьего обитания. Лучше считать, что атмосфера и космос исчезнут, но Божье обитание останется. В доказательство того, что Божье обитание останется, примем во внимание, что Новый Иерусалим сходит с неба (Откр. 21:2), т.е. с места Божьего обитания. Сравним это с тем, что в других местах Писания конкретно говорится о разрушении других элементов неба, таких как солнце, луна и звёзды (Ис. 34:4; 51:6; Откр. 20:11; 2 Пет. 3:10).

Также любопытно отметить описание новой земли в Ис. 65:17-24. Дело в том, в 17-м стихе заявляется: «Я творю новое небо и новую землю», а дальше описывается состояние земли, более свойственное тысячелетнему царству Христа: «стоletний будет умирать юношей» (ст. 20), будут «насаждать виноградники и есть плоды их» (ст. 21), «не будут трудиться напрасно и рождать детей на горе» (ст. 23). Можно считать это примером общепринятого явления под названием «пророческой перспективы», где два будущих события предсказаны вместе, как будто они происходят одновременно, в данном случае, творение новой земли и тысячелетнее царство. Можно больше узнать об этом феномене, читая раздел «пророчество» во 2-м томе этой серии книг, в 8-ой главе.

---

<sup>640</sup>Хортон, с. 636-637.

<sup>641</sup>Louw J. P., Nida E. A. Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains. – 2nd ed. -- New York: United Bible societies, 1989. – Т. 1. – С. 337, 593, 644.

<sup>642</sup>Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English. – Oxford: Clarendon Press, 1977. – С. 762; Ross, с. 113.

### 3. Новый Иерусалим

В заключение подробнее рассмотрим концепцию «Нового Иерусалима» (см. Откр. 21:10 – 22:5). Библия указывает нам на его размер: 2200 км высотой, шириной и длиной (т.е. его размер огромный), в котором можно разместить множество спасённых людей (Откр. 21:16). Люди отмечают, что размер города составляет форму куба, который также является формой Святого Святых, места проявления Божьего ветхозаветного обитания.

Также интересно заметить, что в Новом Иерусалиме храма не будет. Получается, что весь город является храмом, т.е. местом Божьего обитания и поклонения Ему. Также, не будет ночи, а только свет, поскольку прославленные тела не имеют никакой необходимости во сне. В городе находятся особенные памятники: двенадцать ворот в честь 12 колен Израиля, т.е. Божьего ветхозаветного народа, и 12 оснований в честь 12 апостолов, основателей Божьего новозаветного народа.

Далее, Книга Откровение показывает, что город прозрачен. Может быть, это объясняется тем, что там не будет никакого стыда. Все будет открыто, и никто не будет иметь чувства стыда. Интересно отметить, что сам город назван «невестой Агнца» (Откр. 21:9). Ведь это название обычно отводится Церкви. В этом случае фраза «невеста Христа» относится к месту вечного пребывания Церкви, т.е. к Новому Иерусалиму<sup>643</sup>.

Интересно сравнить описание Нового Иерусалима, находящегося в Откр. 21-22, с тем, что написано в Иез. 47:1-12. Там читаем о реке, которая течёт от храма в Мёртвое море и оживляет его. Также интересно, что его листья «на врачевание» (ст. 12), что соответствует описанию реки, вытекающей из Нового Иерусалима (Откр. 22:1-2). Но отождествление описанного в Книге Иезекииля с описанным в Книге Откровение осложняется тем, что Иезекииль детально описывает Божий храм, а о Новом Иерусалиме Иоанн пишет: «храма же я не видел в нём» (Откр. 21:22). Скорее всего, Иез. 47 относится к тысячелетнему царству, что подтверждается тем, что в Зах. 14, где точно говорится о начале тысячелетнего царства, тоже упоминается о реке, вытекающей из Иерусалима (ст. 8).

Встречаются некоторые тайны, связанные с библейским описанием Нового Иерусалима. Во-первых, в Откр. 21:24-27 написано, что «цари земные принесут в город славу и честь свою» и что «не войдёт в него ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи, а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни». Кто эти «цари земные» и как могут нечистые войти в город, если они уже были брошены в озеро огненном? Ещё загадочное место – это Откр. 22:2, где написано, что «листья дерева жизни – для исцеления народов». Кто эти народы и почему они нуждаются в исцелении<sup>644</sup>? В ответ на вопрос об «исцелении», С. Поднюк предлагает следующее объяснение:

«В Откр. 22:2 стоит слово *θεραπεῖαν* (*терапейан*), переведённое как исцеление, но его можно перевести как терапия или служение. Я бы предположил, что плоды дерева постоянно растут (12 раз в году) для питания, а листья – для сохранения (терапии) новых тел в здоровом состоянии. То есть, не в смысле того, что заболел и исцелился, а в смысле – вообще не болеть... так как прославленные тела всё же физические тела, то они будут питаться от плодов деревьев, а в листьях будут

---

<sup>643</sup>Тиссен, с. 402-403.

<sup>644</sup>Утверждение Веста, что «народы» – это те, кто уверовал во время тысячелетнего царства, лишено библейского подтверждения (см. West N. The thousand year reign of Christ. – Grand Rapids, MI: Kregel, 1993. – С. 242).

содержаться вещества (типа витаминов), сохраняющие эти тела в превосходном состоянии».

#### 4. Вопрос вечной судьбы праведных во внебиблейской литературе

##### а. Ветхозаветные апокрифы и псевдографии

Рассмотрим взгляд на вечность, выдвинутый после написания Ветхого Завета в апокрифической и псевдографической литературе. Как ожидается, в этой литературе праведников ждёт вечное блаженство. Во второй Книге Баруха описана их будущая слава: «Форма их лица превратится в свет их красоты... и время больше не будет старить их... и они будут сделаны как ангелы, и стать равным звездам ... и они могут изменяться в любую форму, которую они желают... они были избавлены от этого мира скорби» (2 *Баруха*, 51:3, 9, 10, 14). В 5-ой Книге Ездры повествуется: «Вечный свет будет сиять на вас, и вечность времён была подготовлена для вас» (5 *Ездра*, 2: 34-35)<sup>645</sup>. В 4-ой Книге Ездры утверждается, что существуют семь уровней блаженства (4 *Ездра*, 7:90-98).

Часто считалось, что последнее время разделяется на два этапа – мессианский век и вечность<sup>646</sup>. Одни полагали, что между этими веками будет конкретный переход<sup>647</sup>, а другие думали, что один неразрывно переходит в другой<sup>648</sup>. Мессианский век продлится 200 лет<sup>649</sup>, 400 лет<sup>650</sup> или 1000 лет<sup>651</sup>.

Место вечного пребывания праведников иногда представляет собой небо, особенно в книгах Завет Иова и Завет Моисея: «И Бог возвысит тебя, и Он приблизит тебя к небесам звёздам, к месту их проживания» (*Завет Моисея*, 10:9)<sup>652</sup>. А чаще оно представляется обновлённым небом и землёй вместе с прославлением города Иерусалима:

«Небо и земля и все их произведения обновятся в соответствии с небесными силами и всем творением земли, до того времени, когда будет создано святилище Господа в Иерусалиме на горе Сионе» (*Юбилеев*, 1:27)

«И после этого он (т.е. город Иерусалим) должен обновиться во славе и совершенствоваться во веки веков... когда Могучий обновит Своё творение» (2 *Баруха*, 32:2-6)

Писатели того времени также расходились в вопросе того, создаст ли Бог новое небо и землю, или Он обновит старые? В книге 1 Еноха имеется и тот, и другой взгляд. С одной стороны, сказано: «И мир будет присуждён к гибели... И прежнее небо уменьшится и исчезнет, и явится новое небо» (18:14-16). А с другой стороны, написано: «И в тот Час Я пошлю Моего Избранного жить между ними, и преобразую небо, и приготовлю его для

---

<sup>645</sup>Bergren T. A. Fifth Ezra: The text, origin and early history // SBLSCS 25. – Atlanta, GA: Scholars Press, 1990. – Приложение 3. – С. 401-405; взято из [https://www.st-andrews.ac.uk/divinity/rt/otp/abstracts/5ezra\\_trans/](https://www.st-andrews.ac.uk/divinity/rt/otp/abstracts/5ezra_trans/)

<sup>646</sup>См. обсуждение в Julius S. J. Jewish backgrounds of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995.

<sup>647</sup>2 *Баруха* 40:3; 44:15; *Кумран-Аввакум* 2:3b, 4 *Ездра* 7:13-16, 28-33; 12:32-34

<sup>648</sup>1 *Еноха* 62:13-14; *Оракулы Сивилл* 3:49-50, 767-68; *Пс. Сол.* 17:4; 1 *Еноха* 45:4-6.

<sup>649</sup>*б. Синедрион* 97а.

<sup>650</sup>4 *Ездра* 7:28; *б. Синедрион* 99а.

<sup>651</sup>*Юбилей* 23:27, но только косвенное указание.

<sup>652</sup>Nickelsburg W. E. Ancient Judaism and Christian origins. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003. – С. 131.

вечного благословения и света. И Я изменю землю, и приготовлю её для благословения» (8:4-5).

В апокрифической и псевдографической литературе особое внимание уделяется прославлению Иерусалима: «Надень, Иерусалим, славные одежды твои. Подготовь святое одеяние твое. Ибо Бог сказал доброе об Израиле во веки веков» (*Пс. Сол.*, 11:8) и «Все сыны Израилевы, которые будут избавлены в те дни, помня Бога в истине, соберутся вместе и придут в Иерусалим и будут жить вечно в земле Авраама в безопасности» (*Товит*, 14:7). Сравним следующее описание Иерусалима с тем, что сказано о нем в Книге Откровение:

«Ибо Иерусалим отстроен будет из сапфира и смарагда и из дорогих камней; стены твои, башни и укрепления – из чистого золота; и площади Иерусалимские выстланы будут бериллом, анфраксом и камнем из Офира. На всех улицах его будет раздаваться: аллилуйя, – и будут славословить, говоря: благословен Бог, Который превознёс Иерусалим, на все веки!» (*Товит*, 13:16-18).

Также можно упомянуть о следующем сходстве:

«И я приготовлю для вас двенадцать деревьев с разными видами фруктов» (5 *Ездры*, 2:19)<sup>653</sup>.

Интересно отметить, что не редко Новый Иерусалим представлен не как обновление старого, а как вообще новое проявление, что снова соответствует указанному в Книге Откровение:

«И я видел Господа овец, как Он принёс новый дом больше и выше того первого, и поставил его на месте первого, который был завёрнут; все его столбы были новы и больше, чем украшения первого древнего, который Он выломал; и все овцы были в нём» (1 *Еноха*, 17:129).

«Поэтому я велел тебе войти в поле, где нет фундамента какого-либо здания, потому что в месте, где должен был быть обнаружен Город Всевышнего, никакое строение человека не могло выноситься» (4 *Ездры*, 10:53).

## **6. Ранняя Церковь**

В заключение рассмотрим, как на вопрос вечной судьбы верующих смотрели разные мыслители в церковной истории<sup>654</sup>. Первый из «апостольских отцов», а именно, Климент Римский, вторит библейскому свидетельству о вечном блаженстве святых: «Как блаженны

---

<sup>653</sup>Bergren; взято из [https://www.st-andrews.ac.uk/divinity/rt/otp/abstracts/5ezra\\_trans/](https://www.st-andrews.ac.uk/divinity/rt/otp/abstracts/5ezra_trans/)

<sup>654</sup>См. Daley; Коваль Д. А. Учение о конечной судьбе планеты Земля и космоса в Западном христианстве // Евангельская теологическая семинария. – Киев, 2016; Shedd W. G. T. Dogmatic theology / Ed. A. W. Gomes. – 3rd ed. – Phillipsburg, NJ: P & R Pub., 2003. – С. 882; Schaff P., Wace H., eds., Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York, NY: Christian Literature Company; Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

и чудны дары Божии, возлюбленные, жизнь в бессмертии, сияние в правде, истина в свободе, вера в уповании, воздержание в святости» (1 Климент, 35)<sup>655</sup>.

В начале второго века написал о вечности и Иустин Мученик, который считал вечное блаженство в основном продолжением и увеличением блага тысячелетнего царства Христа<sup>656</sup>. К этому же взгляду склонялись Ипполит Римский, Мефодий Олимпийский и Иринеи Лионский<sup>657</sup>. Об этом Иринеи написал: «Ибо ни субстанция, ни сущность творения не уничтожается, - ибо истинен и верен Устроивший его, - но “проходит образ мира сего”» (*Против ересей*, 5,36,1).

В отличие от них, Тертуллиан придерживался мнения, что после тысячелетнего царства Бог разрушит мир (см. *Против Маркиона*, 3,24). Также читаем: «Впрочем, что всё создано из ничего, в том удостоверяет нас наиболее предопределение Божие об обращении некогда всех вещей в ничтожество» (*Пolemике против Гермогена*, 34). В то же время, Тертуллиан выдвигал некоторые небиблейские эсхатологические учения: (1) поэтапное воскресение верующих, (2) преобразование тел святых в виде ангелов, (3) снисхождение Нового Иерусалима на землю во время тысячелетнего царства, (4) вечное пребывание святых на небесах после разрушения мира (*Против Маркиона*, 3,24).

Также примечательно, что Иринеи ввёл своеобразную теорию о вопросе вечности. Он учил, что спасённые достигают различных уровней блаженства в зависимости от того, сколько плода они принесли в жизни – сто, шестьдесят или тридцать крат: «одни из них будут взяты на небо, другие будут жить в раю, третьи – обитать в городе» (*Против ересей*, 5,36,2). Но они позже смогут повышать свой уровень.

Мнение о различных местах обитаниях для святых по их достоинству разделял и Ориген. Но в отличие от Иринея Ориген верил, что все эти места обитания находятся на небесах. Ориген выступал против любого постулата, что вечное блаженство верующих в какой-то мере включает в себя наслаждение материальным благом. Блаженство заключается исключительно в «созерцании и познании Бога» и Его дел (*О началах*, 2,11,7). Точно так же учил и Климент Александрийский:

«... достигшие предела земного совершенства, не нуждающиеся в дальнейшем очищении, завершившие все служения, в том числе святые и совершаемые среди святых, праведные души получают заслуженные ими почести и воздаяния. Ставшись чистыми сердцем и приблизившись к Богу, они ожидают восстановления для вечного созерцания» (*Строматы* 7,10).

В отношении учения о вечности вслед за Климентом и Оригеном шли и каппадокийцы, т.е. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский. Для них главное благо блаженного состояния святых – созерцание Бога. Они также подчёркивали опыт единения с Богом и уподобления Ему, которое позже развилось в учение об обожении. В этом направлении продолжали идти отцы VI и VII веков Псевдо-Дионисий и Максим Исповедник. Иногда в трудах Григория Нисского наблюдаются намёки на учение о всеобщем спасении, которое также характерно Оригену (см. предыдущий раздел).

---

<sup>655</sup>Писания мужей апостольских. – Рига: Латвийской Библейское Общество, 1994, из [https://azbyka.ru/otechnik/Kliment\\_Rimskij/poslanija-k-korinfjanam/](https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Rimskij/poslanija-k-korinfjanam/)

<sup>656</sup>Shedd, с. 882.

<sup>657</sup>Daley, с. 40, 63.

Главный учитель Западной Церкви, а именно Августин, продвигал идею «блаженного видения Бога» (см. выше), которое для него считалось наивысшим благом вечности. Наряду с этим он говорил и о состоянии мира и безопасности: «Но поелику это ложно, как гласит благочестие и доказывает истина (ибо она неложно обещает нам истинное блаженство, которое будет обеспечено навсегда и не будет прервано никаким несчастьем)» (*О граде Божьем*, 12,20,3). Наконец, выделим взгляд Августина об обновлении старой земли, с которым согласился и Иероним<sup>658</sup>.

«Ибо это небо и эта земля перестанут существовать уже после совершения суда, тогда, когда явятся небо новое и земля новая. Мир этот перейдет не в смысле совершенного уничтожения, а вследствие изменения вещей. Почему и апостол говорит: “Проходит образ мира сего”» (*О граде Божьем*, 20,14,1).

Также учили об обновлении старой земли и выдающиеся католические богословы средневековья Фома Аквинский и Ансельм Кентерберийский. Последний написал: «Мы считаем, что материальная субстанция мира должна быть обновлена»<sup>659</sup>. До сих пор католики придерживаются этой точки зрения: «Вселенная обновится... Это таинственное обновление, которое преобразит человечество и мир, в Священном Писании называется "новым небом и новой землей"»<sup>660</sup>.

В число тех, кто верил в обновление вселенной, входил и великий реформатор Мартин Лютер: «Солнце ожидает иного украшения, которое оно обретёт вместе с землёю и со всеми другими творениями. Они будут очищены от всякой сатанинской и мирской скверны»<sup>661</sup>. Но, в отличие от Лютера, некоторые другие лютеранские богословы верят в уничтожение старого космоса<sup>662</sup>.

## Библиография

Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000.

Булгаков С. Православие: Очерки учения православной церкви. – Электронная версия.

Коваль Д.А. Учение о конечной судьбе планеты Земля и космоса в Западном христианстве // Евангельская теологическая семинария. – Киев, 2016.

Иларион (Алфеев). Православие. – в 2 Т. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

Иларион (Алфеев). Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

---

<sup>658</sup>Daley, с. 102.

<sup>659</sup>Shedd, с. 882.

<sup>660</sup>Catechism of the Catholic Church, № 1042-1043.

<sup>661</sup>Мюллер, с. 743.

<sup>662</sup>Pieper, с. 542-543.

Иринеи Лионский. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания / Перевод: прот. П. Преображенского // Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского. – 2-е изд. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. – OCR: Одесская богословская семинария.

Книга Юбилеев // Ветхозаветные апокрифы. – СПб: Амфора, 2000. – С. 14-162. – Перевод: А.В. Смирнов. – Казань, 1895 г. (С немецкого перевода Дилльмана, 1849 г.). – OCR: Одесская богословская семинария.

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.

Пакер Дж. Основы богословия. – СПб: Шандал, 2001. – 334 с.

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

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

Хортон С. В последние дни // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 636-637.

Эриксон М. Христианское богословие. – СПб: Библия для всех, 1999. – 1088 с.

~~~~~

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.

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. – Oxford: Clarendon Press, 1977.

Daley B. D. The hope of the Early Church. – Cambridge University, 1991. – 224 с.

Carson D. A. How long, O Lord? Reflections on suffering and evil. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.

Catechism of the Catholic Church. – http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM

Chafer L. S. Systematic theology. – Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1993.

Charles R. H. (Ed.). Apocrypha of the Old Testament. – Oxford: Clarendon Press, 1913.

Charles R. H. (Ed.). Pseudepigrapha of the Old Testament. – Oxford: Clarendon Press, 1913.

Crockett W. V. The metaphorical view. Four views on hell. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996. – C. 43-76.

Erickson M. J. How shall they be saved? – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – 269 c.

Gowan D. Eschatology in the Old Testament. – 2nd ed. – Edinburg: T&T Clark, 2000. – 152 c.

Graham B. A Biblical standard for evangelists. – Minneapolis, MN: Worldwide Publications, 1984. – 131 c.

Graham B. There is a real hell. – Decision 25. No 7-8. July-August 1984. C. 2.

Hodge C. Systematic theology. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997.

Horton M. response to Bradley Nassif // Three views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism, ed. S. Gundry and J. Stamoolis. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004.

Julias S. J. Jewish backgrounds of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995.

Lane T. A concise history of Christian thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.

Lehtipuu O. Eschatology and the fate of the dead in early Christian apocrypha // Andrew Gregory A., Nicklas T., Tuckett C. M., Verheyden J. The Oxford handbook of early Christian apocrypha. – Oxford: Oxford University Press, 2015.

Louw J. P., Nida E. A. Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains. – 2nd ed. – New York: United Bible societies, 1989.

McCarthy J. P. Heaven. – Dublin: Clonmore & Reynolds, 1958. – 143 c.

Nickelsburg W.E. Ancient Judaism and Christian origins. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003.

Oden T. C. Life in the Spirit: systematic theology. – San Francisco, CA: Harper, 1992.

Packer J. I. Concise theology: a guide to historic Christian beliefs. – Wheaton, IL: Tyndale House, 1993.

Pieper F. Christian dogmatics. – St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1953.

Pinnock C. H. The conditional view. Four views on hell. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996. – C. 135-166.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Ross H. A matter of days. – Colorado Springs, CO: NavPress, 2004.

Sanders J. No other name. – Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001. – 305 c.

Schaff P., Wace H., eds., Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York, NY: Christian Literature Company.

Shedd W. G. T. Dogmatic theology / Ed. A. W. Gomes. – 3rd ed. – Phillipsburg, NJ: P & R Pub., 2003.

Strong A. H. Systematic theology. Philadelphia, PA: American Baptist Publication Society, 1907.

Unger M. F. Biblical demonology. – Wheaton, IL: Scripture Press, 1952. – 227 c.

Van Rheezen G. Changing motivations for missions // Pocock M., Van Rheezen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – C. 161-182.

Walvoord J. F. The literal view. Four views on hell. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996. – C. 11-28.

Ware K. –The Orthodox way. – London: Mowbray, 1979. – 204 c.

West N. The thousand year reign of Christ. – Grand Rapids, MI: Kregel, 1993. – 493 c.

~~~~~

<https://www.st-andrews.ac.uk/>

<https://azbyka.ru/>

## **Часть 2: Любовь**

### **Раздел 1: Любовь к Богу**

Самое главное выражение любви к Богу заключается в послушании Ему. Но поскольку послушание Богу в общих чертах заключается в любви к другим, в разделе «Любовь к Богу» больше идёт речь о других выражениях любви к Богу, таких как поклонение и молитва.

### **Глава 8: Послушание Богу и поклонение Ему**

#### **А. Послушание**

Главное выражение любви к Богу – это послушание. Мы вспоминаем о словах Иисуса: «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди» (Ин. 14:15). Послушание состоит в соблюдении заповедей и наставлений Божьего Слова. Но, как было сказано Павлом, все Божьи заповеди подытоживаются в одной, потому что «любовь есть исполнение закона» (Рим. 13:10). Подобно написал и Иаков: «Если вы исполняете закон царский, по Писанию: возлюби ближнего твоего, как себя самого, - хорошо делаете» (Иак. 2:8). Так учил и Иоанн: «А заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам» (1 Ин. 3:23).

В этом Иаков, Иоанн и Павел вторят учению Иисуса, который дал нам «Золотое правило»: «Итак во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7:12). Также, в ответ на вопрос: «Какая первая из всех заповедей?», Иисус сказал следующее:

«Первая из всех заповедей: слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; и 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. 12:28-31).

Также значимо, что в этом Иисус вторит учению Ветхого Завета. Через Моисея Бог говорил: «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими» (Втор. 6:5) и: «Люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19:18).

Следовательно, в последующих главах, в которых будем детализировать многие аспекты нашего отношения к Богу и к другим, будем руководствоваться принципом любви. Тем не менее, нужно уточнить, что любовь к Богу заключается не только в преданности Ему в, например, поклонении и молитве, но и в избегании греха, о чём свидетельствует и Ветхий Завет: «Любящие Господа, ненавидьте зло!» (Пс. 96:10) и Новый Завет: «Любовь [да будет] непритворна; отвращайтесь зла, прилепляйтесь к добру» (Рим. 12:9). Для обсуждения доктрины о грехе смотрите гл. 3-4, «Грех», в 4-м томе «План Бога, часть 1».

Наконец, следует отметить, что не только самое выражение послушания, но и его главная мотивация должна быть любовью. К послушанию побуждает и страх Божий, но Божий окончательный план состоит в том, чтобы со временем мы стали послушными

только из мотива любви. Об этом Иоанн говорит: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение (вернее, ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, т.е. “страх влечёт за собой наказание”)<sup>663</sup>. Боящийся несовершен в любви» (1 Ин. 4:18).

## Б. Поклонение

### 1. Библейский обзор

#### а. Терминология

Для более точного определения концепции поклонения сначала взглянем на библейские слова, описывающие это явление<sup>664</sup>. В еврейском языке встречается слово *חִישָׁתָא* (*хиштахава*), которое означает «преклоняться», например: «Пойдём к жилищу Его, поклонимся подножию ног Его» (Пс. 131:7). Данное слово может применяться как к Богу, так и к человеку в качестве знака уважения (см. 1 Цар. 25:23). Эквивалент слову *חִישָׁתָא* (*хиштахава*) в греческом языке – это *προσκυνέω* (*проскунэо*), которое несёт подобное значение, т.е. «преклоняться», и оно тоже может относиться не только к Богу, но и к людям (см. Мф. 18:26).

Далее, поскольку поклонение Яхве в Ветхом Завете тесно связано с принесением жертвы, слово *אָבַד* (*авад*), т.е. «служить», может также иногда носить оттенок значения «поклонение». Его греческий эквивалент, *λατρεία* (*латрэя*), используется в известном нам стихе Рим. 12:1 – «представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, [для] разумного служения (*λατρείαν*) вашего» (также см. Фил. 3:3). Также упомянем о еврейском слове *יָרָא* (*ягэй*), «бояться», которое может иметь оттенок значения «уважать» или «обожать». В греческом языке ему соответствует слово *σεβόμαι* (*сэбомай*) (см. Мф. 15:9).

Наконец, главное еврейское слово, означающее «прославлять» – это *לָלַל* (*халал*) в форме *пиэла*, от чего произошло всемирно известное слово «аллилуйя». В значении «прославлять» используются следующие греческие слова: *αἰνέω* (*айнэо*), см. Лк. 2:13; *ἐπαίνέω* (*эпайнэо*), см. 1 Кор. 11:2; *ὑμνέω* (*хумнэо*), см. Евр. 2:12; *ψάλλω* (*псалло*), см. Иак. 5:13; *ἐξομολογέω* (*эксомологэо*), см. Рим. 15:9<sup>665</sup>.

### б. Ветхий Завет

Одна из главнейших тем на страницах Священного Писания – это прославление Бога и поклонение Ему. Рассмотрим библейские примеры этого явления и библейские наставления о том, как это совершать.

---

<sup>663</sup>Слово *κόλασις* (*коласис*) означает «наносить наказание» (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: University of Chicago Press, 2000. – С. 555).

<sup>664</sup>Cornwall J. Let us worship. – Plainfield, NJ: Bridge, 1983. – С. 49-52; Martin R. Worship in the Early Church. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. – С. 11-12; Webber R. E. Worship old & new. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994. – С. 29-30; Vine W. E., Bruce F. F. Vine's expository dictionary of Old and New Testament words. – Old Tappan, NJ: Revell, 1981. – Т. 2. – С. 235–236; Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon. – Oxford: Clarendon Press, 1977. – С. 431.

<sup>665</sup>Vine, т. 2, с. 198–199.

Поклонение Богу восходит к самому началу человеческой истории. Хотя ничего не написано о поклонении Адама и Евы Господу, но их дети, Каин и Авель, принесли Ему жертвы: «Каин принёс от плодов земли дар Господу, и Авель также принёс от первородных стада своего» (Быт. 4:3-4)<sup>666</sup>. Такой акт поклонения, т.е. жертвоприношение, в своё время повторил Ной, в результате чего «обонял Господь приятное благоухание, и сказал Господь в сердце Своём: не буду больше проклинать землю за человека» (Быт. 8:21).

Вслед за Ноем другие мужья Божьи древности подражали этой практике, выстраивая Богу жертвенники для принесения жертв. Так сделали Авраам (Быт. 12:7-8; 13:18), Исаак (Быт. 26:25), Иаков (33:20; 35:1-7) и Моисей (Исх. 17:15). Впоследствии жертвоприношение стало одним из способов поклонения Богу в Израиле (Исх. 20:24). В Книге Левит подробно описываются порядок и процедура принесения Богу достойных жертв.

Наряду с принесением жертв, Божий народ, Израиль, регулярно собирался для проведения праздников, а именно, праздника седмиц, праздника начатков жатвы пшеницы и праздника собирания плодов (Исх. 34:22-23). Веббер комментирует это так: «Эти праздники были глубоким выражением радости, предложенной Богу за Его постоянную охрану и питание. Через эти праздники израильтяне заявляли о Божьей собственности на плоды земли и своей зависимости от Него»<sup>667</sup>.

Наблюдение праздников наводит на мысль о том, что в Ветхом Завете прославление Богу часто осуществлялось через воспоминания. При принесении начатков плодов земли, например, израильтяне пересказывали историю Божьего народа со времени Авраама до их времени (Втор. 26:5-9). Воспоминание сделанного Богом является наиболее часто встречаемой темой в Псалтири (см. Пс. 77, 104, 105, 135)<sup>668</sup>.

В ранней истории Израиля прославление Бога не осуществлялось всегда формальным образом через ритуалы или праздники. К примеру, весь народ во главе с Моисеем пел перед Яхве с благодарностью за избавление от фараона и египтян, вместе с Мариам и женщинами, которые вышли «с тимпанами и ликованием» (Исх. 15:1-12)<sup>669</sup>. Подобное торжество произошло при принесении ковчега завета в Иерусалим, когда Давид «скакал из всей силы пред Господом» (2 Цар. 6:14-15).

Очень рано в истории Божьего народа появилось предупреждение о поклонении ложным богам. Из всех согрешений, упомянутых в Ветхом Завете, больше всего говорится именно об этом. Самая первая из десяти заповедей звучит так: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20:3). Бог также повелел Израилю разрушить идолы тех народов, землю которых они захватят (Исх. 23:23-24). Нельзя было даже упоминать имя другого бога (Исх. 23:13).

Однако, к сожалению, на протяжении почти всей своей истории Израиль увлекался идолопоклонством, что приводило к постоянным обличениям и наказаниям от Бога. Упоминание об идолопоклонстве мы встречаем не только в Пятикнижии (см. выше), но и в исторических книгах (напр. 3 Цар. 11:4; 4 Цар. 23:4), поэтических книгах (напр. Пс. 80:10; 77:58) и пророческих книгах (напр. Иез. 8:3; Ис. 42:17) Ветхого Завета. Дело в том,

---

<sup>666</sup>Webber, с. 19.

<sup>667</sup>Там же, с. 36.

<sup>668</sup>Rylaarsdam J. C. The matrix of worship in the Old Testament // Shepherd M. E. Worship in Scripture and tradition. – New York, NY: Oxford, 1963. – С. 47.

<sup>669</sup>Martin, с. 40.

что Бог – это «Бог ревнитель» (И.Нав. 24:19), который не отдаёт никакого места соперникам. Он должен быть исключительным объектом поклонения Своего народа.

Из всех библейских книг больше всех уделяет внимания теме поклонения Богу Псалтирь. Во многих отношениях можно считать эту книгу сборником для прославления. В ней Бог прославляется как Творец и Правитель творением (напр. Пс. 8, 28, 103, 148), как Искупитель и Обеспечитель (напр. Пс. 67, 77, 104, 135), а так же как грядущий Царь и Судья (Пс. 95)<sup>670</sup>. Псалтирь содержит так называемые «песни восхождения» (Пс. 119-133), которые, предположительно, люди пели на пути в Иерусалим для поклонения.

Автор большинства псалмов, Давид, сам был человеком поклонения. Наряду со своим личным прославлением Бога, он устроил новый храмовый порядок для прославления, назначив певцов для регулярного восхваления Бога (1 Пар. 16:4-7), которые даже прославляли Бога через пророчество (1 Пар. 25:1). Этот порядок восстановился при Зоровавеле (Езд. 3:10-12) и Неемии (Нем. 12:24)<sup>671</sup>.

Характерная черта описания поклонения Богу в Псалтири – выразительность. Псалтирь наставляет нас прославлять Его всей силой. Читаем в Пс. 102:1 – «Благослови, душа моя, Господа, и вся внутренность моя – святое имя Его». В частности, в Псалтири говорится, во-первых, о прославлении Богом голосом. Можно говорить или произносить хвалу Богу (Пс. 62:6; 144:21), можно петь Ему (Пс. 95:1-2; 97:1), можно даже возвышать голос и восклицать Ему (Пс. 46:2; 97:4).

Во-вторых, говорится о том, что можно воздавать хвалу Богу не только голосом, но и руками. Поклоняющиеся Богу поднимают руки к Нему (Пс. 62:5), хлопают или рукоплещут Ему (Пс. 46:2) и играют на всяком виде музыкальных инструментов перед Ним. Псалом 150 призывает прославляющих Бога хвалить Его на струнных инструментах, трубах и ударных инструментах. В-третьих, всё тело может участвовать в поклонении Богу. Можно преклоняться перед Ним (Пс. 5:8; 94:6), стоять на коленях (Пс. 94:6) и даже танцевать перед Ним (Пс. 149:3; 150:4). Так сделали Давид (2 Пар. 6:16) и Мариам (Исх. 15:20).

Также примечательно, что вместе с выразительностью, библейское прославление не редко осуществляется с щедростью. Самым ярким примером является строение храма Соломоном. Идея построить его впервые возникла у Давида, потому что «я живу в доме кедровом, а ковчег Божий находится под шатром» (2 Цар. 7:2). Об этом Давид написал: «Не дам сна очам моим и веждам моим – дремания, доколе не найду места Господу» (Пс. 131:4-5). Следовательно, он собрал самые лучшие драгоценные материалы для строительства храма Божьего (1 Пар. 22:1-5).

Далее, при принесении ковчега завета в храм (2 Пар. 5:6) и при посвящении его (2 Пар. 7:4) Соломон принёс в жертву почти бесчисленное количество животных. В противовес этому, в дни Малахии Бог упрекал Израиль за плохое качество их жертвоприношений (Мал. 1:7-8). А щедрость земного поклонения затмевается в свете небесного поклонения Богу ангелами, которое Бог позволил увидеть Исаии:

---

<sup>670</sup>Rylaarsdam, с. 47; Robinson H. W. The Old Testament background // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – С. 26-27.

<sup>671</sup>Martin, с. 40; Webber, с. 35.

«Вокруг Него стояли Серафимы... И взывали они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его! И поколебались верхи врат от гласа восклицающих, и дом наполнился курениями» (Ис. 6:2-4)<sup>672</sup>.

Веббер отмечает, что духовное пробуждение в Израиле сопровождало и пробуждение в прославлении Бога: когда Езекия восстановил храмовый порядок (2 Пар. 29:20-36), во время реформ при Иосии (2 Пар. 35:15) и при посвящении отстроенных заново стен Иерусалима Неемией (Неем. 12:27-28)<sup>673</sup>.

В то же время, в Ветхом Завете нередко встречается предупреждение, что поклонение Богу должно сопровождаться правильным поведением, иначе данное поклонение не приемлемо. Саул, например, не послушался Бога и вместо того, чтобы уничтожить всех животных Амалика, принёс несколько из них в жертву Богу. Через Самуила Бог сказал об этом так: «Неужели всесожжения и жертвы столько же приятны Господу, как послушание гласу Господа?» (1 Цар. 15:22). Этой мысли вторит и Исаия, через которого Бог даже заявил: «Не носите больше даров тщетных» (Ис. 1:13; также см. 58:1-7; Амос 4:4-5)<sup>674</sup>.

Подобно говорится в Псалтири, что исполнять Божью волю лучше жертвоприношения (Пс. 39:7-9), а в Книге пророка Осии Бог говорит: «Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений» (Ос. 6:6). Подводя итог, Дарлин Чек пишет: «Бесполезно петь песни и изображать поклонение, а затем с понедельника по субботу просто жить, как мы хотим»<sup>675</sup>.

## **в. Новый Завет**

Пришествие Божьего Сына на землю приветствовали прославлением. Ещё до Его рождения хвалу Богу восклицала Мария в её так называемом «Магнификате» (Лк. 1:46-55). Подобно прославил Бога Захария (Лк. 1:68). При рождении Христа явилось пастухам «многочисленное воинство небесное, славящее Бога» (Лк. 2:13). Наконец, присоединились к этому торжеству волхвы с Востока, которые, «пав, поклонились Ему» (Мф. 2:11).

В служении Иисуса мы видим повторение многого того, что уже было сказано в Ветхом Завете. Например, Иисус дважды ссылаясь на вышеуказанные слова Осии: «Я милости хочу, а не жертвы» (см. Мф. 9:13; 12:7). В связи с этим, Иисус также обличал людей в неискренности в поклонении, ссылаясь на пророка Исаию: «Приближаются ко Мне люди сии устами своими, и чтут Меня языком, сердце же их далеко отстоит от Меня» (Мф. 15:8).

В Новом Завете также отмечается щедрость в поклонении. Вспомним о случае, когда женщина «пришла с алавастровым сосудом мира из нарда чистого, драгоценного и, разбив сосуд, возлила Ему на голову» (Мк. 14:3). Также, при Его торжественном входе в Иерусалим, люди «резали ветви с дерев и постлали по дороге» и громко восклицали: «Осанна в вышних!» (Мф. 21:8-9).

---

<sup>672</sup>Webber, с. 68.

<sup>673</sup>Там же, с. 23-24.

<sup>674</sup>Sittler J. Introduction // Shepherd M. E. Worship in Scripture and tradition. – New York, NY: Oxford, 1963. – С. 25-26.

<sup>675</sup>Zschech D. The role of the Holy Spirit in worship: An introduction to the Hillsong Church, Sydney, Australia // Berger T. Spinks B. D. The Spirit in worship – Worship in the Spirit. – Liturgical Press: Collegeville, MN, 2009. – С. 291.

Без всякого сомнения, ключевой библейский принцип поклонения Богу встречается в учении Иисуса в Ин. 4:24: «Поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине». Нам важно узнать, что Иисус имел в виду под словами «в духе и истине».

Читателя Синодального перевода Библии может запутать то, что слово «дух» написано с маленькой буквы «д». На самом деле, в греческом языке слово *πνεῦμα* (*пнума*), переведённое словом «дух», всегда написано с маленькой буквы даже тогда, когда оно относится к Святому Духу. Разобраться в том, что имеется в виду – человеческий дух или Дух Святой – можно только по контексту. В контексте Евангелия от Иоанна подчёркивается действие Духа Святого в жизни верующего.

Следовательно, Иисус здесь говорит о сверхъестественной помощи, которой Дух Святой обеспечивает верующего человека, чтобы он прославлял Бога достойным образом. Поэтому следует понять, что под словом «Дух» Иисус имел в виду воздействие Духа Святого на поклоняющегося Богу. Другими словами, истинный Божий поклонник прославляет Его в силе Духа Святого и под Его водительством<sup>676</sup>.

Есть несколько возможных вариантов понимания того, что Иисус имел в виду под словом «истина». Во-первых, слово может указывать на искренность в поклонении Богу, т.е. от всего сердца. Во-вторых, оно может говорить о содержании нашего прославления Бога, что оно должно соответствовать тому, что Божье Слово открывает о Нём, т.е. в нашем прославлении мы должны правильно говорить о Боге. Мартин выразил это так: «Мы приписываем Ему всё, что соответствует Его природе и открытой личности»<sup>677</sup>. В-третьих, Иисус мог иметь в виду образ жизни тех, кто прославляет Бога – что они должны соответствовать истине, т.е. учению Священного Писания. Возможно, что все эти нюансы имеют здесь место.

В этих словах Иисуса, отмеченных в Его разговоре с самаритянкой, ударение делается ещё на один аспект новозаветного поклонения. В соответствии с учением своего народа, самаритянка предполагала, что адекватное место для поклонения – на горе Герасим. Согласно комментарию Робинсона: «Поклонение в древности... было связано с определёнными местами»<sup>678</sup>. Но Иисус открывает, что «наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу» (Ин. 4:21). Другими словами, Богу можно поклоняться в любом месте. Бог будет обитать не в зданиях, а в сердцах верующих в Христа (Ин. 14:23)<sup>679</sup>.

Согласно повествованию в Книге Деяний, новозаветная Церковь была Церковью прославления<sup>680</sup>. Прославление являлось частью её повседневной жизни (Деян. 2:46-47). Хвала Богу часто сопровождалась исполнением Святым Духом (Деян. 2:11; 10:46). Лидеры антиохийской церкви отделили время «служить Господу и поститься», предположительно, через молитву и поклонение Ему (Деян. 13:1).

Не чуждо опыту Ранней Церкви и песнопение<sup>681</sup>. Вслед за Иисусом, который после первой Вечери Господней пел со Своими учениками (Мк. 14:26), святые первого века прославляли Бога песнопением (Иак. 5:13; 1 Кор. 14:26; Деян. 16:25). В Новом Завете говорится о трёх видах песен: «псалмах, славословии и духовных песнях» (Кол. 3:16; Еф.

<sup>676</sup>Так отмечено и в Zschech, с. 291.

<sup>677</sup>Martin, с. 10.

<sup>678</sup>Robinson, с. 21.

<sup>679</sup>Franklin W. Y. The theological context of New Testament worship // Shepherd M. E. Worship in Scripture and tradition. – New York, NY: Oxford, 1963. – С. 84, 90.

<sup>680</sup>Martin, с. 31, 39, 130.

<sup>681</sup>Там же, с. 34, 43-51.

5:19), последние из которых предположительно исполнялись спонтанно, под действием Святого Духа (ср. 1 Кор. 14:15). Следующие отрывки из Нового Завета, написанные в поэтической форме, могут восходить к ранним церковным гимнам: Еф. 3:20-21; 1 Тим. 3:16; Фил. 2:6-11; Кол. 1:15-20; Рим. 11:33-35; 1 Тим. 1:17.

Интересно отметить, что в 1 Кор. 14:26 Павел намекает на обычный порядок на церковном богослужении, которое характеризовалось спонтанностью и проявлением духовных даров: «Итак, что же, братия? Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование, – всё сие да будет к назиданию»<sup>682</sup>.

Далее, в Новом Завете продолжается тема поклонения Богу в храме. Однако теперь Божий храм – это Церковь (1 Кор. 3:16-17), в которой приносятся Богу «духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» и возвещается «совершенство Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Пет. 2:5, 9). Теперь все христиане – священники (Откр. 1:6; 5:10), которые приносят жертвы хвалы (Евр. 13:15), добрых дел (Евр. 13:16; Фил. 4:18) и духовного служения людям (Рим. 15:16; Фил. 2:17)<sup>683</sup>. Также новозаветное поклонение отличается от ветхозаветного тем, что в старом завете, в основном, роль поклонников выполняли священники<sup>684</sup>. Подводя итог, Мартин пишет:

«Язык богослужений в храме и их обычаев остаётся: жертва, священник, храм являются обычными терминами. Но они применяются к церковному поклонению, которое не связано ни с земным храмом, ни с человеческим священническим посредничеством»<sup>685</sup>.

Наконец, нельзя не сказать о восхвалении Бога, отмеченном в Книге Откровение. Ангелы (4:8; 5:11-12; 7:11-12), старцы (4:9-11; 5:8-10, 14; 7:11-12; 11:16-18; 19:4), святые (7:9-10; 14:3; 15:2-4; 19:6) – все громко и выразительно прославляют Бога в Его славном присутствии, в котором никто не может не поклоняться Ему. К этому хвалению присоединяется всё творение (5:13)<sup>686</sup>.

## **2. Богословские размышления**

### **а. Что такое поклонение?**

Среди комментаторов на тему поклонения наблюдается общее согласие относительно его сути – что оно состоит в признании Божьего величия. Данное определение полностью соответствует библейскому свидетельству, описанному выше. Робинсон, например, пишет, что «поклонение – это признание Божьего достоинства»<sup>687</sup>. Для Райлаарсдама – это «провозглашение Господа в Его силе и благодати»<sup>688</sup>. Сордж считает его выражением

---

<sup>682</sup>Webber, с. 47.

<sup>683</sup>Martin, с. 10, 23; Franklin, с. 85.

<sup>684</sup>Robinson, с. 24.

<sup>685</sup>Martin, с. 10, 23.

<sup>686</sup>Coggan D. The prayers of the New Testament. – New York: Harper & Row, 1967. – С. 181-183.

<sup>687</sup>Robinson, с. 19.

<sup>688</sup>Rylaarsdam, с. 45.



восхищения Богу: «Прославление выражено в том, Кто такой Бог и что Он сделал»<sup>689</sup>. Мартин полагает: «Поклоняться Богу – значит приписывать Ему высшую ценность»<sup>690</sup>.

Общее в следующих определениях в том, что в поклонении человек отвечает Богу на то, что Он открыл о Себе или сделал для него. По словам Корнуолла: «Истинное поклонение является ответом Богу... (оно), по сути своей, есть любовь, отвечающая на любовь»<sup>691</sup>. Хамфри соглашается, что в поклонении поклонник «отвечает на Божью инициативу»<sup>692</sup>. Значит, поклонение начинается с Бога – с Его откровения о Себе в словах и делах, как пишет Кэй: «Источником поклонения является Божье откровение о Себе»<sup>693</sup>.

Далее, некоторые комментаторы справедливо делают акцент на христоцентричность в поклонении. Согласно мнению Франклина, поклонение понимается как «радостный ответ христиан Божьему действию в Иисусе Христе»<sup>694</sup>. В частности, Франклин верит, что в поклонении верующий ничего не добавляет к совершенной работе Христа, а просто признаёт её совершенство<sup>695</sup>. Вебер соглашается: «В поклонении мы вспоминаем сделанное Христом, который совершил наше искупление, и мы возносим хвалу и поклонение Отцу, благодаря за совершенную работу Сына»<sup>696</sup>. Признание Христа в поклонении неминуемо, так как лишь через Него обеспечивается доступ к Отцу<sup>697</sup>.

В то же время, есть место для прославления Бога не только в христоцентричном и сотериологическом плане, т.е. за блага спасения, но и за блага Его творения<sup>698</sup>. Иисус напомнил нам, что Отец «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45). Павел также рассказал о том, как Бог «не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями, подавая нам с неба дожди и времена плодоносные, и исполняя пищею и веселием сердца наши» (Деян. 14:17). На небесах восклицают: «Достоин Ты, Господи, приять славу и честь и силу: ибо Ты сотворил всё, и [всё] по Твоей воле существует и сотворено» (Откр. 4:11).

Хотя следующая идея лишена ясного библейского подтверждения, часто между «поклонением» и «прославлением» проводится разделяющая линия. Сордж видит разницу в степени ощущения близости к Богу. В поклонении человек больше приближается к Нему. Далее, он считает, что истинное поклонение происходит из глубины сердца человека<sup>699</sup>. Эту тему продолжает Корнуолл, которому представляется, что «прославление» касается того, что Бог делает, т.е. того, что мы получаем от Него, а в «поклонении» признаётся, кем Бог является. Другими словами, мы славим Бога *за что-то*, а поклоняемся – *Самому Богу*. Прославление выражается более громко, а поклонение – тише. Прославление готовит человека перейти к поклонению<sup>700</sup>. Хотя в вышеуказанном взгляде можно видеть здравую мысль, и он может соответствовать опыту поклонника, все

---

<sup>689</sup>Sorge B. Exploring Worship: A practical guide to praise and worship. – Kansas City, MO: Oasis House, 1987. – С. 2.

<sup>690</sup>Martin, с. 10.

<sup>691</sup>Cornwall, с. 14, 43.

<sup>692</sup>Humphrey E. M. Grand entrance: Worship on earth as in heaven. – Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2011. – С. 17.

<sup>693</sup>Kay J. A. The nature of Christian worship. – Philosophical Library of New York, 1954. – С. 7.

<sup>694</sup>Franklin, с. 77.

<sup>695</sup>Там же, с. 90.

<sup>696</sup>Webber, с. 68.

<sup>697</sup>Kay, с. 35.

<sup>698</sup>Martin, с. 16-17.

<sup>699</sup>Sorge, с. 67-69.

<sup>700</sup>Cornwall, с. 143-150.

же надо учесть, что в Библии не наблюдается четкое различие поклонения и прославления.

Другие писатели делят акцент и на других аспектах поклонения. Кэй много говорит о поклонении, как об «обожании», и определяет эту идею следующим образом: «Обожание – это ответ наших чувств... Обожание – это благоговение, вознесённое до высшей точки, и сложное состояние ума, состоящее из удивления, страха и любви»<sup>701</sup>. Это удивление «естественно вытекает из таинственного и необыкновенного качества всего, кем Бог является и что Он делает»<sup>702</sup>. Кэй добавляет: «Поклонение не желает никакого ухода. Оно желает, чтобы Бог оставался навсегда»<sup>703</sup>. Хайлер в общих чертах так описывает опыт обожания:

«Обожаящий человек постоянно обдумывает свой идеальный объект; он полон вдохновения, восхищения, восторга, тоски; все другие мысли и пожелания исчезли; он принадлежит только одному объекту, теряет себя в нём и растворяется в нём»<sup>704</sup>.

Ещё один момент для нашего рассмотрения следующий. Хотя нужно согласиться с писателем Пэрри, что «высшим актом поклонения является прославление»<sup>705</sup>, Вайн справедливо отмечает, что поклонение состоит «не только в прославлении», но наряду с ним включает в себя и дела, совершённые в знак признания Бога<sup>706</sup>. Примечательно, что в Ветхом Завете люди преимущественно поклонялись Богу не устным провозглашением, а принесением даров.

Современное применение этой идеи предлагает Кэй, который считает актом поклонения Богу приношение Ему денежных пожертвований. Помимо денег уместно принести Богу нашу волю, чтобы исполнить Его волю (Евр. 10:7; Ин. 6:38; Мф. 26:42), и принести Ему самого себя для Его служения (Рим. 12:1)<sup>707</sup>.

Наконец, в ответ на вопрос: «кто должен поклоняться?», безоговорочный ответ таков – все! Дело в том, что все верующие – священники, которые приносят Богу духовные жертвы хвалы (1 Пет. 2:9). В Псалме 148 псалмопевец перечисляет людей, призванных славить Бога: «цари земные и все народы, князья и все судьи земные, юноши и девицы, старцы и отроки» (ст. 11-12)<sup>708</sup>. Последний стих в Псалтири звучит так: «Всё дышащее да хвалит Господа! Аллилуйя» (150:6).

## **6. Кому поклоняться?**

Само собой разумеется, что объектом поклонения является Бог-Отец. Ему адресованы прославление и поклонение во всём Священном Писании. До откровения об отдельной личности – Божьем Сыне, Иисусе Христе, в Писании не видны конкретные акты поклонения отдельно в Его адрес.

---

<sup>701</sup>Кэй, с. 16.

<sup>702</sup>Там же, с. 18.

<sup>703</sup>Там же, с. 18.

<sup>704</sup>Heiler F. Prayer / Trans. and ed. S. McComb, J. E. Park. – New York: Oxford University Press, 1932. – С. 360.

<sup>705</sup>Parry K. L. Prayer and praise // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – С. 239-240.

<sup>706</sup>Vine, т. 2, с. 236.

<sup>707</sup>Кэй, с. 21-22.

<sup>708</sup>Martin, с. 11.

Ондако в Новом Завете становится ясно, что поклонение и прославление адресовано как Отцу, так и Сыну. В Евангелиях описано немало случаев, когда люди оказали Иисусу *προσκυνήσις* (*проскунэсис*), т.е. «поклонение». Но в свете того, что слово *προσκυνήσις* (*проскунэсис*) может указывать и на поклонение Богу, и на уважение человеку, возникает вопрос, в каком смысле люди времён Иисуса «поклонялись» Ему.

В нескольких случаях ясно, что люди либо преклонялись перед Иисусом, либо падали ниц перед Ним просто для оказания уважения Ему как человеку, имеющему особые отношения с Богом. В связи с этим можно упомянуть Мф. 8:2; 9:18; 15:25 и 20:20. Маловероятно, что такие люди, как прокажённый человек, женщина-язычница или мать Иоанна и Иакова таким образом признали, что Иисус является Богом.

Более правдоподобно предположить, что после Его воскресения люди больше относились к Нему как к Богу. При встрече с Иисусом женщины, которые посетили гробницу, «ухватились за ноги Его и поклонились Ему» (Мф. 28:9). Подобным образом, встретив воскресшего Иисуса в Галилее, ученики «увидевши Его, поклонились Ему» (Мф. 28:16-17). В Лк. 24:51-52 описано, что при вознесении Христа ученики также совершили акт поклонения.

Ещё до воскресения Христа отмечаются случаи, когда, возможно, акт *προσκυνήσις* (*проскунэсис*) означал больше, чем просто выражение уважения Иисусу. Волхвы с Востока «поклонились» младенцу Иисусу (Мф. 2:11). После того, как Иисус ходил по воде, ученики «поклонились Ему и сказали: истинно Ты Сын Божий» (Мф. 14:33). После получения исцеления от Христа слепой человек уверовал в Иисуса и «поклонился Ему» (Ин. 9:38).

Поклонение Божьему Сыну, Иисусу Христу, поддерживается в посланиях апостолов и в Книге Откровение<sup>709</sup>. Павел повествует о том, что после вознесения Христа Бог-Отец «дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Фил. 2:9-11). Также важно взглянуть на свидетельство Послания к Евреям, в котором открывается, что все ангелы поклоняются Иисусу (Евр. 1:6).

Мы видим поклонение ангелов и в Книге Откровение, где написано: «И я видел, и слышал голос многих Ангелов вокруг престола и животных и старцев... которые говорили громким голосом: достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и честь и славу и благословение» (5:11-12). Этому вторит всякое создание: «Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков» (5:13).

Остаётся вопрос относительно поклонения Святому Духу? Дело в том, что в Писании не встречается никого наставления или примера прославления или поклонения Ему. Интересно подметить, что между Отцом и Сыном мы видим взаимность в прославлении. Отец прославляет Сына, а Сын, в Свою очередь, прославляет Отца: «Ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нём. Если Бог прославился в Нём, то и Бог прославит Его в Себе, и вскоре прославит Его» (Ин. 13:31-32; также см. Ин. 17:4).

Однако важно отметить, что Сын прославляется с целью прославления Отца: «Прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя» (Ин. 17:1) и: «Всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Фил. 2:11; также см. Ин.

---

<sup>709</sup>Cornwall, с. 90-91.

14:13). Выходит, что Иисус готов принять прославление и поклонение, и полностью достоин этого. Но в то же время Он хочет через Своё прославление приносить славу Отцу.

Мы видим подобные отношения между Сыном и Духом. Дух совершает Свою работу с целью прославления Сына: «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмёт и возвестит вам» (Ин. 16:14). Но в отличие от вышесказанного, мы не видим, что Сын прославляет Духа. Ведь цель Сына – прославлять Отца. Выходит, что вопрос взаимного прославления касается внутреннего и тайного устройства Святой Троицы. Дух прославляет Сына и Сын прославляется во славу Отца.

Возможно, именно по этой причине Священное Писание молчит о поклонении Святому Духу. Дух не привлекает внимания на Себя. Цель Духа – иная. Всё же, в силу полной божественности Духа Святого и Его состояния единосущности и положения равноправия в Святой Троице, поклоняться Ему вполне дозволено. Но при этом важно учесть, что поскольку Его цель – славить Сына (и, предположительно, через Сына – Отца), в вопросе поклонения уместно не ставить Его в центр внимания. В этом и есть наше намерение – не умалять Его достоинство, а просто соответствовать Его миссии и цели.

#### **в. Почему нужно поклоняться?**

Первичная причина, почему верующие люди и всё творение призваны хвалить Бога и поклоняться Ему, заключается в том, что Он велик и достоин этого<sup>710</sup>. Об этом многократно свидетельствует Псалтырь: «Призову достопоклоняемого Господа» (Пс. 17:4); «Велик Господь и всехвален» (Пс. 47:2); «Велик Господь и достохвален» (Пс. 95:4); «Велик Господь и достохвален, и величие Его неисследимо» (Пс. 144:3).

Мы также поклоняемся Богу, потому что Он ищет поклонников (Ин. 4:23). Значит, Богу угодно истинное поклонение. Нашим прославлением мы действительно можем «благословить Господа» (Пс. 102:1). Дело не в том, что Бог не самодостаточен – Он не зависит от нас. Но, тем не менее, мы можем угождать Ему (2 Кор. 5:9)<sup>711</sup>. По словам Гарви: «Богу угодны приближение и обращение человека к Нему»<sup>712</sup>.

Библия также учит, что одна из причин создания людей – чтобы они славили Бога<sup>713</sup>. Он говорит о Его ветхозаветном народе как о том, «кого Я сотворил для славы Моей» (Ис. 43:7). По словам Пэрри: «Сама жизнь не может иметь более высокой цели, чем подготовить нас к этому высшему акту поклонения»<sup>714</sup>. Корнуолл соглашается: «Наивысшая цель жизни – быть преданным Богу в обожании и благодарности – быть истинными поклонниками Бога»<sup>715</sup>. В свою очередь Гарви называет поклонение «венцом духовной жизни»<sup>716</sup>.

Подчёркивая центральность поклонения не только для отдельного верующего, но и для всей Церкви, Хамфри пишет: «Поклонение является главной целью и действием

---

<sup>710</sup>Martin, с. 10.

<sup>711</sup>Sorge, с. 110; Zschech, с. 285.

<sup>712</sup>Garvie A. E. The philosophy of worship // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – С. 12.

<sup>713</sup>Sorge, с. 8.

<sup>714</sup>Parry, с. 231.

<sup>715</sup>Cornwall, с. 55.

<sup>716</sup>Garvie, с. 12.

Церкви»<sup>717</sup>. Хамфри также говорит о поклонении, как о естественном отклике на проявление Божьей славы. Об этом свидетельствует 2 Пар. 7:2-3: «Слава Господня наполнила дом Господень. И все сыны Израилевы, видя, как сошёл огонь и слава Господня на дом, пали лицом на землю, на помост, и поклонились, и славословили Господа, ибо Он благ, ибо вовек милость Его»<sup>718</sup>.

Бытует мнение, что человеку свойственно поклоняться. Другими словами, он не может не поклоняться чему-то или кому-то. Херцог пишет: «Религиозные люди, к какой бы религии они ни принадлежали, поклоняются»<sup>719</sup>. По мнению Корнуолла, поклонение относится не только к религиозным, но и ко всем людям: «(Поклонение), кажется, является почти инстинктом в каждом человеческом духе»<sup>720</sup>.

В этом свете интересно читать комментарий апостола Павла на возникновение идолопоклонства. Из-за того, что люди отвергли поклонение истинному Богу, они «славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся... Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца» (Рим. 1:23-25). Получается, что людям действительно нужно чему-то или кому-то поклоняться.

Интересная дискуссия идёт по поводу повеления поклоняться. Сордж справедливо отмечает, что Библия призывает, даже приказывает нам поклоняться Богу. Ведь часто повторяемая фраза «хвалите Бога» написана в повелительном наклонении<sup>721</sup>. Другие считают, что поскольку поклонение, по сути своей, является внутренним откликом сердца Богу, оно должно возникать спонтанно, а не под принуждением. Следовательно, Корнуолл усматривает в этих повелениях смысл позволения или, может быть, приглашения<sup>722</sup>.

Дело в том, что оба мнения имеют место для существования. Обращаясь к Фил. 2:10-11, мы узнаем, что «пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца». Но это универсальное поклонение не осуществится добровольно со стороны всех. Неверующие будут всё же поклоняться Иисусу, но под принуждением. Выходит, для тех, кто любит Господа, призыв «хвалите Бога» принимается в качестве приглашения. А для тех, кто противится Ему, их поклонение всё-таки требуется: «Итак вразумитесь, цари; научитесь, судьи земли! Служите Господу со страхом и радуйтесь с трепетом. Почтите Сына, чтобы Он не прогневался» (Пс. 2:10-12).

Наконец, хотя в следующем разделе мы подробнее коснёмся результатов поклонения, т.е. пользы, которую оно приносит, некоторые комментаторы настаивают на том, что, по вышеуказанным причинам, поклонение необходимо, даже если оно не принесёт человеку никакой пользы. Об этом Гарви написал: «Люди не поклоняются просто потому, что они могут получить какое-то земное благо для себя, или что таким образом они могут стать лучше морально»<sup>723</sup>. Поклонение, в первую очередь, не для человека, а для Бога. Цель

---

<sup>717</sup>Humphrey, с. 3.

<sup>718</sup>Там же, с. 37-38.

<sup>719</sup>Herzog F. The norm and freedom of Christian worship // Shepherd M. E. Worship in Scripture and tradition. – New York, NY: Oxford, 1963. – С. 124.

<sup>720</sup>Cornwall, с. 14.

<sup>721</sup>Sorge, с. 7.

<sup>722</sup>Cornwall, с. 14-16.

<sup>723</sup>Garvie, с. 11.

поклонения состоит не в получении благословений от Бога, а в благословении Самого Бога<sup>724</sup>.

#### г. К чему приводит поклонение?

Мы поклоняемся Богу, в первую очередь, не для получения благословения от Него, а ради Него Самого. Тем не менее, эта практика оказывается полезной и для нас. Рассмотрим, какую пользу поклоннику приносит поклонение Богу.

Во-первых, поклонение устанавливает правильную перспективу на наши отношения с Богом. Мы признаём, что Он – выше нас и источник для нас. Тем самым подчёркиваются наше подчинение Ему и зависимость от Него. В связи с этим, поклонение позволяет нам выражать наши эмоции Богу, укреплять нашу веру в Него и публично выражать её перед другими<sup>725</sup>.

Во-вторых, многие считают, что прославление и восхваление Бога высвобождает Его силу действовать как в нас лично, так и в Церкви. Сордж, например, ссылается на пример Елисея, который под музыку пророчествовал (4 Цар. 3:15). Следовательно, утверждается, что при прославлении Бога более свободно действуют духовные дары и создаётся атмосфера для более эффективной проповеди Божьего Слова<sup>726</sup>.

Далее представляется, что при прославлении Божья сила высвобождается не только на земле, но и в духовном мире. Значит, восхваление Бога может стать оружием в духовной войне<sup>727</sup>. Это умозаключение могут подтвердить некоторые стихи Писания. Вспомним, что когда Иосафат послал хвалящих Бога перед войсками Израиля, Бог порастил их врагов сверхъестественным образом (2 Пар. 20). Когда Павел и Сила, заключённые в тюрьме, славили Бога, Он послал землетрясение для их освобождения (Деян. 16:25-26).

Также усматривается в примере захвата Иерихона символ победы через прославление, когда «народ воскликнул, и затрубили трубами» (И.Нав. 6:19). Ранее Бог обещал Своему народу, что перед битвой, когда будут они трубить в трубы, «будете воспомянуты пред Господом, Богом вашим, и спасены будете от врагов ваших» (Числ. 10:9). Связь между прославлением и победой над врагами также наблюдается в следующих псалмах:

«Из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу, ради врагов Твоих, дабы сделать безмолвным врага и мстителя» (Пс. 8:3)

«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» (Пс. 149:6-9)

---

<sup>724</sup>Piper J. Desiring God. – Portland, OR: Multnomah Press, 1986. – С. 70; Sorge, с. 108; Humphrey, с. 179; Robinson, с. 19.

<sup>725</sup>Sorge, с. 7, 9, 116, 120-121; Humphrey, с. 33.

<sup>726</sup>Sorge, с. 111, 118, 129.

<sup>727</sup>Там же, с. 46-57.

Во время прославления Божий народ часто испытывает особое ощущение Его присутствия. Сордж комментирует этот момент<sup>728</sup>. Конечно, признаётся Божья вездесущность – что Он уже находится на каждом месте одновременно. Но во время прославления и поклонения Его присутствие может стать более ощутимым. Хамфри говорит об этом, как о «вхождении» в Его присутствие<sup>729</sup>. В Библии мы действительно встречаем конкретные примеры проявления Божьей славы, но чаще в связи с Его пребыванием в скинии или храме, а не в связи с актом поклонения (Исх. 40:35; 2 Пар. 5:13-14). В лучшем случае, только Пс. 21:4 может намекать на эту связь: «Ты, Святой, живёшь среди славословий Израиля».

Вместе с этим Сордж предупреждает, что громкость и интенсивность в прославлении не обязательно приводит к проявлению Его присутствия. Так ошибочно думали пророки Ваала (4 Цар. 18:26-29): «Мы не можем принуждать или вызывать присутствие Бога. Это – языческая концепция думать, что мы можем»<sup>730</sup>. Это мнение разделяет Хамфри: «Такая встреча, безусловно, происходит только по инициативе Бога, а не из-за нашего творческого, эмоционального или практического вмешательства»<sup>731</sup>.

Некоторые комментаторы отмечают нюанс, что участие в прославлении Бога приводит к участию в прославлении на небесах, которое идёт непрерывно. Ангелы, стоящие непосредственно в Божьем присутствии, поклоняются Ему непрерывно (Откр. 4:8). Веббер выразил это так: «Поклонение переносит Церковь из земной сферы на небеса, чтобы присоединиться к этому вечному поклонению»<sup>732</sup>. При этом мы ощущаем привкус жизни в небесной славе. Пэрри полагает, что поклонение даёт нам «предвкушение той жизни, которая – действительно жизнь»<sup>733</sup>.

Поклонение присоединяет нас не только к небесам, но и друг к другу в Церкви. Общее участие в деле поклонения может укрепить взаимоотношения между поклонниками, создавая при этом атмосферу единства. Дарлин Чек пишет: «В поклонении мы становимся частью великого манифеста песни, вечной песни – каждый народ, племя и язык включены»<sup>734</sup>. Также, через совместное прославление Бога мы и учим друг друга (Кол. 3:16)<sup>735</sup>.

#### **д. Как нужно поклоняться?**

##### **1) Святым Духом**

Среди вопросов, касающихся поклонения Богу, ни один из них не является столь дискуссионным, как вопрос: «Как это делать»? Самый необходимый элемент поклонения, который безоговорочно достоин принятия, заключается в силе и водительстве Святого Духа. Мы полностью согласны с Сорджем: «Святой Дух является неотъемлемой частью нашего поклонения, и церковное богослужение становится успешным только тогда, когда

---

<sup>728</sup>Там же, 29-34.

<sup>729</sup>Humphrey, с. 36-43.

<sup>730</sup>Sorge, с. 33.

<sup>731</sup>Humphrey, с. 2.

<sup>732</sup>Webber, с. 70.

<sup>733</sup>Parry, с. 231.

<sup>734</sup>Zschech, с. 287.

<sup>735</sup>Sorge, с. 115-116.

мы подчиняемся Ему, как нашему руководителю божественного поклонения»<sup>736</sup>. Вспомним о наставлении Христа: «Поклоняющиеся Ему должны поклоняться в Духе и истине» (Ин. 4:24). Дарлин Чек предупреждает, что прославление без Духа «может сводиться к чисто религиозной, показной деятельности»<sup>737</sup>.

Ссылаясь на Рим. 8:15, Корнуолл подтверждает, что Святой Дух помогает нам выражать себя Богу – Он есть Тот «Которым взываем: “Авва, Отче!”». Корнуолл приходит к выводу, что «без помощи Святого Духа поклонение – это не совершаемое действие»<sup>738</sup>. Также, как было только что отмечено, согласно Еф. 5:18-19, песнопение Богу следует за исполнением Духом.

Наконец, Сордж придерживается мнения, что в контексте прославления Бога Дух может вдохновить пророческое слово в хвалу Ему. В поддержку он ссылается на 1 Пар. 25:1, где говорится об Асафе, Емане и Идифуне, которые «провещевали (вернее “пророчествовали”) на цитрах, псалтирях и кимвалах»<sup>739</sup>. Также значимо, что сразу после получения крещения Духом Святым люди говорили «о великих [делах] Божиих» (Деян. 2:11) и «говорили языками и величали Бога» (Деян. 10:46). В 1 Кор. 14:16-17 также говорится о хвалении Бога на иных языках.

## 2) Музыкой

За редкими исключениями все поклонники Богу готовы допустить, что уместна для божественного поклонения музыка, которую Сордж называет «катализатором» для поклонения<sup>740</sup>.

Веббер справедливо отмечает, что музыка – это часть небесного поклонения, и может направлять настроение человека именно туда. Она сильно влияет на эмоции человека и «высвобождает внутреннюю, нерациональную часть нашего существа, которую не могут высвободить простые слова»<sup>741</sup>.

В Кол. 3:16 и Еф. 5:19 Павел пишет о трёх видах песнопений – псалмах, славословиях и духовных песнопениях. Но слово «славословия» переводит греческое слово *ᾠμός* (*хумнос*), из которого происходит русское слово «гимн». Выходит, Павел говорил о псалмах, гимнах и духовных песнях. Слово «псалмы», разумеется, относится к Псалтири. Слово «гимн», скорее всего, касается песней человеческого сочинения, которым придают библейский смысл.

И идёт обсуждение по поводу природы «духовных песней». Часто считается, что они являются спонтанными песнями, которые народ поёт под воздействием Святого Духа, либо на родном языке, либо на иных языках. Некоторые отождествляют эту практику с тем, о чём в своё время написал Давид: «Пойте Ему новую песнь» (Пс. 32:3), а другие полагают, что Давид имел в виду просто изучение новых, уже написанных песен<sup>742</sup>.

Православный Игумен Харитон делает интересное наблюдение, опираясь на написанное Павлом в Еф. 5:18: «исполняйтесь Духом», после которого следует наставление «назидаая самих себя псалмами и славословиями и песнопениями

---

<sup>736</sup>Sorge, с. 77.

<sup>737</sup>Zschech, с. 286.

<sup>738</sup>Cornwall, с. 96, 102.

<sup>739</sup>Sorge, с. 128.

<sup>740</sup>Там же, 71.

<sup>741</sup>Webber, с. 195.

<sup>742</sup>Sorge, с. 244.



духовными». По его мнению, правильное исполнение песен с правильным расположением сердца может привести к исполнению Духом: «Исполняйтесь Духом, и для того пойте. Пение возбудит Дух, или приведёт в состояние наития Духа, или ощутительного Его воздействия»<sup>743</sup>.

С другой стороны, структура предложения в Еф. 5:18-20 приводит нас к другому выводу. Повеление *πληροῦσθε* (*плэрустэ*), т.е. «исполняйтесь», предшествует нескольким деепричастиям: *λαλοῦντες* (*лалунтэс*), «назидая», *ᾄδοντες* (*адонтэс*), «поая», *ψάλλοντες* (*псаллонтэс*), «воспевая», *εὐχαριστοῦντες* (*эухаристунэс*), «благодаря» и *ὑποτασσόμενοι* (*хупотассомэной*), «повинуясь», которые, по общему мнению, представляют собой не средства для исполнения Духом, а результаты этого исполнения<sup>744</sup>.

Сордж даёт несколько хороших советов относительно употребления музыки в прославлении. Песни должны быть лёгкими для пения с красивой мелодией и здравым содержанием. Инструментальное сопровождение должно обогащать опыт поклонения, а не отвлекать от него<sup>745</sup>. Далее, по Писанию, разрешаются на богослужении все виды инструментов (см. Пс. 150). Музыканты поклоняются не только своими голосами, но и своими инструментами.

### 3) Символами

Самым спорным моментом в отношении методов поклонения является, так называемая, «символика» в прославлении. Имеется в виду несловесное выражение хвалы Богу.

В вышеприведённой дискуссии ветхозаветного прославления уже было отмечено, что Псалтирь поощряет Божий народ поклоняться ему с выразительностью: стоя (Пс. 134:2), стоя на коленях (Пс. 94:6), поднятием рук (Пс. 62:5), рукоплесканием (Пс. 46:2), музыкальными инструментами (Пс. 150), поклонами (Пс. 5:8; 94:6) и танцами (Пс. 149:3; 150:4)<sup>746</sup>. Что касается Пс. 150:4, в Синодальном переводе использовано слово «лики» для перевода слова *לִפְנֵי* (*махол*). Данное еврейское слово означает «танцы»<sup>747</sup>. Но и слово «лики» в русском языке времени Синодального перевода дословно означало «хороводы» или «совместные танцы». И лишь в последнее время слову «лики» стали придавать значение «сильная радость», что не соответствует его этимологическому значению. Даже само слово «поклонение», т.е. *προσκύνη* (*хиштахава*) и *προσκυνέω* (*проскунэо*), означает «преклоняться»<sup>748</sup>. По словам Робертсона, ветхозаветное прославление было «полным цветом, шума и движения»<sup>749</sup>.

Возражают, что выразительность в прославлении Бога, представленная в Псалтыри, является лишь культурным явлением иудейского народа и не подходит к современной Церкви. В ответ следует отметить, что Библия одобряет, чтобы Божий народ свободно прославлял Его по той причине, что Он достоин великой хвалы (Пс. 95:4), и мы должны

<sup>743</sup>Харитон. Умное Делание. О молитве Иисусовой. – С. 16.

<sup>744</sup>Lincoln A. T. Ephesians. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 1990. – С. 345; O'Brien P. T. The letter to the Ephesians. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999. – С. 394.

<sup>745</sup>Sorge, с. 215, 242-256. Также см. Humphrey, с. 161, 169-170.

<sup>746</sup>Там же, с. 19.

<sup>747</sup>Brown, с. 298.

<sup>748</sup>Cornwall, с. 50.

<sup>749</sup>Robinson, с. 20.

делать эту хвалу Богу «славной» (Пс. 65:2, перевод с еврейского)<sup>750</sup>. Величие Господа – это универсальный принцип, служащий основой для побуждения всех верующих всех времён хвалить Бога с энтузиазмом.

Сордж добавляет, что такое прославление позволяет нам любить Бога «всею крепостью» (Мк. 12:30)<sup>751</sup>. Также, выразительность – это естественное проявление радости. Если человек рад своему спасению, уместно выражать эту радость в свободном восхвалении Бога (1 Пет. 1:8). Корнуолл справедливо подмечает, что у новозаветных верующих есть даже больше причин радоваться, чем у ветхозаветных<sup>752</sup>. Кэй добавляет, что через символы человек может лучше выразить то, что он не может выразить словами<sup>753</sup>.

Также следует принять во внимание, что такие более выразительные виды поклонения, как танцы, не запрещаются и не отменяются в Новом Завете. Новозаветные верующие обладают той же свободой прыгать и танцевать перед Богом, которой обладали святые в Ветхом Завете. Мартин объясняет, что новозаветные писатели были больше озабочены принципами и мотивами в поклонении, чем методами<sup>754</sup>. Но это упущение никак не отменяет ветхозаветного порядка.

Сордж упоминает об основной причине, почему в некоторых церквях свободное, выразительное прославление подавляется, даже порой запрещается. Ссылаясь на примеры Мелхолы, жены Давида (2 Цар. 6:20) и учеников Иисуса (Мф. 26:6-9), он комментирует, что такой энтузиазм в поклонении, как танцы «из всей силы» и возлияние «драгоценного мира», может смущать некоторых. Но Богу это понравилось. Ситтлер пишет: «Жизнь поколения в христианской эпохе была бы бедной, если бы она не обладала богатым разнообразием таких конкретных выражений»<sup>755</sup>. В то же время Сордж предупреждает, что такое прославление должно быть искренним, от сердца, а не просто по форме<sup>756</sup>.

Другие полагают, что у каждого поколения поклонников есть право и свобода развивать свой собственный стиль поклонения – тот, который более актуален для данного времени: «Стиль открыт и гибок и относителен для каждой культуры, поколения и предпочтения»<sup>757</sup>. Кей также считает, что символы относительно и могут заменяться другими по желанию поклонников<sup>758</sup>.

Хотя в этом предположении есть доля истины, здесь приходится оговориться, что библейские методы поклонения, перечисленные выше, не просто вопрос культуры, а имеют универсальный характер. Иными словами, такие символические действия, как восклицания, танцы, песнопение, рукоплескание – всё это естественные проявления радости, которые встречаются во многих культурах, хотя и не всегда в сфере религиозного проявления. Другие символы – поклоны, вставание с места или опускание на колени – также естественные выражения уважения во многих культурах.

В дополнение к этому, отклонение от библейской модели может иногда привести к некоторым искажениям в поклонении. Без библейской санкции, например, практикуется

---

<sup>750</sup>Sorge, с. 37.

<sup>751</sup>Там же, с. 24.

<sup>752</sup>Cornwall, с. 98.

<sup>753</sup>Kay, с. 76.

<sup>754</sup>Martin, с. 134.

<sup>755</sup>Sittler, с. 7.

<sup>756</sup>Sorge, с. 3, 39, 94.

<sup>757</sup>Webber, с. 263. Также см. Zschech, с. 289.

<sup>758</sup>Kay, с. 67.

такая символика, как крестное знамение, одевание служителей в особое облачение, курение фимиама, зажигание свечей, написание икон, целование креста или иконы, строительство изящных храмов и соборов, и т.п., которые могут не всегда отображать простоту и суть Евангелия.

#### 4) Совместным поклонением

Библия говорит не только о поклонении отдельного верующего, но и о совместном поклонении в собрании Божьего народа. Давид, например, написал: «Буду возвещать имя Твоё братьям моим, посреди собрания восхвалять Тебя... О Тебе хвала моя в собрании великом; воздам обеты мои пред боящимися Его (Пс. 21:23-26), и: «в собраниях благословлю Господа» (Пс. 25:12; также см. Пс. 34:18; 106:32)<sup>759</sup>.

Хамфри комментирует, что в Ветхом Завете «основной ориентацией был не индивидуум, а собрание»<sup>760</sup>. Также в новозаветное время, Кей отмечает, что верующие «единодушно пребывали в молитве и молении» (Деян. 1:14) и «каждый день единодушно пребывали в храме... хваля Бога» (Деян. 2:46-47)<sup>761</sup>. Корнуолл доказывает, что в совместном поклонении мы дополняем друг друга, и поклонение тем самым обогащается<sup>762</sup>. Значит, нам надо поклоняться вместе.

Сордж отмечает, что совместное поклонение неизбежно влечёт за собой подготовку, руководство и организацию. Но в то же время он предупреждает, что обстоятельность в подготовке не должна вытеснить спонтанное движение Святого Духа во время богослужения<sup>763</sup>. Гарви добавляет, что успешное совместное прославление во многом зависит от сердечного участия каждого поклонника: «Публичное поклонение будет формальным, если личная преданность не будет пылкой»<sup>764</sup>. Наконец, Дарлин Чек призывает нас воспользоваться случаем совместного поклонения для устроения межконфессиональных собраний верующих<sup>765</sup>.

Для продолжения темы совместного поклонения нам приходится касаться вопроса литургического поклонения. Литургия, как всем известно, является чтением уже приготовленного богослужения, в том числе, всех молитв Богу и призывов к народу. Такая практика широко распространена как в Православной и Католической Церквях, так и в некоторых более традиционных протестантских церквях.

Приверженцы литургического подхода предъявляют некоторые претензии к свободе в поклонении. Во-первых, качество богослужения во многом зависит от качества проводящего его, что у такового не всегда может получаться благополучно. Во-вторых, молитва проводящего служение может или не может отражать сердца всех на собрании. В этом случае трудно всем присоединиться к ней. В-третьих, только при литургии люди на собрании действительно поклоняются не отдельно, а вместе<sup>766</sup>.

---

<sup>759</sup>Sorge, с. 13.

<sup>760</sup>Humphrey, с. 8.

<sup>761</sup>Kay, с. 48.

<sup>762</sup>Cornwall, с. 60.

<sup>763</sup>Sorge, с. 228-230.

<sup>764</sup>Garvie, с. 9.

<sup>765</sup>Zschech, с. 290.

<sup>766</sup>Отмечено в Micklem E. R. Psychological considerations // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – С. 194; Parry, с. 226-228.

Другие подмечают давность этой практики – она восходит, предположительно, к III веку. Шеферд оправдывает переход Ранней Церкви на литургическое проведение богослужения тем, что появление ересей заставило лидеров Церкви стандартизировать богослужебный порядок<sup>767</sup>.

Однако Шеферд упускает из вида, что во времена апостолов также существовали еретические учения, но для предотвращения ересей апостолы не считали нужным строго предписывать каждый аспект богослужебного процесса. Лучше искать причину формирования литургического подхода не в предотвращении ересей, а в духовном охлаждении Церкви и потере личных отношений с Богом.

Также в опровержение использования литургии скажем, что на практике очевидно, что при литургическом проведении церковного богослужения часто оно идёт чисто формально, без осмысления того, что в действительности происходит. Получается, что богослужение приводится ради самого богослужения. Следует согласиться с оценкой Веббера: «Когда церемониальные формы становятся целью, а не средством, они принимают культовый характер и могут заменить послание, которое они несут»<sup>768</sup>.

Далее, в литургическом подходе к богослужению, как он практикуется у православных и католиков, можно отметить также явное подражание ветхозаветному храмовому порядку. Присутствие священников в украшенном облачении, храмов с иконостасами, принесения «жертвы Христа» и чрезмерной формальности – всё это отображает глубокое недопонимание того, что ветхозаветная эпоха с её церемониальностью уже прошла и уже не актуальна для новозаветной Церкви. В частности, Послание к Евреям отчётливо указывает на символический характер ветхозаветной системы и её полное исполнение во Христе (см. гл. 7-10). Использование ветхозаветной системы не способствует провозглашению искупительной работы Христа, а почти равносильно её отрицанию.

К. Пэрри подвергает литургический подход критике ещё и в том, что суть молитвы заключается в общении с Богом, что может происходить только при свободном выражении сердца поклонника<sup>769</sup>. Корнуолл добавляет, что «в выражении любви спонтанность – неминуема»<sup>770</sup>. Дарлин Чек соглашается: «Наше поклонение не основано на ритуале или традиции, а является реальным выражением наших близких отношений с Богом»<sup>771</sup>. Херцог подытоживает: «Как просто ритуальное представление, поклонение не имеет смысла»<sup>772</sup>.

## 5) Заключительные советы

В заключение упомянем о некоторых советах в области божественного поклонения, которые могут оказаться полезными. Кэй говорит о важности установить конкретное время для поклонения, чтобы им не пренебрегать<sup>773</sup>. Сордж наставляет нас, что можно

---

<sup>767</sup>Shepherd M. E. The origin of the Church's liturgy // Shepherd M. E. Worship in Scripture and tradition. – New York, NY: Oxford, 1963. – С. 143-145.

<sup>768</sup>Webber, c. 102.

<sup>769</sup>Parry, c. 235-236.

<sup>770</sup>Cornwall, c. 57.

<sup>771</sup>Zschech, c. 286.

<sup>772</sup>Herzog, c. 125.

<sup>773</sup>Kay, c. 81.

поклоняться непрестанно (Евр. 13:15; Пс. 33:2), даже когда нам в жизни тяжело (Авв. 3:17-18; Иов 1:21)<sup>774</sup>.

Также, рекомендуется приходить в Божье присутствие и в начале личной молитвы, и в начале богослужения с хвалой и поклонением: «Входите во врата Его со славословием, во дворы Его – с хвалою» (Пс. 99:4; также см. 94:2; 96:7-9)<sup>775</sup>. Правильный подход к Богу также включает в себя правильную мотивацию сердца и смиренное отношение к Нему<sup>776</sup>. Истинное поклонение – это сочетание радости и благоговения<sup>777</sup>. Оно должно происходить от сердца, а не просто делаться по форме<sup>778</sup>.

Считается, что некоторые вещи могут препятствовать свободному поклонению Богу. Упоминается о грехе, чувстве вины и гордости<sup>779</sup>. Важно также учесть, что доступ к Богу для поклонения предоставляется нам исключительно через жертву Иисуса Христа, и что Бог-Святой Дух способствует человеку поклоняться достойным образом<sup>780</sup>. Также важно иметь правильный объект поклонения, т.е. правильное представление о том, кому мы поклоняемся<sup>781</sup>. Наконец, несмотря на то, что можно узнать о поклонении, оно считается навыком, которому человек пожизненно учится: «Поклонение лучше всего изучать, поклоняясь»<sup>782</sup>.

### 3. История вопроса

В течение времени поклонение и прославление Бога в церковном контексте переживали серьёзное развитие и подвергались немалым изменениям. Часто считается, что на стиль поклонения Ранней Церкви сильно повлияла практика поклонения в синагогах. Там, наряду с получением наставления, еврейская община молилась и прославляла Бога. Молитва *йоцер*, произнесённая в начале богослужения, славит Бога Творца. Далее, молитва *ахаба* напоминала собранию о Божьей любви к Израилю. Также провозглашали *амиду*, в которую входит хваление Бога.<sup>783</sup>

Интересно подметить, что Вавилонский талмуд наставляет, что хваление Бога всегда должно предшествовать молитве: «Человек должен всегда сначала провозглашать хвалу Святого, да будет благословен Он, а затем молиться» (в. Брахот, 32а)<sup>784</sup>. Не смотря на то, что о песнях хвалы говорится не часто, об этой практике свидетельствует Филон Александрийский в трактате «О жизни в созерцании», разделе 80<sup>785</sup>. Эта практика также существовала в общине в Кумране и, возможно, в синагогах в диаспоре<sup>786</sup>.

Как было сказано выше, в новозаветное время церковное богослужение характеризовалось спонтанностью и проявлением духовных даров (см. 1 Кор. 14:26).

---

<sup>774</sup>Sorge, с. 11, 74.

<sup>775</sup>Там же, 30-31.

<sup>776</sup>Cornwall, с. 33, 85-86.

<sup>777</sup>Martin, с. 12; Piper, с. 67-68.

<sup>778</sup>Piper, с. 67-68.

<sup>779</sup>Sorge, с. 97-98, 101-102.

<sup>780</sup>Humphrey, с. 44, 63-64.

<sup>781</sup>Cornwall, с. 17, 33.

<sup>782</sup>Там же, с. 33.

<sup>783</sup>Martin, с. 19, 25-26; Manson T. W. The Jewish background // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – С. 37.

<sup>784</sup>The Soncino Babylonian Talmud / Trans. M. Simon. Ed. I. Epstein. – <http://www.halakhah.com>.

<sup>785</sup>Philo of Alexandria // Yonge C. D. The works of Philo. – Peabody, MA: Hendrickson, 1995. – С. 705.

<sup>786</sup>Martin, с. 41.

Бартлет подтверждает: «Никакой литургии, представляющей примитивное, т.е. апостольское или даже пост-апостольское христианское богослужение не существовало»<sup>787</sup>. Но вскоре после этого периода Церковь перешла от спонтанности к более формальному стилю церковного поклонения. Прочтём, как Иустин Мученик описывает богослужебный порядок в середине II века:

«В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одном месте всех живущих по городам или сёлам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаём и молимся. Когда же окончим молитву, тогда, как я выше сказал, приносится хлеб, и вино, и вода; и предстоятель также молится и благодарит, сколько он может. Народ выражает своё согласие словом «аминь», и бывает раздаяние каждому и приобщение даров, над коими совершено благодарение, а к небывшим они посылаются чрез диаконов. Достаточные же и желающие, каждый по своему произволению, дают, что хотят, и собранное хранится у предстоятеля» (*Первая апология*, 1.67)<sup>788</sup>.

Иустин также свидетельствовал об изменении дня поклонения с субботы на воскресенье. Оправдание этого изменения таково: «В день же солнца мы все вообще делаем собрание потому, что это есть первый день, в который Бог, изменивши мрак и вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день воскрес из мёртвых»<sup>789</sup>.

О характере христианского богослужения даёт более короткий отчет Плиний Старший (начало II века), который во многом совпадает с уже сказанным. В своём письме к императору Траяну он говорит, что в определённый день христиане собираются, читают гимн Христу, дают обет правильно поступать и кушают вместе<sup>790</sup>.

В другом произведении второго века наблюдаются уже намеки на проведение подобия литургии на богослужении. Дело в том, что в 9-10 главах книги Дидахе встречается уже приготовленная молитва, которая должна читаться до и после Евхаристии. А автор этого произведения указывает на одно исключение из правила: «Пророкам же позволяйте благодарить столько, сколько они хотят» (10.7). В Дидахе также описано поклонение по воскресеньям: «А в день Господень, собравшись вместе, преломите хлеб и поблагодарите, исповедавав прежде свои грехопадения, дабы ваша жертва была чистой» (14.1).

Что касается развития литургического поклонения Богу, нам известна старая литургическая молитва «анафора», находящаяся теперь в литургии Фаддея и Марии, которая восходит, возможно, к III веку и состоит в молитве при проведении Евхаристии. Также в III веке ссылается на церковную литургию Ипполит Римский. Четвёртым веком датируются литургия Святого Иакова, литургия, написанная Иоанном Златоустом и

---

<sup>787</sup>Bartlet J. V. Christian worship as reflected in ancient liturgies // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – С. 84.

<sup>788</sup>Иустина Мученика. Первая апология // Ранние отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. – С. 271-344. OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>789</sup>Там же.

<sup>790</sup>Webber, с. 51-52.

литургия, написанная Василием Великим. До сих пор в православных церквях читается литургия Златоуста, а иногда литургия Василия<sup>791</sup>. В итоге, Франкс пишет: «Уже в церкви четвёртого века простое поклонение первобытной евхаристии переросло во внушительную структуру ритуала»<sup>792</sup>.

Литургии и православной, и католической характерно разделение богослужения на две главные части: литургию Слова (или «литургию оглашенных») и литургию Евхаристии. Литургия Слова включает в себя молитву, псалмы, песни (иногда), чтение Писания и проповедь. Вторая часть посвящена Вечере Господней. На литургию Евхаристии допускаются только крещёные. В православной традиции при литургии Слова (оглашенных) совершается так называемый «малый вход», т.е. торжественное принесение Евангелия из-за иконостаса, а при литургии Евхаристии совершается «великий вход», т.е. торжественное принесение из-за иконостаса элементов Евхаристии<sup>793</sup>.

Чтобы подчеркнуть Божью святость, на православном богослужении отделяет поклонников от священнодействий вышеупомянутый иконостас, за которым они совершаются. Также используется фимиам, как символ молитвы и Божьего присутствия<sup>794</sup>. Веббер комментирует: «Восточное поклонение направлено на то, чтобы спускать небеса на землю и переносить землю на небеса»<sup>795</sup>. Фрэнкс добавляет: «На Востоке доминирует понятие тайны, и оно всё больше и больше поглощает само поклонение»<sup>796</sup>.

Иларион оправдывает смутный и иногда непонятый характер православной службы следующим образом: «Наличие в богослужении глубоких и содержательных текстов, пусть даже не всегда понятных и современных, делает его школой богословия и богомыслия для верующих»<sup>797</sup>. В защиту использования на службе старославянского языка он пишет: «Должен учитываться консерватизм церковного сознания, многовековая привычка к тем или иным текстам, выражениям, словесным оборотам, даже если они не всегда понятны»<sup>798</sup>.

У католиков богослужение называется мессой. Первоначально были две литургии: галликанский и римский обряды. Но, в конце концов, взял верх последний, главным составителем которого выступил Григорий Великий (VI в.). Его литургия, с некоторыми модификациями, используется по сей день<sup>799</sup>.

Большие перемены в богослужебном порядке наблюдались при наступлении протестантской Реформации. Мартин Лютер придерживался умеренного подхода. С одной стороны, он опирался на принцип, что истинным наученным верующим не нужна литургия. По его мнению: «Пусть будут истинные христиане, и будет истинное поклонение»<sup>800</sup>. С другой стороны, он был готов хранить положительные аспекты церковного предания и, следовательно, предложил новую литургию, частично

---

<sup>791</sup>Humphrey, c. 79-86; [https://en.wikipedia.org/wiki/Liturgy\\_of\\_Addai\\_and\\_Mari](https://en.wikipedia.org/wiki/Liturgy_of_Addai_and_Mari); Bartlet, c. 95; Shepherd, c. 147.

<sup>792</sup>Franks R. S. Christian worship in the Middle Ages // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – С. 100.

<sup>793</sup>Там же, с. 101, 104-105.

<sup>794</sup>Humphrey, c. 86, 129.

<sup>795</sup>Webber, c. 97.

<sup>796</sup>Franks, c. 112.

<sup>797</sup>Иларион (Алфеев). Православие. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>. – Т. 2. – С. 132.

<sup>798</sup>Так же, т. 2, с. 136.

<sup>799</sup>Humphrey, c. 105-106; Webber, c. 100; [https://en.wikipedia.org/wiki/Roman\\_Rite](https://en.wikipedia.org/wiki/Roman_Rite).

<sup>800</sup>Moffatt J. Luther // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – С. 119-121.

основанную на старой. Но были исключены все элементы литургического поклонения, которые противоречили Писанию<sup>801</sup>.

У Кальвина богослужения характеризовались серьёзностью и благоговением. Подчёркивались Божья трансцендентность и подчинение Ему. Для него поклонение заключалось в «торжественном подношении исповеди, почтения и благодарения со стороны всего собрания избранных»<sup>802</sup>. Порядок богослужения у Кальвина таков: исповедь и отпущение грехов, псалом, молитва служителя, чтение библийского текста, проповедь, молитва служителя, молитва «Отче Наш», чтение Апостольского символа веры, гимн, благодарение, прощальное благословение<sup>803</sup>.

Самого строгого подхода к поклонению придерживался Ульрих Цвингли. Музыкальные инструменты не разрешались. В начале он также запрещал песнопение, но впоследствии разрешил. Он выступал против всех церковных ритуалов за исключением водного крещения и Вечери Господней. Порядок служения у него таков: вступительная молитва, молитва «Отче Наш», чтение Писания, проповедь, исповедь и отпущение грехов, заключительная молитва<sup>804</sup>.

Однако анти-литургическое движение в церкви началось всерьёз у пиетистов и пуритан. Пиетисты настаивали на неформальности в поклонении, утверждая, что: «тем, кто действительно был обращён (ко Христу), требовалось меньше структуры и они меньше зависели от других в поклонении»<sup>805</sup>.

Пуритане же отвергли литургию Англиканской Церкви, применяемую в то время. Для них: «Поклонение должно быть духовным и только духовным»<sup>806</sup>. Их взгляд на литургию: «Набор слов, составленный другими, может быть, давным-давно, не был средством выражения желаний собрания верующих, встретившихся в Духе»<sup>807</sup>. На богослужениях молитва была спонтанной, но совершалась служителем. Народ пел как псалмы, так и гимны. Но не читали молитвы «Отче Наш»<sup>808</sup>.

С XIX века началось вообще новое направление в прославлении Бога, которое продолжается и до сегодняшнего дня. В «движении святости» люди спонтанно прославляли Бога с восклицанием хвалы. Вслед за ними у ранних пятидесятников «поклонение... как у их предшественников в движении святости, характеризовалось свободой, спонтанностью, индивидуальным выражением и радостью»<sup>809</sup>. Также, в подражание движению «Поздних дождей», народ порой совместно спонтанно пел в Святом Духе<sup>810</sup>.

В середине XX века неожиданно возникло движение Святого Духа почти во всех христианских конфессиях, во время которого многие их члены получали крещение Святым Духом, – так называемое, «харизматическое движение». Поклонение Богу у харизматов уподобилось поклонению пятидесятников, что было вообще необычным

---

<sup>801</sup>Там же, с. 119-122-135.

<sup>802</sup>Whale J. S. Calvin // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – С. 156-158.

<sup>803</sup>Там же, с. 170.

<sup>804</sup>Cadoux C. J. Zwingli // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – С. 142; Webber, c. 112.

<sup>805</sup>Webber, c. 117.

<sup>806</sup>Там же, с. 114.

<sup>807</sup>Matthews A. G. The Puritans // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – С. 176.

<sup>808</sup>Там же, с. 178-179.

<sup>809</sup>Webber, c. 122-123.

<sup>810</sup>Redmon R. The great worship awakening. – San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2002. – С. 30-31.



явлением в этих традиционных конфессиях: восклицания, танцы, прыжки, поднятие рук. Стивен характеризует опыт харизматов в поклонении так: «Поклоняющийся получает личный мистический опыт, исходящий от Бога и характеризующийся близкими и даже романтическими объятиями Бога»<sup>811</sup>.

Порой такие радикальные изменения в стиле поклонения шокировали более традиционных поклонников. Но Редмонд мудро напоминает нам, что и в предыдущих поколениях верующих подражали необычным в то время практикам, которые сейчас принимаются всеми без вопроса. В оправдание новых стилей он также обращается к творческому характеру Бога – Он любит разнообразие<sup>812</sup>. Единственный критерий для определения приемлемости того или иного стиля поклонения – это библейское подтверждение ему или в Ветхом, или в Новом Завете.

Ещё одной инновацией в церковном поклонении является, так называемое, «богослужение для ищущих Бога», где всё богослужение устроено с учётом неверующих, посещающих его. На таком собрании соблюдаются неформальность, расслабленная атмосфера и условия, приспособленные к удобству и комфорту нехристиан. Местами такой подход очень популярен, и привлекает многих к богослужению. С другой стороны, трудно назвать такое собрание «*бого*-служением», так как в центре внимания – не Бог. Редмонд считает, что в данном случае происходит некий конфуз евангелизации и церковного поклонения<sup>813</sup>. По мнению Кэя, цель церковного собрания, в первую очередь, – для верующих<sup>814</sup>.

Далее, следует упомянуть о радикальных изменениях в католическом поклонении после и вследствие Второго Ватиканского Собора. Теперь католики читают литургию не на латыни, а на родном языке народа, песни более современны и священник проводит служение не спиной к собранию, а лицом к нему.

В заключение интересно ненадолго остановиться на развитии музыкального служения Церкви, которому посвятила исследовательский труд Н. Идрисова<sup>815</sup>. Она рассказывает об активности нескольких отцов Церкви в написании гимнов, таких как Иларий Пиктавийский (IV в.), Иоанн Златоуст (IV в.) и Ефрем Сирий (IV в.). Также упоминается Амвросий Медиоланский (IV в.), который ввёл практику антифонного пения, т.е. исполнения песни путём чередования хора и народа. Антифонный подход далее продвигал Григорий Великий (VI в.), григорианское пение которого стало на много столетий стандартом для Католической Церкви. Песнопение было особо распространено в монастырях, где ежедневно совместно пели псалмы.

Временами Церковь устанавливала границы в развитии музыкального служения. На Втором Вселенском Соборе, например, было предписано, чтобы слова песен были взяты только из Писания. В средневековье на Западе народу было запрещено петь – пел только хор. На Константинопольском Соборе (XV в.) установили: «Если мирянам запрещено проповедовать и толковать Священные Писания, то им гораздо больше запрещено публично петь в церкви»<sup>816</sup>. Что касается использования инструментов, то Климент

---

<sup>811</sup>Steven J. The Spirit in contemporary Charismatic worship // Berger T. and Spinks B. D. The Spirit in worship – Worship in the Spirit. – Collegeville, MN: Liturgical Press, 2009. – С. 252.

<sup>812</sup>Там же, с. 177, 180-181.

<sup>813</sup>Там же, с. 15-18.

<sup>814</sup>Кау, с. 45

<sup>815</sup>Идрисова Н. А. Учение о развитии музыкального служения в истории церкви // Курсовая работа. – М: Московский Теологический Институт, 2017.

<sup>816</sup>Webber, с. 198.

Александрийский пылко выступал против этой практики. Только в средневековье стали широко использовать на Западе инструменты, в частности, орган. Но к концу средневековья музыкальный стиль стал более свободным и украшенным.

Во время Реформации восстановилось участие народа в песнопении на собраниях. В то же время, реформаторы относились к музыке в прославлении по-разному. Кальвин строго придерживался простоты в поклонении, чтобы красота музыки не отвлекала от содержания песни. Также, слова песен должны были быть взяты из Писания. Как Цвингли, так и Кальвин (первоначально) запрещали использование музыкальных инструментов<sup>817</sup>. А вот Лютер в отношении музыки допустил больше свободы и разрешал использовать её красоту в служении, сам сочинил несколько гимнов. Примечателен вклад, внесённый моравскими братьями и методистами, которые также писали гимны. Особо известен Чарльз Уэсли, писатель многих по сей день известных христианских гимнов<sup>818</sup>.

После реформатского периода музыкальное служение бурно расцветало и расцветает по сей день. Встречаются различные более современные стили поклонения с употреблением всех видов инструментов. Подводя итог, Веббер пишет:

«Задача будущего поколения состоит в том, чтобы выявить те гимны и духовные песни, которые имеют непреходящую ценность, сохранить музыку из прошлого, которая характеризуется глубиной и силой, и объединить эти многочисленные формы музыки в порядке поклонения, который помнит, провозглашает, воспроизводит и празднует историю спасения»<sup>819</sup>.

## Библиография

Идрисова Н. А. Учение о развитии музыкального служения в истории церкви // Курсовая работа. – М: Московский Теологический Институт, 2017.

Иларион (Алфеев). Православие. – В 2-х томах. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

Иустин Мученик. Первая апология // Ранние отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. – С. 271-344. OCR: Одесская богословская семинария.

Харитон. Умное Делание – О молитве Иисусовой.

~~~~~

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: University of Chicago Press, 2000.

Bartlet J. V. Christian worship as reflected in ancient liturgies // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – С. 83-99.

⁸¹⁷Там же, с. 111, 199-200.

⁸¹⁸Там же, с. 117-118.

⁸¹⁹Там же, с. 203.

Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon. – Oxford: Clarendon Press, 1977.

Cadoux C. J. Zwingli // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – C. 137-153.

Coggan D. The prayers of the New Testament. – New York: Harper & Row, 1967. – 190 c.

Cornwall J. Let us worship. – Plainfield, NJ: Bridge, 1983. – 177 c.

Franklin W. Y. The theological context of New Testament worship // Shepherd M. E. Worship in Scripture and tradition. – New York, NY: Oxford, 1963. – C. 77-97.

Franks R. S. Christian worship in the Middle Ages // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – C. 100-118.

Garvie A. E. The philosophy of worship // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – C. 1-18.

Heiler F. Prayer / Trans. and ed. S. McComb, J. E. Park. – New York: Oxford University Press, 1932.

Herzog F. The norm and freedom of Christian worship // Shepherd M. E. Worship in Scripture and tradition. – New York: Oxford, 1963. – C. 98-133.

Humphrey E. M. Grand entrance: Worship on earth as in heaven. – Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2011. – 244 c.

Kay J. A. The nature of Christian worship. – New York: Philosophical Library of New York, 1954. – 115 c.

Lincoln A. T. Ephesians. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 1990.

Manson T. W. The Jewish background // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – C. 35-49.

Martin R. Worship in the Early Church. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. – 144 c.

Matthews A. G. The Puritans // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – C. 172-188.

Micklem E. R. Psychological considerations // Micklem N. Christian Worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – C. 189-206.

Moffatt J. Luther // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – C. 119-136.

O'Brien P. T. The letter to the Ephesians – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

Parry K. L. Prayer and praise // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – C. 225-242.

Philo of Alexandria // Yonge C. D. The works of Philo. – Peabody, MA: Hendrickson, 1995

Piper J. Desiring God. – Portland, OR: Multnomah Press, 1986. – 281 c.

Redmon R. The great worship awakening. – San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2002. – 256 c.

Robinson H. W. The Old Testament background // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – C. 19-34.

Rylaarsdam J. C. The matrix of worship in the Old Testament // Shepherd M. E. Worship in Scripture and tradition. – New York, NY: Oxford, 1963. – C. 44-76.

Shepherd M. E. The origin of the Church's liturgy // Shepherd M. E. Worship in Scripture and tradition. – New York, NY: Oxford, 1963. – C. 134-164.

Sittler J. Introduction // Shepherd M. E. Worship in Scripture and tradition. – New York, NY: Oxford, 1963. – C. 3-8.

Sorge B. Exploring worship: A practical guide to praise and worship. – Kansas City, MO: Oasis House, 1987. – 296 c.

Steven J. The Spirit in contemporary Charismatic worship // Berger T. and Spinks B. D. The Spirit in worship – Worship in the Spirit. – Collegeville, MN: Liturgical Press, 2009. – C. 245-259.

The Soncino Babylonian Talmud / Trans. M. Simon. Ed. I. Epstein. – <http://www.halakhah.com>.

Webber R. E. Worship old & new. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994. – 287 c.

Whale J. S. Calvin // Micklem N. Christian worship – Oxford: Clarendon Press, 1936. – C. 154-171.

Zschech D. The role of the Holy Spirit in worship: An introduction to the Hillsong Church, Sydney, Australia // Berger T. Spinks B. D. The Spirit in worship – Worship in the Spirit. – Liturgical Press: Collegeville, MN, 2009.

~~~~~

<https://en.wikipedia.org/>

## Глава 9. Молитва как богоискание

Ещё одно выражение любви к Богу состоит в том, чтобы мы искали Его. В Библии часто встречаются поощрения к богоисканию и общению с Ним. Это совершается преимущественно через молитву.

Молитва же имеет несколько аспектов: богоискание, прошение у Бога и благодарение Его. В своё определение молитвы Иоанн Дамаскин включает первые две составляющие: «Молитва есть восхождение ума к Богу или прошение у Бога того, что прилично»<sup>820</sup>. Фома Аквинский говорил ещё о третьем аспекте – благодарности. Для него молитва – это «восхождение ума к Богу, уверенность в милости Божьей и благодарность за полученные милости; тогда молитва может перейти к прошению»<sup>821</sup>.

В данной главе наша цель состоит в том, чтобы определить, в чём именно заключаются поиски Бога, как это делается и почему это важно. А тема прославления Бога затрагивается в 8-ой главе. Наконец, в 10-ой главе будет рассмотрена молитва как прошение у Бога.

О молитве в аспекте богоискания, Брандт и Бикет пишут, что «прежде всего молитва является делом любви»<sup>822</sup>. Экман полагает, что для верующего человека молитва открывает «постоянно замечательную и захватывающую жизнь с Богом»<sup>823</sup>.

### А. Библейское свидетельство

#### 1. Ветхий Завет

В Пятикнижии впервые встречается важная концепция для темы богоискания – люди «ходили с Богом». Так написано как о Енохе (Быт. 5:22, 24), так и о Ное (Быт. 6:9). К сожалению, в Синодальном переводе фраза חָלַל אֶת-בְּרִיתוֹ, т.е. «с Богом», неправильно переведена как «перед Богом». А о патриархах израильского народа, а именно, об Аврааме и Исааке, написано, что они «ходили перед Богом (חָלַל אֶת-בְּרִיתוֹ)» (Быт. 24:40; 48:15), что может иметь немного другой оттенок значения. Рассмотрим эти отличия.

Во всех этих примерах слово «ходить» – это перевод глагола חָלַל (*халах*) в форме *хитпаэл*, которая обычно указывает на какое-то возвратное действие, т.е. «ходить туда и обратно» или «прогуливаться». Эта форма была употреблена по отношению к Богу, когда Он «ходил в раю во время прохлады дня» (Быт. 3:8). Значит, по отношению к Еноху и Ною речь идёт не о каком-то кратковременном или разовом действии, а о длительном действии или целом образе жизни.

Согласно древнееврейскому словарю Брауна, Драйвера и Бриггза, употребление этой глагольной формы в конструкции «ходить *перед* кем-либо» может означать «поступать» или «вести себя» определённым образом, например: «Ходи предо Мною и будь непорочен» (Быт. 17:1). А в конструкции «ходить *с* кем-либо», оттенок значения ближе к

---

<sup>820</sup>Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, 3.24.

<sup>821</sup>Jungman J. A. Christian prayer through the centuries / Trans. J. Coyne. – New York: Paulist Press, 1978. – С. 114.

<sup>822</sup>Brandt R. L. Bicket Z. J. The Spirit helps us pray: A biblical theology of prayer / Ed. Horton S. M. – Springfield, MO: Logion, 1993. – С. 387.

<sup>823</sup>Ekman U. Prayer changes nations. – Word of Life Publications, 1997. – С. 80.

смыслу «близких взаимоотношений» или «общения»<sup>824</sup>. Сосредоточимся именно на этом аспекте.

К сожалению, о жизни и деятельности Еноха, который ходил «с Богом», ничего нам не известно кроме того, что он родил сынов и дочерей и жил триста шестьдесят пять лет. Но его хождение с Богом в результате привело к тому, что «Бог взял его» (Быт. 5:24), чтобы он не испытал смерти. Кажется, что его общение с Богом было настолько тесным, что ничто не препятствовало Богу взять его к Себе, чтобы они продолжали своё общение в небесных обителях. На его примере мы видим, как высоко Бог ценит такое общение с человеком, что побуждает нас стремиться к подобному положению.

Что касается Ноя, то о его истории до получения Божьего призвания построить ковчег написано, что «Ной был человек праведный и непорочный в роде своём» (Быт. 6:9). На этом основании можно предположить, что тесное общение с Богом обусловлено послушанием Ему. Действительно, Ной был послушным человеком. Дважды о нём сказано: «Сделал Ной всё: как повелел ему Бог» (Быт. 6:22; 7:5).

Тем не менее, нужно уточнить, что такое описание характера Ноя не подразумевает, что Ной был совершенным человеком или заслужил своё спасение. В оценке ветхозаветного повествования нужно всегда учитывать новозаветное учение (которое, в этом случае, находится и в Ветхом Завете) что «нет праведного ни одного» (Пс. 13:3; Рим. 3:10). Но смысл сказанного уточняется тем, что Ной был «непорочным в роде своём» (Быт. 6:9) и Бог видел его «праведным предо Мною в роде сем» (Быт. 7:1). Другими словами, среди людей своего времени Ной оказался праведным.

Также обратим внимание на то, что Божий выбор Ноя не был основан только на его послушном характере, но наличествовал и элемент Божьей благодати. Перед тем, как был описан характер Ноя, уже было написано: «Ной же обрёл благодать пред очами Господа» (Быт. 6:8). Поэтому в поисках Бога нельзя упускать из поля зрения, что всё, что человек получает от Бога, является результатом не его личной заслуги, а Божьей благосклонности к нему.

Посмотрим на другой явный пример богоискания в Пятикнижии – это Иаков. Но в этом случае, кажется, его ревность к Богу была направлена не столько на общение с Богом, сколько на получение Божьего благословения. В истории об Иакове и Исаве мы видим яркое противопоставление ревности к Божьим делам со стороны Иакова и апатии к Божьему плану со стороны Исавы, который «продал первородство своё Иакову... и пренебрёг первородство» (Быт. 25:33-34). Далее, ревность Иакова ещё раз показана тем, когда он боролся с ангелом и сказал: «Не отпущу Тебя, пока не благословишь меня» (Быт. 32:24-26). Итак, можно заключить, что получение чего-либо от Бога требует активного искания и стремления со стороны человека.

Остановимся ненадолго на примере Моисея. Любопытно отметить, что только после того, что «Господь увидел, что он идёт смотреть» на чудо тернового куста, Он открыл Себя ему (Исх. 3:3-4). Что было бы, если бы Моисей был равнодушен к происходившему? Далее в истории Моисея его ревность к Богу не угасала. Хотя Бог уже использовал Моисея для избавления Израиля из рук фараона и совершил через него великие чудеса, Моисей не был удовлетворён своим опытом с Богом, а попросил Его ещё: «Покажи мне славу Твою» (Исх. 33:18).

---

<sup>824</sup>Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon. – Oxford: Clarendon Press, 1977. – С. 236. Такой ресурс обычно обозначен «BDB».

Другой отличительной чертой Моисея была его скромность. О нём написано: «Моисей же был человек кротчайший из всех людей на земле» (Числ. 12:3)<sup>825</sup>. По этим причинам не удивляет нас то, что Моисей наслаждался такими близкими отношениями с Господом: «Говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх. 33:11).

Подобный пример мы наблюдаем в жизни подопечного Моисея, Иисуса Навина. Даже после того, как Моисей заканчивал свои встречи с Богом и покидал скинию, Иисус Навин «не отлучался от скинии» (Исх. 33:11). Наверное, он научился по опыту Моисея, что усердные поиски Бога приводят к благословениям от Него.

То, что мы до сих пор уже говорили о богоискании, на самом деле, полностью соответствует первой заповеди, которую Бог дал сынам Израиля: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20:3). Бог – это «Бог ревнитель» (Исх. 20:5), который не допускает никакого соперника. Он призвал Израиль из Египта для общения, чтобы в итоге сделать так: «буду ходить среди вас и буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» (Лев. 26:12). Соответственно, Божье Слово неоднократно призывает Израиль искать Бога, например: «Господа, Бога твоего, бойся [и] Ему [одному] служи, и к Нему прилепись, и Его именем клянись» (Втор. 10:20).

Наконец, упомянем об особой группе среди сыновей Иакова, которая, в отличие от других колен, не получала участка в земле обетования – колене Левия. О нём написано: «Нет левиту части и удела с братьями его: Сам Господь есть удел его» (Втор. 10:9). Когда остальные колена получили своё наследство, об уделе Левия в Господе упоминается ещё три раза (И.Нав. 13:14, 33; 18:7). В действительности, колено Левия получило самое лучшее наследство – не землю, а близость к Богу. Ведь они служили в скинии и имели более близкий доступ к Божьему присутствию.

Далее в истории Божьего ветхозаветного народа мы встречаем историю Саула, которого Бог избрал царём Израиля. В начале своего правления он проявлял ревность к Богу, но не всегда с соответствующей мудростью. Выделим следующие примеры.

В 1 Цар. гл. 14 рассказывается история о том, что из-за ревности к победе Саул заставил всех своих воинов поститься. Но в своём ослабленном состоянии они не могли одержать полную победу. В той же главе говорится о том, что Саул был готов казнить своего сына Ионафана, который, не ведая, нарушил запрет своего отца и ел мёд. Также, несмотря на завет мира между Израилем и Гаваонитянами, Саул был готов «истребить их по ревности своей о потомках Израиля и Иуды» (2 Цар. 21:2).

Сожалая о неудаче Саула, Бог искал другого царя «по сердцу Своему» (1 Цар. 13:14) и нашёл такого человека в лице Давида. Ревность Давида к Богу была проявлена во всей его жизни, например, когда из ревности к Нему он выступил против Голиафа со словами: «Кто этот необрезанный Филистимлянин, что так поносит воинство Бога живого» (1 Цар. 17:26).

В Псалтири Давид, вместе с другими псалмопевцами, рассказывает о своём личном опыте в деле богоискания. Он нашёл своё удовольствие в Боге: «Ты – Господь мой; кроме Тебя у меня нет никакого блага» (Пс. 15:2, из еврейского). Бог – наша «радость и веселие» (Пс. 42:4). Далее, Асаф говорит о том, что поставил Бога на первое место: «Кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле» (Пс. 72:25).

В подобие левитам, Давид считал Господа своим уделом: «Господь есть часть наследия моего и чаши моей» (Пс. 15:5). Он активно искал Божьего лица, значит,

---

<sup>825</sup>Bevere J. Drawing near: A life of intimacy with God. – Nashville, TN: Nelson Publishers, 2004. – С. 126.



истинного познания Его и близкого общения с Ним: «Я буду искать лица Твоего, Господи» (Пс. 26:8). Пс. 104 призывает всех: «Ищите Господа и силы Его, ищите лица Его всегда» (Пс. 104:4).

Для Давида богоискание означает наслаждение Богом: «Утешайся Господом (дословно: «имейте наслаждение в Господе), и Он исполнит желания сердца твоего» (Пс. 36:4)<sup>826</sup>. Подобно, сыны Кореевы говорят о жажде по Богу: «Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже! Жаждет душа моя к Богу крепкому» (Пс. 41:2-3). Иногда Давиду почти не хватает слов для описания интенсивности своего стремления к Богу:

«Боже! Ты Бог мой, Тебя от ранней зари ищу я; Тебя жаждет душа моя, по Тебе томится плоть моя в земле пустой, иссохшей и безводной, чтобы видеть силу Твою и славу Твою, как я видел Тебя во святилище» (Пс. 62:2-3)

Далее, в Псалтири уточняется, каким образом можно искать Бога. Само собой разумеется, что это включает в себя проведение времени в молитве. Но нужно искать Его и через Его Слово. Эта мысль выражается по всему 118-ому псалму: «В сердце моём сокрыл я слово Твоё, чтобы не грешить пред Тобою... О заповедях Твоих размышляю, и взираю на пути Твои... Истомилась душа моя желанием судов Твоих во всякое время» (ст. 11-20). Псалмопевец любит Божье Слово: «Как люблю я закон Твой! весь день размышляю о нём» (ст. 97). Божье Слово было для него как сладость: «Как сладки гортани моей слова Твои! лучше мёда устам моим» (ст. 103). Оно доставляло ему большое удовольствие: «Радуюсь я слову Твоему, как получивший великую прибыль» (ст. 162).

Далее, можно искать Бога в Его святилище: «Как вожделенны жилища Твои, Господи сил! Истомилась душа моя, желая во дворы Господни; сердце моё и плоть моя восторгаются к Богу живому» (Пс. 83:2-3). Сыны Кореевы хотели бы пребывать там постоянно: «Ибо один день во дворах Твоих лучше тысячи. Желая лучше быть у порога в доме Божиим, нежели жить в шатрах нечестия» (Пс. 83:11). Подобно, Давид сказал: «Одного просил я у Господа, того только ищу, чтобы пребывать мне в доме Господнем во все дни жизни моей, созерцать красоту Господню и посещать храм Его» (Пс. 26:4).

Наконец, в Псалтири речь идёт ещё об одном элементе в истинном богопознании и богоискании – страхе Божьем. Читаем: «Тайна Господня – боящимся Его, и завет Свой Он открывает им» (Пс. 24:14)<sup>827</sup>.

Хотя сын Давида, Соломон, начал своё правление под Богом, он не оставался верным Ему до конца. На этот счёт Давид уже предупредил его: «Если будешь искать Его, то найдёшь Его, а если оставишь Его, Он оставит тебя навсегда» (1 Пар. 28:9). В том же стихе Давид также призвал своего сына служить Господу «от всего сердца». С того времени в ветхозаветном повествовании для оценки качества духовной жизни кого-либо мы часто встречаем выражение «всем сердцем».

Ссылаясь на 4 Цар. 23:25, мы обнаруживаем, что Иосия обратился к Господу «всем сердцем своим, и всею душою своею, и всеми силами своими». А с другой стороны, Ииуй не «ходил в законе Господа Бога Израилева, от всего сердца» (2 Цар. 10:31). Неудача Ровоама была по той же причине: он не «расположил сердца своего к тому, чтобы взыскать Господа» (2 Пар. 12:14).

---

<sup>826</sup>BDB, с. 772.

<sup>827</sup>Bevere, с. 77.

Дело богоискания касалось не только царей Израиля, но и целого народа. Пророк Азария, например, обратился к Асе и всему Иуде словами: «Если будете искать Его, Он будет найден вами; если же оставите Его, Он оставит вас» (2 Пар. 15:2). Народ принял этот призыв и «со всем усердием взыскали Его, и Он дал им найти Себя» (2 Пар. 15:15). А с другой стороны, во время Иосафата «народ ещё не обратил твёрдо сердца своего к Богу отцов своих» (2 Пар. 20:33).

В итоге скажем, что для тех, кто легкомысленно относится к Господу, Он отвечает соответственно: «Я прослаблю прославляющих Меня, а бесславящие Меня будут посрамлены» (см. 1 Цар. 2:30). Но Бог активно ищет тех, кто всем сердцем ищет Его: «Ибо очи Господа обозревают всю землю, чтобы поддерживать тех, [чьё] сердце вполне предано Ему» (2 Пар. 16:9).

Перейдём к рассмотрению свидетельства пророческих книг. Пророк Исаия красноречиво выражает своё стремление к познанию Господа: «К имени Твоему и к воспоминанию о Тебе стремилась душа наша. Душею моею я стремился к Тебе ночью, и духом моим я буду искать Тебя во внутренности моей с раннего утра» (Ис. 26:8-9). Через Иеремию Бог призывает всех ценить отношения с Ним больше всего другого:

«Да не хвалится мудрый мудростью своею, да не хвалится сильный силою своею, да не хвалится богатый богатством своим. Но хвалящийся хвались тем, что понимает и знает Меня, что Я – Господь» (Иер. 9:23-24).

В пророческих книгах мы находим тему, которая часто повторяется в новозаветных книгах – что Бог близок к смиренным: «Вот на кого Я призрю: на смиренного и сокрушённого духом и на трепещущего пред словом Моим» (Ис. 66:2).

В то же время, этот корпус книг предупреждает, что люди могут искать Бога по неправильным причинам: «Когда вы постились и плакали в пятом и седьмом месяце, притом уже семьдесят лет, для Меня ли вы постились? для Меня ли?» (Зах. 7:5) или уставать в богоискании: «А ты, Иаков, не взывал ко Мне; ты, Израиль, не трудился для Меня» (Ис. 43:22), что дословно с еврейского переводится как «А ты, Иаков, не взывал ко Мне, но ты, Израиль, устал от Меня».

Наконец, выразительно повествует о Божьем любящем расположении к нам пророк Софония, который в своём пророчестве высказался так: «Господь Бог твой среди тебя, Он силён спасти тебя; возвеселится о тебе радостью, будет милостив по любви Своей, будет торжествовать о тебе с ликованием» (Соф. 3:17)<sup>828</sup>. Значит, Бог радуется нам и хочет близких отношений с нами.

В итоге видно, что в Ветхом Завете теме поисков Бога уделяется немалое внимание. Очевидно, что близкое общение с Богом было доступно тем, кто ходил с Ним, что особо показано на примере Еноха. Помимо этого, другие случаи общения с Богом открывают, каким образом можно устроить такие отношения с Ним.

Ной был праведным и послушным человеком. С такими Богу особенно нравится общаться. Но на его примере мы также научились, что Божье расположение к нам основано не на нашей заслуге, а на Его благодати. Далее, Иаков учил нас интенсивности в богоискании, борясь с ангелом за Божье благословение.

Моисей, который вместе с Енохом наслаждался близостью к Богу больше всех других, не был удовлетворён тем, что Бог так мощно использовал его, но жаждал видеть

---

<sup>828</sup>Там же, с. 21.

Бога в Его славе. Подобно, для колена Левия близость к Богу была даже ценнее, чем обладание землей.

Из примера Саула мы узнали, что ревность без мудрости – не хороша. Давид и другие псалмопевцы дали нам пример, как можно выражать наши желания о Боге. Они также сообщили нам, что можно искать Бога не только через молитву, но также через Слово и в собрании святых, также они говорят о необходимости послушания.

Далее в Ветхом Завете подчеркивается важность расположения сердца к Богу. Надо искать Его «всем сердцем» и оставаться в этом отношении навсегда. Наконец, мы обнаружили, что Бог близок к смиренным, и что необходимо искать Бога с правильными мотивами.

## 2. Новый Завет

В Новом Завете тема богоискания снова занимает значительное положение. Когда Иисус учил о том, что Бог-Отец готов заботиться обо всех наших земных потребностях, Он установил принцип, который остаётся актуальным для всего Божьего народа всех времён: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это всё приложится вам» (Мф. 6:33).

В нагорной проповеди Иисус также говорил об интенсивности в поисках Бога: «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся», (Мф. 5:6), упоминая и о нужде в смирении со стороны ищущего человека: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3). Ведь Он открывает Себя «младенцам» (Мф. 11:25)<sup>829</sup>. Далее в нагорной проповеди Иисус снова призывает к усердному стремлению: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдёте; стучите, и отворят вам» (Мф. 7:7).

Христос настаивал на том, чтобы в сердцах Своих учеников Он занимал первое место: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестёр, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником; и кто не несёт креста своего и идёт за Мною, не может быть Моим учеником» (Лк. 14:26-27).

Приоритетность познания Бога и поисков Его подчёркивается и в Евангелии от Иоанна, где указано, что суть вечной жизни заключается в том, чтобы мы «знали Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17:3). Иисус показал идеальный пример общения с Отцом, но при этом делал акцент на подчинённом отношении к Нему: «Пославший Меня есть со Мною; Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно» (Ин. 8:29; ср. Ин. 5:19, 30)<sup>830</sup>. Необходимость послушания для близкого общения с Богом также указана в Ин. 14:23: «Кто любит Меня, тот соблюдёт слово Моё; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придём к нему и обитель у него сотворим».

Христос приглашает своих учеников к близкому общению с Ним и глубокому познанию Его: «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15:15). Он хочет относиться к нам, как к друзьям, но такие отношения требуют послушания Ему: «Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам» (Ин. 15:14)<sup>831</sup>.

---

<sup>829</sup>Tozer A. W. The pursuit of God. – Camp Hill, PA: Christian Publishers, 1982. – С. 17, 23.

<sup>830</sup>Bevere, с. 198.

<sup>831</sup>Там же, с. 84.

В Евангелии от Иоанна Тозер отмечает ещё один важный, но спорный аспект вопроса богоискания<sup>832</sup>. Иисус учил, что «Никто не может придти ко Мне, если не привлечёт его Отец» (Ин. 6:44). Комментируя этот стих, Тозер пишет: «Прежде чем грешный человек сможет правильно думать о Боге, в нём должно было быть некое просветление... Мы ищем Бога, потому и только потому, что Он сначала вложил в нас желание, подталкивающее нас к этому стремлению». Получается, что наши поиски Бога являются откликом на Его побуждение наших сердец.

В противовес этому мнению отметим, что в Деян. 17:26-27 написано, что Бог так действовал в истории человека, чтобы люди стали искать Его, что подразумевает, что человек может искать Бога без особого призыва от Него. Но ответ на вопрос Божьего предопределения и привлечения человека к Себе остаётся даже спустя почти 2000 лет церковной истории загадочным и открытым.

В Книге Деяний Апостолов приводится отличный пример богоискания со стороны руководства поместной церкви. Лидеры в антиохийской церкви «служили Господу и постились» (Деян. 13:2) и Бог-Святой Дух ответил им и открыл им Свой план. В дополнение к этому, поиски Бога во всех аспектах были образом жизни первых христиан: «И они постоянно пребывали в учении Апостолов... и в молитвах» (Деян. 2:42).

В своём Первом послании Пётр призывает Церковь отдать Богу первое место в сердце: «Господа Бога (вернее, «Христа») святите в сердцах ваших» (1 Пет. 3:15). Иаков советует обращаться к Нему во всех случаях, когда дело радостно или неприятно (Иак. 5:13) и подчёркивает ключевую роль смирения и покаяния в богоискании (Иак. 4:6-10)<sup>833</sup>. Писатель Послания к Евреям сообщает, что если человек имеет Господа, то он имеет самое главное (Евр. 13:5). Значит, мы можем быть довольны тем, что имеем на земле.

Этой мысли вторит Павел, который напоминает нам: «Наше же жителство – на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя» (Фил. 3:20). Соответственно: «Ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога; о горнем помышляйте, а не о земном» (Кол. 3:1-2). Дело в том, что всё уже принадлежит нам, а мы принадлежим Ему (1 Кор. 3:21-23). Поэтому нельзя увлекаться тем, что не имеет вечной ценности, а сосредоточиться на познании Бога и общении с Ним.

Закончим данный разбор известными словами Павла, которые, скорее всего, выражают самое глубокое стремление к Богу в Новом Завете:

«...чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мёртвых. [Говорю так] не потому, чтобы я уже достиг, или усовершился; но стремлюсь, не достигну ли я, как достиг меня Христос Иисус» (Фил. 3:10-12).

Однако, как было показано выше, Павел вовсе не ищет своего оправдания перед Богом на основании собственной преданности Ему, а выражает своё желание «найтись в Нём не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере» (Фил. 3:9).

В итоге отметим, что в Новом Завете акцент делается на посвящении Господу, притом без отвлечения на мирские ценности или заботы. В этом видно некое отличие от Ветхого Завета, где богатство и материальное благополучие считались даже признаком Божьего

---

<sup>832</sup>Tozer, с. 11-12.

<sup>833</sup>Bevere, с. 124.

благословения. Но это не означает, что Новый Завет продвигает аскетизм. Он просто делает акцент на самом главном – познании Бога и общении с Ним, и предупреждает об отклонениях от этой цели.

Значимо и то, что Павел пишет о богоискании в контексте своего учения об оправдании через веру. Нельзя считать, что личная преданность Господу или усердное стремление к Нему может как-то улучшать наш статус или положение перед Богом. Одетый в праведность Христа через веру верующий уже наслаждается свободным доступом к Его присутствию.

В Новом Завете также подчеркивается необходимость послушания и смирения для близкого общения с Богом. Наконец, богоискание может происходить в совместном плане, когда церковь в целом или лидеры церкви вместе ищут Божьего лица.

### **3. Выводы**

На основании библейских данных предельно ясно, что Бог хочет общения с человеком. Ведь Он создал нас с этой целью, и отдал самого драгоценного Ему Сына, чтобы искупить мир и примирить его с Собой. В дополнение к этому, библейские примеры, такие как Енох, который «ходил с Богом», так что «Бог взял его» (Быт. 5:24), и Моисей, с которым «говорил Господь лицом к лицу» (Исх. 33:11), вдохновляют нас искать подобного опыта с Богом.

Как было подмечено выше, доступ к Богу и приближение к Нему осуществляется только на основании искупительной работы Христа, через кровь Которого мы «приступаем с дерзновением к престолу благодати» (Евр. 4:16). Но всё же, человеку остаётся сделать шаг в сторону Бога, чтобы искать Его и приближаться к Нему (Иак. 4:8).

Возникает вопрос, до какой степени может человек испытывать близость к Богу в этой жизни? Предлагается ли всем верующим опыт, подобный опыту Еноха и Моисея, или нет? Дело в том, что опыт обычного верующего вовсе не таков, и даже на страницах Священного Писания редко встречаются случаи, когда кто-то непрерывно общался с Богом. Кажется, что нам приходится проявлять некую умеренность в наших ожиданиях близости к Богу, чтобы не впасть в разочарование, когда они не осуществляются.

Тем не менее, несмотря на вышесказанное, мы можем с полной уверенностью утверждать, что все мы можем ходить ближе к Богу, чем сейчас. Поэтому библейские советы о поисках Бога и приближении к Нему, предлагаемые выше, имеют место.

Выделим следующие. Для того чтобы ходить близко с Богом, нужно Ему соответствовать. Имеется в виду, что нужно интересоваться тем, что Его интересует и быть готовым исполнить Его волю. Другими словами, в этих личных взаимоотношениях Он должен занимать место Господа.

Далее, нужно развивать желание ходить с Ним и проявлять надлежащую интенсивность в этом деле. Бог ищет тех, кто ищет Его всем сердцем. Если человек уже доволен тем, что имеет в Боге, то он не будет искать больше.

Другой ключевой элемент – смирение, потому что «Бог гордым противится, а смиренным даёт благодать» (1 Пет. 5:5). Дело в том, что всё, что человек получает от Бога, является проявлением Его благодати и милости. Мы ничего не заслуживаем от Него. Близость к Богу – это Божий дар нам.

Богоискание также требует времени, проведённого с Богом, и осуществляется не только через молитву, но и через изучение Слова и в общении со святыми. Уместно

церкви искать Бога вместе. Изучение Слова даже служит нам проверкой нашего личного опыта с Богом – он обязательно должен соответствовать Божьему написанному откровению.

В заключение обязательно нужно вспомнить, что любая попытка применять эти советы в нашей жизни без поддержки Божьей благодати, доступной нам во Христе, тщетна. Нельзя относиться к этим наставлениям, как к новому закону, но вместо этого нужно полагаться на преобразующую нас Божью благодать, которая избавляет нас от старого человека, равнодушного к богоисканию, и делает нас ревностно ищущими Божьего лица (2 Кор. 5:17).

## **Б. Богословское размышление**

Отталкиваясь от библейского свидетельства, но опираясь и на логические выводы, и на личный опыт, некоторые мыслители комментируют тему богоискания с целью дать полезные советы об этом.

### **1. А. Тозер, «Поиски Бога»**

#### **а. Учение**

Айден Тозер (1897-1963 гг.) служил пастором, наставником, писателем и редактором журнала для христианской конфессии «Христианского и миссионерского союза». Он считается одной из главных фигур в этом союзе<sup>834</sup>.

В своей книге *«Поиски Бога»*, Тозер пишет, что Бог сотворил человека по Своему образу с целью общения с ним. Значит, человек уже приспособлен к познанию своего Творца. Помимо этого, через Христа верующий человек уже имеет доступ к Божьему присутствию. Но всё же он должен реализовать этот потенциал через личное стремление к Нему.

Сравнивая отношения с Богом с отношениями между людьми, Тозер полагает, что для успешного развития взаимоотношений между лицами вообще требуется время, проведённое вместе, т.е. «долгое и любящее умственное общение».<sup>835</sup> Следовательно, для достижения жизни в общении с Богом Тозер рекомендует развивать постоянное осознание Его присутствия: «Мы должны решиться, что найдём Его»<sup>836</sup>.

Тозер верит, что вполне возможно познавать Бога и общаться с Ним «как с любым другим лицом»<sup>837</sup>. Подобно тому, как наши органы чувств способствуют нам воспринимать материальный мир, наши внутренние «духовные» органы чувств позволяют нам воспринимать Бога. Он утверждает: «Все великие Божьи люди имеют духовную чувствительность»<sup>838</sup>.

Ключевой момент в этом отношении – вера, которая делает невидимые вещи реальными для нас. Духовный мир «оживёт для нас, когда мы начнём считать его

---

<sup>834</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/A.\\_W.\\_Tozer](https://en.wikipedia.org/wiki/A._W._Tozer)

<sup>835</sup>Тозер, с. 13.

<sup>836</sup>Там же, с. 17.

<sup>837</sup>Там же, с. 46.

<sup>838</sup>Там же, с. 60.

реальным»<sup>839</sup>. Другой ключевой элемент – Слово Божье, через которое Бог открывает Себя нам.

Однако приближение к Богу, по мнению Тозера, требует самоотречения, т.е. отказа от всего, что не находится в подчинении Ему. В правильных отношениях с Богом верующий человек принимает Его и любит Его таким, «каким Он, на самом деле, является»<sup>840</sup>. Мы должны соответствовать Ему, а не Он – нам.

Наконец, Тозер настаивает, что нельзя различать «светскую» жизнь и «духовную». Все аспекты жизни святы и играют свою роль в контексте личных взаимоотношений с Богом. Можно делиться с Богом нашей жизнью целиком.

## **б. Оценка**

В своём учении Тозер справедливо акцентирует Божье желание общаться с человеком. Но отсутствие многочисленных примеров того, что в библейские времена люди общались с Богом, «как с любым другим лицом», может говорить нам о том, что такое свободное общение не часто имеет место и, может быть, является больше эсхатологическим ожиданием.

Далее, Тозер вторит библейскому свидетельству об интенсивности в богоискании, что хорошо. В его учении также упоминается о других обязательных условиях: подчинении Богу, проведении с Ним времени и важности изучения Слова Божьего. Он также правильно говорит о необходимости веры. Духовные вещи невидимы, что требует их приятия по вере, т.е. факта присутствия Духа Святого в сердце, Его желания общаться с нами, нашей способности общаться с Ним и т.д.

Нужно также согласиться с Тозером, что необходимо включать Бога во все сферы нашей жизни, а не только в «святые». Вся жизнь «свята» и должна проходить в контексте наших личных отношений с Богом. Также можно согласиться с Тозером в том, что в поисках Бога человеку нужно развивать духовную чувствительность. Вместе с этим, нужно развивать навык восприятия действий Духа Святого в наших сердцах.

## **2. Джон Бивер, «Приближение: жизнь близости с Богом»**

### **а. Учение**

Джон Бивер (р. 1959) является автором, спикером и основателем служения «Messenger International»<sup>841</sup>. В своей книге «Приближение: жизнь близости с Богом»<sup>842</sup> он пишет следующее.

Во-первых, подчёркивается Божье желание общаться с человеком. Об этом свидетельствует Иаков: «До ревности любит дух, живущий в нас» (Иак. 4:5). Также уделяется внимание тому, что после греха Адама Бог отыскал его. Он также «принёс» Израиль к Себе (Исх. 19:4) и даже когда он был в непослушании, Бог многократно обращался к нему (Иер. 7:13, 25). Особо значимо, что Он послал нам Спасителя, чтобы примирить мир с Собой.

---

<sup>839</sup>Там же, с. 48.

<sup>840</sup>Там же, с. 93.

<sup>841</sup><https://messengerinternational.org/johnbevere/>

<sup>842</sup>Bevere J. Drawing near: A life of intimacy with God. – Nashville, TN: Nelson Publishers, 2004. – 244 с.

Хотя Божье намерение – это близкое общение с человеком, Он ждёт, пока человек ответит на Его призыв. Хотя, согласно Ин. 6:44, Бог должен привлекать неверующего к Себе, что касается верующего человека, Иаков призывает нас: «Приблизьтесь к Богу, и приблизится к вам» (Иак. 4:8). Бивер пишет: «Божий план состоит в том, чтобы сделать шаг к нам, и если мы ответим, то Он сделает другой шаг и приблизится к нам»<sup>843</sup>.

Далее утверждается, что Бог «ревностно желает общаться с нами», но «уровень нашей близости к Богу зависит не от Него, а от нас»<sup>844</sup>. Дело в том, что мы не полностью ценим личностность Духа Святого. Мы действительно можем наслаждаться «общением Святого Духа» (2 Кор. 13:13). Книга Деяний Апостолов изобилует случаями, когда Дух Святой лично проговорил кому-либо: Филиппу (8:29), Павлу (20:22-23; 16:6-7), Петру (10:19-20).

Признаётся, что Дух может говорить нам по-разному. Он может говорить прямо, вслух, через других людей, в снах или видениях, или Он может вкладывать мысль или желание в сердце. Но как бы Дух ни говорил, Его сообщения нам всегда будут соответствовать Писанию, и давать нам мир в сердце.

Подобно учению Тозера, Бивер говорит о важности веры. Верующему человеку необходимо приходить к Богу только через веру в пролитую кровь Христа. Нет другого доступа к Нему. Вера важна и в личном общении с Богом, так как «вы должны верить, что Он слушает и ответит»<sup>845</sup>.

Также, в подобие Тозеру, данный автор пишет о «духовных органах чувств», которые можно развивать для достижения более близких отношений с Богом: «Мы свободнее общаемся со Святым Духом, если наши духовные чувства развиты»<sup>846</sup>. В поддержку своей позиции Бивер ссылается на учение Иисуса в Мф. 13:13-15. Он также думает, что говорение на иных языках увеличивает «нашу способность содержать Его присутствие и силу в нашей жизни»<sup>847</sup>.

Бивер касается и вопроса мотивов в богоискании. Нужно искать Бога не ради того, что Он может дать нам или делать для нас, а «в радостном ответе на то, кто Он»<sup>848</sup>. Дело в том, что Бог Сам прекраснее, чем любые благословения, которые мы можем от Него получить. Также важно искать истинного Бога, а не нашего личного представления о Нём, что равносильно идолопоклонству.

С другой стороны, обладание богатством не делает тесное общение с Богом невозможным. Давид, например, имел и то, и другое. Тем не менее, автор советует нам не искать удовлетворение лишь в материальных вещах. Только общение с Богом может обеспечивать нас полным удовольствием.

Далее, Бивер проводит разделяющую линию между «умственным» общением с Богом и вхождением в Его присутствие. Он считает недостаточным просто молиться Богу умом, но нужно лично ощущать Его присутствие и испытывать «реальность взаимодействия с Ним»<sup>849</sup>. Притом он уточняет, что наша цель – поиски не Божьего присутствия как такового, а Самого Бога.

Бивер отмечает также, что приближение к Богу требует уважительного отношения к Нему, т.е. наличия страха Божьего: «Он не приблизится и не обитает в окружении, где

---

<sup>843</sup>Там же, с. 7.

<sup>844</sup>Там же, с. 138-139.

<sup>845</sup>Там же, с. 214.

<sup>846</sup>Там же, с. 203.

<sup>847</sup>Там же, с. 198.

<sup>848</sup>Там же, с. 4.

<sup>849</sup>Там же, с. 57.



Ему не оказывают честь и уважение в высшей степени»<sup>850</sup>. Он ссылается на учение Иакова, что приближение к Богу может приводить к покаянию (Иак. 4:8). Когда священники приблизились к Богу неправильно, они погибли (Лев. 10:1-2). Также утверждается, что тесное общения с Богом влечёт за собой то, что нас интересует то, что Ему интересно и важно (см. Иер. 22:16).

Наряду с готовностью к послушанию, для приближения к Богу необходимо и смирение. В контексте о приближении к Богу (4:8), Иаков пишет: «Бог гордым противится, а смиренным даёт благодать» (4:6) и: «Смиритесь пред Господом, и вознесёт вас» (4:10). О Моисее, который общался с Богом лицом к лицу, написано: «Моисей же был человек кротчайший из всех людей на земле» (Числ. 12:3). Через Исаию Бог говорит: «А вот на кого Я призрю: на смиренного и сокрушённого духом и на трепещущего пред словом Моим» (Ис. 66:2).

## **б. Оценка**

Учение Бивера во многом соответствует библейскому учению. Он говорит о таких необходимых элементах в богоискании как смирение, подчинение и инициатива с нашей стороны. Он, вместе с Тозером, справедливо подчёркивает важность веры для приближения к невидимому Богу.

Он также соглашается с Тозером, что в поисках Бога человеку приходится развивать духовную чувствительность. Но, в отличие от Тозера, он более реально относится к вопросу общения со Святым Духом. Для него это не общение «как с любым другим лицом», в общении с Духом он признаёт существование некоторых нюансов. Дух *может* говорить прямо, или Он может говорить через других людей, в снах или видениях, или Он может вкладывать мысль или желание в сердце. Нужно учиться воспринимать действие Духа.

Бивер верно говорит о важности правильных мотивов в богоискании, что мы должны искать Бога преимущественно ради Него Самого. Но при этом он не продвигает аскетизма. Мы можем наслаждаться и Богом, и тем, чем Он нас благословляет.

Однако утверждение Бивера, что наше общение с Богом должно быть не только умственным, но и на уровне чувств, может оказаться проблематичным. Бесспорно, общение с Богом могут сопровождать приятные ощущения, но они не всегда бывают, и подобные ожидания могут привести к разочарованию или даже заблуждению. Подробнее будем говорить о роли чувств в богоискании далее в этой главе.

## **3. Дж. Пайпер, «Жажда по Богу».**

### **а. Учение**

Джон Пайпер (р. 1946) – баптистский пастор, автор, основатель служения «Жажда по Богу» и ректор Вифлеемского колледжа и семинарии<sup>851</sup>. Его книга «Жажда по Богу» посвящена теме богоискания<sup>852</sup>.

---

<sup>850</sup>Там же, с. 68.

<sup>851</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/John\\_Piper\\_\(theologian\)](https://en.wikipedia.org/wiki/John_Piper_(theologian)).

<sup>852</sup>Piper J. Desiring God. – Portland, OR: Multnomah Press, 1986. – 281 с.

Пайпер выдвигает своеобразное понимание вопроса под названием «христианский гедонизм». Гедонизм, по сути своей, означает, что человек делает всё, что хочет. А по мнению Пайпера христианский гедонизм заключается в том, что человек может делать всё, что хочет, если его желания заключаются, в первую очередь, в богоискании: «Цель христианского гедонизма – быть счастливым в Боге, восхищаться Богом, ценить Его товарищество и благосклонность и наслаждаться ими»<sup>853</sup>.

Поговорим о его взгляде подробнее. Пайпер полагает, что главная цель Бога – искать Своей славы, другими словами: «максимизировать наслаждение Своей славой»<sup>854</sup>. Бог – счастливый Бог, и ищет Своего счастья: «Он страстно любит Себя» и: «веселится... о делах Своих!» (Пс. 103:31)<sup>855</sup>.

А задача человека состоит в том, чтобы присоединиться к Богу в Его самонаслаждении, и находить свою радость и удовольствие в Нём. Данный автор ссылается на многократное повторение в Псалтири смысла наслаждаться Богом и радоваться в Нём (Пс. 4:8; 5:12; 9:3; 15:11; 16:15; 26:4; 36:4; 39:9; 41:2-3; 62:2; 72:25-26). Верующему человеку нужно ценить «красоту Господню» (Пс. 26:4) и любоваться ей.

Согласно теории Пайпера, самоотречение состоит не столько в том, чтобы отказывать себе в чем-нибудь, сколько в установлении правильных приоритетов, главный из которых заключается в том, чтобы искать радости в Господе: «Стремление к нашим интересам и нашему счастью никогда не вытесняет Божьих интересов и счастья, а заключается в них»<sup>856</sup>.

## **б. Оценка**

В учении Пайпера наблюдается несколько сомнительных постулатов. Он представляет Бога эгоцентричным, что не соответствует библейскому портрету любящего небесного Отца, который действительно печётся о Своих детях и жертвенно проявляет Свою любовь к ним.

Далее, он представляет ищущего Бога, как эгоцентричного человека, который стремится через Бога удовлетворять свои собственные потребности. Получается, что в его системе элемент любви, которая иногда влечёт за собой жертвенность и всегда является неотъемлемой частью значимых взаимоотношений, умаляется.

С другой стороны, похвальным является его призыв развивать жажду по Богу, чтобы Его интересы стали нашими интересами. Настолько человек этого может добиться, насколько будут увеличиваться Его радость и наслаждение в богоискании.

## **4. Мистический подход и исихазм**

### **а. Учение**

#### **1) Общие сведения**

---

<sup>853</sup>Там же, с. 26.

<sup>854</sup>Там же, с. 25.

<sup>855</sup>Там же, с. 32.

<sup>856</sup>Там же, с. 131.

В истории Церкви долгое время существует мистический подход к богопознанию, который предлагает собственные методы богоискания. Такой подход до сих пор присутствует в православной вере и, по меньшей мере, в католицизме. Рассмотрим мистический подход к богоисканию и вытекающую из него практику «исихазма».

Мистическое движение в Церкви восходит приблизительно к 4-му веку и сопутствует возникновению монашества. Евагрий Понтийский (IV в.) описывает молитвенную деятельность монахов того времени<sup>857</sup>. Согласно этому, суть молитвы заключается в «восхождении ума к Богу» или «беседе ума с Богом».

Состояние ума, «восхождённого» к Богу состоит в том, чтобы он «стал глухим и немым», не отвлекаясь «попечениями и рассуждениями». Тогда можно «созерцать Того, Кто превыше всякого чувства и мысли». Такое состояние достигается путём «снятия с себя всякой страстной мысли» подобно тому, как для приближения к Богу Моисею пришлось снять свою обувь.

В этих поисках желательно молиться «о даре слёз, дабы через сокрушение смягчить существующую в душе твоей грубость и, исповедав свои беззакония Господу (См.: Пс 31:5), получить от Него прощение».

Много общего с учением Евагрия имеет взгляд Димитрия Ростовского (1651-1709 гг.)<sup>858</sup>. Отличительная черта его учения такова, что он говорит о двух уровнях молитвы: внешней и внутренней. Первая «явно творимая, соборная и должная», а последняя явно «тайна, бываемая наедине и произвольная»<sup>859</sup>. Последний вид описывается так:

«Молитва есть обращение ума и мыслей к Богу; молиться значит предстоять умом своим Богу, неуклонно мыслью зреть на Него и беседовать с Ним в благоговейном страхе и уповании. Итак, собери все мысли твои и, отложив все внешние житейские попечения, устрями ум твой к Богу»<sup>860</sup>.

Точнее, внешняя молитва относится к молитве, совершаемой по церковному уставу. А внутренняя молитва «бывает и безвременно, когда кто захочет, без всякого зова, только по движению самого духа» и совершается «только умом»<sup>861</sup>. Только таким образом может человек выполнить поручение Павла «непрестанно молитесь» (1 Фес. 5:17): «Ум может быть всегда направлен к Богу и может молиться Ему непрестанно»<sup>862</sup>. Данную мысль подтверждает Харитон:

«Ибо и когда сидим за рукоделием, и когда ходим, и когда пищу принимаем, и когда пьём, всегда умом можем молиться и творить умную молитву, благоугодную Богу, молитву истинную. Телом будем работать, а душою молиться»<sup>863</sup>.

---

<sup>857</sup>Иларион (Алфеев). Православие. – Т. 1. – С. 51-52. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

<sup>858</sup>Харитон (Игумен). Умное делание. О молитве Иисусовой. – С. 7-13.

<sup>859</sup>Там же, с. 7.

<sup>860</sup>Там же, с. 12.

<sup>861</sup>Там же, с. 7.

<sup>862</sup>Там же, с. 11.

<sup>863</sup>Там же, с. 27.

«Вставши утром, установись покрепче пред Богом в сердце в утренней своей молитве, и потом исходи на дело, своё, Богом тебе определённое, не отрывая от Него чувства своего и сознания»<sup>864</sup>.

Конечная цель молитвенной жизни, по Димитрию Ростовскому, – соединение с Богом, который создал человека для этой цели. Внешние вещи могут удовлетворить только тело, а душа находит своё удовольствие только в Боге, «прекраснейшем всех красот, сладостей и люблений»<sup>865</sup>.

Англиканский православный митрополит Каллист (Уэр) описывает молитву на трёх уровнях<sup>866</sup>. Можно молиться устами, умом или сердцем. Устная молитва состоит в произношении слов. Молитва умом – в осознании значения этих слов. А молитва сердцем – без мыслей или слов, но с чувствами. Чувства бывают разными: то сожаление о грехе, то близость к Богу.

Молитва сердцем помогает верующему обнаружить свой «богоподобный дух» и Духа Святого, живущего в нём. Такая молитвенная практика может привести к спонтанной от Духа молитве. При молитве сердцем «всё внешнее забыто», и человек переживает «нисхождение ума в сердце»<sup>867</sup>. Но могут препятствовать молитве сердцем такие страсти как гордость, гнев, похоть, жадность и т.п.

По учению Каллиста, молитва сердцем может привести к состоянию экстаза: «Те, кто не имеет личного опыта такой молитвы, не поймут, что сказано, в то время как те, кто уже испытал это, мало нуждаются в книгах»<sup>868</sup>.

Подобную систему предлагает Игумен Харитон, но он считает, что непрерывная молитва, о которой Каллист тоже говорил, является четвёртой степенью молитвы. Всего упоминается четыре степени молитвы: делательная (телесная), внимательная (умная), молитва чувства и духовная молитва<sup>869</sup>.

Первая заключается в чтении или произношении молитв без сосредоточенности ума или сердца. Вторая подразумевает участие ума в восприятии значения молитвы. Третья – бессловесная молитва, даже без мышления, а только «от чувства к чувству». Четвёртый же вид молитвы достигается «когда молитвенное чувство взойдёт до непрерывности, тогда начинается молитва духовная, которая есть дар Духа Божия, молящегося за нас»<sup>870</sup>. О духовной мотиве также сказано, что она «движется сама помимо усилий молящегося. Эта молитва духодвижная»<sup>871</sup>.

Исаак Сириянин (640-700 гг.) считал достижение экстаза или восхищения высшей степенью молитвы. В таком состоянии «душа заходит в такие созерцания, что забывает своё внешнее положение, не рассуждает, а только созерцает». Считается, что такую молитву испытывал Павел, когда был «восхищён в рай» (2 Кор. 12:4). В другом случае, «кто-то стал на молитву пред своею вечернею трапезою, а опомнился уже утром»<sup>872</sup>. Это

---

<sup>864</sup>Там же, с. 14.

<sup>865</sup>Там же, с. 9.

<sup>866</sup>Kallistos Ware. Introduction // Chariton, Igumen of Valamo, Ware T. The art of prayer: an Orthodox analogy / Trans. E. Kadloubovsky, E. M. Palmer – London: Faber and Faber, 1966. – С. 18-25.

<sup>867</sup>Там же, с. 20-23.

<sup>868</sup>Там же, с. 23.

<sup>869</sup>Харитон, с. 13 и далее.

<sup>870</sup>Там же, с. 13.

<sup>871</sup>Там же, с. 20.

<sup>872</sup>Там же, с. 19.

переживание может сопровождаться «просветлением лица, светом вокруг (или)... подъятием от земли»<sup>873</sup>.

Практика созерцания далее описывается так:

«Созерцание есть пленение ума и всего созерцания каким-либо духовным предметом столь сильное, что всё внешнее забывается, выходит из сознания: ум и сознание уходят в предмет созерцательный, так что их уже будто нет в нас»<sup>874</sup>.

Другим необходимым шагом в развитии высших уровней молитвы является нравственность: «Мера очищения сердца есть мера оживления чувства к Богу. Когда сердце станет чисто, тогда чувство к Богу делается пламенным». «По мере очищения сердца молитва читательная будет переходить в умно-сердечную, а когда оно совсем очистится, тогда водрузится и непрестанная молитва»<sup>875</sup>.

Хотя мистический подход более свойственен православному миру, он присутствует и на Западе. Римско-Католическая Церковь также предлагает три уровня молитвенной деятельности: устная молитва, умная молитва (медитация) и созерцательная молитва<sup>876</sup>. Во-первых: «Устная молитва соединяет тело с внутренней молитвой сердца». Далее: «Медитация – это молитвенное размышление, основанное, в первую очередь, на данном в Библии Слове Божиим». Наконец, «Созерцательная молитва – простой взгляд, обращённый к Богу в молчании и любви».

Подводя итоги вышесказанному, между этими мистическими подходами видны некоторые общие черты. Во всех предполагается существование степеней мотивы, и с каждой высшей степенью акцент делается меньше на участии уст или ума, а больше – на созерцании, ощущении и достижении экстаза. Другими словами, в процессе приближения к Богу умаляется участие ума и увеличивается участие сердца.

Также стоит отметить, что даже когда речь идёт о молитве умом, имеется в виду ум, который «низошёл в сердце» или «сосредоточен в сердце».

«Умная молитва есть, когда кто, утвердившись вниманием в сердце, оттуда возносит к Богу молитву. Умное же делание есть, когда кто, стоя вниманием в сердце с памятью о Господе, отрывает всякую другую мысль, покушающуюся проникнуть в сердце»<sup>877</sup>.

Переход от умной молитвы в молитву сердцем описывается так:

«Молитва умная переходит в молитву сердечную, или умно-сердечную. Появление её современно зарождению сердечной теплоты... Умно-сердечная молитва может глубоко внедриться в сердце, и быть в этом случае без слов и мыслей, состоя в одном предстоянии Богу и благоговейно-любовном к Нему припадании»<sup>878</sup>.

---

<sup>873</sup>Там же.

<sup>874</sup>Там же, с. 20.

<sup>875</sup>Там же, с. 16, 20.

<sup>876</sup>Катехизис Римской Католической Церкви / Пер. П. Сахаров, О. Карпова. – Ватикан: Духовная библиотека, 2007. – № 567-571.

<sup>877</sup>Харитон, с. 28.

<sup>878</sup>Там же, с. 29.

## 2) Исихазм

Приверженцы мистического подхода к молитве немало внимания обращают на то, как именно совершить этот переход в умно-сердечную молитву. Обычно рекомендуется повторение простой, короткой молитвы или, так называемого, «тайного учения»: «Чрез это и мысль прилеплялась к молитве, а чрез неё и к помышлению о Боге непрестанному. После навыка молитва связывала память о Боге, а память о Боге молитву»<sup>879</sup>. Димитрий Ростовский считает, что «теплее и полезнее бывает (молитва), которая кратка, но часто делается»<sup>880</sup>.

«Тайное учение» бывает в разных формах. Она может быть составленной из одного псалма или части его. Другие рекомендуют богомыслие, т.е. мысль о некоей богословской истине. Значит, тайное учение представляет собой «любую короткую молитву или даже любую короткую духовную мысль, которую они приобрели как привычку, и которые они старались своим разумом и памятью вытеснить все другие мысли»<sup>881</sup>. Египетский отшельник отец Исаия (V в.) учил, что «тайное учение тает наши злые мысли и увядает страсти души; он просветляет наш разум, делает понимание сияющим и наполняет сердце радостью»<sup>882</sup>.

Самый распространённый вариант – это «Иисусова молитва». Она существует в разных формах, а одна из самых часто встречающихся: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя (меня)», иногда с добавлением к концу слова «грешного (грешную)»<sup>883</sup>. Каллист считает её «наилучшим средством для концентрации внимания и установления разума в сердце»<sup>884</sup>. Практика Иисусовой молитвы, по мнению Каллиста, оказывает «огромное влияние на духовное развитие всего православного мира»<sup>885</sup>.

Говорят, что формулировка Иисусовой молитвы восходит к некому отцу Филимону, отшельнику в египетской пустыне в VI-VII в. Этой практике давали развитие Симеон Новый Богослов и, вслед за ним, монахи на горах Синай и Афон. В своё время особо продвигали эту практику Григорий Палама (XIV в.), Никодим Святогорец (XVIII в.) через своё произведение «Добротолюбие», Серафим Саровский (XIX в.) и Феофан Затворник (XIX в.)<sup>886</sup>. Само движение называется «исихазм», что означает «внутренний покой»<sup>887</sup>.

Приверженцы исихазма спешат уточнить, что практика Иисусовой молитвы является не целью, а средством. Её цель – сосредоточить ум в сердце. Простое повторение слов не приносит никакой пользы, если это не делается умом и сердцем: «Только силу этой молитвы полагайте не в повторении слов известных, а в обращении ума и сердца к Господу при сих словах»<sup>888</sup> и «Не словом только надо молиться, но и умом, и не умом только, но и сердцем»<sup>889</sup>.

---

<sup>879</sup>Там же, с. 28.

<sup>880</sup>Там же, с. 11.

<sup>881</sup>Chariton, Igumen of Valamo, Ware T. The art of prayer: an Orthodox analogy / Trans. E. Kadloubovsky, E. M. Palmer – London: Faber and Faber, 1966. – С. 75.

<sup>882</sup>Там же, с. 75-76.

<sup>883</sup>Райэлз К. Три великие церкви / Перевод С. А. Резниченко. – Mason, MI: Looking Glass River Publishing. – С. 81; [https://ru.wikipedia.org/wiki/Иисусова\\_молитва](https://ru.wikipedia.org/wiki/Иисусова_молитва).

<sup>884</sup>Kallistos, с. 27.

<sup>885</sup>Там же, с. 32.

<sup>886</sup>Kallistos, с. 27-32; Райэлз, с. 80.

<sup>887</sup>Райэлз, с. 80.

<sup>888</sup>Харитон, с. 22.

<sup>889</sup>Там же, с. 25.

Другая цель Иисусовой молитвы – достигнуть непрестанной молитвы. Предполагается, что чем дольше и усерднее человек произносит Иисусову молитву, тем больше он переходит от умно-сердечной молитвы в духовную молитву, когда молитва идёт спонтанно от Святого Духа. Харитон пишет:

«Чем усерднее потрудишься, тем скорее молитва эта привьётся к сердцу. Лучше взяться за дело поревностнее и не отступать, пока не достигнешь желаемого, или пока молитва эта не начнёт сама двигаться в сердце; после того только поддерживай»<sup>890</sup>.

«Начать повторять эту молитву утром, вечером, ходя, сидя и лежа, за делом и на досуге – есть наше дело, на это не требуется особой помощи Божией. Трудясь всё в том же порядке, можно самому дойти до того, что язык и без нашего сознания всё будет повторять эту молитву»<sup>891</sup>.

Харитон также утверждает, что можно дойти не только до постоянного устного повторения молитвы, но и до постоянного пребывания души в Божьем присутствии: «Навыкновение молитве Иисусовой внешне стоит в достижении того, чтоб она сама собой непрестанно вращалась на языке, внутренне же – в сосредоточении внимания ума в сердце и непрестанном в нём предстоянии пред Господом»<sup>892</sup>. Он считает даже важнее иметь «постоянное чувство к Богу», чем непрестанную молитву<sup>893</sup>.

Говорят, что практикующие Иисусову молитву постепенно начинают испытывать в сердце тёплое ощущение присутствия Бога, т.е. «сердечную теплоту», «согревание сердца» или «огнь прилепления к Господу»<sup>894</sup>. Читаем:

«Та теплота сердечная, или горение духа, о коих прежде было говорено, приходят именно этим путем. Чем более внедряется в сердце молитва Иисусова, тем более согревается сердце, и тем самодвижнее становится молитва, так что огонь жизни духовной в сердце возгорается, и горение её становится непрестанным»<sup>895</sup>.

В то же время утверждается, что при Иисусовой молитве страсти и мирские мысли теряют свою силу: «Непрестанно молящийся постепенно теряет навык к мечтательности, рассеянности, суетной заботливости и многопопечительности»<sup>896</sup>.

Вместе с этим, исихасты надеются посредством этой практики достигнуть такого состояния, что увидят, так называемый, «фаворский свет», т.е. тот свет, который окружал Иисуса на горе преображения.

Вместе с повторением Иисусовой молитвы исихасты рекомендуют и участие тела<sup>897</sup>. Имеется в виду контроль дыхания, так что «соединяется молитва Иисусова с

---

<sup>890</sup>Там же, с. 33.

<sup>891</sup>Там же, с. 30.

<sup>892</sup>Там же, с. 34.

<sup>893</sup>Там же, с. 23.

<sup>894</sup>Там же, с. 34.

<sup>895</sup>Там же, с. 33.

<sup>896</sup>Там же, с. 24.

<sup>897</sup>См. Chariton, с. 105, 114; Kallistos, с. 34; Murphy F. X. Hesychasm // Marthaler B. L. The New Catholic encyclopedia. – 2nd. ed. – Detroit, MI: Thomson/Gale, 2003. – Т. 6. – С. 811.

дыханием»<sup>898</sup>. Также считается полезным сесть, подбородок прижат к груди с взором на сердце (или пупок) и делать поклоны. Но обязательное условие только одно – «вниманием стоять в сердце»<sup>899</sup>.

Однако практикующие Иисусову молитву предупреждают, что для начинающих необходимо находиться под руководством более опытного наставника, в частности, при участии тела: «Все приёмы, про какие пишется (сесть, нагнуться)…, или художественное творение сей молитвы не всем пригоже, и без наличного наставника опасно»<sup>900</sup>. Каллист повествует, что применение таких приемов без наставника в некоторых случаях уже «привело к безумию»<sup>901</sup>. Харитон сообщает, что эти приёмы «иногда погружают нас в мир иллюзий, а иногда – странно сказать – в постоянное состояние похоти»<sup>902</sup>. Соответственно, игумены в афонском монастыре разрешали только более зрелым монахам заниматься Иисусовой молитвой.

Хотя занимаются исихазмом в основном монахи, несмотря на вышеуказанные предостережения, исихасты рекомендуют данную практику всем верующим, начиная с новообращённых. Палама говорит на этот счёт: «Каждый христианин без исключения должен постоянно пребывать в молитве»<sup>903</sup>. А Каллист пишет: «Это является молитвой, которая соответствует всем этапам духовной жизни от самых элементарных до самых продвинутых»<sup>904</sup>.

## **б. Оценка**

В учении исихазма наблюдается немало слабых, даже опасных сторон. Во-первых, такой подход к молитве или богопознанию в целом лишён библейской поддержки. В Библии нет ни такого учения, ни такого примера богоискания. Люди искали Бога и общались с Ним не на уровне чувств или ощущений, а как с личностью. Без библейской поддержки данная практика безоговорочно считается неприемлемой.

Также, в Библии не поддерживается учение о существовании степеней молитвы, начиная с устной и заканчивая экстазом. В большинстве своём библейские молитвы – это умственно-словесные молитвы, которые иногда могут сопровождаться особыми духовными переживаниями, но такие явления происходят не в результате стремления молящегося, а по воле Бога.

Когда в Библии человек испытал какой-то экстаз или исступление, оно приходит неожиданно, как особое проявление Духа Святого, с целью сообщения получившему это переживание важной информации (например, Деян. 10:10; 22:17; Откр. 1:10). Нет ни одного библейского примера, когда экстаз или исступление привели к какому-либо бессловесному, созерцательному состоянию восторга.

Даже в примере Павла, когда он был «восхищён в рай» (2 Кор. 12:4), не написано, что он попал в бессловесный, созерцательный восторг, вместо этого, он слышал конкретные, понятные ему слова. В этом стихе Синодальный перевод неточно передаёт смысл

---

<sup>898</sup>Харитон, с. 22.

<sup>899</sup>Там же, с. 21.

<sup>900</sup>Там же.

<sup>901</sup>Kallistos, с. 35

<sup>902</sup>Chariton, с. 103.

<sup>903</sup>Там же, с. 87.

<sup>904</sup>Kallistos, с. 37.



сказанного, а стих лучше перевести как «слышал запретные слова, которых человеку нельзя пересказывать»<sup>905</sup>.

Далее, приверженцы исихазма путаются в библейской концепции «сердца». Согласно их пониманию, «молитва сердцем» означает бессловесную, бессмысленную молитву, т.е. молитву чувствами. А в Библии концепция «сердца» чаще связана с понятием «искренности», например: «Приближаются ко Мне люди сии устами своими, чтут Меня языком, сердце же их далеко отстоит от Меня» (Мф. 15:8)<sup>906</sup>. Итак, молиться «сердцем» означает не молиться исключительно чувствами, а молиться с искренностью.

Также, данная практика напрямую противоречит учению Иисуса о молитве: «А молясь, не говорите лишнего (βατταλογήσητε), как язычники, ибо они думают, что в многословии своём будут услышаны» (Мф. 6:7). Уточним значение глагола βατταλογέω (*батталогео*). В стандартном греческом словаре Нового Завета даётся следующее определение: «Говорить таким образом, чтобы изображать вид речи того, кто заикается, повторять одни и те же слова снова и снова, говорить без раздумья»<sup>907</sup>.

Нам не известно, что Иисус имел в виду, говоря «как язычники», но всё-таки представляет особый интерес сравнить Иисусову молитву с индуистской медитацией. В обеих практиках наблюдаются одни и те же элементы: повторение (мантры), принятие особого положения тела, контроль дыхание, опустошение ума, созерцательное настроение, мистическое переживание. Без всякого сомнения, практика Иисусовой молитвы заимствована из индуистской медитации.

Также любопытно узнать, что подобные практики встречаются во всех мистических движениях, в каком бы конфессиональном направлении они ни находились, будь то исихасты в православии, или суфиты в исламе, каббалисты в иудаизме, или индуисты целиком.

Дело в том, что мистики имеют больше общего между собой, чем со своей исходной верой. Аркун, например, писал: «Конечная цель мистики – это, прежде всего, жизненный опыт внутреннего, объединяющего переживания между верующим и его или её личным Богом»<sup>908</sup>. А Пейн пишет:

«У мистиков есть место встречи духа. Исламский мистик признаёт Иисуса своим примером. Великий персидский поэт Джалалуд-Дин Руми является братом святого Иоанна Креста, а святая Тереза из Авилы поняла бы слова, которые так просто падали из уст святого Рабиа-аль-Адавия»<sup>909</sup>.

Далее, Райэлз отмечает, что в православной вере практику Иисусовой молитвы не всегда приветствовали. Некоторые называли её «суеверной, абсурдной и богохульной»<sup>910</sup>. В XIV в. она даже была осуждена на двух церковных синодах, но, в конечном итоге, была

<sup>905</sup>См. более подробное обсуждение перевода этого стиха в 3-м томе этой серии книг, в 1-й главе.

<sup>906</sup>Также см. Мф. 5:8; 22:37; Лк. 8:15; Деян. 2:46; Рим. 6:17; 1 Кор. 4:5; 2 Кор. 5:12; 6:11; Еф. 6:5-6; 1 Фес. 2:4; 1 Тим. 1:5; Евр. 4:12; Иак. 4:8; 1 Пет. 1:22.

<sup>907</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. 172.

<sup>908</sup>Arkoun Mohammed. Rethinking Islam / trans. and ed. Robert D Lee. – Boulder, CO: Westview Press, 1994. – С. 81.

<sup>909</sup>Payne R. The history of Islam. – New York, NY: Dorset Press, 1959. – С. xii.

<sup>910</sup>Райэлз, с. 81.

принята. Райэлз также обращает внимание на то, что эта практика уединяет человека от других, что затрудняет исполнение заповеди Иисуса служить другим<sup>911</sup>.

Наконец, как насчёт признания со стороны сторонников исихазма опасностей, связанных с этой практики (безумия, погружения в мир иллюзий или постоянного состояния похоти)? Разве это признак здорового духовного движения?

## Библиография

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры.

Иларион (Алфеев). Православие. – в 2 Т. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

Катехизис Римской Католической Церкви / Пер. П. Сахаров, О. Карпова. – Ватикан: Духовная библиотека, 2007.

Райэлз К. Три Великие Церкви / Перевод С. А. Резниченко. – Mason, MI: Looking Glass River Publishing.

Харитон (Игумен). Умное Делание. О молитве Иисусовой.

~~~~~

Arkoun Mohammed. Rethinking Islam / trans. and ed. Robert D Lee. – Boulder, CO: Westview Press, 1994. – 130 с.

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.

Bevere J. Drawing near: A life of intimacy with God. – Nashville, TN: Nelson Publishers, 2004. – 244 с.

Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon. – Oxford: Clarendon Press, 1977.

Chariton, Igumen of Valamo, Ware T. The art of prayer: an Orthodox analogy / Trans. E. Kadloubovsky, E. M. Palmer – London: Faber and Faber, 1966.

Murphy F. X. Hesychasm // Marthaler B. L. The New Catholic Encyclopedia. – 2nd ed. – Detroit, MI: Thomson/Gale, 2003.

Payne R. The history of Islam. – New York, NY: Dorset Press, 1959. – 312 с.

Piper J. Desiring God. – Portland, OR: Multnomah Press, 1986. – 281 с.

⁹¹¹Там же, с. 81-82.

Tozer A. W. The Pursuit of God. – Camp Hill, PA: Christian Publishers, 1982. – 119 c.

~~~~~

<https://en.wikipedia.org/>

## Глава 10. Молитва как прошение

Бог представил верующим людям замечательную возможность участвовать в осуществлении Его плана посредством моления Ему и прошения у Него. Таким образом восполняются личные нужды верующего человека, и простирается Божья благодать на тех, о ком мы молимся и ходатайствуем.

Писатель Мюррей высоко ценит молитвенную деятельность верующих. Для него молитва представляет собой «самую высокую и самую святую работу, которой может заниматься человек... Силы вечной сферы были предоставлены в её распоряжение... Она является каналом всех благословений и секретом силы и жизни»<sup>912</sup>.

Писатель Чавда придерживается мнения, что «ничего, что Бог собирается делать, не будет происходить без молитвы»<sup>913</sup>. Подобно, Экман, ссылаясь на Джона Уэсли, говорит: «Бог ничего не делает без молитв верующих»<sup>914</sup>. Мюррей добавляет, что человек был создан по Божьему образу, чтобы участвовать в Его правлении миром: «Бог управляет миром молитвами Своих святых»<sup>915</sup>.

Однако иногда считается, что без прошения Своего народа Бог *не может* действовать на земле. Экман, например, учит, что молитва даёт Богу «законное право действовать на земле»<sup>916</sup>. Хотя в этом утверждении существует явное преувеличение, поскольку «Господь творит всё, что хочет, на небесах и на земле» (Пс. 134:6), тем не менее, можно охотно согласиться, что молитва – это Божий предпочтительный способ действовать в мире.

### А. Библейские данные

#### 1. Ветхий Завет<sup>917</sup>

Обращение к Богу первых людей, Адама и Евы, имело характер не столько молитвы, сколько разговора. Но со времён Еноса, сына Сифа, люди «начали призывать имя Господа» (Быт. 4:26). Молитвенная жизнь Еноха и Ноя была настолько интенсивна, что о них написано, что они «ходили с Богом» (см. главу «Молитва как богоискание»).

Авраам был человеком молитвы. В связи с этим он строил жертвенник, где «призвал имя Господа» (Быт. 12:8; 13:4). Это действие повторил его сын Исаак (Быт. 26:25). Авраам также известен своим ходатайством о Лоте (Быт. 18:23-33).

В Книге Бытие также описаны случаи, когда люди обращались к Богу с личными нуждами. Елиезер, раб Авраама, помолился о Божьем водительстве в выборе жены для Исаака (Быт. 24:12-14). Исаак же молился о бездетности Ревекки (Быт. 25:21), а Ревекка – из-за осложнения в своей беременности (Быт. 25:22). Иаков не один раз обращался к Богу Авраама за помощью в нужде (Быт. 28:20-22; 32:9-12).

<sup>912</sup>Murray A. The believer's school of prayer. – Minneapolis, MN: Bethany House, 1982. – С. 14.

<sup>913</sup>Chavda M. The hidden power of prayer and fasting. – Shippensburg, PA: Destiny Image, 1998. – С. 132.

<sup>914</sup>Ekman U. Prayer changes nations. – Word of Life Publications, 1997. – С. 29.

<sup>915</sup>Murray, с. 89.

<sup>916</sup>Ekman, с. 29.

<sup>917</sup>Много моментов в этом разделе взято из Brandt R. L. Bicket Z. J. The Spirit helps us pray: A biblical theology of prayer / Ed. Horton S. M. – Springfield, MO: Logion, 1993. – С. 36-187.

Моисей вёл очень активную молитвенную жизнь: «Молитва и общение с Богом были фактически единственным занятием Моисея»<sup>918</sup>. Самые известные случаи в молитвенной деятельности Моисея касались ходатайства об Израиле (Исх. 32:11-13), вследствие которого «отменил Господь зло, о котором сказал, что наведёт его на народ Свой» (Исх. 32:14).

В Числ. 14 отмечается другой случай, когда ходатайство Моисея спасло Израиль от истребления – когда Израиль отказался войти в землю обетования (Числ. 14:13-19). В результате его вмешательства Бог помиловал Свой народ и сказал: «Прощаю по слову твоему» (Числ. 14:10). Подобный случай описан и в Числ. 16:45-50. Моисей также ходатайствовал о своей сестре Мариам, когда Бог поразил её проказой (Числ. 12:13).

Моисей также молился о своих личных нуждах, когда он был утомлён работой (Числ. 11:10-15). Но любопытно отметить, что однажды Бог отказал личной просьбе Моисея, когда тот просил отмены своего наказания и разрешения войти в землю обетования (Втор. 3:26).

Проанализируем составляющие ходатайственной молитвы Моисея. Для побуждения Бога к действию Моисей в большинстве случаев обращался к Его репутации среди народов (Исх. 32:11-12; 33:16; Числ. 14:13-16; Втор. 9:28), а также к Его завету с Авраамом (Исх. 32:13; Втор. 9:27), осуществлению Его плана (Втор. 9:26, 29) и Его милостивому характеру (Числ. 14:17-19).

Также были случаи, когда Израиль обратился к Богу напрямую, без посредничества Моисея. Результаты были разными. Во время их притеснения в Египте: «Возопили мы к Господу Богу отцов наших, и услышал Господь вопль наш и увидел бедствие наше, труды наши и угнетение наше» (Втор. 26:7). А после их отказа войти в землю обетования: «Возвратились вы и плакали пред Господом: но Господь не услышал вопля вашего и не внял вам» (Втор. 1:45).

В Книге Иисуса Навина отмечаются некоторые очень значительные и поучительные случаи молитвы Богу. Во-первых, Иисус Навин, сокрушённый поражением у города Гая, обратился к Господу и таким образом узнал, что поражение случилось из-за греха Ахана (И.Нав. 7:6 и далее). Один из изумительнейших примеров молитвы произошёл, когда в ответ на молитву Иисуса Навина солнце «остановилось» в небе (И.Нав. 10:12-14).

Во всех исторических книгах Ветхого Завета встречается особое явление, когда люди «вопросили у Господа», чтобы получить от Него личное водительство (напр. 1 Цар. 9:9; 10:22). Были разные способы получить от Бога ответ: пророческое слово (см. 3 Цар. 14:5; 4 Цар. 22:13), урим и туммим (см. Езд. 2:63) и другие (см. 1 Цар. 28:6). При встрече с посланниками из Гаваона Иисус Навин «Господа не спросил» и его обманули (И.Нав. 9:1-15).

Самая главная причина, по которой люди «вопросили у Господа», касалась ведения войны. Книга Судей начинается с обращения к Богу: «Кто из нас прежде пойдёт на Хананеев – воевать с ними?» (Суд. 1:1) и подобно заканчивается, когда Израиль трижды попросил и получил Божье водительство относительно ведения войны против колена Вениамина, но только в третий раз одержал над ним победу (Суд. 20:18-28). Данный случай больше комментируется далее в этой главе.

Относительно ведения войны часто вопрошал у Господа Давид (1 Цар. 23:2-4; 30:8; 2 Цар. 5:19-23), но он искал Божьего совета и по другим вопросам (2 Цар. 2:1; 12:16). О войне спросил у Бога и Иосафат (3 Цар. 22:5-8; 4 Цар. 3:11). Даже языческий царь Азаил

---

<sup>918</sup>Там же, с. 57.

вопросил у Бога через пророка относительно своей болезни. Были случаи, когда на вопрос Саула Бог не отвечал, что однажды привело к тому, что Саул обратился к волшебнице (1 Цар. 14:37; 28:6-7).

Поскольку в Книге Судей описываются страдания Израиля из-за его частых отступлений от Бога, описывается и много случаев молитвы Ему. При каждом случае притеснения с стороны своих гонителей, «возопили сыны Израилевы к Господу», и Он проявлял Свою милость и посылал им спасителя.

Известный всем пример молитвы содержится в истории Гедсона и стриженной шерсти (Суд. 6:36-40), знамение с которой служило подтверждением Божьей воли для него. Брандт и Бикет считают, что уместно попросить у Бога подтверждения, «когда человек чувствует, что Бог, может быть, ведёт его в необычном направлении или просит кого-то сделать что-то противоречащее здравому смыслу или обычной божественной деятельности»<sup>919</sup>. Но поскольку в Новом Завете мы не видим ни ободрения, ни повторения такого подхода, лучше не пользоваться им сейчас. Ведь Дух Сам живёт в сердцах верующих, и даст нам знать Божью волю на более личном уровне.

Далее, в истории Самсона часто упоминается об обращении к Господу. Его отец Маной попросил подтверждения призвания своего сына (Суд. 13:8), Самсон сам попросил возможности получить питьё во время боя (Суд. 15:17-19) и отмстить Филистимлянам (Суд. 16:28). Несмотря на все недостатки Самсона, в его заслугу можно вспомнить, что он признавал свою зависимость от Бога.

Перед тем, как рассмотреть особенные моменты молитвенной жизни Самуила, упомянем об особом опыте его матери, Анны, когда она в «в скорби души, и молилась Господу, и горько плакала», чтобы Бог дал ей сына (1 Цар. 1:10). Брандт и Бикет придерживаются мнения, что усердие в молитве, выраженной слезами, оказывает влияние на Бога: «Слёзы объявляют о мучении души и о её усердии, они вместе вызывают ответ со стороны сострадательного Бога»<sup>920</sup>.

Много молился великий пророк Самуил. В начале своего служения он призвал весь народ к покаянию в идолопоклонстве и молитве с постом (1 Цар. 7:3-6). Опасаясь наступления Филистимлян, Израиль попросил у Самуила молитвенной поддержки и «услышал его Господь» (1 Цар. 7:8-9). Даже когда Израиль впоследствии отверг правление Самуила, прося царя, Самуил продолжал поддерживать его молитвой: «Я также не допущу себе греха пред Господом, чтобы перестать молиться за вас» (1 Цар. 12:23). Узнав о непослушании Саула, Самуил также ходатайствовал о нём, даже всю ночь (1 Цар. 15:11).

Трудно кратко подытожить молитвенную жизнь Давида, который написал большинство псалмов, являющихся молитвами Богу. Помимо выражений благодарности и прославления, Давид молился о водительстве, милости, понимании, утешении, избавлении от злых людей, помощи, очищении, правильном поведении, благословении, свете, истине, благодати для Израиля и о видении Бога<sup>921</sup>. Давид понял, что «молитва является самым правильным действием во всех обстоятельствах жизни»<sup>922</sup>. Когган справедливо пишет: «Псалмопевцы особо умеют выражать глубины человеческого опыта»<sup>923</sup>.

---

<sup>919</sup>Там же, с. 87.

<sup>920</sup>Там же, с. 92-93.

<sup>921</sup>Там же, с. 113-115.

<sup>922</sup>Там же, с. 101.

<sup>923</sup>Coggan D. The prayers of the New Testament. – New York: Harper & Row, 1967. – С. 55.

Можно почерпнуть полезные мысли и на примере сына Давида, Соломона. В начале своего царствования Бог дал ему удивительную возможность: «Проси, что дать тебе» (3 Цар. 3:5). Как нам известно, Соломон бескорыстно попросил: «Даруй же рабу Твоему сердце разумное, чтобы судить народ Твой» (3 Цар. 3:9), и Бог дал ему не только великую мудрость, но и «богатство и славу» (3 Цар. 3:13). Также, следует упомянуть о торжественной молитве Соломона при посвящении храма (2 Пар. 6:13 и далее). Стоя на коленях с поднятыми руками, царь Соломон попросил, чтобы Бог слышал молитвы, направленные на этот храм.

Обратим внимание ещё на двух царей Израиля, которые усердно и искренне искали Бога во время кризиса – Иосафата и Езекию. В 2 Пар. 20:5-12 перед лицом угрозы со стороны Моавитян и Аммонитян, Иосафат призвал Бога на помощь. Чтобы побудить Бога к действию, он говорит о Божьей власти и силе надо всеми, о Его отношениях с Авраамом, о Его готовности защищать Его храм, о дурном отношении этих народов к Израилю в прошлом и о нынешнем безнадёжном состоянии Израиля. Бог ответил и дал победу.

В 4 Цар. 19:15-19 Езекия молился во время подобной угрозы, но в тот раз из Ассирии. Содержание его молитвы похоже – обращение к Божьей власти надо всеми, указание на поношение Бога со стороны царя Ассирии Сеннахирима и к Божьей репутации среди народов. Другой значительный случай – молитва Езекия во время его болезни, когда он обратился со слезами и получил положительный ответ от Бога: «Я услышал молитву твою, увидел слёзы твои. Вот, Я исцелю тебя» (4 Цар. 20:1-5).

Наконец, перед угрозой Ефиоплян Аса призвал имя Господа, в своей молитве также ссылаясь на безнадёжное состояние Израиля, Божью силу и Божий завет с Израилем (2 Пар. 14:11).

Жизнь и служение великих пророков Илии и Елисея пропитаны молитвой. В ответ на их молитвы Бог творил великие чудеса в природе и в телах больных. По молитве Илии, например, Бог удерживал дождь (3 Цар. 17:1), а затем послал дождь (3 Цар. 18:42). В последнем случае Илия служит примером усердия и настойчивости в молитве, «положив лице своё между коленами своими».

Далее, когда он воззвал к Господу об умершем сыне вдовы, «услышал Господь голос Илии, и возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил» (3 Цар. 17:22). В ответ на просьбу Илии Бог послал молнию с неба в подтверждение его пророческого призвания и миссии (3 Цар. 18:36-38). С другой стороны, во время личного кризиса и отчаяния пророк нашёл в Господе источник утешения и восстановления (3 Цар. 19).

В начале пророческого служения Елисей воззвал к Господу о проявлении Его силы в своём служении, говоря: «Где Господь, Бог Илии, – Он Самый?» (4 Цар. 2:14). Далее, Бог часто проявлял Свою силу в служении Елисея, но обычно не через его молитву, а через его пророческое провозглашение. Тем не менее, отмечается несколько исключений, когда чудо произошло только по молитве: оживление сына Сонамитянки (4 Цар. 4:33) и открытие или закрытие глаз (восприятия) кому-то (4 Цар. 6:17-20).

Последний пример молитвы, взятый из ранних исторических книг, касается малоизвестного человека по имени Иависа. В его истории примечательно, что очередное перечисление имён в родословии прерывается одной деталью его жизни – его молитвой Богу: «О, если бы Ты благословил меня Твоим благословением, распространил пределы мои, и рука Твоя была со мною, охраняя [меня] от зла, чтобы я не горевал!.. И Бог ниспослал [ему], чего он просил» (1 Пар. 4:10).

Рассмотрим то, что нам известно о молитвенной жизни, так называемых, «пишущих пророков». В своём видении Божьей славы Исаия отвечает на Божий призыв словами: «Вот я, пошли меня» (Ис. 6:8). Далее, он начинает 25-ую главу с псалма хвалы, а в следующей главе молится молитвой доверия Богу (Ис. 26:11-19). Наконец, к концу своего пророчества он молится о восстановлении Израиля (Ис. 63:15-64:12).

Что касается других «пишущих пророков», согласно Ион. 2:8, Иона обратился к Господу, пока ещё был в воде, перед тем, как большая рыба поглотила его. А изнутри рыбы Иона благодарил Бога за спасение от смерти и посвятил себя исполнению Его воли, что привело к его избавлению (Ион. 2:2-9). А в конце книги рассказывается о том, как Иона жаловался на то, что Бог простил жителям Ниневии. Создаётся впечатление, что Иона так никогда и не стал от всего своего сердца послушным Богу.

Михей говорит о том, что непослушание может препятствовать получению ответов на молитву: «И будут они взывать к Господу, но Он не услышит их и сокроет лице Своё от них на то время, как они злодействуют» (Мих. 3:4). Бог говорит подобно через Иеремию (Иер. 11:11; 15:1). Временами Бог даже запрещал Иеремии молиться об Иудее (Иер. 7:16; 11:14). Но во время восстановления Бог снова откроет Свои уши молению Своего народа (Иер. 29:12) и Он приглашает всех обратиться к Нему для получения прозрения о Его плане (Иер. 33:3).

Далее, Иезекииль в молитве порой искал более точное понимание того, что Бог делает и почему (Иез. 4:14; 9:8). Амос попросил милости у Господа за Израиль и по его молитве Бог отменил намеренное наказание (Амос 7:2-6). Подобно, Иоиль попросил милости у Господа (Иоиль 1:19-20; 2:17), снова опираясь на защиту Божьей репутации.

У малых пророков самым впечатляющим примером человека молитвы является Аввакум. В начале своего пророчества он выражает своё недовольство Божьим стеснением судить грешную Иудею (1:2-4), а затем своё недовольство тем, что Бог будет использовать грешный Вавилон, чтобы сделать это (1:12-17). Но с другой стороны, в конце пророчества Аввакум красноречиво выражает в молитве своё доверие Богу. Несмотря ни на что, можно Ему доверяться во всём (3:1-19).

Закончим рассмотрение молитвенной жизни пророков примером Иеремии, которого иногда называют «плачущим пророком», потому что он часто излагает своё сердце и свои заботы перед Богом. Во время его призвания он выражает сомнение в своём умении выполнить его (Иер. 1:6). Далее, он жалуется перед Богом на печальное духовное состояние жителей Иудеи (Иер. 5:3) и даже призывает Господа наказать их (Иер. 12:1-4; 17:18; 18:19-23).

На личном уровне Иеремия жалуется на свои страдания за Господа (Иер. 20:7-9) и молится о защите от своих врагов (Иер. 15:15-18; 17:14-17), но, в конце концов, выражает своё доверие Ему (Иер. 20:10-13). А во время своего заключения, описанного в Иер. 32, хотя он выражает своё недопонимание того, что с ним происходит, тем не менее, он славит Божье величие (Иер. 32:16-25).

Обычно считается, что Иеремия написал и книгу Плача. А в этой книге наблюдается другое отношение к Божьему народу. Теперь Иеремия выступает в качестве ходатая, прося у Бога милости и восстановления для Иудеи (см. Плач гл. 5). После изгнания Иудеи в Вавилон отмечен ещё один случай молитвы Иеремии. Он обещает молиться Богу по просьбе оставшегося в Палестине народа по поводу Божьего плана для них. Спустя десять дней Бог ответил, но народ отверг Его совет (Иер. 42-43).



После вавилонского плена Божьи молитвенники часто совершали молитву покаяния и исповеди перед Богом. В ответ на неверность вернувшихся в Палестину, Ездра «в разодранной нижней и верхней одежде пал на колени мои и простёр руки мои к Господу Богу моему и сказал...» (Езд. 9:5-15), совершая исповедь греха Божьего народа. Подобно молились Даниил, который усилил свою молитву «в посте и вretiще и пепле» (Дан. 9:3-19) и Неемия, который «печален был несколько дней, и постился» (Неем. 1:4-11). При Неемии совершили молитву покаяния и лидеры Иудеи (Неем. 9:5-38).

Отметим другие особенности в молитвенной жизни Неемии. Он не раз молился о Божьем наказании своих врагов (Неем. 4:4-5; 6:14), а также попросил, чтобы Бог вспомнил его добрые дела для Его народа и соответственно вознаградил его (Неем. 5:19; 13:14, 22, 31).

Что касается Даниила, о нём написано, что он регулярно молился три раза в день, «преклоняя колени» (Дан. 6:10), даже под угрозой смерти (Дан. 6:12-13). Он не только регулярно молился, но и совершал моления во время острой нужды (Дан. 2:17-18). Предполагается, что через молитву и пост он успешно принимал участие в духовной брани между Божьими ангелами и силами зла (Дан. 10:11-14). Даниил также служит отличным примером настойчивости в молитве. Два раза отмечается, как он усердно и долго искал Бога, пока не получил ответ (Дан. 9:3; 10:12-14).

## **2. Новый Завет<sup>924</sup>**

В Евангелиях мы узнаем о молитвенной жизни Божьего Сына, Иисуса Христа. На первый взгляд кажется удивительным, что вечный Сын Божий был настолько преданным практике молитвы. Но таким образом показывается реальность Его воплощения и зависимости от Отца в качестве человека. Его положение как человека дошло даже до того, что Он «с сильным воплем и со слезами принёс молитвы» (Евр. 5:7) и молился молитвой подчинения Своей воли воле Отца (Мк. 14:36).

Для Иисуса было обыкновением уединяться на молитву. Упор сделал на молитвенной жизни Спасителя Лука, написав в пример: «Но Он (часто) уходил в пустынные места и молился» (Лк. 5:16). Марк подтверждает, что Иисус предпочитал уединение для молитвы: «Встав весьма рано, вышел и удалился в пустынное место, и там молился» (Мк. 1:35). Когган комментирует: «Он не мог продолжать служение такого постоянного самопожертвования без подобного обновления»<sup>925</sup>.

Лука выделяет несколько особых моментов в жизни Христа. В частности, Он молился, когда сошёл на Него Дух (Лк. 3:21-22), перед выбором 12-и апостолов (Лк. 6:12), во время Его преображения (Лк. 9:28-29). Даже после одного из Его величайших чудес, насыщения 5000 человек, вместо того, чтобы наслаждаться Своим подвигом, Он, «отпустив их, пошёл на гору помолиться» (Мк. 6:46; ср. Ин. 6:15).

Также интересно отметить, что Иисус обращался к Отцу с одной стороны, когда дело было радостно, например, после успешной миссии семидесяти учеников (Лк. 10:21), а с другой стороны, когда Он был в мучении души (Мк. 14:35-36; Ин. 12:27-28) или тела (Мк. 15:34). При всех обстоятельствах Он делился своим опытом с Отцом.

В Ин. 17-ой мы получаем особое прозрение о молитвенной жизни Христа, когда Иоанн записывает Его молитву Отцу о Его учениках. Иисус начинает с личной просьбы о

---

<sup>924</sup>Много моментов в этом разделе взято из Brandt, с. 185-336; Coggan, с. 15-168.

<sup>925</sup>Coggan, с. 16.

восстановлении Своей славы с Отцом, поскольку Он совершил Свою миссию на земле (ст. 1-8). Затем Он молится о защите Своих учеников в мире от греха и отступления (ст. 9-19)<sup>926</sup>. Далее Он молится о единстве между всеми верующими в Него, что приводило бы к успеху в евангелизации (ст. 20-23).

В конце молитвы Иисус предвкушает то время, когда ученики увидят Его небесную славу и обещает продолжение Своего служения для них (ст. 24-26). Когган пронизательно отмечает, что в данной молитве наблюдаются «расширяющиеся круги заботы Иисуса» – о Себе, о нынешних учениках, о будущих учениках и о мире<sup>927</sup>. Согласно новозаветному учению, Иисус продолжает Своё ходатайственное служение о Церкви на небесах (Рим. 8:34; Евр. 7:25).

Иисус всегда выражал полную уверенность в том, что Его молитвы услышаны. Перед оживлением Лазаря Он сказал Отцу: «Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня. Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня; но сказал [сие] для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня» (Ин. 11:41-42).

Иисус не только Сам проводил время в молитве, Он учил других, как молиться. При этом Он подчеркивал важность веры для эффективной молитвы (см. Мк. 11:24). Иисус также говорил о важности настойчивости с учётом Божьей готовности отвечать (Лк. 11:5-13; 18:1-8).

Далее, в ответ на просьбу учеников «научи нас молиться», Он дал образец, т.е. молитву «Отче наш» (Лк. 11:1-4; Мф. 6:9-13). Хотя почти во всех христианских конфессиях данная молитва составляет традиционную часть церковной литургии, некоторые считают, что важно не столько повторение слов молитвы, сколько применение её принципов. Харкнес мудро советует: «Слишком частое повторение слов становится заменой молитве»<sup>928</sup>.

Тем не менее, Мюррей придерживается мнения, что в молитве «Отче наш» имеет значение и порядок тем, в частности, Божьи интересы предшествуют нашим личным<sup>929</sup>. Это мнение разделяет Карл Барт, который также усматривает параллель с десятью заповедями, которые начинаются с Божьих интересов, а затем – с человеческих<sup>930</sup>.

Итак, молитва «Отче наш» содержит принципы, которые важны для ведения здоровой молитвенной жизни<sup>931</sup>. Она начинается с обращения к «Отцу». В Ветхом Завете есть упоминание случаев, когда говорили о Боге как об Отце (напр. Пс. 102:13; Мал. 2:10; Ос. 11:1). Но в обращении к Отцу Иисус использовал необыкновенное для иудеев того времени выражение «Авва» (см. Мк. 14:36), которое является ласковым названием, означающим «Папочка».

Используя название «Отец», Иисус дал нам знать, что Бог хочет иметь с нами близкие взаимоотношения. В дополнение к этому, в качестве Отца Бог готов заботиться о Своих детях, отвечая на их молитву. Но вместе с этим признаётся, что Отец находится «на небесах», что делает акцент на Его владычестве.

---

<sup>926</sup>Можно упомянуть и о том, как Иисус молился о духовной защите Петра во время его испытания (Лк. 22:31-32)

<sup>927</sup>Coggan, с. 16.

<sup>928</sup>Harkness G. The theology of prayer // Review and Expositor. 1974. Vol. 71, № 3. С. 307.

<sup>929</sup>Murray, с. 29-31.

<sup>930</sup>Barth K. Prayer. – 2nd ed. – Philadelphia, PA: Westminster, 1985. – С. 47.

<sup>931</sup>См. Coggan, с. 20-37.

Далее мы молимся: «Да святится имя Твое». Имя Бога – это представление Его характера<sup>932</sup>. Здесь мы встречаем призыв славить Бога. Более того, Когган пишет: «Лучший способ осветить имя Бога – проявить христианский характер»<sup>933</sup>. Затем просится исполнение Божьей воли: «Да приидет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе», что может иметь и нынешний, и эсхатологический аспект.

Далее, обращаемся к Богу за восполнением личных потребностей: «Хлеб наш насущный дай нам на сей день». «Хлеб», конечно, – это символ «всего, что нам нужно для жизни»<sup>934</sup>. Здесь выражается наша зависимость от Бога. Эта зависимость является ежедневным опытом – Бог даёт то, что нужно и когда это нужно. Хотя Бог уже знает наши нужды, Он ждёт нашей просьбы к Нему. Наше обращение с верой «высвобождает Божью руку действовать в соответствии с нашей нуждой»<sup>935</sup>.

Затем, мы молимся не только о внешних нуждах, но и о внутренних<sup>936</sup>. В частности, мы просим прощения и прощаем другим: «прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим». Подобное наставление встречается в Мф. 6:14-15 и Мк. 11:25-26. Во время Своего распятия Иисус дал прекраснейший пример прощения другим: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23:34).

Наконец, просим у Бога защиты от зла: «Не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого». Интересно отметить, что форма τοῦ πονηροῦ (*ту понэру*), т.е. «зло», соответствует и среднему, и мужскому роду. Получается два варианта перевода: «от злого» в общем смысле, т.е. «от зла», или «от злой личности» т.е. дьявола. Молитва важна во время искушения, чтобы противостоять ему (Мф. 26:41).

Не противоречит ли идея, что в жизни верующего Бог позволяет быть искушению с целью его испытания тому, что здесь написано: «не введи нас в искушение?» (Мф. 6:13). 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 идёт не о самом искушении, а об уступке искушению и в результате – 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.

Последние слова молитвы «Отче наш», т.е. «ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь», отсутствуют в самых старых и качественных манускриптах Нового Завета, равно как и в комментариях Тертуллиана, Оригена и Киприана на эту молитву. Другие древние рукописи дают и другие варианты доксологии. Предполагается, что эта доксология была адаптирована из 1 Пар. 29:11 ради церковной литургии<sup>937</sup>.

В контексте учения о молитве «Отче наш» Иисус также предупредил, что нужно молиться не напоказ (Мф. 6:6-7) и не многословно (Мф. 6:8). По учению Иисуса, молитва может быть настолько влиятельной, что через неё может измениться ход истории (Мф. 24:20). Он также учил о молитве в согласии с другими – что она имеет особую эффективность (Мф. 18:19).

---

<sup>932</sup>Barth, с. 52.

<sup>933</sup>Coggan, с. 24.

<sup>934</sup>Barth, с. 69.

<sup>935</sup>Brandt, с. 226.

<sup>936</sup>Barth, с. 67.

<sup>937</sup>Metzger B. M., A textual commentary on the Greek New Testament. – 4th ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994. – С. 14.

В Евангелии от Иоанна имеется несколько изумительных обещаний, которые открывают глубину Божьей щедрости и готовности, даже ревности, отвечать на молитву. Прочтём следующие выдержки:

«Если чего попросите у Отца во имя Моё, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Моё, Я то сделаю» (Ин. 14:13-14).

«Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам» (Ин. 15:7)

«...чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Моё, Он дал вам» (Ин. 15:16)

«Истинно, истинно говорю вам: о чём ни попросите Отца во имя Моё, даст вам. Доныне вы ничего не просили во имя Моё; просите, и получите, чтобы радость ваша была совершенна» (Ин. 16:23-24).

В вышеуказанных местах часто говорится о молитве во имя Иисуса. Брандт и Бикет понимают эту практику, как молитву по воле Иисуса и для Его славы, признавая, что наш доступ к Отцу обеспечивается только через Него. Также, согласно Ин. 15:7, эффективная молитва совершается тем, кто пребывает в Слове<sup>938</sup>.

В Книге Деяний Апостолов молитва встречается в первой главе, где ученики, собранные в горнице, «единодушно пребывали в молитве и молении» в предвкушении излияния Духа Святого (Деян. 1:14). После дня Пятидесятницы апостолы продолжали эту практику, признавая важность усердной молитвенной жизни для эффективного духовного служения (Деян. 6:3). Соответственно, мы видим Петра и Иоанна, идущих «в храм в час молитвы девятый» (Деян. 3:1).

В Деян. 9 мы опять видим Петра в молитве, когда, находясь в Кесарии, он «взошёл на верх дома помолиться» (Деян. 10:9), притом он получил видение о Божьем плане спасти язычников. Другой примечательный пример – во время поста и молитвы лидеры антиохийской церкви получили подтверждение апостольского призвания Варнавы и Павла (Деян. 13:2). В этом отношении Брандт и Бикет пишут: «Когда мы молимся, мы даём Богу возможность говорить, и мы более склонны слышать»<sup>939</sup>.

Также интересно подметить, что перед особым духовным служением ученики молились. Например, перед сотворением чуда воскрешения умершей Тавифы, Пётр помолится и получил водительство от Духа (Деян. 9:40). Перед исцелением начальника острова Мелит Павел сделал точно так же (Деян. 28:8). Также, перед тем, как лидеры антиохийской церкви отправили Варнаву и Павла на миссию, они о них помоллись (Деян. 13:3). Далее, перед своим отъездом с Ефеса Павел с пресвитерами церкви совершил прощальную молитву (Деян. 20:36; Также см. 21:5). Наконец, перед выбором нового апостола на замену Иуды Искарота, апостолы опять молились, чтобы жребий соответствовал Божьей воле.

Не только лидеры церкви молились, но и вся церковь. В Деян. 2:42 написано: «они постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах». Пока Петру в заключении угрожали смертью, «церковь прилежно молилась о нём Богу» (Деян. 12:5).

---

<sup>938</sup>Brandt, с. 208.

<sup>939</sup>Там же, с. 255.

Пример молитвы во время гонения представляется в Деян. 4:24-30. После того, как лидеры израильского народа угрожали Петру и Иоанну, собрание святых обратилось к Богу не о личной защите или устранении врагов, а о большей смелости в проповеди Евангелия и сверхъестественном подтверждении его. При этом они провозглашали Божье владычество над природой, народами и ходом истории. Вследствие их молитвы произошло следующее: «Поколебалось место, где они были собраны, и исполнились все Духа Святого, и говорили слово Божие с дерзновением» (ст. 31). Подобный опыт был у Павла и Силы, молящихся в фессалоникийской тюрьме (Деян. 16:25).

Тему молитвы во время гонений комментируют Брандт и Бикет: «В такие моменты озабоченность и молитва должны быть не столько устранением или предотвращением неприятностей, сколько получением силы и решительности встретить трудности с бодростью и уверенностью»<sup>940</sup>.

Другой случай молитвы во время гонений встречается в Деян. 7-ой главе, где повествуется о героическом подвиге Стефана, который стал первым христианским мучеником. В подражание своему Господу, при смерти он молился, чтобы Бог принял его дух и простил его врагам (ст. 59-60).

Наконец, следует упомянуть о язычнике, особенно посвященном молитве, который был «всегда молившийся Богу» и вследствие своего посвящения стал, вместе со своими домашними, первым язычником, принявшим Евангелие. Мы говорим о Корнилии, история которого записана в Деян. гл. 10. Ангел сказал ему: «Молитвы твои и милостыни твои пришли на память пред Богом» (ст. 4).

В соборных посланиях немалое внимание обращается на препятствия к эффективной молитве. Пётр, например, говорит, что «очи Господа [обращены] к праведным и уши Его к молитве их, но лице Господне против делающих зло» (1 Пет. 3:12). Иоанн также говорит о необходимости послушания (1 Ин. 3:22). Может являться преградой молитве и неуважительное отношение мужа к жене (1 Пер. 3:7). Иаков предупреждает тех, кто молится с нечистыми мотивами, что они не получают ответа от Господа (Иак. 4:2).

С другой стороны, в соборных посланиях встречается сильное ободрение искать Бога, который готов отвечать. Сошлёмся на следующие места: «Не имеете, потому что не просите» (Иак. 4:2); «Злостраждет ли кто из вас, пусть молится» (Иак. 5:13); «Болен ли кто... пусть (пресвитеры) помолятся над ним» (Иак. 5:14). Одно из самых впечатляющих обещаний находится в Первом послании Иоанна, где подчёркивается необходимость молиться по Божьей воле и важность молитвы с верой:

«И вот какое дерзновение мы имеем к Нему, что, когда просим чего по воле Его, Он слушает нас. А когда мы знаем, что Он слушает нас во всём, чего бы мы ни просили, – знаем и то, что получаем просимое от Него» (1 Ин. 5:14-15).

Необходимость веры также подчёркивается в Послании к Евреям: «ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаёт» (Евр. 11:6). В этом отношении даже сильнее выступает Иаков: «Да просит с верою, нимало не сомневаясь... не думает такой человек получить что-нибудь от Господа» (Иак. 1:6-7).

Наша уверенность в Божьем ответе основана на нашем доступе к Нему через Христа: «Итак, братия, имея дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса Христа... да приступаем» (Евр. 10:19-22). Тем не менее, есть место для усердия в молитве

---

<sup>940</sup>Там же, с. 241.

по примеру Илии (Иак. 5:16-18). Иуда советует молиться в Духе Святом (Иуды 20), что может указать либо на молитву на иных языках, либо на молитву в целом под воздействием Духа.

В соборных посланиях встречается несколько конкретных молитвенных просьб. Писатель Послания к Евреям просит молитвенную поддержку в своих обстоятельствах (Евр. 13:18-19), а Иоанн ободряет молиться за согрешившего брата, грех которого не приводит к смерти (1 Ин. 5:16). Наконец, молитва – это выражение смирения перед Богом и зависимости от Него: «Смиритесь под крепкую руку Божию... Все заботы ваши возложите на Него» (1 Пет. 5:5-6).

Что касается учения апостола Павла о молитве, скажем следующее. Во-первых, в своих посланиях он открывает, что он сам вёл очень активную молитвенную жизнь. (см. Рим. 1:9; 1 Фес. 1:2; 3:10-11; 2 Фес. 1:11; Еф. 1:16-19; Фил. 1:4, 9-11; Кол. 1:9-12; 2 Тим. 1:3; Филимон 4; 1 Кор. 14:18; 2 Кор. 13:7), однажды упоминая, что молится, стоя на коленях (Еф. 3:14-19). Павел иногда выражает свои молитвы к Богу о Церкви в письменной форме, например:

«А вас Господь да исполнит и преисполнит любовью друг к другу и ко всем, какою мы исполнены к вам...» (1 Фес. 3:12)

«Сам же Господь наш Иисус Христос и Бог и Отец наш, возлюбивший нас и давший утешение вечное и надежду благодать, да утешит ваши сердца и да утвердит вас во всяком слове и деле благом» (2 Фес. 2:16-17)

«Господь же да управит сердца ваши в любовь Божию и в терпение Христово» (2 Фес. 3:5)

Молитвы Павла касались различных тем. Он чаще всего молился об успехе открытых им церквей и подопечных в Господе (см. примеры в предыдущем параграфе). У него также было особое бремя за Израиль (Рим. 10:1). При прохождении трудностей и преследований за своё апостольское служение (т.е. «жалю в плоть»), Павел обратился к Иисусу об избавлении от них, но вместо этого получил прозрение в понимании их значимости (2 Кор. 12:7-10). Наблюдается один случай, когда молитва Павла несёт характер отпущения (2 Тим. 4:14-16).

Павел также ободряет других быть посвящёнными молитве (Рим. 12:12, Кол. 4:2)<sup>941</sup>, с поднятыми руками и чистым сердцем (1 Тим. 2:8), с настойчивостью и в Духе Святом (Еф. 6:18), как мера против беспокойства (Фил. 4:6-7), даже постоянно (1 Фес. 5:17). Мюррей описывает постоянную молитву так: «Внутренняя жизнь души постоянно поднимается вверх в зависимости и вере, в стремлении, желании и доверчивом ожидании»<sup>942</sup>. По мнению Экмана, постоянство означает готовность молиться, когда Дух побуждает<sup>943</sup>. Брандт и Бикет считают, что имеется в виду просто регулярность в молитве, а также готовность молиться при побуждении Духа<sup>944</sup>.

---

<sup>941</sup>В этих стихах слово *προσκαιτέρω* (*проскайтерео*), переведенное в Синодальном переводе «постоянные», точнее переводится «посвященные». В 1 Фес. 5:17 Павел употребляет другую конструкцию, *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε*, которое верно переводится «непрестанно молитесь».

<sup>942</sup>Murray, с. 180.

<sup>943</sup>Ekman, с. 87.

<sup>944</sup>Brandt, с. 288.

Павел часто возносит молитвы о себе (Еф. 6:19; 1 Фес. 5:25; 2 Фес. 3:1-2; Кол. 4:3; Рим. 15:30-32), а также обо всех святых (Еф. 6:18) и всех людях (1 Тим. 2:1), особенно о властях (1 Тим. 2:2). В Ранней Церкви отводилась особая роль для вдов, которые посвящали себя молитве (1 Тим. 5:5).

Одним словом, молитва была неотъемлемой частью духовной жизни Павла. Он был постоянно в молитве и хотел, чтобы другие присоединялись к нему в этом стремлении и служении. В связи с этим он выделил следующий хороший пример усердия в молитве – Епафрас, «всегда подвигающийся за вас в молитвах» (Кол. 4:12).

Другие аспекты теологии молитвы у Павла таковы. Доступ к Богу обеспечивается кровью Агнца Божьего (Рим. 5:2; Еф. 2:18). Следовательно, «мы имеем дерзновение и надёжный доступ через веру в Него» (Еф. 3:12). Далее, наши отношения с Богом характеризуются словом «сыновство»: «Вы приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!»» (Рим. 8:15), что также указывает на отношения близости к Богу в молитве.

В молитвенной жизни верующего Святой Дух также играет роль ходатая: «Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизречёнными» (Рим. 8:26). Верующие, крещённые Духом, также имеют сверхъестественную способность молиться Богу на иных языках (1 Кор. 14:2).

## Б. Исторический обзор

Молитва, конечно, играла и играет центральную роль в жизни как верующего в Иисуса человека, так и в Церкви в целом. Следовательно, в истории Церкви наблюдается немало случаев, когда тот или иной христианский мыслитель выступает со своим учением о молитве.

Перед тем, как рассмотреть церковную практику молитвы, взглянем на иудейскую практику в синагогах того времени, которая, как мы увидим, имеет некоторые общие черты с ранней церковной практикой<sup>945</sup>. Молитвенное время разделили на три части. Во-первых, молитва начиналась с трёх молитв прославления. Далее шли 13 молитв исповеди грехов и прошений Богу. Наконец, молитва заканчивалась благодарением и выражением желания мира. «Молитвы, вероятно, были сказаны, когда люди стояли с поднятыми вверх руками или сложенными на груди, как в древнем еврейском поклонении»<sup>946</sup>.

В истории Церкви одно из первых упоминаний о молитве находится в книге Дидахе (II в.), где говорится о молитве «Отче наш»: «Молитесь так трижды в день» (8.3). Значит, повторение этой молитвы восходит к самым ранним дням церковной истории.

Также, рано в истории Церкви появилась практика молиться в особое время дня<sup>947</sup>. В восьмой главе книги *Строматы* Климент Александрийский (II в.) говорил о молитве три раза в день, а именно, в 9, 12 и 15 часов, а также перед едой и сном<sup>948</sup>. В трактате *О молитве* Тертуллиан (II-III в.) это подтверждает, ссылаясь на практику Даниила молиться три раза в день (Дан. 6:10). Он также добавил к списку Климента молитву перед посещением бани. О молитве три раза в день написали также Иероним и Афанасий. По

<sup>945</sup>Webber R. E. Worship old and new. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994. – С. 37, 97.

<sup>946</sup>Там же.

<sup>947</sup>Jungman J. A. Christian prayer through the centuries / Trans. J. Coyne. – New York: Paulist Press, 1978. – С. 8-13, 27.

<sup>948</sup>См. *Строматы*, гл. 8.

*Апостольским постановлениям* (IV в.): «Предлагайте свои молитвы утром, в третий час, шестой, девятый, вечер, и в петухе» (8.34).

В произведении *Апостольское предание*, приписанном Ипполитом Римским (II-III в.), перечисляются шесть времён для молитвы и оправдание этой практики<sup>949</sup>.

- В 3-й час – время распятия Спасителя, время предложения хлебов в храме, время принесения в жертву пасхального агнца.
- В 6-й час – время при распятии, когда «сделалась тьма по всей земле».
- В 9-й час – время смерти Спасителя.
- Перед сном.
- В полночь – время, когда раздался крик: «Вот, жених идёт!»
- Время восхода солнца – время, когда Пётр отрёкся от Иисуса.

В настоящее время определение конкретного времени для молитвы более развито в католической вере, где отмечаются семь времён молитвы, которые, взятые вместе, называют «Литургией часов». Они состоят из следующих: полунощницы, утрени, третьего, шестого и девятого часов, вечерни и повечерия (перед сном)<sup>950</sup>. А иногда полунощница совершается перед восходом солнца.

Поскольку молитва семь раз в день представляла собой затруднение для рядовых верующих, такую молитвенную нагрузку брали на себя, в основном, монахи и клир: «Молитва стала главным трудом монахов»<sup>951</sup>. Тем не менее, некоторые миряне регулярно посещали утреню и вечерню, другие поселялись недалеко от здания церкви, чтобы участвовать в часах молитвы как можно больше<sup>952</sup>.

А некоторые монахи старались превышать установленные часы молитвы. В IV в. некоторые монахи в Сирии пытались молиться постоянно, кроме как во время сна и еды. В V в. в Греции монашеское движение *Акиометес* пыталось молиться круглосуточно по сменам<sup>953</sup>.

Интересно узнать, что со временем молитвенная жизнь Церкви, особенно во время «Литургии часов», состояла в чтении уже приготовленных молитв<sup>954</sup>. Выделяются употребление псалмов, молитвы «Отче наш» и чтение Символа Веры. Юнгман утверждает: «Псалмы, несомненно, сформировали главный элемент молитвы Церкви»<sup>955</sup>. Иногда в течение одного дня монахи прочитывали всю Псалтирь. Далее, вместо чтения псалма разрешали совершение молитвы «Отче наш». Были изготовлены особые бусы (чётки), чтобы подсчитывать количество совершённых молитв «Отче наш» до 150 раз, что соответствует числу псалмов.

Из этой практики образовалось употребление так называемого «розария»<sup>956</sup>. Дело в том, что развивали «Литургию часов» и для молитвы Марии, которая состояла из 150 псалмов, обращённых к ней. Но вместо чтения одного из этих псалмов, можно было

---

<sup>949</sup>Ипполит Римский, *Апостольское предание*, 36.

<sup>950</sup>Харитон (Игумен). Умное Делание. О молитве Иисусовой. – С. 7.

<sup>951</sup>Webber, с. 105

<sup>952</sup>Jungman, с. 26, 39-40.

<sup>953</sup>Там же, с. 20, 48.

<sup>954</sup>Shepherd M.E. The origin of the Church's liturgy // Shepherd M.E. Worship in Scripture and tradition. – New York, NY: Oxford, 1963. – С. 161; Jungman, с. 23-107.

<sup>955</sup>Jungman, с. 32.

<sup>956</sup>Там же, с. 106-108.



читать молитву «Радуйся, Мария». Сочетание этой системы с предыдущей привело к формированию розария в его нынешней форме: пятикратное повторение цикла: «Отче наш», «Радуйся, Мария» (10 раз) и «Слава».

В православии аналогом розария стала «лестовка», которая употребляется старообрядцами. У других православных чётки используются только монахами для повторения Иисусовой молитвы<sup>957</sup>.

Как было отмечено выше, по прошествии времени более центральное положение в молитвенной жизни Церкви стали занимать Мария и святые, к которым люди стали обращаться в молитве. Для более подробного обсуждения и оценки этой практики обратитесь к 12-ой главе этой книги.

Помимо вышесказанного, в течение времени различные церковные учителя начали писать молитвы, которые передавались из поколения в поколение и употреблялись как отдельными верующими, так и в церковной литургии. Ранний пример литургического порядка встречается в произведении *Апостольское предание*, написанном Ипполитом Римским (II-III в.). Можно упомянуть и о литургиях Василия Великого (IV в.), Иоанна Златоуста (IV-V в.) и Григория Великого (VI в.). В дополнение к этому, время от времени Церковь издавала молитвенники, содержащие молитвы для чтения.

По сей день некоторые христианские конфессии практикуют и защищают практику чтения приготовленных молитв. На эту тему Римская Католическая Церковь высказывается так:

«Именно через живое Предание Церкви Святой Дух учит детей Божиих молитве. Действительно, молитва не сводится к спонтанному всплеску, вызванному внутренним импульсом, но требует созерцания, изучения и понимания духовной реальности, постигаемой на опыте»<sup>958</sup>.

Что касается положения тела во время молитвы, можно отметить особые практики и наставления<sup>959</sup>. Климент Александрийский, вместе с другими, рекомендовал поднимать руки и глаза к небу. С этим согласился Тертуллиан, который также запрещал молитву сидя, говорил и о молитве, стоя на коленях, и настаивал на покрытии головы женщин во время молитвы. С II века отмечается практика молиться лицом к востоку, потому что оттуда солнца восходит и оттуда когда-то придёт Христос.

Далее, было обыкновением произносить слова «через Христа» или тому подобное в признании посредничества Господа Иисуса. Также, в ранней истории Церкви появилась практика делать крестное знамение. Об этом обычае Никита Ремесианский (IV-V в.) сказал, что крестное знамение «вооружает против дьявола», а Цезарий Арль (V-VI в.) утверждал, что, вместе с молитвой, оно обеспечивает защиту от опасности на дороге.

С XIV в. начинало набирать силу новое движение, особенно у иезуитов – умная молитва. Здесь молитва заключается не столько в обращении к Богу, сколько в размышлении над некой богословской истиной или библейским стихом. С одной стороны, умная молитва отличалась от обычной практики чтения молитв, а с другой стороны, она

---

<sup>957</sup>[https://ru.wikipedia.org/wiki/Позарий#В\\_православии](https://ru.wikipedia.org/wiki/Позарий#В_православии); <https://ru.wikipedia.org/wiki/Чётки#Православие>.

<sup>958</sup>Катехизис Римской Католической Церкви / Пер. П. Сахаров, О. Карпова. – Ватикан: Духовная библиотека, 2007. – № 557.

<sup>959</sup>Jungman, с. 8-61.

отличалась от мистицизма, так как предполагала сознательное размышление на конкретную тему.

Взгляд протестантских реформаторов на молитву характеризуется некоторыми особенностями. Лютер, например, сосредотачивался на молитве, как на выражении зависимости от Бога. Он однажды сказал: «Я настолько занят, что считаю, что не могу обходиться, не проводя хотя бы четыре часа (в день) в Божьем присутствии»<sup>960</sup>. Для него молитва – «это необходимость, своего рода дыхание, необходимое для жизни»<sup>961</sup>. В его Большом катехизисе написано: «Мы знаем, что только в молитве лежит наша защита. Мы слишком слабы, чтобы противостоять дьяволу и его вассалам»<sup>962</sup>.

Кальвин же отстаивал позицию, что мы должны молиться в свете нашего положения во Христе. Мы являемся участниками в Его молитве. Именно в этом есть наша уверенность в Божьем ответе на нашу просьбу. Вместе с Кальвином, Лютер учил, что мы молимся не просто ради молитвы, а чтобы получить ответы от Бога.

В реформатской эре продолжалась практика читать уже приготовленные молитвы, но акцент делался на том, чтобы молящийся молился не только словами, но и сердцем.

В оценку церковной практики молитвы скажем следующее. Как часто происходило в истории Церкви, в отношении молитвы церковные лидеры, почти с начала постапостольского периода, стали искажать библейскую практику. Они превратили спонтанное, сердечное общение с Отцом и прошение Ему в формальность. Они установили режим для проведения ежедневной молитвы, который никто не мог полностью соблюдать, кроме монашествующих, и свели молитвенную практику к повторению уже приготовленных молитв.

Причина этого сдвига заключается в том, что церковные лидеры постапостольского периода имели слабое представление о силе нового рождения христианина и действия Святого Духа в рядовых верующих. Из-за их неверия в силу новой жизни во Христе, они поставили Церковь обратно под закон, чтобы заручиться, как им представлялось, «качественной» молитвенной жизнью. Но таким образом они сделали шаг назад от силы нового завета к законничеству, которое, на самом деле, является препятствием духовному росту и успеху в христианской жизни. И тем самым они лишали верующих близких и прямых взаимоотношений с нашим небесным Отцом.

Вышесказанное не подразумевает, что нельзя устанавливать регулярный режим для молитвы. Он может быть полезным, чтобы человек не пренебрегал молитвой. Тем не менее, как отмечают Брандт и Бикет, Новый Завет не даёт нам никаких повелений или наставлений по поводу того, как часто или сколько времени молиться:

«Каждый верующий, по своей собственной инициативе, должен определять и разрабатывать личную молитвенную привычку... Регулирование не должно быть жёстким и негибким, но оно должно быть достаточным, чтобы дать смысл и направление для молитвы»<sup>963</sup>.

## **В. Аспекты эффективной молитвы**

---

<sup>960</sup>Coggan, с. 16.

<sup>961</sup>Barth, с. 36.

<sup>962</sup>Там же, с. 23.

<sup>963</sup>Brandt, с. 390.

Отталкиваясь от библейского свидетельства о молитве, мы можем выделить несколько ключевых факторов, которые могут приводить к более эффективной молитве и прощению у Бога. Рассмотрим их.

## 1. Божья воля

Согласно Писанию, всё, о чём мы просим в молитве, должно согласовываться с Божьей волей. Иоанн, например, написал: «И вот какое дерзновение мы имеем к Нему, что, когда просим чего по воле Его, Он слушает нас» (1 Ин. 5:14). Кэй высказывается так: «Мы должны молиться о том, что Бог хочет сделать»<sup>964</sup>. Мюррей соглашается: «Прежде чем мы сможем верить, мы должны определить Божью волю с уверенностью»<sup>965</sup>. В обратном смысле Хейгин пишет: «Нам нельзя желать того, что по Слову Божьему, нам запрещено»<sup>966</sup>.

Преимущества познания Божьей воли состоят в том, что, во-первых, мы можем молиться с уверенностью. По словам Хейгина: «Когда мы молимся о том, что прямо обещано в Слове, мы можем иметь полную уверенность, что Бог даст нам необходимое»<sup>967</sup>. Во-вторых, мы можем молиться более конкретно, т.е. целенаправленно. Об этом Мюррей написал: «Наши молитвы не должны быть смутным призывом к Его милости или неопределённым криком для благословения, но явным выражением конкретной потребности»<sup>968</sup>.

Новый Завет явно свидетельствует, что Бог хочет, чтобы мы знали Его волю. Павел, например, молился, чтобы церковь «исполнялась познанием воли Его» (Кол. 1:9). Также рассмотрим Рим. 12:2: «Преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия».

Бесспорно, главным источником для познания Божьей воли является Божье самооткровение, т.е. Священное Писание. Но в этом процессе помогает Святой Дух, который «наставит вас на всякую истину» (Ин. 16:13). В этом отношении, кажется, что Экман дошел до крайности, говоря: «Святой Дух не санкционирует молитвы, которой не предшествовало личное Слово от Бога»<sup>969</sup>. Однако дело в том, что, хотя Дух помогает в уточнении нашего понимания Божьей воли и её применении, она определяется Словом. Соответственно, Иисус обещает ответы на молитву тем, кто пребывает «во Мне и слова Мои в вас пребудут» (Ин. 15:7).

Если по какой-то причине воля Божья нам не ясна, нам приходится молиться молитвой посвящения Ему и Его плану, в чём бы он ни заключался<sup>970</sup>. Также возникают случаи, когда Божья воля нам открыта, но мы не хотим её выполнить. Тогда снова нужна молитва посвящения по примеру Иисуса Христа: «Впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22:42).

## 2. Вера

---

<sup>964</sup>Kay J. A. The nature of Christian worship. – New York: Philosophical Library of New York, 1954. – С. 32.

<sup>965</sup>Murray, с. 65.

<sup>966</sup>Hagin K. Prevailing prayer to peace. – Tulsa, OK: Faith Library, 1985. – С. 2.

<sup>967</sup>Там же, с. 2.

<sup>968</sup>Murray, с. 59.

<sup>969</sup>Ekman, с. 90.

<sup>970</sup>Murray, с. 62.

Один из самых центральных элементов эффективной молитвы, засвидетельствованный в Писании – это вера. По словам Брандта и Бикета: «Больше всего побуждает Бога к действию вера»<sup>971</sup>. Взглянем лишь на несколько ключевых стихов, подтверждающих этот тезис:

«Когда мы знаем, что Он слушает нас во всём, чего бы мы ни просили, - знаем и то, что получаем просимое от Него» (1 Ин. 5:14)

«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)

«Всё, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получили, - и будет вам» (Мк. 11:24).

По поводу перевода Мк. 11:24 важно принять к сведению, что в греческом тексте стих читается по-другому: πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε, καὶ ἔσται ὑμῖν, т.е. «верьте, что получили, - и будет вам». А в более поздних, менее качественных манускриптах, слово ἐλάβετε (*элабэтэ*), т.е. «получили», было изменено, иногда на λαμβάνετε (*ламбанэтэ*), т.е. «получаете», либо на слово λήψετε (*лэмписэте*), т.е. «получите». Мецгер считает, что изменение на будущее время, т.е. λήψετε (*лэмписэте*), случилось из-за влияния на переписчика варианта в Мф. 21:22: «Чего ни попросите в молитве с верою, получите»<sup>972</sup>.

Вера определяется в Евр. 11:1: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом». Хейгин понимает данный стих следующим образом: «То, что находится в духовном мире, становится реальным в естественной сфере через веру. Вера берёт его и создаёт реальность этого в нашей жизни»<sup>973</sup>.

Мюррей занимает позицию, что нужно принять ответ на молитву верой до того, как он появится в нашем опыте: «В силу Божьего Слова мы знаем, что у нас есть то, о чём мы просим. Итак, с благодарением за то, что мы получили и взяли, а теперь держимся, как уже за наше, давайте будем твёрдо стоять в молитве и вере, что благословение, которое *уже было дано* нам, и которого мы держимся верой, может проявиться»<sup>974</sup>.

Экман замечает, что человек не всегда готов молиться с верой. Иногда требуется время, пока человек начнёт обладать верой, что ответ на определенную просьбу будет получен. В этом случае лучше убедиться, что данная просьба действительно соответствует Божьей воле и развивать веру, а затем принести своё прошение к Богу. Экман пишет:

«Не ожидайте получить от Господа ничего, если вы не достигли состояния, в котором у вас есть убеждение в вашем сердце, что Бог ответит. Не торопитесь, а дождитесь этого времени...»<sup>975</sup>.

---

<sup>971</sup>Brandt, с. 213.

<sup>972</sup>Metzger B. M. A textual commentary on the Greek New Testament. – 4th ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994. – С. 93.

<sup>973</sup>Hagin, с. 3.

<sup>974</sup>Murray, с. 47.

<sup>975</sup>Ekman, с. 54.

«Когда у вас будет представление от Святого Духа в вашем внутреннем человеке, и вы знаете, что говорят обетования Божьи, тогда вы можете молиться с позиции веры»<sup>976</sup>.

Важно здесь отметить, что Экман говорит о дополнительном факторе, который необходим для наличия веры: представление от Святого Духа в сердце об ответе на молитву. Но Мюррей идет дальше, утверждая, что без особого откровения от Святого Духа касательно данной просьбы, вера не будет действовать. Он пишет, что в Ветхом Завете «каждое особое проявление силы веры было плодом особого откровения»<sup>977</sup> и: «Это не знание того, что обещал Бог, но присутствие *Самого* Бога как обещающего, что пробуждает веру и доверие к молитве»<sup>978</sup>. Поэтому он подводит к выводу, что вера в Божьи обещания в Библии недостаточна без особого подтверждения от Духа Святого.

В опровержение позиции Мюррея следует сказать, что, хотя Святой Дух действительно может укреплять нашу веру, неправильно учить, что Божье Слово не является достаточным основанием для веры. Божье Слово – это основание всей жизни христианина, в том числе, его молитвенной жизни.

В своё понимание веры Экман и Мюррей включают мысль, что вера может также проявляться в настойчивости и терпении. Экман пишет, что молитва веры может быть «постоянной молитвой и постоянным молением»<sup>979</sup>. Получается два подхода к молитве. Человек может либо (1) принять верой, что молитва уже отвечена, пока ответ не появится, в соответствии со словами Христа: «верьте, что получили, - и будет вам» (Мк. 11:24), либо (2) продолжать просить с ожиданием, что Бог ответит, в соответствии со словами Христа: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдёте; стучите, и отворят вам» (Мф. 7:7).

Во втором пункте Хейгин усматривает не повторение той же самой просьбы, а напоминание Богу как о вашей просьбе, так и о Его обещаниях относительно её. Мы напоминаем Богу, чего мы ожидаем от Него. Но слабая сторона объяснения Хейгина заключается в том, что в Мф. 7:7 глаголы, на самом деле, говорят не о напоминании Богу, а о постоянном молении Ему<sup>980</sup>.

Наконец, Кэй добавляет важную мысль, что в Евангелиях Иисус иногда отвечал не на веру нуждающегося, а на веру опекающего, например, родителей или господ<sup>981</sup>. Он ссылается на следующие примеры: отец одержимого (Мк. 9:17-27), начальник синагоги, Иаир относительно его дочери (Мк. 5:22 и далее), сотник касательно своего раба (Мф. 8:4-13) и женщина Хананеянка по поводу её дочери (Мф. 15:22-28). Во всех этих случаях вера опекающего была необходима для совершения чуда исцеления, и достаточной для него.

### 3. Имя Иисуса

В вышеуказанных местах часто говорится о молитве во имя Иисуса. Но эта особенность понимается по-разному. Некоторые предполагают, что молитва во имя Иисуса служит в качестве признания того, что наш доступ к Отцу обеспечивается только

---

<sup>976</sup>Там же, с. 139.

<sup>977</sup>Murray, с. 72.

<sup>978</sup>Там же, с. 129.

<sup>979</sup>Ekman, с. 90. Также см. Murray, с. 67.

<sup>980</sup>Hagin, с. 68.

<sup>981</sup>Kay, с. 33.

через Иисуса. Данный взгляд подтверждается тем, что молитва во имя Иисуса чаще всего упоминается в Евангелии от Иоанна, где подчёркивается доступ к Отцу только через Христа (Ин. 10:9; 14:6). Данный момент комментирует Хейгин: «Когда речь идёт о молитве, мы должны просить Отца через Господа Иисуса... Мы получаем ответы на наши молитвы не потому что мы хороши, а благодаря Иисусу»<sup>982</sup>.

Другие же предполагают, что, в основном, дело касается молитвы по Божьей воле, т.е. молиться так, как молился бы Иисус. В поддержку этого варианта обращается внимание на еврейскую концепцию «имя», что оно обычно указывает на характер<sup>983</sup>. Выходит, мы молимся о том, что соответствует характеру Христа. Харкнесс доходит до того, что утверждает, что использование в молитве формулировки «во имя Иисуса» не нужно, если мы молились в «духе Иисуса», т.е. по Его воле<sup>984</sup>. Но в этом подходе есть опасность в том, что не признаётся, что наш доступ к Отцу – через Христа.

Ещё один возможный аспект молитвы во имя Иисуса – это передача власти от Иисуса к нам. Имеется в виду, что Он доверяет нам Своё имя, чтобы мы осуществляли Его власть на земле. Мюррей пишет: «Иисус торжественно даёт всем Своим ученикам всеобщую и неограниченную власть для свободного использования Его имени во *все* времена для *всего*, чего они желают»<sup>985</sup>. Но дальше он оговаривается, что верующий имеет такую власть «только в той мере, в какой посвящает себя жить полностью для интересов и работы Учителя»<sup>986</sup>.

Однако нужно учитывать, что такое употребление имени Иисуса подходит больше к творению чудес, чем к молитве Отцу. Дело в том, что мы не пользуемся властью имени Иисуса, чтобы просить чего-либо у Бога-Отца. Наоборот, мы просим со смирением. А над дьяволом и его делами имя Иисуса имеет власть. Поняв это, апостолы осуществляли Божью власть над болезнью, одержимостью и т.п., например: «во имя Иисуса Христа Назорея встань и ходи» (Деян. 3:6), или «именем Иисуса Христа повелеваю тебе (т.е. бесу) выйти из неё» (Деян. 16:18).

Итак, судя по всему, можно выделить две причины, почему важно молиться во имя Господа Иисуса. Во-первых, тем самым мы признаём, что наш доступ к Отцу предоставляется через Него. А во-вторых, молитва во имя Иисуса является молитвой по Божьей воле, т.е. молимся, как Иисус бы молился. А упущение упоминания о Его имени в молитве нарушает важный библейский принцип и противоречит учению Христа.

Следует здесь коснуться и другого вопроса, связанного с молитвой во имя Иисуса – можем ли мы молиться прямо Иисусу или нет? По Библии, обычный порядок для молитвы таков: Отцу, во имя Иисуса, в силе Святого Духа. Но нужно уточнить, что молитва Иисусу также разрешается.

В Ин. 14:14, например, самые старые и качественные рукописи содержат следующий вариант: «Если чего попросите *Меня* во имя Моё, Я то сделаю»<sup>987</sup>. Отмечаются и другие примеры молитвы Иисусу<sup>988</sup>. К Нему обратились Стефан (Деян. 7:59), Павел (2 Кор. 12:8) и Иоанн (Откр. 22:20). Библия содержит и ободрения призвать Его имя для спасения (Деян. 2:21; 9:14; 22:16; Рим. 10:13-14; 1 Кор. 1:2).

---

<sup>982</sup>Hagin, с. 9.

<sup>983</sup>Kay, с. 40. Также см. Brandt, с. 208.

<sup>984</sup>Harkness, с. 309.

<sup>985</sup>Murray, с. 139.

<sup>986</sup>Там же, с. 139-140.

<sup>987</sup>Metzger, с. 208.

<sup>988</sup>Martin R. Worship in the Early Church. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. – С. 34; Kay, с. 31-33.

Хотя в Библии молитва Духу не упоминается, мы можем наслаждаться общением с Ним (2 Кор. 13:13). Помимо этого, Дух играет неотъемлемую роль в молитве, которая обсуждается в следующем разделе.

#### 4. Святой Дух

Вся христианская жизнь должна совершаться в силе Святого Духа, в том числе, и наша молитвенная жизнь. Дух воспроизводит молитвенную жизнь Иисуса в нас<sup>989</sup>. Соответственно, в Новом Завете мы видим несколько призывов молиться в Духе. Начнём с рассмотрения Рим. 8:26-27.

«Также и Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чём молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизречёнными. Испытующий же сердца знает, какая мысль у Духа, потому что Он ходатайствует за святых по [воле] Божией».

Сразу подмечаем, что мы не всегда знаем, как правильно молиться. Хотя Библия даёт нам много учений и наставлений о молитве, всё-таки наши просьбы могут не всегда соответствовать Божьей воле. Но Дух всегда ходатайствует по воле Божьей, что даёт нам гарантию, что Отец всегда слышит и откликается на молитву Духа.

Каким образом Дух молится в нас или через нас выражается в фразе «воздыханиями неизречёнными». Что это означает? Мюррей придерживается мнения, что «Дух, обитающий внутри нас, молится не всегда в словах и мыслях, но и в некоем дыхании и состоянии глубже, чем устное высказывание»<sup>990</sup>. Хейгин учит, что неизречённые воздыхания включают в себя как стоны, так и молитва на языках. Притом, он добавляет, что верующий должен дать голос молитве Духа. Ведь Он помогает нам молиться, но не молится вместо нас<sup>991</sup>.

За переводом стоят греческие слова *στεναγμοῖς ἀλαλήτοις*. Слово *στεναγμός* (*стенагмос*) и его глагольная форма означают «вздыхать, стонать»<sup>992</sup>. Они употребляются в следующих случаях: когда сыны Израиля стонали из-за притеснения в Египте (Деян. 7:34); когда Иисус «вздохнул» перед открытием уст немому человеку (Мк. 7:34); когда верующие «вздыхают» в ожидании получения нового тела (2 Кор. 5:2-4; Рим. 8:23) и в подобных контекстах.

Слово *ἀλάλητος* (*алалэτος*) означает «невыразимый, бессловесный». Оно происходит от глагола *λάλεω* (*лалео*), т.е. «говорить», с отрицательным префиксом *α*. Соответственно, родственное слово *ἄλαλος* (*алалос*) означает «немой, не умеющий говорить»<sup>993</sup>.

Итак, *στεναγμοῖς ἀλαλήτοις* не может относиться к молитве, произносимой словами, а только стонами или вздохами, что исключает говорение на иных языках. Тем не менее, согласимся с Хейгином, что человек участвует в этой молитве. Дух стонет или вздыхает через него.

---

<sup>989</sup>Ekman, с. 80.

<sup>990</sup>Murray, с. 149.

<sup>991</sup>Hagin, с. 20.

<sup>992</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: University of Chicago Press, 2000. – С. 942.

<sup>993</sup>Там же, с. 41.

Однако молитва в Духе однозначно включает в себя молитву на иных языках. Написано об опыте учеников в Деян. 2:4: «Начали говорить на иных языках, как *Дух давал* им проповедовать». Павел много говорил об этом виде молитвы в 1 Кор. 14-ой главе: «Ибо когда я молюсь на [незнакомом] языке, то хотя дух мой и молится, но ум мой остаётся без плода. Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом» (1 Кор. 14:14-15).

Также примем к сведению, что поскольку человек не способен служить Богу, как положено, собственной силой, помощь Духа необходима всегда и во всём. Выходит, когда человек молится на родном языке, он также должен полагаться на силу, водительство и вдохновение Духа. Значит любая молитва, в общем смысле, является молитвой в Духе.

В этом свете можно истолковать наставление Иуды двояко: «А вы, возлюбленные, назидая себя на святейшей вере вашей, молясь Духом Святым» (Иуды 20). Поскольку, как уже было сказано, любая молитва может являться молитвой в Духе, нельзя ограничивать применение этого стиха только к молитве иными языками.

Тем не менее, так как Иуда конкретно говорит о «молитве Духом», справедливо заключить, что данный стих имеет особое применение к молитве на иных языках. По словам Иуды, такая молитва приносит верующему особое духовное назидание, что соответствует учению Павла: «Кто говорит на [незнакомом] языке, тот назидает себя» (1 Кор. 14:4).

В 1 Кор. 14 Павел также даёт наставление «говорящий на [незнакомом] языке, молись о даре истолкования» (1 Кор. 14:13), что часто понимается не только как способность истолковывать послание на языках на церковном собрании, но и умение истолковывать личную молитву на языках. Хейгин замечает, что написано не «молись о даре истолкования», а «молись, чтобы истолковывать» (προσευχέσθω ἵνα διερμηνεύῃ). Далее он говорит: «Я убеждён, что каждый верующий должен уметь интерпретировать свои собственные молитвы, хотя, может быть, он никогда не будет публично толковать послание на языках»<sup>994</sup>.

Последний стих, где обсуждается тема молитвы Духом, находится в Еф. 6:18: «Всякою молитвою и прошением молитесь во всякое время духом (вернее «Духом»), и старайтесь о сем самом со всяким постоянством и молением о всех святах». Экман видит в этом стихе призыв отвечать на побуждение Духа, когда Он ведёт нас молиться во время особой нужды<sup>995</sup>. Поскольку мы не всегда знаем, о чём Дух хочет, чтобы мы молились, в таких случаях полезно молиться на иных языках.

## 5. Усердие

Библия учит относиться к молитве с усердием, т.е. не только произношением слов, но и выражением сердечного желания результата в молитве. Другими словами, мы берёмся за дело молитвы всерьёз.

Иаков даёт нам классический пример усердия в молитве в лице пророка Илии. Написано о нём:

---

<sup>994</sup>Hagin, с. 29. Также см. Bevere J. Drawing near: A life of intimacy with God. – Nashville, TN: Nelson Publishers, 2004. – С. 204.

<sup>995</sup>Ekman, с. 79.



«Много может усиленная (ἐνεργούμενη) молитва праведного. Илия был человек, подобный нам, и молитвою помолился (προσευχῇ προσήζατο), чтобы не было дождя: и не было дождя на землю три года и шесть месяцев. И опять помолился: и небо дало дождь, и земля произрастила плод свой (Иак. 5:16-18).

Разберёмся в значении нескольких ключевых слов в этом отрывке. Говорится, что Илия «молитвою помолился», что является дословным переводом греческого выражения *προσευχῇ προσήζατο*. Но такая конструкция заимствована Иаковом из иврита, где используется абсолютный инфинитив с глаголом того же корня в значении усиления смысла глагола. Выходит перевод: «усердно молился».

Согласно ветхозаветному повествованию, Илия молился с усердием не только о прекращении дождя, но и о его восстановлении. Читаем: «Илия взойшёл на верх Кармила и наклонился к земле, и положил лице свое между коленами своими» (3 Цар. 18:42).

Также интересно углубиться в значение выражения «усиленная молитва». Слово «усиленная» переводит пассивное причастие *ἐνεργούμενη* (*энэргумэнэ*), происходящее из глагола *ἐνεργέω* (*энэргэо*). Само слово подразумевает приложение энергии и в Новом Завете оно обычно переводится как «действующее», подразумевая и приложение усилий, и результативный эффект<sup>996</sup>.

Сошлёмся на пример усердия у Езекии. При его болезни, когда он обратился с слезами, он получил положительный ответ от Бога: «Я услышал молитву твою, увидел слёзы твои. Вот, Я исцелю тебя» (4 Цар. 20:1-5).

Наконец, интересно сравнить три попытки войск Израиля победить колено Вениамина на битве. Перед каждой битвой наблюдается возрастающее усердие со стороны Израиля, пока он, наконец, не одержал победу. В частности, перед первой битвой он просто спросил Господа (Суд. 20:18). Перед второй битвой сыны Израилевы «плакали пред Господом до вечера» (Суд. 20:23). А перед третьей попыткой они «плакали пред Господом, и постились в тот день до вечера, и вознесли всесожжения и мирные жертвы пред Господом» (Суд. 20:26). Оказало ли усердие Израиля влияние на результат?

## 6. Настойчивость

Как в Божьем Слове, так и в нашем опыте мы видим, что необходимым элементом в эффективной молитве является настойчивость. Экман описывает настойчивость в молитве так: «Каждый верующий входит в свою молитвенную комнату, держится за Бога и отказывается сдаться, пока не появится ответ»<sup>997</sup>.

Иисус Сам ободрил Своих учеников, что «должно всегда молиться и не унывать» (Лк. 18:1). В последующей притче Он сравнил небесного Отца с неправедным судьёй, который всё же защитил вдову, «чтобы она не приходила больше докучать мне» (Лк. 18:5). Вывод: «Бог ли не защитит избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь, хотя и медлит защищать их? сказываю вам, что подаст им защиту вскоре» (Лк. 18:7-8).

Как нам известно, не все наши молитвы сразу получают ответ. Одна из причин состоит в испытании нашей веры. Ведь стих Лк. 18:8 заканчивается словами: «Но Сын Человеческий, придя, найдёт ли веру на земле?». Другими словами, не все готовы держаться веры до конца. Хейгин пишет: «Часто Бог позволяет нашей вере быть

---

<sup>996</sup>Arndt, с. 335.

<sup>997</sup>Ekman, с. 49.

испытанной и проверенной вплоть до конца. Когда вы верите Богу, вы можете твёрдо стоять, даже если вы проходите испытание»<sup>998</sup>.

Можно сослаться и на другое ключевое место Писания в Лк. 11. Там мы встречаем известные нам слова: «Я скажу вам: просите, и дано будет вам; ищите, и найдёте; стучите, и отворят вам, ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят» (Лк. 11:9-10). Важно отметить, что повеления в этом предложении, т.е. αἰτεῖτε (просите), ζητεῖτε (ищите) и κρούετε (стучите), стоят в настоящем времени, что обычно указывает на продолжительное действие. Значит, мы вправе перефразировать: «просите, и продолжайте просить; ищите, и продолжайте искать; стучите, и продолжайте стучать».

Ранее в данной главе Иисус рассказал другую притчу на эту тему. Вследствие упорства его друга, обращающегося к нему за помощью, о человеке в притче говорится: «Если, говорю вам, он не встанет и не даст ему по дружбе с ним, то по неотступности его, встав, даст ему, сколько просит» (Лк. 11:8).

Экман упоминает, что задержка в ответе на молитву может случиться по причине препятствия от дьявола<sup>999</sup>. Так было, когда Даниил ждал ответа на молитву три недели, но ангел объяснил ему: «С первого дня, как ты расположил сердце твоё, чтобы достигнуть разумения и смирить тебя пред Богом твоим, слова твои услышаны, и я пришёл бы по словам твоим. Но князь царства Персидского стоял против меня двадцать один день» (Дан. 10:12-13). Некоторые предполагают, что в этом случае усердие и настойчивость молитвы Даниила играли какую-то особую роль в преодолении демонических сил.

Мюррей делится интересной мыслью, что Божий обычный подход к совершению Своей воли – действовать медленно и постепенно. Так бывает и в природном мире, и в духовном развитии верующего человека: «Человек, в его духовной природе, тоже находится под законом постепенного роста, который царит во всей сотворённой жизни»<sup>1000</sup>. Поэтому не должно удивлять нас то, что Бог часто не торопится отвечать на молитву.

## 7. Послушание

По Писанию, эффективности молитвы может препятствовать грех. Выделим несколько стихов, подчёркивающих связь между ответами на молитву и послушанием<sup>1001</sup>:

«Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Моё, Он дал вам» (Ин. 15:16)

«Чего ни попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное пред Ним» (1 Ин. 3:22)

«Также и вы, мужья, обращайтесь благоразумно с жёнами, как с немощнейшим сосудом, оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни, дабы не было вам препятствия в молитвах» (1 Пет. 3:7)

Следовательно, мы увидели в обзоре библейских примеров, приведённых выше, немало примеров молитвы покаяния, чтобы Бог простил грехи. Это согласовывается с

---

<sup>998</sup>Hagin, с. 23.

<sup>999</sup>Ekman, с. 91.

<sup>1000</sup>Murray, с. 93.

<sup>1001</sup>Там же, с. 132.

наставлением Иакова, который написал: «Признавайтесь друг пред другом в проступках и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться» (Иак. 5:16)

Притом признаём, что все верующие ещё не достигли совершенства и всё ещё грешат. Для получения ответов от Него Бог не требует совершенства. Но Бог может удерживать ответы на молитву в качестве меры дисциплины и исправления Своего народа.

Также, осознание того, что грех может препятствовать эффективности молитвы, побуждает нас ещё крепче держаться искупительной работы Христа, через кровь которого, и только через Его кровь, мы имеем доступ к Божьему присутствию. Хейгин напоминает нам: «Мы получаем ответы на наши молитвы не на основании того, насколько хорошими или плохими мы были, а на основании нашего положения праведности в Нём»<sup>1002</sup>.

## 8. Согласие

В Мф. 18:19 Иисус дал особое обещание тем, кто с другими соглашается в молитве: «Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного». Хейгин комментирует: «Существует огромная сила, когда двое или больше соглашаются в молитве о чём-либо, что им может понадобиться»<sup>1003</sup>. Он также ссылается на Деян. 4:31, где вследствие совместной молитвы «исполнились все Духа Святого, и говорили слово Божие с дерзновением».

Ключ к пониманию этого явления заключается в том, что молитва в согласии представляет собой проявление единства Церкви, которое Богу очень нравится. На этот счет Брандт и Бикет пишут:

«Бог очень доволен любым подлинным движением к единству верующих и, следовательно, предлагает нам ключи к небесной сокровищнице, если только два верующих соглашаются» (т.е. в молитве)<sup>1004</sup>.

Может проиллюстрировать силу молитвы в согласии случай с расслабленным человеком в Мк. 2:3-12. Написано, что когда Иисус увидел «их веру», т.е. веру расслабленного человека и его друзей, Он простил ему и исцелил его. Мюррей утверждает: «В союзе и общении верующих Дух может проявлять Свою силу во всей полноте»<sup>1005</sup>.

## 9. Ходатайство

До сих пор наша дискуссия, в основном, касалась молитвы о личных нуждах. В этом случае человек может молиться во имя Иисуса и по Божьей воле и верой принимать свой ответ. Но дело ходатайства – иное. Как справедливо комментирует Экман: «Вы никогда не

---

<sup>1002</sup>Hagin, с. 85.

<sup>1003</sup>Там же, с. 17.

<sup>1004</sup>Brandt, с. 212.

<sup>1005</sup>Murray, с. 88.

сможете силой своей воли манипулировать волей другого человека. Только Бог может коснуться этого человека»<sup>1006</sup>.

Другими словами, здесь молитва веры не может гарантировать успех. Бог обязательно ответит на молитву по Своей воле и будет касаться человека, о котором мы молимся, но тот должен свободно ответить на Божий призыв. Бог побуждает, но не принуждает его на отклик. Следовательно, молитва ходатайства требует постоянства и усердия в молитве, пока Божье побуждение не преодолеет упорство человека.

В вышеприведённом библейском анализе мы выделили немало случаев молитвы ходатайства: Моисей в пустыне, Даниил перед восстановлением Израиля, Авраам о Лоте и т.д. В связи с этим мы заметили, что ходатаи часто побуждали Бога к действию обращением к Его славе и репутации среди народов, заветным отношениям с Его народом или Его милостивому и справедливому характеру. Можно заключить, что такие подходы адекватны для ходатайства и сегодня.

Также следует упомянуть, что ради других ходатай нередко занимает место виновного, исповедуя грехи Божьего народа. Так поступили Даниил (Дан. 9:4-14), Ездра (Езд. 9:5-15) и Неемия (1:4-11), хотя они меньше всех были виноваты в отступлении от Бога Израиля.

В Библии находятся конкретные наставления ходатайствовать о других. Известно наставление Павла по этому поводу:

«Итак прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте, ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:1-4).

Своих учеников к ходатайству призвал никто иной, как Господь Иисус: «Молите Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою» (Мф. 9:38). В силу этих слов Мюррей утверждает: «Всякий раз, когда есть нехватка рабочих или компетентных помощников на работе Бога, молитва даёт обещание, что они будут обеспечены»<sup>1007</sup>.

Экман сравнивает ходатайственную молитву с войной. Божий народ сражается в Духе, чтобы Слово Божье распространялось на мир, и чтобы Божья воля исполнялась на земле: «Каждому пробуждению в истории предшествовали христиане, которые взяли на себя ответственность серьёзно молиться»<sup>1008</sup>. Брандт и Бикет, ссылаясь на примеры Джона Уэсли, Чарльза Финнея и Дуайта Муди, подтверждают: «Молитва – пробуждение – евангелизация. Такая последовательность наблюдается во всех великих движениях в истории пробуждения»<sup>1009</sup>.

Своеобразный взгляд на ходатайство выдвигает Д. Уэллс, автор книги *Молитва: восстание против статуса-кво*. Он смотрит на молитву, как на отвержение обычного порядка вещей и настаивание на изменении. Он описывает молитву, как «восстание

---

<sup>1006</sup>Ekman, с. 51.

<sup>1007</sup>Murray, с. 57.

<sup>1008</sup>Ekman, с. 14.

<sup>1009</sup>Brandt, с. 374-384.

против мира в его падшем состоянии, абсолютный и бессмертный отказ принять как должное то, что полностью ненормально»<sup>1010</sup>.

Далее он пишет: «Поэтому молитва ходатайства является выражением надежды на то, что жизнь, как мы её встречаем, с одной стороны, *может* быть иной, а с другой стороны, она *должна* быть иной»<sup>1011</sup>. Он считает, что ходатайственная молитва должна сопровождаться упрямством с стороны молящегося.

## 10. Благодарение

Неотъемлемая часть прошения Богу – это выражение благодарности Богу как за всё, что Он уже сделал для нас, так и за то, что Он собирается делать через наше моление. Подобно мыслит Хейгин: «Последний шаг к ответу на молитву – это постоянно возвышать ваше сердце к Богу с благодарностью и воздавать хвалу за то, что Он сделал, и за то, что Он делает для вас сейчас»<sup>1012</sup>.

Примечательно, что упоминая о своей молитве за церкви, Павел неоднократно говорит о своём выражении благодарности Богу за них. Рассмотрим следующие примеры:

«Благодарю Бога моего при всяком воспоминании о вас, всегда во всякой молитве моей за всех вас» (Фил. 1:3-4)

«Всегда благодарим Бога за всех вас, вспоминая о вас в молитвах наших» (1 Фес. 1:2)

«Благодарим Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа, всегда молясь о вас» (Кол. 1:3)

Мюррей обращает наше внимание на то, что конечной целью молитвы является Божья слава: «Тот, кто хочет молиться молитвой веры, должен жить именно так, чтобы Отец мог прославляться в нём во всём»<sup>1013</sup>. Для более подробного изучения темы благодарения Богу обратитесь, пожалуйста, к 8-ой главе данной книги.

## Г. Неотвеченные молитвы

Из опыта мы все знаем, что наши молитвы не всегда отвечены. Как нам относиться к этому явлению? Предлагается целый спектр возможных объяснений. С одной стороны, Мюррей отстаивает позицию, что человек должен всегда ожидать ответа на каждую просьбу: «Это воля Бога... что каждая просьба, поданная с детской верой, будет отвеченной»<sup>1014</sup>. Он выясняет: «Если вы просите и не получаете, это, должно быть, потому, что в молитве что-то не так или чего-то не хватает... Доказательство того, что мы молились правильно, – именно наш ответ»<sup>1015</sup>. Вполне возможно, пишет Мюррей, что молитва не отвечена, потому что мы молились не по Божьей воле, но если это так, Бог это нам покажет.

---

<sup>1010</sup>Wells D. F. Prayer: Rebelling against the status quo // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. А-145.

<sup>1011</sup>Wells, с. А-146.

<sup>1012</sup>Hagin, с. 8.

<sup>1013</sup>Murray, с. 118.

<sup>1014</sup>Там же, с. 35.

<sup>1015</sup>Там же, с. 34.

Хейгин мыслит подобно: «Всё, что Бог дал нам, предлагается через молитву, и если мы этого не имеем, то это потому, что мы не установили нашу молитвенную связь»<sup>1016</sup>. Другими словами, если мы правильно молимся, то мы можем ожидать ответа на каждую конкретную просьбу.

С другой стороны, в теологии Брандта и Бикета есть место для неотвеченной молитвы. Согласно их пониманию, Бог может отказать в нашей просьбе, потому что Он имеет для нас превосходящий план: «Поскольку Бог видит сверх того, что мы можем видеть, Он иногда не отвечает на нашу просьбу, потому что то, о чём мы просим, на самом деле, может препятствовать получению лучшего ответа, который больше соответствует нашим потребностям или желаниям»<sup>1017</sup>.

Брандт и Бикет также поднимают вопрос противоречивых молитв. Например, если два войска просят у Бога победы в битве, то кому Бог её даст? Они пишут: «Когда есть конфликты в интересах людей, мы можем доверять нашему верному Богу, видящему все стороны вопроса, что он сделает то, что лучше»<sup>1018</sup>.

В оценку взгляда Брандта и Бикета следует сказать, что их точка зрения, по сути, не отличается от первой. Мюррей и Хейгин тоже готовы признать, что если человек не молится по Божьей воле, то Бог не ответит. Если Бог имеет для нас что-то лучше, чем то, чего мы просим у Него, это значит, что наша первоначальная просьба не соответствует Его совершенной воле.

Более крайнее понимание выдвигается Харкнессом, который утверждает: «Мы не должны предполагать, что каждая конкретная просьба каждой молитвы будет исполнена»<sup>1019</sup>. В защиту своего взгляда Харкнесс учит, что Бог уже вложил в творение много блага, и Он не желает менять основные установки Своего творения ради просьбы отдельного человека.

Однако Харкнесс упускает из вида две вещи. Во-первых, Божье творение находится в падшем, враждебном человеку состоянии, что требует Его частного вмешательства. Во-вторых, он недооценивает Божью способность или готовность в ответ на молитву творить чудеса. Кажется, что его взгляд содержит оттенок деизма.

Итак, следует согласиться, что молитва, которая соответствует вышеперечисленным критериям, особенно если она созвучна Божьей воле, будет отвеченной. Но наша главная проблема заключается в том, что мы не всегда точно знаем Его волю. Поэтому, получение ответов на молитву представляет собой процесс в жизни. Мы учимся, как узнать Божью волю, стоять в вере, молиться с усердием и т.д. По мере того, как мы усвоим искусство молитвы, мы можем ожидать, что наша молитва будет более результативной.

Тем не менее, Харкнесс даёт очень мудрый совет, что если некая просьба остаётся не отвеченной, нельзя сомневаться в Божьей любви к нам или Его способности или готовности заботиться о нас: «Самое печальное, что может случиться с нами, – это потерять веру в доброту Бога, когда желаемый ответ не наступит»<sup>1020</sup>.

#### Д. Особые аспекты

---

<sup>1016</sup>Hagin, с. 16.

<sup>1017</sup>Brandt, с. 405.

<sup>1018</sup>Там же, с. 405.

<sup>1019</sup>Harkness, с. 313.

<sup>1020</sup>Там же, с. 313.

## 1. Обеты

В Ветхом Завете для того, чтобы заручиться ответом на молитву, Божий народ иногда прибегал к накладыванию на себя обета. Но перед тем, как будем рассматривать эту тему, определим разные виды обетов<sup>1021</sup>.

Во-первых, был обет посвящения. Главный пример – обет назорейства (Числ. гл. 6), который состоял в том, чтобы человек на время не брился, не употреблял плода винограда и не касался мёртвого. Такой обет давался с целью посвящать себя Господу особым образом. В новозаветное время Павел (Деян. 18:18) и некоторые другие верующие (Деян. 21:23-24) приняли такой обет, но Павел, скорее всего, это сделал не ради Бога, а ради своей репутации среди иудеев.

Другой пример обета посвящения наблюдается в намерении Давида «не войду в шатёр дома моего, не взойду на ложе моё; не дам сна очам моим и веждам моим – дремания, доколе не найду места Господу, жилища – Сильному Иакова» (Пс. 131:3-5)<sup>1022</sup>.

Другой вид обета больше похож на договор. Человек обещает что-то делать (или не делать) в ответ на то, что Бог что-то делает для него. Пример отказа от чего-либо встречается, когда Саул заставил своих воинов не вкушать пищу, «доколе я не отомщу врагам моим» (1 Цар. 14:24)<sup>1023</sup>. Однако в большинстве случаев человек обещает что-то сделать для Господа.

Первый библейский пример такого обета встречается, когда Иаков обещал Богу построить Ему памятник, платить десятины, и что Яхве будет его Богом, если Он даст ему защиту (Быт. 28:20-22). Другой пример: Израиль обещал уничтожить языческие города, если Бог даст победу над ними (Числ. 21:3). Бездетная Анна обещала отдать своего ребёнка Богу, если Он даст ей возможность родить (1 Цар. 1:11).

Интересно отметить, что Бог никогда не требовал обетов. Даже написано: «Если же ты не дал обета, то не будет на тебе греха» (Втор. 23:22). Нам также известно, что «обеты были неотъемлемой частью многих древних ближневосточных культур»<sup>1024</sup>. Бог не запрещал этой практики, взятой из древности, а просто уточнил, что, если человек даст обет, то ради честности он должен его исполнить (см. Числ. 30:2-10; Втор. 23:21-23; Екк. 5:4-6; Пр. 20:25). Давид решительно намеревался исполнить свои обеты Богу (Пс. 21:26; 60:9), и Асаф поощрял других сделать точно так же (Пс. 49:14; 75:12).

Хотя в ветхозаветный период обет был общепринятой практикой, он порой приводил к трагическим результатам, например, в истории Иеффая, когда он дал свой глупый обет вознести на всеожжение то, что первым выйдет из ворот дома навстречу ему. Случилось так, что вышла ему навстречу дочь его (Суд. 11:29-40).

Возникает вопрос, отменил ли Иисус практику обетов? Ссылаемся на Его слова:

«Ещё слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы (ὅρκους) твои. А Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; ни землею, потому что она подножие ног Его; ни

---

<sup>1021</sup>Coleman R. O. Vow // Pfeiffer C. F., Vos H. F., Rea J. The Wycliffe Bible encyclopedia. – Chicago, IL: Moody Press, 1975. – Т. 2. – С. 1780-1781.

<sup>1022</sup>Там же.

<sup>1023</sup>Там же.

<sup>1024</sup>Cartledge T. W. Vow // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – Т. 4. – С. 998.

Иерусалимом, потому что он город великого Царя; ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого» (Мф. 5:33-37).

Его учению вторит Иаков: «Прежде же всего, братия мои, не клянитесь ни небом, ни землею, и никакою другою клятвою (ѳрков), но да будет у вас: “да, да” и “нет, нет”, дабы вам не подпасть осуждению» (Иак. 5:12).

Здесь важно отличить «обет» от «клятвы». В отличие от обета, «клятва» даётся не для того, чтобы что-либо получить от Господа, а для того, чтобы подтвердить истинность своих слов, например: «Клялся Живущим во веки веков... что времени уже не будет» (Откр. 10:6).

Тем не менее, в учении Иисуса здесь встречается некоторая неопределённость. Дело в том, что Иисус, кажется, не ссылается на одно место Писания, а сочетает как минимум два вместе (Лев. 19:12; Числ. 30:2; и возможно Втор. 23:21). В Лев. 19:12 запрещается ложная клятва, а в остальных местах обязывается выполнение обета Господу. Но в последующем контексте Иисус говорит только о первом, т.е. о клятве для удостоверения истинности некоего утверждения. Плюс к этому, в речи Иисуса (и Иакова) используется не греческое слово *ἐὐχή* (*эухэ*), т.е. «обет», а *ѳркос* (*хоркос*), т.е. «клятва».

С другой стороны, сказанное Иисусом «исполняй пред Господом клятвы (ѳрков) твои» создаёт впечатление, что Он говорит об обетах. Также вопрос осложняется тем, что в Септуагинте слово *ѳркос* (*хоркос*) может соответствовать значению «обет» (см. Числ. 30:2)<sup>1025</sup>.

Итак, убеждение, что здесь Иисус отменил практику обетов не окончательно подтверждено. Тем не менее, справедливо предполагать, что когда наступил новый завет с Богом, обет уже не нужен. Дело в том, что Новый Завет изобилует обещаниями от Бога отвечать на молитву, если мы, как указано выше, правильно просим. В свете Божьих обещаний и лучшего понимания Его щедрой природы в деле молитвы верующий сегодня может полагаться на Божью благосклонность к нам во Христе. Нет никакой необходимости прибегать к обетам. Таким образом, можно и избегать глупых обетов, таких, какой дал Иеффай.

## 2. Жребий

Другая ветхозаветная практика, которая иногда встречается и в Новом Завете – это бросать жребий. Как нам смотреть на эту практику?

Во-первых, узнаём, что сначала бросание жребия было языческой практикой, т.е. способом гадания. Но, в отличие от других форм гадания, Бог никогда не запрещал бросания жребия, а, наоборот, включил его в Свой порядок для Израиля. Ведь в наперсник

---

<sup>1025</sup>Комментаторы также расходятся во мнениях по поводу значения слов Иисуса. Бломберг и Моррис считают, что Иисус говорит о клятве, а Хагнер – об обете (См. Blomberg C. Matthew // New American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1992. – С. 112; Morris L. The Gospel according to Matthew // Pillar commentary. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1992. – С. 123; Hagner D. A. Matthew 1–13 // Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, 1993. – С. 127;). BDAG полагает, что оба варианта возможны (Arndt, с. 376).



судный первосвященника возложи урим и туммим (Исх. 28:30), которые были типом жребия<sup>1026</sup>.

В Ветхом Завете посредством бросания жребия делали выбор между различными вариантами. Например, бросали жребий о козлах: «один жребий для Господа, а другой жребий для отпуска» (Лев. 16:8). Далее, таким образом колена Израиля получили своё наследство в земле обетования (Иис. Нав. 15-19), и люди обнаружили нарушителей (Иис. Нав. 7:14-18; 1 Цар. 14:41-42; Ион. 1:7), выбрали царя (1 Цар. 10:20-22) и определяли обязанности (Лк. 1:8-9; 1 Пар. 24:5; Неем. 10:34; 11:1).

Особенно положительно смотрит на употребление жребия Книга Притчей: «В полу бросается жребий, но всё решение его – от Господа» (Пр. 16:33) и «Жребий прекращает споры и решает между сильными» (Пр. 18:19). Ауни комментирует: «Поэтому использование жребия в принятии решений рассматривалось как средство, позволяющее Богу сделать выбор»<sup>1027</sup>.

Самый удивительный пример этой практики имел место, когда таким образом был выбран последний апостол на замену Иуде Искароту (Деян. 1:26). Ауни делает интересное наблюдение, что порядок у апостолов отличался от ветхозаветного, где бросали жребий обо всей группе, чтобы найти того, кого Бог выбрал. А здесь, больше в соответствии с римским обычаем, народ поставил двух кандидатов для окончательного выбора бросанием жребия<sup>1028</sup>. Но также учитываем, что эти кандидаты должны были быть «свидетелями воскресения (Иисуса)» (Деян. 1:22), и что народ молился до бросания жребия (Деян. 1:24-25).

Однако комментаторы единогласно утверждают, что для нынешней Церкви эта практика не приемлема. Дело в том, что это произошло до дня Пятидесятницы, т.е. до излияния Святого Духа на Церковь. С тех пор Дух лично руководит и управляет Церковью. Бэйкер пишет: «По-видимому, после Пятидесятницы Церковь полагалась на Святого Духа в делах, чтобы вести их другими способами»<sup>1029</sup>. Питерсон подтверждает: «Кажется, что сегодня христианами не должен соблюдаться апостольский пример по этому поводу»<sup>1030</sup>.

### 3. Пост

Вопрос поста рассматривается в этой книге в приложении А.

## Библиография

Катехизис Римской Католической Церкви / Пер. П. Сахаров, О. Карпова. – Ватикан: Духовная библиотека, 2007.

---

<sup>1026</sup>Aune D. E. Lots // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – Т. 3. – С. 173.

<sup>1027</sup>Там же.

<sup>1028</sup>Там же.

<sup>1029</sup>Baker N. B. Lots // Pfeiffer C. F., Vos H. F., Rea J. The Wycliffe Bible encyclopedia. – Chicago, IL: Moody Press, 1975. – Т. 2. – С. 1053; Также см. Polhill J. B. Acts // Dockery D. S. New American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1992. – С. 95.

<sup>1030</sup>Peterson D. G. The Acts of the Apostles. // Carson D. The Pillar New Testament commentary – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 2009. – С. 128-129.

~~~~~

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: University of Chicago Press, 2000.

Aune D. E. Lots // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – T. 3. – C. 173.

Baker N. B. Lots // Pfeiffer C. F., Vos H. F., Rea J. The Wycliffe Bible encyclopedia. – Chicago, IL: Moody Press, 1975. – T. 2. – C. 1053.

Barth K. Prayer. – 2nd ed. – Philadelphia, PA: Westminster, 1985. – 96 c.

Bevere J. Drawing near: A life of intimacy with God. – Nashville, TN: Nelson Publishers, 2004.

Blomberg C. Matthew // New American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1992. – C. 112.

Brandt R. L. Bicket Z. J. The Spirit helps us pray: A biblical theology of prayer / Ed. Horton S. M. – Springfield, MO: Logion, 1993. – 451 c.

Cartledge T. W. Vow // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – T. 4. – C. 998.

Chavda M. The hidden power of prayer and fasting. – Shippensburg, PA: Destiny Image, 1998.

Coggan D. The prayers of the New Testament. – New York: Harper & Row, 1967. – 190 c.

Coleman R. O. Vow // Pfeiffer C. F., Vos H. F., Rea J. The Wycliffe Bible encyclopedia. – Chicago, IL: Moody Press, 1975. – T. 2. – C. 1780-1781.

Ekman U. Prayer changes nations. – Word of Life Publications, 1997.

Hagin K. Prevailing prayer to peace. – Tulsa, OK: Faith Library, 1985. – 106 c.

Hagner D. A. Matthew 1–13 // Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, 1993. – C. 127.

Harkness G. The theology of prayer // Review and Expositor. 1974. Vol. 71, № 3. C. 303-313.

Hippolytus of Rome. The apostolic traditions / G. Dix, ed. – New York: MacMillan, 1937. – 90 c.

Jungman J. A. Christian prayer through the centuries / Trans. J. Coyne. – New York: Paulist Press, 1978. – 169 c.

Kay J. A. The nature of Christian worship. – New York: Philosophical Library of New York, 1954. – 115 c.

Martin R. Worship in the Early Church. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. – 144 c.

Metzger B. M. A textual commentary on the Greek New Testament. – 4th ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994.

Morris L. The Gospel according to Matthew // Pillar commentary. – Grand Rapids, MI; Leicester, England.: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1992. – C. 123.

Murray A. The believer's school of prayer. – Minneapolis, MN: Bethany House, 1982. – 201 c.

Peterson D. G. The Acts of the Apostles. // Carson D. The Pillar New Testament commentary – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 2009.

Polhill J. B. Acts // Dockery D. S. New American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1992. – C. 95.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Septuaginta. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996.

Shepherd M.E. The origin of the Church's liturgy // Shepherd M.E. Worship in Scripture and tradition. – New York, NY: Oxford, 1963. – C. 134-164.

Webber R. E. Worship old and new. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994. – 287 c.

Wells D. F. Prayer: Rebelling against the status quo // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. A-144-147.

~~~~~

<https://www.wikipedia.org>

## Глава 11: Жизнь в молитве – монашество

### А. Суть и цели монашеской жизни

Практика монашества гордится большой историей в христианской Церкви и, на взгляд некоторых, занимает очень престижное положение в ней. Но в чём именно её суть? Почему множество людей оставило удобства этой жизни, чтобы уединяться и вести такой суровый образ жизни? Что побуждает к такому действию?

Одним словом, монашество – это жизнь, посвящённая молитве. Само слово «монах», которое датируется III–IV веками, происходит от греческого «*моно*», т.е. «один», что подразумевает единое стремление<sup>1031</sup>. Ноулс комментирует: «Монах как таковой стал тем, кем он был, из-за его интенсивного и прямого осознания того, что Бог есть всё во всём... каждая мысль, отвлечённая от Него, пропадает»<sup>1032</sup>. По словам Феофана Затворника (XIX в.):

«Монах есть тот, кто на единого взирает Бога, Бога единого желает, Богу единому прилежит, Богу единому угодить старается, мир имеет к Богу и мира между другими виновниками бывает»<sup>1033</sup>.

«Принципиальное монашеское правило состоит в том, чтобы постоянно оставаться с Богом в сердце и разуме, то есть молиться непрестанно»<sup>1034</sup>.

Однако вместе с молитвой монах ищет совершенствования собственной духовной жизни: «Что характеризует его (т.е. монаха), возможно, его преследование с абсолютностью того, что обычный христианин преследует менее усердно... монах ищет только совершенную христианскую жизнь»<sup>1035</sup>.

Это стремление влечёт за собой внутреннюю борьбу с грехом с целью достижения собственного спасения. Рид подтверждает: «Целью раннего христианского монашества было спасение»<sup>1036</sup>. Далее:

«Главной целью подвижнической жизни служит спасение души. Не борьба с внешними врагами, не успехи материальной и промышленной жизни, не деятельность исключительно среди мира для целей земных – назначение иноков, а борьба с внутренними врагами спасения»<sup>1037</sup>.

---

<sup>1031</sup>Leclecq J. Aspects of monasticism / Trans. M. Dodd, M. Pomerleau. – Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1978. – С. 165.

<sup>1032</sup>Соловецкий патерик. Репр. изд. 1906 г. М., 1991. С. 3. Взято из Knowles D. Christian monasticism. – New York, NY: McGraw-Hill, 1969. – С. 24.

<sup>1033</sup>Взято из Федорусь П. Оценка православного монашества с точки зрения Священного Писания // Курсовая работа, Евангельская Теологическая Семинария. – Киев, 2016.

<sup>1034</sup>The Jesus Prayer // Igumen Chariton of Valamo, Ware T. The art of prayer: an Orthodox analogy / Trans. E. Kadloubovsky, E. M. Palmer. – London: Faber and Faber, 1966. – С. 86.

<sup>1035</sup>Leclecq, с. 165.

<sup>1036</sup>Reed J. E., Prevost R. A history of Christian education. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1993. – С. 112.

<sup>1037</sup>Взято из Найденовы Л. П. Внутренняя жизнь монастыря // Монашество и монастыри в России XI–XX вв. – Центра по истории религии и Церкви Института российской истории РАН. – Электронный ресурс.

Жизнь монаха часто представляется как умерщвление плоти или собственная смерть: «Жизнь монаха да полагает печать умерщвления похоти на все члены его: образец для него жизнь Иоанна Предтечи» (Иоанн Кассиан Римлянин); «Путь монашествующих – это непрестанный крест – распятие себя, отречение своей воли – это мученичество»<sup>1038</sup>.

Для достижения этой цели Феодор Студит, известный монах VIII-IX вв., считал очень полезным монашеский образ жизни: «Монашество само по себе имеет великую важность духовную (и) приносит большую пользу душевную тем, кто приступает к оному с искренним расположением, и проходит оное с простотою и незлобием во смирении»<sup>1039</sup>. Необходимость правильного расположения сердца подтверждает Феофан Затворник: «Не все, живущие в монастырях, – монахи, но тот монах, кто исполняет дело монашеское»<sup>1040</sup>. Евангельский историк С. В. Санников характеризует этот подход «как страстное желание достичь совершенства самым простым способом – уходом от несовершенства»<sup>1041</sup>.

Хотя, как будет указано ниже, в монашестве существует большое разнообразие, можно выделить следующую общую черту: три обета монашества, т.е. обет целомудрия (т.е. безбрачия), обет послушания (игумену) и обет произвольной нищеты. Эти обеты намерены противоборствовать трём главным порокам или страстям: похоти плоти, гордости житейской, похоти очей<sup>1042</sup>. Кенурти сравнивает такое стремление с тренировкой спортсмена для духовного соревнования против эгоизма<sup>1043</sup>.

Тем не менее, удерживаясь от брака, монахи не считают его злом. Подобным образом, наслаждения этого мира как таковые тоже не считаются греховными по сути. Дело в том, что в его падшем состоянии человеку не под силу пользоваться благами этого мира в правильном смысле. Поэтому ему лучше удалиться от него. Леклек пишет:

«Монах – это тот, кто провозглашает и напоминает всем, что сначала необходимо пройти через узкие ворота, отказаться от себя и всего, чтобы искать Божье царство. После этого наше освобожденное “я” будет возвращено с повышенной способностью согласиться со всеми подлинными ценностями»<sup>1044</sup>.

Интересно заметить, что в истории Церкви часто проводили параллели между монахами и ангелами. Нередко переименовывали монахов в честь того или иного небесного вестника. Дело в том, что, подобно монахам, ангелы не женятся, не имеют никакого владения, послушны Богу и поклоняются Ему. Но отвергалось предположение, что монахи превращаются в ангелов или обладают ангельской природой<sup>1045</sup>.

## Б. Виды монашества

---

<sup>1038</sup> Варсонуфий и Иоанн; взято из Федоруси.

<sup>1039</sup> Там же.

<sup>1040</sup> Там же.

<sup>1041</sup> Санников С. В. Двадцать веков христианства. – Одесса: Богомыслие, 2002. – Т. 1. – С. 147.

<sup>1042</sup> Федорусь.

<sup>1043</sup> Kenworthy S. M. Monasticism in Russian history // Robson R. R. Solovki: The story of Russia told through its most remarkable islands. – New Haven, CT: Yale University Press, 2004. – 302 с., в Kritika. Spring, 2009. Vol. 10, № 2. С. 307.

<sup>1044</sup> Leclecq, с. 143.

<sup>1045</sup> Там же, с. 151-158.

На протяжении церковной истории монашество проявлялось в разных формах. Первые монахи, которых мы вправе называть «отшельниками», жили в одиночестве в пещерах в египетской пустыне. В русском православии способом уединения отшельников было одиночество в лесу.

Вместе с этим, образовалась общественная монашеская жизнь, которая руководствовалась уставом, определяющим правила и деятельность общественной жизни монахов. Преимущество общественного монашества заключалось в «подчинении своей воли воле настоятеля и возможности получить духовную поддержку от более опытного брата»<sup>1046</sup>.

Существовали и более «смешанные формы» монашества. Так называемые «скиты» были, по сути, отшельниками, но жили маленькими группами. Также отметим, что слово «скит» может относиться и к общественному монастырю, в котором соблюдается более строгий устав<sup>1047</sup>.

Другой вид монашества, «лавра», устроен по тому же принципу отшельничества каждого монаха с некоторыми общими делами, например, общим богослужением<sup>1048</sup>. Но в отличие от скитов, термин «лавра» часто относится к более крупной общине монахов. Также учитываем, что «позже лаврами назывались исторически и духовно значимые монастыри, независимо от формы жительства»<sup>1049</sup>. Подобную историю имеет название «пустыни», которое однажды относилось к общине в удалённом месте, а теперь может относиться к любому общественному монастырю<sup>1050</sup>.

Упомянем и о, так называемых, базилике-монахах, которые появились в Риме с X века. Дело в том, что в церквах проводились молитвенные служения пять раз в день: в полночь, до восхода солнца, и в 9, 12 и 15 часов, но мало кто из рядовых членов церкви посещал эти служения. Но были группы людей, которые ходили на все молитвенные служения и даже поселились недалеко от молитвенного дома, чтобы регулярно в них участвовать. Их особенное посвящение жизни в молитве удостоило их название «базилика-монахов»<sup>1051</sup>.

Среди отшельников в Сирии отмечается практика «столпничество», т.е. жизнь на столпе (столбе). Основателем этого движения именуется Симеон Столпник (389-459 гг.), который провёл 30 лет на столпе в Антиохии<sup>1052</sup>. Помимо молитвы Симеон занимался и публичным служением: «С этой оригинальной кафедры, между небом и землей, он дважды в день проповедовал поражённым зрителям покаяние, улаживал споры, отстаивал ортодоксальную веру, требовал исполнения закона даже от императора, исцелял больных, совершал чудеса и обращал тысячи язычников... по крайней мере номинально»<sup>1053</sup>.

Наконец, стоит упомянуть о своеобразном виде монашества под названием «анакорета». Хотя этот термин можно относить к отшельникам в целом, в Западной Церкви он порой употреблялся в особенном смысле. Такие отшельники жили в кельях, построенных в стенах храма. Бывало, что келья была полностью заключена в стене за

---

<sup>1046</sup>Найдёнова, электронный ресурс.

<sup>1047</sup>Иларион (Алфеев). Православие. – Т. 1. – С. 48; <https://ru.wikipedia.org/wiki/Скит>.

<sup>1048</sup>Knowles, с. 20.

<sup>1049</sup><https://ru.wikipedia.org/wiki/Лавра>

<sup>1050</sup>Иларион, т. 1, с. 210.

<sup>1051</sup>Jungman J. A. Christian prayer through the centuries / Trans. J. Coyne. – New York: Paulist Press, 1978. – С. 38-42.

<sup>1052</sup>Knowles, с. 18-21.

<sup>1053</sup>Шафф П. История христианской церкви – СПб: Библия для всех, 2011. – Т. 3. – С. 137.

исключением двух небольших окон – одного открытого к залу в храме, а другого – открытого к улице, но покрытого занавесью. Монахи там оставались всю жизнь<sup>1054</sup>.

Невзирая на разнообразие видов монашества, объединяло всех их одно: «Независимо от формы организации монастыря, главной целью монашеской жизни оставалось спасение души для жизни вечной, основными средствами – молитва и борьба с собственными пороками»<sup>1055</sup>.

## **В. История монашества**

### **1. Возникновение практики**

Если предположить возможность нехристианских истоков монашества, то мировая история изобилует примерами аскетических движений. Историк Хусто Гонсалес проводит следующую параллель: «Во многих религиях Средиземноморья были девы, священники, не вступавшие в брак, евнухи и другие люди, посвящавшие свою жизнь служению своим богам»<sup>1056</sup>.

Далее, знаменитый историк Филипп Шафф проводит интересную параллель между ранним христианским монашеством и монашеством в буддизме:

«Буддистские монахи, особенно на Тибете с их обетами безбрачия, бедности и повиновения, с их общей пищей, чтением священных текстов и другими благочестивыми упражнениями, настолько похожи на монахов римской католической церкви, что римские миссионеры, по началу, могли объяснить это только дьявольским подражанием»<sup>1057</sup>.

Шафф отмечает склонность к аскетизму и в платоновской философии, которая представляла собой доминирующим мировоззрением древнего мира и оказывала немало влияния на богословское мышление александрийских отцов. В частности, Гонсалес приписывает аскетический склад ума у Оригена воздействию на него платоновской философии, согласно которой «духовная жизнь требует подчинения и наказания тела»<sup>1058</sup>. В то же время Шафф уточняет, что Церковь никогда не разделяла взгляда греков, что материя суть зло<sup>1059</sup>.

Общее описание аскетической среды, в которой Ранняя Церковь появилась, передаёт Санников: «Греко-римский мир раннего христианства в лице стоиков, неоплатоников и жрецов многочисленных восточных культов понимал аскезу как единственное средство преодоления греха и зла в материальном мире»<sup>1060</sup>.

---

<sup>1054</sup><https://en.wikipedia.org/wiki/Anchorite>

<sup>1055</sup>Найденова, электронный ресурс.

<sup>1056</sup>Гонсалес Х. История христианства / Пер. Б. А. Скороходов. – СПб: Библия для всех, 2001. – Т. 1 – С. 130-131.

<sup>1057</sup>Шафф, т. 3, с. 105. Тем не менее, Ноэлс отрицает зависимость христианского монашества от буддистского (Knowles, с. 9). Шафф разделяет с ним это мнение (т. 3, с. 106).

<sup>1058</sup>Гонсалес, т. 1, с. 130.

<sup>1059</sup>Шафф, т. 3, с. 105-106.

<sup>1060</sup>Санников т. 1, с. 347

В дополнение к этому, Иларион усматривает в «ветхозаветных сектах назареев и ессеев» предшественников христианского монашества<sup>1061</sup>, но Шафф уточняет, что движение ессеев не восходит к ветхозаветной вере, а представляет собой новизну в еврейской религиозной мысли<sup>1062</sup>.

По мнению Шаффа, у всех видов аскетизма можно встретить общее стремление: «Оно проистекает из серьёзного отношения к религии, из энтузиазма и честолюбия, из ощущения бренности мира и склонности благородных душ к одиночеству, созерцанию и свободе от уз плоти и искушений мира»<sup>1063</sup>.

Однако Шафф также отличает христианский аскетизм от языческого тем, что первый развился «из христианского духа самоотречения и жажды морального совершенства»<sup>1064</sup>. Ведь во время возникновения монашества духовная ревность Церкви уже начала угасать из-за её обогащения при правлении Константина и «одним из самых простых решений проблемы формализма и сухости церковной жизни для тех, кто искал более глубокого богопознания и индивидуального богообщения, стал аскетизм»<sup>1065</sup>.

Комментаторы также учитывают возможное влияние некоторых мест Писания на возникновение монашества<sup>1066</sup>. Например, в 1 Кор. 7 Павел рекомендует безбрачие для тех, кто может так жить. Далее, Иисус учил, что в вечности браков не будет (Мф. 22:30). Наконец, Ранняя Церковь ожидала скорого пришествия Христа. Значит, заниматься земными делами бессмысленно.

Однако, что касается реального воздействия язычества на христианское монашество, трудно не согласиться с Гонсалесом, который говорит: «Из всего этого (т.е. языческого аскетизма), помимо Писания, христианское монашество черпало свои идеи»<sup>1067</sup>.

Отмечается, что до уединения первых христианских отшельников в пустыне существовал класс женщин, девственниц и вдов, которые посвящали свою жизнь служению Церкви, добровольно удерживаясь от брака<sup>1068</sup>. Сам Антоний Великий «перед тем как уединиться... поручает сестру на воспитание “известным и верным девственницам”»<sup>1069</sup>.

Также считается, что предшественниками христианских монахов можно считать верующих (особенно проповедников, но и мирян), которые особо посвящали себя молитве с оттенком аскетизма, не отдельно от Церкви, а в контексте жизни общины<sup>1070</sup>. Плюс к этому, Гонсалес утверждает: «Монашество было не изобретением какого-то одного человека, а массовым исходом, идеей, завладевшей в одночасье умами тысяч людей»<sup>1071</sup>.

Тем не менее, первым христианским отшельником можно считать Павла Фивейского, который в 250 г. уединился в египетской пустыне. Там он прожил, как предполагается, 90

---

<sup>1061</sup>Иларион, т. 1, с. 48.

<sup>1062</sup>Шафф, т. 3, с. 105.

<sup>1063</sup>Там же, т. 3, с. 103.

<sup>1064</sup>Там же, т. 3, с. 106.

<sup>1065</sup>Санников т. 1, с. 347.

<sup>1066</sup>Отмечено в Гонсалесе, т. 1, с. 130.

<sup>1067</sup>Гонсалес, т. 1, с. 131.

<sup>1068</sup>Knowles, с. 11.

<sup>1069</sup>Емченко Е. Б. Женские монастыри в России // Монашество и монастыри в России XI–XX вв. – Центра по истории религии и Церкви Института российской истории РАН. – Электронный ресурс.

<sup>1070</sup>Шафф, т. 3, с. 107-108.

<sup>1071</sup>Гонсалес, т. 1, с. 131



лет в пещере, проводя аскетический образ жизни. Его посетил Антоний Великий, который сам удивился его посвящённости. Биографию этого Павла написал Иероним<sup>1072</sup>.

Поговорим про Антония Великого, так называемого, «отца» христианского монашества<sup>1073</sup>. В 271 г., когда ему исполнилось 20 лет, он оставил всё своё имущество, услышав проповедь на текст Писания Мф. 19:21: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твоё и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною». Он провёл остальную часть своей долголетней жизни (он умер в 365 г.) в пещерах египетской пустыни.

Шафф описывает образ жизни Антония<sup>1074</sup>. Его пропитание было очень скромным: хлеб и соль, вода, порой финики, но от вина и мяса воздерживался. Он ограничил себя одним приёмом пищи в день. Он спал на земле, иногда на соломе, а часто не спал вообще всю ночь, а молился. Он одевался в кожу, и вёл постоянную борьбу с бесами.

В пустыне посещали его искатели его мудрости, как верующие, так и неверующие. Он дружил с Афанасием Великим и позже явился в Александрии, чтобы поддерживать Афанасия в его борьбе против Ария. Шафф хвалит его: «С помощью одного лишь благочестия, без образования или учёности, он стал одним из наиболее замечательных и выдающихся людей в истории древней церкви»<sup>1075</sup>.

Жизнь Антония вдохновляла многих следовать его примеру, особенно благодаря изданию его биографии, написанной Афанасием. Утверждается, что число последователей Антония достигло до 6000 человек<sup>1076</sup>. Шафф комментирует бурный рост египетского монашества: «Мания отшельничества охватила христиан, эпидемия затронула все слои общества... есть предположение, что в то время в Египте количество отшельников и затворников равнялось по численности населению городов»<sup>1077</sup>.

Ранние египетские отшельники, которых также называют анахоретами, жили либо в одиночестве, либо в маленьких группах, по два-три человека. Они посвящали себя молитве и чтению Писания. Они собирались на общее проведение Вечери Господней ежедневно или еженедельно. Они взращивали свою пищу, продавали собственные изделия<sup>1078</sup>. Написано о них: «Ни палящий дневной зной, ни холод ночи, ни дикие звери, ни варвары-хищники – ничто не устрашало их»<sup>1079</sup>.

Вслед за Антонием движение общественного монашества начал Пахомий Великий (292-346 гг.)<sup>1080</sup>. Под его руководством находились около десяти монастырей, два из которых были для женщин. Пахомий впервые написал для своих подопечных монашеский устав, который, якобы, принёс ему ангел с неба.

Даже на этом раннем этапе развития монашества монахи и монахини уже обещали безбрачие, послушание и произвольную нищету. Монахи проводили время в молитве и чтении псалмов, отдельно и совместно. Они совместно заботились о хозяйственной жизни монастыря. Удерживались от вина, мяса и масла<sup>1081</sup>. Цель монашества общинного типа –

---

<sup>1072</sup>Гонсалес, т. 1, с. 131; Шафф, т. 3, с. 128-129.

<sup>1073</sup>Knowles, с. 10-13; Шафф, т. 3, с. 129-134.

<sup>1074</sup>Шафф, т. 3, с. 130-131.

<sup>1075</sup>Там же, т. 3, с. 134.

<sup>1076</sup>Санников, т. 1, с. 348.

<sup>1077</sup>Шафф, т. 3, с. 134.

<sup>1078</sup>Knowles, с. 13; Jungman, с. 19.

<sup>1079</sup>Федорусь.

<sup>1080</sup>Емченко, электронный ресурс; Федорусь; Reed, с. 114.

<sup>1081</sup>Knowles, с. 13-14.

создать «идеальное христианское общество в противовес церкви, испорченной компромиссами»<sup>1082</sup>.

Также в число учеников Антония входят Иларион Великий, первопроходец монашества в Палестине, и Макарий Великий, который тоже основал монастыри<sup>1083</sup>. Далее, жили и учились у египетских монахов и другие известные лица: Иоанн Кассиан, Евагрий Понтийский, Василий Великий. Последний взял из монастырей Пахомия образец для формирования монашеского обряда в Византии. По сей день монашеские уставы Русской Православной Церкви основаны на уставе Василия<sup>1084</sup>. Изречения ранних египетских отшельников собраны в сборнике «патериков».

Считается, что период с 330 г. до 440 г. по Р.Х. можно<sup>1085</sup> назвать «золотым веком египетского монашества»<sup>1086</sup>. Для объяснения возникновения такого бурного интереса к монашеству Иларион сравнивает эту практику с «добровольным мученичеством»<sup>1087</sup>. Ведь после легализации христианства в Римской империи преследование верующих затихло, и мученичество, которое Ранняя Церковь высоко ценила, прекратилось. Итак, возникла нужда в другой форме христианского посвящения.

Другую причину успеха монашества в IV веке отмечает Федорусь: «Монашество явилось реакцией на обмирщение слившейся с государством церкви и упадок дисциплины»<sup>1088</sup>. По мнению Гонсалеса, возрастанию интереса к монашескому образу жизни способствовали и церковные лидеры, такие как Афанасий, Иероним, Василий Великий и Августин, которые защищали и популяризовали эту практику<sup>1089</sup>.

## 2. Монашество на Востоке

Кенуорти адекватно характеризует монашество на Востоке, как центральное выражение православной духовности, культуры и церковного устройства<sup>1090</sup>. Как было указано выше, основателем монашеского движения в Византии можно считать Василия Великого, который, после своего пребывания у египетских отшельников, открыл монастырь на собственном участке земли. Его видение было таковым. Для Василия главное преимущество монашества заключалось в обновлении всей Церкви, т.е. чтобы монастыри стали «ядром духовного возрождения»<sup>1091</sup>.

Его мечта частично исполнилась, так как миряне вдохновлялись примером монахов и применяли в своей духовной жизни некоторые монашеские практики. Плюс к этому, со временем монахи открывали «миссионерские и просветительские центры» в городах, оказывая даже больше влияния на население<sup>1092</sup>. В истории монашества примечательно то,

---

<sup>1082</sup>Санников, т. 1, с. 349.

<sup>1083</sup>Knowles, с. 20.

<sup>1084</sup>Иларион, т. 1, с. 210.

<sup>1085</sup>Knowles, с. 15-16; Иларион, т. 1, с. 48-51; [https://ru.wikipedia.org/wiki/Иларион\\_Великий](https://ru.wikipedia.org/wiki/Иларион_Великий);  
[https://ru.wikipedia.org/wiki/Макарий\\_Великий](https://ru.wikipedia.org/wiki/Макарий_Великий).

<sup>1086</sup>Knowles, с. 13. Иларион подмечает, что насчёт монашеской жизни Василий «разделял многие идеи» и с Евстафием Севастийским (Иларион, т. 1, с. 48).

<sup>1087</sup>Иларион, т. 1, с. 48.

<sup>1088</sup>Федорусь.

<sup>1089</sup>Гонсалес, т.1, с. 138-139.

<sup>1090</sup>Kenworthy, с. 307.

<sup>1091</sup>Иларион, т. 1, с. 49; Knowles, с. 21-22.

<sup>1092</sup>Иларион, т. 1, с. 49.

что впервые ввёл в деятельность монахов богословские исследования Василий Великий с помощью Григория Богослова<sup>1093</sup>.

В Византии монашество испытывало бурный рост. В VIII веке там уже насчитывались, по некоторым данным, 100 тысяч монахов. Один из известнейших монастырей – Студийский монастырь в Константинополе. Его отличала «широкая просветительская деятельность»<sup>1094</sup>.

Византийские монахи также служили Церкви и народу и другими способами. В качестве «старцев» они слушали исповеди мирян. Далее, во время иконоборческих споров они выступали защитниками почитания икон, даже порой вопреки положению духовенства Церкви. Ведь во многих монастырях одна из главных деятельности – иконописная работа<sup>1095</sup>. Также, из числа монахов выбирали епископов Церкви.

Одним словом, монашество наслаждалось «особым статусом в Византийской империи»<sup>1096</sup>. Благодаря своему престижному положению как в церкви, так и в империи, монастыри в Византии процветали и обогащались<sup>1097</sup>.

Своеобразным монашеским проектом является международное монашеское общество на горе Афон в Греции, основанное Афанасием Афонским в X веке. Однажды в разных монастырях на этом полуострове находились и жили одновременно православные монахи из 20 стран. В средневековье там сильно развивалась практика «Иисусовой молитвы». В данный момент Афон меньше привлекает участников, но, тем не менее, его деятельность всё ещё остаётся в силе<sup>1098</sup>.

Проследим историю монашества в русском православии<sup>1099</sup>. Долгое время центром монашества в Древней Руси считалась Киево-Печерская лавра<sup>1100</sup>. В 1050 г. её начало положил русский монах из Афона Антоний Печерский, который поселился возле реки Днепр в пещере. К нему присоединились другие отшельники, занимая соседние пещеры. Спустя 20 лет саму лавру построил Феодосий Печерский. Лавра руководствовалась студийским уставом.

В домонгольский период в Киевской Руси существовало порядка 100 монастырей, одна пятая из которых были для женщин<sup>1101</sup>. После монгольской оккупации, во время которой было разрушено много монастырей, наблюдалось восстановление монашеской жизни. Среди ранних основателей монастырей в XIV веке выделяются Сергей Радонежский (1314-1392 г.) и Стефан Пермский (1340-1396 г.)<sup>1102</sup>.

С исторической точки зрения, одним из наиболее знаменательных русских монастырей является Соловецкий монастырь на Соловецком острове на Крайнем севере, основанный Зосимом Соловецким в XV в.<sup>1103</sup> Рассказывается о конфликте между одним из ранних игуменов монастыря, Филиппом, и Иваном Грозным. Далее, в XVII в. Соловецкий монастырь бунтовал против реформ Патриарха Никона, бывшего Соловецкого монаха.

---

<sup>1093</sup>Шафф, т. 3, с. 139.

<sup>1094</sup>Иларион, т. 1, с. 50.

<sup>1095</sup>Найденова, электронный ресурс.

<sup>1096</sup>Иларион, т. 1, с. 50.

<sup>1097</sup>Knowles, с. 124-126.

<sup>1098</sup>Там же, с. 129-130, 168-169.

<sup>1099</sup>Kenworthy, с. 307-326; Knowles, с. 165-167.

<sup>1100</sup>Knowles, с. 130-132.

<sup>1101</sup>Емченко, электронный ресурс.

<sup>1102</sup>Knowles, с. 165.

<sup>1103</sup>Kenworthy, с. 320-321; [https://en.wikipedia.org/wiki/Solovetsky\\_Monastery](https://en.wikipedia.org/wiki/Solovetsky_Monastery); Найденова, электронный ресурс.

Вследствие этого, Соловецкий монастырь стал крепостью для старообрядцев. В результате этого восстания Соловецкий монастырь пережил семилетнюю осаду царских войск.

Соловецкий монастырь вновь участвовал в битве во время Крымской войны, когда его бомбардировали корабли английского флота. Во время Советского Союза монастырь превратился в ГУЛАГ, известный своей суровостью. С распадом советской власти Соловецкий монастырь был восстановлен.

В русском монашестве была та же самая напряженность, которая характеризует монашество в целом – насколько нужно уединяться для созерцания Бога, а насколько нужно принимать участие в церковных и общественных делах. Ведь некоторые монастыри были знамениты своими школами, больницами, детскими домами и гостиницами.

Даже те монахи, которые посвящали себя жизни молитвы и созерцания, не могли не участвовать в жизни страны. Дело в том, что удаление монахов в ненаселённые места привело к тому, что русская культура простиралась дальше к северу и востоку. Монахи непреднамеренно служили в качестве первопроходцев.

Не только по этой причине, но и по другим, между русским монашеством и российским государством развивали «симбиотические отношения». С одной стороны, через монахов продвигалась идеология, что русским царям поручено Богом управлять православным миром, что усиливало лояльность народа к российскому правительству. С другой стороны, российское государство поддерживало и обогащало монастыри.

Однако процветание монастырей со временем привлекло внимание российского правительства, которое стало регулировать их. Дело дошло до того, что при правлении Петра I богатство монастырей всё более и более переходило в государственный бюджет. Пётр I также уменьшил количество монахов и монахинь, повысив минимальный возраст пострижения до 30 лет для мужчин и 50 лет для женщин. Ведь Пётр I считал монашество ненужным паразитом в русском обществе.

Преемники Петра I следовали его примеру. Екатерина II Алексеевна даже прибегала к конфискации монастырского имущества. В данной эре секуляризации общества такое отношение правительства к монашеской жизни продолжалось вплоть до конца XVIII века, что привело к тому, что количество русских монастырей уменьшилось до 400, а количество монахов и монахинь – до 6000.

Всё же в XIX веке русское монашество пережило бурное пробуждение. До начала Первой мировой войны уже насчитывалось 1000 монастырей и 95 000 монахов и монахинь, которые вносили существенный вклад в общественную жизнь того времени. Отмечается, что монастыри были местами не только для созерцания монахов, но и для паломничества народа. Народ верил, что молитва, совершённая в святом месте (т.е. в монастыре), более эффективна. Там люди также проводили беседы с известными монахами. Говорят, что во второй части XIX века монастыри посетили более 300 000 человек<sup>1104</sup>.

Однако приход советской власти, конечно, остановил прогресс русского монашества и открыл новую, даже зверскую эру репрессий. Но некоторые монахи упорно стояли, ведя свой монашеский образ жизни подпольно, даже в лагерях. С распадом советской власти монастыри снова открываются, и количество монашествующих увеличивается.

---

<sup>1104</sup>Kenworthy, c. 323.

Рассмотрим внутреннюю структуру православного монашества<sup>1105</sup>. Первый шаг в становлении монаха состоит в поступлении в монастырь в статусе «послушника». Послушник живёт в монастыре, учится под руководством наставника и участвует в монастырском труде. Перед этим он уже прошёл срок в монастыре в качестве «трудника». Послушник одевается в подрясник и скуфейку.

Следующий шаг – рясофорное пострижение, после которого кандидат носит облачение монаха, т.е. рясу и камилавку, но ещё не произносил монашеского обета. Его также называют «иноком». По поводу самого пострижения – в современное время оно не всегда практикуется, а может быть только символическим действием. А в более древнее время это было реальное действие<sup>1106</sup>.

Совершивший третий шаг посвящения, малую схиму, считается монахом в полном смысле этого слова, уже произнесшим обет послушания, целомудрия и нестяжания. Он получает новое имя, одевается в мантию, клобук и другие, соответствующие этому рангу принадлежности, облачения.

Последняя степень посвящения называется великой схимой, которая требует более строгого порядка уединения и дисциплины. В русском монашестве такое чинопоследование присваивается только монахам преклонного возраста. Схимники одеваются в куколь сферообразной или конусообразной формы и аналав<sup>1107</sup>.

Упоминание об особом облачении для монахов в целом датируется IV веком, и каждой принадлежности облачения приписывалось особое значение (см. Иларион, Православие. – Т. 2. – С. 442). Но на этом раннем этапе не было разных чинопоследований, а кандидата сразу постригали в монахи<sup>1108</sup>.

Большинство монахов живут в монастыре, но с разрешения могут жить отдельно от него. Монастырь возглавляет архимандрит, игумен или иеромонах. В женских монастырях – это игуменья. Настоятелей монастырей назначают Патриарх и Священный Синод, обычно по рекомендации поместного архиерея. Другие лица, задействованные в функционировании монастыря: благочинный, эконо́м, казначей и духовник<sup>1109</sup>.

Отличительная черта монашества на Востоке, в отличие от западной формы, – отсутствие конкретных орденов. Тем не менее, между монастырями наблюдается разнообразие. Федорусь комментирует это так: «У одних – более литургическое направление, у других – более аскетическое, третьи – усиливают мистическую сторону духовной жизни, а четвёртые – более открыты к миру для духовного питания людей»<sup>1110</sup>. Каждый монастырь руководствуется собственным уставом<sup>1111</sup>.

Нельзя говорить о монашестве на Востоке без упоминания об «Иисусовой молитве». Согласно этой практике, которая продвигалась особенной группой монахов, «исихастами», повторяется (как можно чаще) молитва: «Господь Иисус Христос, Сын

---

<sup>1105</sup>Федорусь; Иларион, т. 1, с. 210, 442-444; <https://ru.wikipedia.org/wiki/Пострижение>; [https://ru.wikipedia.org/wiki/Степени\\_православного\\_монашества](https://ru.wikipedia.org/wiki/Степени_православного_монашества); Успенский Б. А. Антоний Печерский и начальная история русского монашества // *Slovene*. 2016. Vol. 5, № 1. С. 73-84; Найдёнова, электронный ресурс.

<sup>1106</sup>Иларион, т. 2, с. 442.

<sup>1107</sup>Успенский рассказывает, что среди монастырей на Востоке порядок не единообразен. Иногда пропускается степень рясофора, иногда – малая схима (Успенский, с. 73-84).

<sup>1108</sup>Иларион, т. 2, с. 444.

<sup>1109</sup>Там же, т. 1, с. 210.

<sup>1110</sup>Федорусь.

<sup>1111</sup>Kenworthy, с. 307.

Божий, помилуй меня». Известные монахи-патриархи константинопольской церкви, Каплист и Исидор Ксанфопул (XIV-XV в.), настаивали: «Человек, готов ли он есть или пить, сидит ли он или служит, путешествует или делает что-то ещё, должен непрестанно кричать: “Господь Иисус Христос, Сын Божий, помилуй меня”»<sup>1112</sup>. Для исчисления количества молитв используются чётки<sup>1113</sup>.

Последней темой для нашего рассмотрения будет женское монашество<sup>1114</sup>. Оно тоже имеет долгую историю в церковной деятельности. Как было отмечено выше, ещё до уединения Антония Великого существовали «девственницы», предположительно, посвящённые безбрачной жизни.

Уже в XI в. в Киевской Руси был основан Андреевский монастырь. В домонгольский период в Киевской Руси существовали порядка 20 женских монастырей. Среди русских монахинь того периода знамениты Евфросиния Полоцкая (XII в.), писательница, игуменья и основательница церкви св. Богородицы, и Евфросиния Суздальская (XIII в.), учительница и наставница.

В XVIII в. во время государственных «реформ» русского монашества и в результате их образовались так называемые «женские общины», где женщины добровольно проводили монашеский образ жизни, не приняв монашеского обета. Со временем большая часть женских общин превратились в монастыри.

В XIX веке, вместе с мужскими монастырями, женские монастыри испытали значительный рост. Емченко перечисляет причины этого успеха: «экономические и социально-политические условия в стране, политика правительства в отношении монастырей, аскетические настроения, стремление женщин к образованию и самостоятельности»<sup>1115</sup>.

В истории не только женских, но и мужских монастырей, бывало немало случаев, когда пребывание в них служило наказанием за определённые проступки. В добавление к этому, некоторые люди подверглись пострижению принуждённо по политическим причинам. Иногда женщины искали в монастыре убежища от насилия мужа. Ещё интересный факт: до XVI века существовали «двойные монастыри» мужчин и женщин, обитатели которых были разделены стеной.

В подобие мужскому монашеству на Востоке, и в отличие от западного порядка, у монахинь нет разделения по орденам. Как было отмечено выше, женский монастырь возглавляет игуменья. Её власти подчиняются все и всё. Она уполномочена слушать исповедь своих подопечных и провозглашать благословения, но не прощать грехи или проводить литургию. Для этих функций нужен священник.

Из мужского монастыря также избирается старец «для духовного руководства и экономических потребностей женского монастыря»<sup>1116</sup>. Значит, во многом женские монастыри зависят от мужских. Но встречи между настоятелем мужского монастыря и монахинями строго ограничиваются.

Наблюдаются ещё отличия женских монастырей от мужских. Обитатели первых испытывали больше ограничения в отношении общения с окружающим миром, а

---

<sup>1112</sup>The Jesus Prayer // Igumen Chariton of Valamo, Ware T., The art of prayer: an Orthodox analogy. Trans. Kadloubovsky E., Palmer E. M. – London: Faber and Faber, 1966. – С. 102.

<sup>1113</sup>Иларион, т. 2, с. 448.

<sup>1114</sup>Емченко, электронный ресурс; [https://en.wikipedia.org/wiki/Nun#Eastern\\_Orthodox](https://en.wikipedia.org/wiki/Nun#Eastern_Orthodox).

<sup>1115</sup>Там же, электронный ресурс.

<sup>1116</sup>Там же, электронный ресурс.

последние, как правило, пользовались более выгодным финансовым положением. Бывало, что монахини жили по собственному обеспечению.

Монахини проживают в монастыре, но они бывают разными: «общежительные и особножительные, аристократические и крестьянские, городские и сельские, миссионерские, молитвенные и благотворительные и т.д.»<sup>1117</sup>.

Подобно порядку у монахов, существуют и для женщин три степени монашества: рясофор, мантия и схи́ма. Перед пострижением в рясофор кандидаты проходят срок в качестве послушницы. В отличие от мужских монастырей количество послушниц традиционно превышает число монахинь. Срок испытания для послушниц – от 3 до 5 лет.

Деятельность монахинь подобна труду монахов – молитва и богослужения. В дополнение к этому, монахини часто занимались благотворительными заданиями. Емченко перечисляет следующие: «больницы, богадельни, школы, приюты, аптеки и т. д. ... иконописание, переплёт книг, изготовление церковных облачений, шитьё кожаных поясов, изготовление пряжи и ковров, полевые работы, огородничество, садоводство, пчеловодство»<sup>1118</sup>. Он также описывает молитвенную жизнь монахинь:

«Она молилась о государях, в царствование которых она жила, о всех жёнах, рождающих в эту ночь, и о всех младенцах, рождённых ими, о сиротах, больных, бедняках, неповинно преданных суду, а также о каторжных и преступниках, чтобы они покаялись»<sup>1119</sup>.

Также упомянем о мистическом опыте монахинь, к которым люди приходили за советом. Известна в этом отношении схимонахиня Платонида, которая, говорят, обладала даром пророчества.

### **3. Монашество на Западе**

В отличие от восточного монашества, на Западе отмечается больше разнообразия. Среди монахов существуют не только различные направления, но и специальные ордены, соединяющие монахов отдельных монастырей под единым уставом. Упор часто делается не столько на молитву и аскетизм, сколько на церковную деятельность, т.е. имеется «более практический, а не созерцательный характер»<sup>1120</sup>. Рассмотрим историческое развитие монашества на Западе.

Говорят, что немало влияния на образование монашества на Западе оказывали восточные отцы Афанасий Великий и Иоанн Кассиан. Во время изгнания из своего епископата в Александрии, Афанасий ознакомил верующих в Риме с концепцией монашества. Афанасия сопровождали два «живых примера» отшельников с египетской пустыни<sup>1121</sup>.

Вслед за Афанасием в Риме учил монашеству Иероним, который был первым учёным, принявшим монашеский образ жизни<sup>1122</sup>. Он сам основал монастырь в Вифлееме, где он и

---

<sup>1117</sup>Там же, электронный ресурс.

<sup>1118</sup>Там же, электронный ресурс.

<sup>1119</sup>Там же, электронный ресурс.

<sup>1120</sup>Санников, т. 1, с. 350.

<sup>1121</sup>Шафф, т. 3, с. 141.

<sup>1122</sup>Там же, т. 3, с. 144 и далее.

прожил до своей смерти. В том же городе открыла монастырь для женщин выдающаяся ученица Иеронима, Павла, которую считают «образцом римско-католической монахини»<sup>1123</sup>.

Другие знаменитые лица в развитии западного монашества: Мартин Турский (336-397 гг.), который основал первый крупный монастырь в Галлии (Франции), и римский папа Григорий Великий (540-604 гг.), который отправил монаха Августина Кентерберийского для евангелизации Англии<sup>1124</sup>.

В VI веке в Ирландии существовало сильное монашеское движение, в котором соблюдали довольно строгий режим. Известные кельтские монахи из Ирландии, Колумба (521-597 гг.) и Колумбан (540-615 гг.), евангелизировали и продвигали монашество в других частях Европы<sup>1125</sup>.

Однако без сомнения выдающейся фигурой в западном монашестве выступает Бенедикт Нурсийский (480-547 гг.), основатель несколько монастырей в Италии во главе с «материнским» монастырем Монте Кассино и сочинитель «Устава Святого Бенедикта», который стал единым стандартом для всех западных монастырей на протяжении шести столетий. О Бенедикте говорится как о «патриархе и основателе всех институтов западного монашества»<sup>1126</sup>. Его образ жизни описан так:

«Он возделывал почву, кормил бедных, исцелял больных, проповедовал окрестному населению, наставлял молодых монахов, которые стекались к нему во всём большом количестве, и организовывал монашескую жизнь в соответствии с определённым методом или уставом»<sup>1127</sup>.

Согласно его подходу, «акцент делается на благотворительности и гармонии, на простой жизни в целом, а не на соперничестве и усилиях отдельных достижений»<sup>1128</sup>. В его системе «простота сочетается с полнотой, строгость – с кротостью, смирение – с отвагой. Он придаёт монастырской жизни в целом фиксированное единство и компактную организацию»<sup>1129</sup>.

После испытательного срока одного года послушники принимали обет, обещаая жизненное посвящение монашеству, безбрачие, жизнь в нищете (не было у них никаких личных владений) и послушание аббату. При Бенедикте монахи занимались не только духовными, но и физическими (хозяйственными) делами. Монастыри были на самофинансировании. В жизнь монастыря ввёл учёную деятельность не Бенедикт, а Кассиодор. Приверженцев устава Бенедикта называли бенедиктинцами или «чёрными монахами» в силу цвета из облачения<sup>1130</sup>.

Следует также упомянуть о двух крупных монастырях бенедиктинцев, которые оказывали сильное влияние на всё западное христианство: Ключни (с X в.) и Сито (с XI в.),

---

<sup>1123</sup>Там же, т. 3, с. 150.

<sup>1124</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/Pope\\_Gregory\\_I](https://en.wikipedia.org/wiki/Pope_Gregory_I); [https://en.wikipedia.org/wiki/Augustine\\_of\\_Canterbury](https://en.wikipedia.org/wiki/Augustine_of_Canterbury); Knowles, с. 28.

<sup>1125</sup>Knowles, с. 32.

<sup>1126</sup>Knowles, с. 33.

<sup>1127</sup>Шафф, 3 152.

<sup>1128</sup>Knowles, с. 34.

<sup>1129</sup>Шафф, т. 3, с. 153-154.

<sup>1130</sup>Шафф, т. 3, с. 157; Reed, с. 114-115; [https://en.wikipedia.org/wiki/Benedict\\_of\\_Nursia](https://en.wikipedia.org/wiki/Benedict_of_Nursia); Knowles, с. 33-37.



оба во Франции. В то время Ключни считалось «религиозным центром христианства»<sup>1131</sup>. Там был строгий режим, который включал в себя проведение восьми часов в день на молитвенных богослужениях. Из этого монастыря произошло немало количество пап и епископов. В ассоциации с ним были другие монастыри, вплоть до 2000, образуя сеть монастырей<sup>1132</sup>.

Однако в XI-XII веках из-за благополучного финансового положения монастырей в Европе общий уровень духовности в них резко упал. По этой причине было основано аббатство Сито с целью духовного обновления монашества. Данное движение стало известным под названием «цистерцианцев», или «серых монахов» в силу цвета их облачения<sup>1133</sup>.

Цистерцианцы придерживались простого образа жизни, удаления от мира и физического труда для монахов. Вокруг Сито собралась сеть монастырей по всей Европе, количество которых достигло 700. Между Сито (в лице Бернара Клервоского) и Ключни (в лице Петра Достопочтенного) вёлся известный спор по поводу образа жизни монахов. Первое предъявляло последнему претензию в роскоши<sup>1134</sup>. Бернар описывал состояние Ключни так:

«Во время еды, говорит он, блюдо следует за блюдом, подаются яйца, приготовленные в разных видах, а за обедом пьют больше одного вида вина. Монахи предпочитали ублажать свой взор мрамором, а не читать Писание. Канделябры и алтарные занавеси были тщательно выделаны. Искусству и архитектуре придавалось чрезмерно большое внимание. Внешние украшения свидетельствовали о жадности и о любви к показухе, а не о смиренном и кающемся сердце»<sup>1135</sup>.

Бернар Клервоский (1090–1153 гг.) основал Клервоский монастырь, который относился к монастырям Сито. Шафф характеризует Бернара как «образцового монаха средних веков, самую впечатляющую фигуру своего времени и одного из лучших людей во все века христианской истории. Он обладал личной притягательностью, живым воображением, богатством культуры и сердцем, пылающим любовью к Богу и человеку»<sup>1136</sup>. Про него Лютер сказал: «Бернар любил Иисуса так, как Его не мог любить никто другой»<sup>1137</sup>. А Леклек подчёркивает другие аспекты его характера: он был способным писателем и толкователем Писания, и подчёркивал смирение и аскетизм. По мнению Бернара: «Умерщвление плоти приводит к сиянию духа»<sup>1138</sup>.

Бернар также был известным мистиком и целителем. Комментирует это Шафф: «Рассказы современников свидетельствуют о чудотворной силе Барнара, и нам трудно отрицать её»<sup>1139</sup>. В качестве мистика он делал акцент на личном общении с Богом и получении личного откровения от Него.

---

<sup>1131</sup> Knowles, с. 50.

<sup>1132</sup> Knowles, с. 48-62; Шафф, т. 5, с. 206.

<sup>1133</sup> Шафф, т. 5, с. 206.

<sup>1134</sup> Knowles, с. 69-77; <https://en.wikipedia.org/wiki/Cistercians>.

<sup>1135</sup> Шафф, т. 5, с. 206.

<sup>1136</sup> Там же, т. 5, с. 211.

<sup>1137</sup> Там же, т. 5, с. 219-220.

<sup>1138</sup> Leclecq, с. 264.

<sup>1139</sup> Шафф, т. 5, с. 217.

В конечном итоге, западное монашество достигло вершины своего развития в начале XIII в. Говорят, что монашество оказывало своё влияние на всю Церковь: «Монашество, похоже, завоевало Западную Церковь»<sup>1140</sup>. Дальше говорится: «Примерно в 1200-м году монашество в Европе развивалось до максимума»<sup>1141</sup>.

Также упомянем о том, что в XIV в. в монашескую жизнь была введена практика «умственной молитвы» (*devotio moderna*), которая состоит в том, что в духе молитвы монах размышляет над некоторой духовной тематикой с целью получения вдохновения. В число любимых тем для размышления входили страсти Христа и события последних времён. Одним из самых известных участников в этом движении был Игнатий Лойола, а вместе с ним и орден иезуитов<sup>1142</sup>.

С XIII в. началось падение качества монашеской жизни на Западе. Дело в том, что монахи и монастыри сильно процветали благодаря владению землей и начали придерживаться более мирских ценностей<sup>1143</sup>. Было так даже у цистерцианцев, у которых «богатство и пренебрежение важными законами привели к посредственности»<sup>1144</sup>. Присутствовала и коррупция – Папы назначали аббатов по политическим причинам. Была и борьба за власть между аббатами и епископами. Состояние монашества в то время характеризуется так: монахи имели «ногу в каждом из двух миров – мире религиозной жизни и мире экономической деятельности»<sup>1145</sup>.

Примерно в то же время, когда монашеские ордена начали ослабевать, возникли, так называемые, «нищенствующие ордена», которые состояли из людей, особо посвящённых Богу и отказавшихся от богатства и роскошного образа жизни, который стал обыкновением для монахов средневековья. В частности, они отказывались от владения землёй как личного, так и совместного пользования, что было источником богатства для традиционных монахов.

К тому же, в отличие от традиционных монахов, члены нищенствующих орденов проводили время больше в служении людям, чем в созерцании Бога. Члены этих орденов называются «братьями». Существует много таких орденов, но главных четыре: францисканцы, доминиканцы, кармелиты и августинцы. Каждый руководствуется собственным уставом, одобренным Римским Папой<sup>1146</sup>.

С Римским Папой имеют особенные отношения францисканцы и доминиканцы. Дело в том, что братья этих орденов подотчётны не местному епископу, а напрямую Папе, что с политической точки зрения было выгодно папству для ослабления силы епископов. Позже в истории этих орденов францисканцы и доминиканцы служили в качестве «личных воинов» для Папы, который управлял ими по собственной воле. Следовательно, они принимали активное участие в инквизиции и в продвижении крестовых походов<sup>1147</sup>.

Основателем францисканцев являлся Франциск Ассизский (1181-1226 гг.), весьма скромный и смиренный человек, который оставил зажиточную жизнь, чтобы жить в нищете, посвящая себя служению Богу и людям. Он начал своё служение проповеди в

---

<sup>1140</sup>Knowles, с. 83.

<sup>1141</sup>Там же, с. 96.

<sup>1142</sup>Jungman, с. 129-136.

<sup>1143</sup>Knowles, с. 108-121.

<sup>1144</sup>Там же, с. 114.

<sup>1145</sup>Там же, с. 113.

<sup>1146</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/Mendicant\\_orders](https://en.wikipedia.org/wiki/Mendicant_orders); Шафф, т. 5, с. 202.

<sup>1147</sup>Шафф, т. 5, с. 201-203.

1207 г., и, спустя 2 года, получил от Папы разрешение основать свой орден братьев<sup>1148</sup>. О Франциске сказано: «Мало кто в истории произвёл такое глубокое впечатление, как Франциск. В то время его личность проливала свет далеко и близко»<sup>1149</sup>.

Францисканцы служили в качестве странствующих проповедников. Они должны были содержать себя, особенно в начале существования ордена, прошением денег. Позже, францисканцы начали вовлекаться в образовательную деятельность. Среди них именуются некоторые знаменитые богословы, в том числе, Бонавентура (1217-1274 гг.) и Иоанн Дунс Скот (1265-1308 гг.). Благодаря цвету облачения францисканцы известны как «серые братья»<sup>1150</sup>.

История францисканцев также имеет свою печальную сторону. Получилось так, что постепенно церковное духовенство брало верх над орденом Франциска, и стало вводить меры, которые противоречили принципам Франциска. Далее, после смерти Франциска некоторые братья стали оспаривать один из главных постулатов его ордена – отказ от владения совместным имуществом<sup>1151</sup>.

Доминиканцы именуются в честь Доминика, испанского священника XIII века. Орден доминиканцев был основан в 1216 г. Цель данного движения заключается в проповеди, учении и опровержении ересей. Высоко ценилась учёная деятельность. Соответственно, к этому ордену принадлежали богословы, самым известным из которых был Фома Аквинский. Благодаря цвету облачения доминиканцы известны как «чёрные братья»<sup>1152</sup>.

Другой особенностью францисканцев и доминиканцев является то, что они позволяли участвовать в их орденах не только «братьям», принявшим обет, но и мирянам, которые, помимо участия в религиозной деятельности ордена, работали и участвовали в жизни общества. Такое устройство называлось «третьим орденом». С негативной стороны, между францисканцами и доминиканцами существовало не очень добродушное соперничество<sup>1153</sup>.

Кармелитов называют «белыми братьями», и название их ордена происходит от горы Кармель (Кармил) в Палестине. В отличие от других нищенствующих орденов, у кармелитов подчёркивается практика созерцания. Чтобы способствовать жизни в созерцании, в светлое время дня кармелиты хранили молчание. Белые братья признают двух «покровителей» их ордена: Деву Марию и пророка Илию<sup>1154</sup>.

Последним главным нищенствующим орденом являются августинцы, которые брали за образец Аврелия Августина, который в своё время приютил в своём доме некоторых клириков, но никогда не писал для них устава. Августинцы посвящены как созерцательной жизни, так и проповедническому служению. В их число входит немалое количество священников, которые продолжают своё пасторское служение, но в то же время соблюдают несколько аспектов монашеской жизни<sup>1155</sup>.

Следует упомянуть и о другом религиозном сообществе, которое не входит ни в классификацию «монахов», ни в классификацию «братьев». Речь идёт об иезуитах<sup>1156</sup>.

---

<sup>1148</sup><https://en.wikipedia.org/wiki/Franciscans>; Knowles, с. 115-116; Шафф, т. 5, с. 232-238.

<sup>1149</sup>Шафф, т. 5, с. 249.

<sup>1150</sup><https://en.wikipedia.org/wiki/Franciscans>; Knowles, с. 115-116; Шафф, т. 5, с. 232-238.

<sup>1151</sup>Шафф, т. 5, с. 241-256.

<sup>1152</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/Dominican\\_Order](https://en.wikipedia.org/wiki/Dominican_Order); Шафф, т. 5, с. 257-261.

<sup>1153</sup>Шафф, т. 5, с. 232-238.

<sup>1154</sup><https://en.wikipedia.org/wiki/Carmelites>; Шафф, т. 5, с. 224.

<sup>1155</sup><https://en.wikipedia.org/wiki/Augustinians>; Шафф, т. 5, с. 220-221

<sup>1156</sup>См. [https://en.wikipedia.org/wiki/Society\\_of\\_Jesus](https://en.wikipedia.org/wiki/Society_of_Jesus); Reed, с. 202-207.

Иезуиты восходят к служению Игнатия Лойолы (XVI в.), бывшего солдата, обратившегося к Господу после получения ран на поле битвы. В его ордене сохраняется военный характер. О нём говорится как о «Божьих воинах».

Основная деятельность иезуитов заключается в евангелизации и миссионерстве: «служить солдатом Божиим, стремиться в первую очередь к защите и распространению веры и к прогрессу душ в христианской жизни и доктрине»<sup>1157</sup>. Среди миссионеров известнейшим является Франциск Ксаверий (1506-1552 гг.), который в Азии обратил множество людей в христианскую веру.

Иезуиты также вовлечены в дело образования и общественные вопросы. Другая особенность этого ордена такова, что он напрямую подчиняется Римскому Папе и находится в его распоряжении. Соответственно, во время Реформации иезуиты активно противились этому движению. Нынешний Папа (2017 года), Франциск, является иезуитом.

С XVI века количество монашествующих в Европе резко уменьшалось. Среди причин этого упадка можно назвать протестантскую Реформацию, французскую революцию, захват Европы Наполеоном и секуляризацию европейского общества. Также надо учесть, что незадолго после основания нищенствующих орденов они пережили тот же самый духовный упадок, который был у традиционных орденов – отклонение от духовных к мирским ценностям<sup>1158</sup>. Но время от времени наблюдались и несколько периодов возрастания интереса к монашеству<sup>1159</sup>.

На Втором Великанском Соборе указали нынешнее понимание монашества в Римской Католической Церкви, которое, во многом, совпадает с его традиционной позицией<sup>1160</sup>. Согласно мнению Собора: «Созерцательная жизнь принадлежит полноте присутствия Церкви»<sup>1161</sup>. Далее, ценности монашеской жизни, т.е. молитва, аскетизм, одиночество, молчание, уважаются сами для себя. Ведь в Теле Христовом есть разнообразие даров. Но всё же монашествующие приносят пользу другим через своё ходатайство и пример. Монахам разрешено служить вне стен монастыря, но их основная духовная работа выполняется именно в нём.

Ноулс рисует следующую картину отношения к монашеству в наши дни: «Были люди в так называемых веках веры, которые желали, что весь мир был монастырём. В более современные времена есть те, кто отрицает монашескую жизнь как христианскую»<sup>1162</sup>.

Скажем пару слов о женском монашестве на Западе, которое существует с V века<sup>1163</sup>. Практически у всех католических орденов, нищенствующих или обычных, существует соответствующее посвящение для женщин. У каждого женского ордена имеется своя «харизма», т.е. главный фокус или деятельность. Часто она состоит в молитве за определённую группу или дело, но также может включать в себя некоторую добродетельность.

Наряду с монахами, монахини принимают обет безбрачия, нищеты и послушания. Посвящение на высшем уровне обычно влечёт за собой и отказ от владения личным

---

<sup>1157</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/Society\\_of\\_Jesus](https://en.wikipedia.org/wiki/Society_of_Jesus).

<sup>1158</sup>Шафф, т. 5, с. 232-238.

<sup>1159</sup>Knowles, с. 143-170, 202.

<sup>1160</sup>Leclecq, с. 149.

<sup>1161</sup>Там же, с. 18.

<sup>1162</sup>Knowles, с. 19.

<sup>1163</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/Nun#Roman\\_Catholic](https://en.wikipedia.org/wiki/Nun#Roman_Catholic).

имуществом. Монастырь (или «аббатство») возглавляет аббатиса. Желаящие (послушницы) проходят испытательный срок до принятия монашеского обета.

У женщин существует различие между монахинями и «сёстрами». Первые, в основном, посвящают себя жизни молитвы и созерцания в монастыре, оставаясь там всю жизнь. А последние могут обладать имением и часто служат вне стен аббатства.

В истории женского монашества на Западе наблюдается несколько особенностей<sup>1164</sup>. Бывало, что в монашество постригались дочери аристократических семей, потому что для них не нашли мужа. Другие же поступили в монастырь во избежание неприятных жизненных обстоятельств. И, конечно, были те, кто постриглся по более благородным причинам – чувству призвания к служению Богу.

Также отмечается наличие у монахинь мистического опыта<sup>1165</sup>. В этом отношении выделяется Хильдегарда Бингенская (1098-1179 гг.). Она утверждала, что с детства видела видения. Говорят, что от неё больные едва ли уходили неизлечёнными. Вместе с этим, она упрекала коррупцию в Церкви.

## Г. Образ жизни монахов

В завершение сделаем некоторые комментарии о молитвенной жизни монахов<sup>1166</sup>. В Ранней Церкви образовалась традиция молиться хотя бы три раза в день – в 9 часов утра, полдень и 3 часа дня. Монахам требовалось соблюдать эту традицию вместе с другими временами, назначенными для молитвы – в общей сложности, семь периодов молитвы. В дополнение к этому, молитва должна была продолжаться постоянно в сердце.

В произведении *Апостольское предание*, предположительно написанном пресвитером римской церкви III века, Ипполитом Римским, упоминается о шести назначенных временах для молитвы с их богословским обоснованием<sup>1167</sup>:

- Молиться в третий час – время распятия Спасителя, время предложения хлебов в храме, время принесения в жертву пасхального агнца.
- Молиться в шестой час – время при распятии, когда «сделалась тьма по всей земле».
- Молиться в девятый час – время смерти Спасителя.
- Молиться пред сном.
- Молиться в полночь – время, когда раздался крик: «Вот, жених идёт!»
- Молиться во время восхода солнца – время, когда Пётр отрёкся от Иисуса (Апостольское предание, 36).

Иоанн Кассиан считал, что «молитва – это правильная задача монаха»<sup>1168</sup>. Хотя монахи и читали Писание, особенно Псалтырь и книги пророков, изучение Библии уступало место молитве: «Священное Писание, похоже, не занимало видного места в

---

<sup>1164</sup>Reed, с. 156-161.

<sup>1165</sup>Шафф, т. 5, с. 227-232.

<sup>1166</sup>Jungman, с. 21-45.

<sup>1167</sup>Hippolytus of Rome. The Apostolic Traditions / Ed. G. Dix. – New York: MacMillan, 1937. С. 62-67;  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Apostolic\\_Tradition](https://en.wikipedia.org/wiki/Apostolic_Tradition)

<sup>1168</sup>Jungman, с. 44.

посвящениях анахоретов»<sup>1169</sup>. Одна из причин была отсутствие священных текстов. Значит, в общественном монашестве, где Писание было более доступно, монахи читали его больше.

Египетских отшельников отличала практика молиться стоя с поднятыми руками, лицом на восток. Далее, монахи часто повторяли слово или фразу в молитве. Иоанн Кассиан советовал повторять фразу: «Приходи ко мне на помощь, Боже; Господи поспеши помочь мне». Иногда просто повторяли имя Иисуса. Кассиан также говорил о «совершенной молитве», которая выражается не словами, а стонами.

Жизнь в общественном монастыре включала в себя следующие главные элементы: молитву, чтение Писания (особенно Псалтири) и другой назидательной литературы, созерцание, присутствие на литургии, соблюдение устава монастыря, подчинение игумену или аббату и хозяйственную работу<sup>1170</sup>. Что касается последнего, Найдёнова перечисляет разные «профессии», имеющиеся у монахов: «Среди монахов были дрожечники, кузнецы, портные, валяльщики, прачешники, скотники, смолокуры, повара, свечники, а также иконописцы, позолотчики, звонари, шкиперы и т. д.»<sup>1171</sup>. Также служили священники, которые читали литургию на богослужениях в монастыре.

Далее, Найдёнова детализирует распорядок дня в одном русском монастыре<sup>1172</sup>:

- 2 часа пополуночи – «келейное правило», т.е. личная молитва (совершалось каждым монахом в своей келье)
- 3 часа пополуночи – полунощница – присутствуют все обитатели монастыря, затем – утренняя – рядовые иноки начинают покидать храм на своё «послушание», т.е. работу
- 6 часов утра – ранняя литургия – остаются в храме священнослужители и «клирошане»
- 9 часов утра – поздняя литургия – присутствует настоятель и все священнослужители
- после обедни возглавляемая канонархом процессия с молитвенным песнопением направляется в трапезную
- трапеза
- 4 часа пополудни – ранняя вечеря
- 6 часов – поздняя вечеря – присутствуют все иноки, послушники и богомольцы
- повечерие, ужин в трапезной, в конце которого читается «молитва на сон грядущий» и помянники
- обитатели монастыря расходятся по кельям

Ноулс приводит примеры из западных монастырей различных времён<sup>1173</sup>.

|       | Молитва-богослужения | Чтение   | Работа    | Свободное время |
|-------|----------------------|----------|-----------|-----------------|
| VI в. | 3 часа               | 3-4 часа | 5-6 часов |                 |

<sup>1169</sup>Там же, с. 22.

<sup>1170</sup>Knowles, с. 232-233.

<sup>1171</sup>Найдёнова, электронный ресурс.

<sup>1172</sup>Там же.

<sup>1173</sup>Knowles, с. 213-222.

|       |           |        |          |          |
|-------|-----------|--------|----------|----------|
| XI в. | 8-9 часов | 3 часа | 2-3 часа |          |
| XX в. | 5 часов   | 4 часа | 2 часа   | 1-2 часа |

Следует отметить центральное место в жизни монаха, которое занимает Псалтирь. Большинство его времени изучения Священного Писания состоит в размышлении над псалмами. Дело в том, что считалось, что другие библейские книги должны изучать богословы, а монахи занимаются Псалтырью. К тому же, во время общей молитвы монахи поют вместе псалмы. В некоторых монастырях существовала практика читать Псалтирь круглосуточно, по сменам. В Ирландии всю Псалтирь читали ежедневно. Иногда монахи учили все псалмы наизусть<sup>1174</sup>.

Такой сильный упор на молитве и созерцании естественно приводит к тому, что монашеская жизнь изобилует мистицизмом<sup>1175</sup>. Юнгман характеризует такой мистический склад ума как «поиск Бога, основанный на внутреннем воспоминании, в попытке вырваться из всего, что связано с чувственным и тварным, чтобы найти Бога в душе»<sup>1176</sup>. Среди выдающихся сторонников монашеского мистицизма на Востоке выделяется Евагрий Понтийский<sup>1177</sup>. Говорят об Антонии Великом, основателе христианского монашества, что он практиковал «мистическую молитву» и порой впадал в исступление<sup>1178</sup>.

Наряду с хозяйственной работой, монахи нередко занимались церковными и благотворительными делами. Они особо известны как переписчики древних документов, в том числе, и Священного Писания. Также, они пользовались своими знаниями в качестве учителей. Бывали у них и миссионеры. Они порой служили пасторами в поместных церквях при отсутствии рукоположенного служителя<sup>1179</sup>.

Однако адекватность активного церковного служения для монахов оспаривается. Ноулс, например, выражает мнение, что им лучше заниматься тем, что не отвлекает от созерцательного настроения, например, уходом за садом. Он выступает против предложения, что монах может выполнять функцию пастора или учителя<sup>1180</sup>.

Федорусь описывает отношение монаха к активному церковному служению так:

«Монах может и не исполнять конкретного служения в Церкви, как например: священнического, пастырского, учительского, ухода за больными или помощи бедным. Он поступает в монастырь только для того, чтобы каяться в своих грехах, служить Богу и спасти свою душу согласно с учением монашеского аскетизма»<sup>1181</sup>.

Тем не менее, несмотря на стремление монахов проводить жизнь в непрестанной молитве и содержании, в истории Церкви монахи нередко выступали учителями, даже профессорами и богословами. Федорусь говорит: «В действительности монастыри играли очень важную роль в образовательном процессе не только в церковной среде, но и в

<sup>1174</sup>Jungman, с. 46-48, 59, 127.

<sup>1175</sup>Шафф, т. 5, с. 146.

<sup>1176</sup>Там же, с. 116.

<sup>1177</sup>Knowles, с. 133.

<sup>1178</sup>Jungman, с. 21.

<sup>1179</sup>Knowles, с. 233-234.

<sup>1180</sup>Там же, с. 241-243.

<sup>1181</sup>Федорусь.

обществе в целом»<sup>1182</sup>. Не случайно, что в ранней истории Церкви большинство, так называемых, «отцов Церкви» были монахами<sup>1183</sup>.

#### **Д. Защита монашеской практики**

Некоторые доводы выдвигаются в оправдание практики монашества<sup>1184</sup>. Рассмотрим их. Во-первых, ссылаются на слова Христа, что есть те, которые «сделали сами себя скопцами для Царства Небесного» (Мф. 19:12), что относят к монашескому обету целомудрия (безбрачия). Подобно учил Павел в 1 Кор. 7, где он рекомендует безбрачие как способ заручиться служением Господу «без развлечения» (ст. 35)<sup>1185</sup>.

Во-вторых, много говорится о подражании Христу. По словам Митрополита Илариона (Алфеева): «В христианской традиции идеал безбрачия, как подражания Христу, нашёл своё воплощение в монашестве»<sup>1186</sup>. Шафф делится мыслью, что доктрина о вечной девственности Марии, хотя и лишённая библейской поддержки, тем не менее, ревностно защищается для продвижения идеи безбрачия<sup>1187</sup>.

Сторонники монашества также ссылаются на пример Христа в том, что он проводил немало времени в уединении со Своим Отцом, предположительно, созерцая Его. Хотя он жил среди людей, Он имел «одинокость души», подобное монашескому опыту уединения.

Монахи также следует примеру Иисуса в своём отказе от земного имущества. Ведь Иисус «обнищал» Себя ради нас (2 Кор. 8:9), сначала через Своё воплощение, а затем посредством Своего скромного образа жизни. Считается, что чем больше мы подражаем Его нищете, «тем больше мы разделим Его богатства»<sup>1188</sup>. А если монах представляет собой, в особом смысле, участника в жизни Христа, то, предполагается, что он участник и в Его спасительной миссии.

Защитники монашества также усматривают в следующих примерах указание на проведение монашеского образа жизни: Илия, Елисей, Иоанн Крестителя. Также полагается, что «единственной работой Адама в раю было созерцание»<sup>1189</sup>. Далее, ссылаются на пример Марии. В отличие от своей сестры Марфы, которая «заботилась о большом угощении», она «села у ног Иисуса» (Лк. 10:39-40).

Наконец, Леклек подчёркивает многообразие Тела Христа, а значит, посредством их особого посвящения Богу монахи проявляют дарование, данное им Духом Святым. К тому же, в жизни Тела будет логично, чтобы некоторые были посвящены полностью поклонению Богу: «Бог настолько велик, что следует, что должны быть те, кто отделён с единственной целью восхвалять Его»<sup>1190</sup>. Но он уточняет, что монашество не для всех:

---

<sup>1182</sup>Там же.

<sup>1183</sup>Knowles, с. 24.

<sup>1184</sup>См. Knowles, с. 11; Leclecq, с. 48-70, 104, 176-180.

<sup>1185</sup>Федорусь.

<sup>1186</sup>Там же.

<sup>1187</sup>Шафф, т. 3, с. 161.

<sup>1188</sup>Leclecq, с. 70.

<sup>1189</sup>Там же, с. 176.

<sup>1190</sup>Там же, с. 19-20.



«Пусть каждый отвечает на своё призвание в Церкви. Во имя какой нетерпимости мы должны сводить всех к одной благодати, когда благодать многообразна?»<sup>1191</sup>»

И далее:

«Если бы мы могли довольствоваться только тем, чтобы путешествовать вместе, разделив всё, что у нас есть,... быть довольными обогащаться... нашими различиями, нашими разными способами видеть Бога, мир и себя»<sup>1192</sup>.

## **Е. Оценка монашества**

### **1. Положительные стороны**

В пользу практики монашества отмечается несколько преимуществ. Леклек указывает на следующие<sup>1193</sup>. В отличие от рядового верующего монашествующие более агрессивно относятся к борьбе против греха, что может вдохновлять других. В их образе жизни также подчёркивается зависимость от Бога и развитие внутренней жизни человека. Они также более сосредоточены на вечности: «Они напоминают всем, что за пределами этого мира есть ещё один». С практической точки зрения монахи были сильно вовлечены в переписывание древних текстов, что приносит пользу всей Церкви. Некоторые из них служили в качестве миссионеров, благовествуя среди неверующих племён.

Далее, монах, так считается, – это «специалист по исканию Бога», который может делиться своими духовным открытиями с другими. Также, он ходатайствует о других и плачет за убогое состояние человечества перед Богом. О деятельности монахов Иероним написал: «Место монаха – не учить, а плакать над собой и над всем миром»<sup>1194</sup>. Подобно этому Леклек комментирует: «Монахи и монахини знают, что для них лучший способ проповедовать закон Господа – это реформировать себя»<sup>1195</sup>.

Ноулс также усматривает в монашестве пользу. Он рассматривает его как выражение полной отдачи Христу, т.е. «явное и видимое утверждение пути (но не единственного пути) продвижения к полному принятию призыва Христа»<sup>1196</sup>. Он считает, что для достижения этой цели нужны условия, которые «дают возможность и действительно повод для самоотречения»<sup>1197</sup>.

Федорусь, который также критикует монашество, указывает и на положительные аспекты монашеской жизни:

«Оно было предостережением против обмирщения, распущенности и аморальности больших городов, впечатляющим призывом к покаянию и обращению. Оно было больницей для лечения моральных болезней, а для здоровых и сильных энтузиастов – ареной для демонстрации героической добродетели. Оно проявило

---

<sup>1191</sup>Там же, с. 144.

<sup>1192</sup>Там же.

<sup>1193</sup>Там же, с. 148, 332-334.

<sup>1194</sup>Contra Vigilantium XV, PL 23, 351; см. Leclecq, с. 168-179.

<sup>1195</sup>Leclecq, с. 343.

<sup>1196</sup>Knowles, с. 229.

<sup>1197</sup>Там же.

гостеприимство к странникам и щедрость к бедным и нуждающимся. Оно было прекрасной школой для размышления, дисциплины и духовных упражнений»<sup>1198</sup>.

Гонсалес вторит этой мысли: «Большинство (монахов) показывало церкви пример дисциплинированности и абсолютной преданности, которые были необходимы в, казалось бы, благоприятных условиях, сложившихся при Константине»<sup>1199</sup>.

Санников говорит, что наряду с образовательной и литературной деятельностью, «монахи вели большую благотворительную работу, лечили больных, занимались очищением лесов, строительством дорог, выращиванием новых видов растений и другими видами деятельности». Он далее утверждает: «Несмотря на то, что основание монашества было не вполне евангельским, Господь активно использовал его для созидания христианства»<sup>1200</sup>.

## 2. Отрицательные стороны

Несмотря на долгую историю монашества в истории христианства и подвиг самоотречения, совершённый многими монахами и монахинями, Священное Писание не поддерживает, а во многих отношениях противоречит монашескому образу жизни.

Во-первых, Павел конкретно выступает против аскетизма как способа достижения духовности или святости. Читаем Кол. 2:20-23:

«Итак, 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 всё истлевает от употребления, – по заповедям и учению человеческому? Это имеет только вид мудрости в самовольном служении, смиренномудрии и изнурении тела, в некотором небрежении о насыщении плоти».

Важно уточнить, что последняя часть 23-го стиха: οὐκ ἐν τιμῇ τινὶ πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός («в некотором небрежении о насыщении плоти»), дословнее переводится: «не в никакую пользу против насыщения плоти». Выходит, что дело освящения продвигается не суровым отношением к телу, а верой в благодать Божью, предлагаемую во Христе, который разрушил силу греха Своей смертью (Рим. 6:6; Гал. 2:20).

Дело в том, что проблема человека не в окружающих его условиях, а в состоянии его сердца. Где бы человек ни находился – в пещере, в монастыре или в мире – всегда имеется у него его самый сильный враг – его испорченное сердце. Также важно учесть, что духовное развитие верующего человека отчасти зависит от взаимоотношений с другими людьми. Только в общественной среде может человек развивать христианские добродетели во всей их полноте<sup>1201</sup>.

В связи с этим отметим, что монашество основано на неправильном понимании не только освящения, но и спасения в целом. Как было сказано выше, на взгляд многих главная цель монашеской жизни заключается в достижении личного спасения в плане оправдания перед Богом. А такой подход идет прямо вразрез с ясным новозаветным

---

<sup>1198</sup>Федорусь.

<sup>1199</sup>Гонсалес, с. 138. Подобно говорит Шафф, т. 3, с. 110-112.

<sup>1200</sup>Санников, т.1, с. 352.

<sup>1201</sup>Шафф, т. 3, с. 118; т. 5, с. 199.

учением об оправдании по благодати через веру во Христа (Рим. 3:21-22; Еф. 2:8-9). Получается, что пример монахов, пытающихся спасти себя своим духовным подвигом, не вдохновляет других, а отвлекает их от истинного Евангелия.

Плюс к этому, мы не видим примера монашеского образа жизни ни в жизни Иисуса, ни в жизни апостолов. В действительности Иисуса обвиняли (притом преувеличено) в том, что Он – «человек, который любит есть и пить вино» (Лк. 7:34). Исключением из этого правила являлся Иоанн Креститель, который имел особенное пророческое призвание от Бога, что может относиться и к пророку Илье<sup>1202</sup>. Но в новозаветной церкви мы не видим, что аскетизм стал регулярной практикой среди святых.

Шафф высказывается так:

«Итак, монашество претендует на звание высочайшей и чистейшей формы христианского благочестия, добродетели и самого верного пути на небеса. В таком случае вынуждены подумать мы: монашеский образ жизни должен рекомендоваться в Библии, а Христос и апостолы должны подавать нам подобный пример. Но как раз в этом у нас нет библейского подтверждения»<sup>1203</sup>.

Что касается молитвенной жизни Иисуса, Шафф правильно отмечает, что Он уединялся на молитву не в качестве постоянного образа жизни, но для того, чтобы получить новую силу для дальнейшего служения у людей. Его пример для нас состоит в том, что Он жил победоносной жизнью не в изоляции от других, а среди людей в греховном мире. По поводу противопоставления Марфы Марии, последняя не уединилась в монашество, а жила посвящённой Иисусу жизнью в обычных домашних условиях<sup>1204</sup>.

Многие предъявляют монашеству претензию в том, что монахи и монахини удаляются от жизни и в церкви, и в обществе и, таким образом, никому не приносят никакой пользы. А главная заповедь, данная Иисусом Своей Церкви, такова: «Да любите друг друга; как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга» (Ин. 13:34).

Однако трудно человеку, живущему в одиночестве и ищущему собственного спасения, выполнять эту заповедь. Карев и Сомов смотрят на жизнь Антония Великого в этом свете и приходят к выводу: «Антоний уподобился свече, поставленной под сосуд. Но нет, не таково назначение христианина. Христианин должен светить среди людей»<sup>1205</sup>. Санников комментирует: «Иисус заповедал своим ученикам гораздо более сложный путь: победить мир, оставаясь в нём, а не уходя из него»<sup>1206</sup>.

Правда, что многие монахи и монахини занимаются добродетелями, но суть монашества не в этом, и деятельность такого вида ограничена, чтобы монашествующие не отвлекались от главного – молитвы и созерцания<sup>1207</sup>. В дополнение к этому, добрые дела, совершённые монахами и монахинями, вовсе не требуют принятия монашеского обета или проведения аскетического образа жизни. Любой добродушный верующий человек может заниматься подобными делами.

---

<sup>1202</sup>Там же, т. 3, с. 111.

<sup>1203</sup>Там же.

<sup>1204</sup>Там же, т. 3, с. 111-112.

<sup>1205</sup>Отмечено в Федоруси.

<sup>1206</sup>Санников, т. 1, с. 347.

<sup>1207</sup>Федорусь.

Подобно этому, Шафф проницательно отмечает, что привело к совершению добрых дел не *само* монашество, а *христианское* монашество. Ведь подобные аскетические движения, например, в Индии, не приносят никакой пользы другим. То, что отличает христианское монашество от языческого – это наличие в первых христианских ценностей. Значит, само по себе монашество не побуждает к добрым делам<sup>1208</sup>.

Далее, Федорусь обращает наш взор на то, что Павел подвергался лишениям, которые испытывают и монахи и монахини: «в труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в наготе» (2 Кор. 11:27). Но в отличие от монашествующих, Павел принимал всё это не как акт самоотречения, а как последствия своего служения благовествованию<sup>1209</sup>.

Также встречается возражение, что система монашества создаёт «двойной стандарт» для христиан. С одной стороны, есть «рядовой» верующий, от которого ожидается только соблюдение фундаментальных элементов христианской веры. А с другой стороны, от монашествующих ожидается высшая степень духовности. Но в Библии «двойной стандарт» не приветствуется. Иисус призывает всех Своих учеников: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48)<sup>1210</sup>.

По поводу монашеского обета безбрачия, послушания и нищеты – можно считать его искажением христианского пути. Безбрачие является не признаком духовности, а особым даром избранным Богом людям. Так учил и Иисус (Мф. 19:10-11), и апостол Павел (1 Кор. 7:7). В действительности же Павел говорил о требовании безбрачия, как об «учениях бесовских» (1 Тим. 4:1). В том же контексте Павел говорит о свободном «употреблении в пищу того, что Бог сотворил», от чего многие монахи тоже отказываются.

Обещание нищеты также опровергается Писанием. Павел характеризует духовность не бедностью, а довольством. Читаем Фил. 4:11-12: «Говорю это не потому, что нуждаюсь, ибо я научился быть довольным тем, что у меня есть. Умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии; научился всему и во всём, насыщаться и терпеть голод, быть и в обилии и в недостатке».

Послушание же представляет собой неотъемлемую часть христианской жизни, но с должными ограничениями. Верующий не обязан подчиняться духовенству во всём, а он должен «всё испытывать, хорошего держаться, удерживаться от всякого рода зла» (1 Фес. 5:21-22). Главный приоритет – это послушание не человеку, а Богу (Деян. 5:29).

В ответ на утверждение сторонников монашества, что нам следует уважать монашество как один из духовных даров в Теле Христа, более внимательное рассмотрение учения Павла о духовных дарах и Теле Христа открывает, что дар монашеского посвящения не входит в перечисленные дары Духа. А наоборот. Павел призывает верующих искать те дары, которые будут приносить большую пользу Церкви, например, пророчество (1 Кор. 14:1-3).

Наконец, по мнению Санникова, упадок интереса к монашеству может служить ещё одним указателем на его несостоятельность: «Так как аскетический идеал противоестествен и индивидуально, и социально, то вполне понятно, что долго на такой высоте аскезы удержаться не могла»<sup>1211</sup>.

---

<sup>1208</sup>Шафф, т. 3, с. 125-128.

<sup>1209</sup>Федорусь.

<sup>1210</sup>Шафф, т. 3, с. 110.

<sup>1211</sup>Санников, т. 1, с. 352.

Подобным образом, Шафф подвергает сомнению, что жизнь в монастыре вообще оправдывала ожидания «жизни в раю». Он обращается к критикам монашества, таким как Иво Шартрскому (XI-XII в.), Вильям из Санкт-Амура (XIII в.) и Матье Никола Клеманжи (XIV-XV в.), которые на протяжении средневековья упрекали лень, гордость и распущенность, существовавшие среди монахов<sup>1212</sup>.

В добавление к этому, отмечается немало случаев садистского поведения монахов по отношению к собственным телам – голодание, бичевание, пренебрежение гигиеной, подвержение атакам насекомых, что иногда приводило к невменяемости или самоубийству<sup>1213</sup>.

Интересно узнать, что даже сторонники монашества признают его слабые стороны. В этом отношении Леклек говорит о чрезвычайном упоре на аскетизме и умерщвлении плоти, недооценивании Божьей благодати, искушении гордиться духовными подвигами, обособлении и отделении от жизни Церкви<sup>1214</sup>.

## **Г. Выводы**

Судя по всему, с библейской точки зрения трудно одобрить или рекомендовать монашеский образ жизни. Он не соответствует новозаветному описанию нормальной, даже посвящённой христианской жизни, и во многих отношениях опровергается им. Нам приходится считать монашество ещё одним искажением истинного христианства, произошедшим в ходе церковной истории.

## **Библиография**

Гонсалес Х. История христианства / Пер. Б. А. Скороходов. – в 2 Т. – СПб: Библия для всех, 2001.

Емченко Е. Б. Женские монастыри в России // Монашество и монастыри в России XI–XX вв. – Центра по истории религии и Церкви Института российской истории РАН. – Электронный ресурс.

Иларион (Алфеев). Православие. – в 2 Т. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

Найденова Л. П. Внутренняя жизнь монастыря // Монашество и монастыри в России XI–XX вв. – Центра по истории религии и Церкви Института российской истории РАН. – Электронный ресурс.

Санников С. В. Двадцать веков христианства. – в 2 Т. – Одесса: Богомыслие, 2002.

Успенский Б. А. Антоний Печерский и начальная история русского монашества // *Slovene*. 2016. Vol. 5, № 1. С. 70-113.

---

<sup>1212</sup>Шафф, т. 5, с. 199-200.

<sup>1213</sup>Там же, т. 3, с. 114-117.

<sup>1214</sup>Leclecq, с. 335-338.

Федорусь П. Оценка православного монашества с точки зрения Священного Писания // Курсовая работа, Евангельская Теологическая Семинария. – Киев, 2016.

Шафф П. История христианской церкви. – в 8-и томах. СПб: Библия для всех, 2008.

~~~~~

Hippolytus of Rome. The Apostolic Traditions // Ed. G. Dix. – New York: MacMillian, 1937. – 90 с.

Jungman J. A. Christian prayer through the centuries / Trans. J. Coyne. – New York, NY: Paulist Press, 1978. – 169 с.

Kenworthy S. M. Monasticism in Russian history // Robson R. R. Solovki: The story of Russia told through its most remarkable islands. – New Haven, CT: Yale University Press, 2004. – 302 с., in Kritika. Spring, 2009. Vol. 10, № 2. С. 307-333.

Knowles D. Christian monasticism. – New York, NY: McGraw-Hill, 1969. – 253 с.

Leclecq J. Aspects of monasticism / Trans. M. Dodd, M. Pomerleau. – Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1978. – 343 с.

Reed J. E., Prevost R. A history of Christian education. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1993. – 386 с.

The Jesus Prayer // Igumen Chariton of Valamo, Ware T. The art of prayer: an Orthodox analogy / Trans. E. Kadloubovsky, E. M. Palmer. – London: Faber and Faber, 1966. – С. 75-123.

~~~~~

<https://en.wikipedia.org>

## Глава 12: Обращение к иконам

### А. Определение

Рассмотрим вопрос почитания икон. Слово «икона» происходит из греческого слова εἰκών (*эйкон*), означающего «образ». Но считается, что икона – не просто изображение святого, она содержит его «благодатное присутствие»<sup>1215</sup> и, следовательно, может служить как объектом созерцания и почитания, так и источником Божьей обоживающей благодати и чудодейственной силы. Считается, что остаётся в образе святых некоторая благодать, которой они сами обладали при жизни. Через почитание образа человек может приобретать эту благодать<sup>1216</sup>.

Митрополит Каллист говорит об иконах, как о «точке встречи между живущими членами Церкви и теми, кто уже ушёл»<sup>1217</sup>. Икона служит в качестве «окна в иной мир». Иларион пишет: «Через икону человек непосредственно соприкасается с духовным миром и теми, кто живёт там»<sup>1218</sup>.

Утверждается, что созерцающий человек получает какое-то прозрение в процессе обожения. Предполагается, что святые продвинулись дальше в этом процессе, чем рядовой верующий. Созерцая икону того, кто уже далеко продвинулся в этом процессе, человек лучше понимает, как он сам может успешно проходить свой собственный путь к обожению<sup>1219</sup>.

Практика почитания икон особо распространена в православной вере. Иконопочитание признаёт и Католическая Церковь, но она использует иконы не столько для почитания или молитвы, сколько для наставления в вере<sup>1220</sup>. Разрешается использовать иконы за пределами храма и, на самом деле, они находятся в изобилии и в личном обиходе. Но Иларион уточняет:

«Вне контекста храма и литургии икона в значительной степени утрачивает свой смысл. Конечно, всякий христианин имеет право повесить иконы у себя дома, но этим правом он обладает лишь постольку, поскольку его дом является продолжением храма, а его жизнь – продолжением литургии»<sup>1221</sup>.

Некоторым иконам приписывается проявление чудодейственной силы. Также у некоторых, как утверждается, бывает мироточение<sup>1222</sup>. Иконы считаются и источником откровения. Следовательно, можно говорить об «иконической теологии», т.е. теологии, истекающей из прозрений, полученных при созерцании икон<sup>1223</sup>. Наконец, Иларион говорит об их пользе для молитвы:

---

<sup>1215</sup>Булгаков С. Православие: Очерки учения православной церкви. – Электронный ресурс.

<sup>1216</sup>Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature. – 1991. – С. 72-76.

<sup>1217</sup>Ware T. The Orthodox Church. – London: Penguin Books, 1963. – С. 261.

<sup>1218</sup>Иларион, А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996 – С. 128; Fairbairn, с. 72-76.

<sup>1219</sup>Fairbairn, с. 72-76.

<sup>1220</sup>Pelikan J. The Christian tradition. Vol 2 The spirit of Eastern Christendom. – Chicago, IL: University of Chicago: 1974. – С. 155; Булгаков, электронный ресурс.

<sup>1221</sup>Иларион (Алфеев). Православие. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>. – Т. 2. – С. 121.

<sup>1222</sup>Там же, т. 2, с. 126.

<sup>1223</sup>Булгаков, электронный ресурс.

«Будучи плодом молитвы, икона является и школой молитвы для тех, кто созерцает её и молится перед ней. Всем своим духовным строем икона располагает к молитве. В то же время молитва выводит человека за пределы иконы, поставляя его перед лицом Самого Первообраза»<sup>1224</sup>.

## Б. История

Иконопочитание славится долгой историей в восточной традиции<sup>1225</sup>. Полагается, что история иконопочитания восходит к постапостольскому периоду в силу обнаружения настенных изображений в римских катакомбах, таких как «рыба, якорь, корабль, виноградная лоза, агнец, корзина с хлебами, птица-феникс и целый ряд других»<sup>1226</sup>. Также были изображены сюжеты из библейского повествования и библейские персонажи: Христос, Мария, апостолы, мученики, пророки и другие. Но не доказано, что в то время эти изображения исполняли функцию «икон». Вполне возможно, что цель их написания – просто для вспоминания и наставления<sup>1227</sup>.

А в IV-VII веках христианское искусство испытало «расцвет», преимущественно в написании на стенах храмов фресок и мозаик. Только к концу этого периода начали появляться отдельные портреты на досках. Иларион комментирует: «Ни одной иконы, написанной на доске, от этого времени (т.е. прежде VI века) до нас не дошло» и далее: «По-видимому, можно с достаточной степенью вероятности утверждать, что до VI века создание икон на деревянной доске не было широко распространено. Во всяком случае, в храмах для них специального места отведено не было»<sup>1228</sup>.

Выходит, что иконы, как отдельные портреты, впервые появились в Церкви в VI веке. Самая старая коллекция икон находится в монастыре Святой Екатерины на Синае и включает в себя известную икону VI века Христа Пантократора<sup>1229</sup>.

Известен многолетний спор между иконопочитателями и иконоборцами, состоявшийся в VIII веке. В защиту иконопочитания особо выступали Иоанн Дамаскин, Никифор Константинопольский, Феодор Студит, монашествующие и много мирян. Главными противниками иконопочитания выступали Лев III и его сын, Константин V, императоры Византии, и вместе с ними немалое количество епископов. В то время по приказу Лева III и Константина V много икон было уничтожено<sup>1230</sup>.

В VIII веке для решения «иконоборческого кризиса» состоялись два церковных собора. Иконоборческий собор 754 г. поддерживал инициативу Константина V, но он отвергается Православной и Католической Церквями. Они признают Второй Никейский Собор (787 г.), на котором иконопочитание было принято, и считают его Седьмым Вселенским Собором. А на библейской основе протестанты не признают легитимности Второго Никейского Собора.

---

<sup>1224</sup>Иларион, Православие, т. 2, с. 125.

<sup>1225</sup>Там же, т. 2, с. 62-80, 126.

<sup>1226</sup>Там же, т. 2, с. 60-61.

<sup>1227</sup>См. Pelikan, с. 94.

<sup>1228</sup>Иларион, Православие, т. 2, с. 67.

<sup>1229</sup>[https://ru.wikipedia.org/wiki/Христос\\_Пантократор\\_из\\_Синайского\\_монастыря](https://ru.wikipedia.org/wiki/Христос_Пантократор_из_Синайского_монастыря);  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Saint\\_Catherine%27s\\_Monastery#Works\\_of\\_art](https://en.wikipedia.org/wiki/Saint_Catherine%27s_Monastery#Works_of_art).

<sup>1230</sup>[https://ru.wikipedia.org/wiki/Константин\\_V](https://ru.wikipedia.org/wiki/Константин_V); [https://ru.wikipedia.org/wiki/Иконоборческий\\_собор](https://ru.wikipedia.org/wiki/Иконоборческий_собор).



## В. Искусство иконописи

Не каждое церковное изображение является иконой. Существуют определённые канонические правила для написания икон. На самом деле, каждый персонаж имеет свой предписанный каноном облик, но с некоторыми дозволенными вариациями. Плюс к этому, считается, что иконописец обладает особым даром для написания икон, и от него требуется хорошее понимание православного богословия. Писатели икон обычно совершают свою работу анонимно<sup>1231</sup>.

В каноническом иконописании наблюдаются некоторые особенности. Об этом Булгаков написал: «Иконопись не допускает чувственности в изображениях, которые остаются формальны, абстрактны, схематичны, состоят из одной формы и краски... Поэтому икона не знает и трёх измерений, не имеет глубины, но довольствуется, вслед за древней египетской иконописью, плоскостным изображением с обратной перспективой»<sup>1232</sup>.

Иларион добавляет: «Икона – не портрет, она не претендует на точную передачу внешнего облика того или иного святого... его черты утончённы и облагорожены, им придан “иконный” облик... Икона являет человека в его преображённом, обоженном состоянии». И далее:

«Иконописец сознательно делает руки и ноги человека более тонкими, чем в реальной жизни, черты лица (нос, глаза, уши) более удлинёнными... Все эти и многие другие художественные приёмы подобного рода призваны передать то духовное изменение, которое претерпевает человеческая плоть благодаря аскетическому подвигу святого и преображающему воздействию на неё Святого Духа»<sup>1233</sup>.

Значит, иконы представляют более символическое, чем реальное изображение представляемого. В них много деталей имеют символическое значение. Цель иконописания заключается в представлении объекта с точки зрения потустороннего мира. Булгаков считает иконописание «откровением под художественной формой»<sup>1234</sup>.

Согласно иконописным каноническим правилам, нельзя изображать невидимого Бога, а только воплощённого Бога, Иисуса Христа. Поэтому, хотя в православном мире известная икона Новозаветной Троицы, т.е. «Отечества», широко распространена, она является «канонически недопустимой»<sup>1235</sup>.

Известно, что сам стиль иконописания заимствован из античных египетских погребальных изображений. Соответственно, в самых ранних иконах «присутствует элемент идеализации, героизации: черты лица сознательно облагорожены, облику усопшего придаётся возвышенный характер»<sup>1236</sup>.

После написания иконы и до её употребления в церкви требуется фиксирование на ней надписи имени изображаемого. Поэтому, как объясняет Иларион: «Христом может

---

<sup>1231</sup>Булгаков, электронный ресурс; Школа начальной катехизации «Исследуйте Писание: Диспут Харизматы и Православные». – <http://azbyka.ru/video/disput-harizmatov-i-pravoslavnyx>; Иларион, Православие, т. 2, с. 115.

<sup>1232</sup>Булгаков, электронный ресурс.

<sup>1233</sup>Иларион, Православие, т. 2, с. 116.

<sup>1234</sup>Булгаков, электронный ресурс.

<sup>1235</sup>Иларион, Православие, т. 2, с. 115.

<sup>1236</sup>Там же, т. 2, с. 60.

быть назван и Сам Христос, и Его изображение»<sup>1237</sup>. Также проводится её «освящение». Булгаков рассказывает об этом процессе:

«В освящении иконы мы имеем священнодействие, которым устанавливается именно связь между первообразом и образом, изображаемым и изображением. Через освящение в иконе Христа происходит таинственная встреча молящегося со Христом. И это же имеет силу и относительно иконы Богородицы и святых, которые в своих иконах как бы продолжают свою жизнь на земле в своих явлениях»<sup>1238</sup>.

## Г. Поддержка и оценивание практики

### 1. Иконопочитание – это не идолопоклонство

Что говорит Православная Церковь в пользу иконопочитания? Отстаивается позиция, что иконопочитание – это не идолопоклонство. Иконопочитание состоит не в поклонении образу, а в почтении представляемого им. Иларион пишет: «Поклоняясь иконе, христиане поклоняются не доске с красками, а тому, кто изображён на ней»<sup>1239</sup>. Следовательно, считает Иларион, уместно перед иконой «совершать каждение, перед ней класть земные и поясные поклоны», потому что «христианин кланяется не раскрашенной доске, но тому, кто на ней изображён»<sup>1240</sup>.

Считается, что такое обращение адекватно не только для икон Христа, но и для икон Марии и святых. В защиту данной позиции Иларион обращается к Дамаскину, который различал «поклонение», которое можно оказывать Марии, святым и их иконам, и «богослужбное почитание», которое принадлежит только Богу<sup>1241</sup>. Также, как было указано раньше, используются разные слова для описания этих двух видов поклонения: для Бога – *λατρεία* (*латерия*), для святых – *δουλεία* (*дулэ́я*), а для Марии – *ὑπερδουλεία* (*хупердулэ́я*). Также подходит к Марии и святым слово *προσκυνήσις* (*проскунэ́сис*).

Однако, как было показано раньше, такое употребление этих слов не соответствует их библейскому употреблению. Дело в том, что слово *προσκυνήσις* (*проскунэ́сис*) в своей глагольной форме употребляется и по отношению к поклонению Богу (напр. Мф. 4:10; Ин. 4:22; Откр. 14:7)<sup>1242</sup>. В действительности же ангел отказался от Иоанна принять *προσκυνήσις* (*проскунэ́сис*) по отношению к себе (Откр. 19:10; 22:8-9), а сказал *τῷ θεῷ προσκύνῃς* («Богу поклонись»). В дополнение к этому, слово *δουλεία* (*дулэ́я*) в своей глагольной форме также употребляется для служения Богу (Мф. 4:10; Деян. 20:19; Рим. 12:11; Кол. 3:24).

Также примем к сведению, что Пётр отказался принять *προσκυνήσις* (*проскунэ́сис*) от Корнилия (Деян. 10:25-26). Билобрам справедливо комментирует: «Очевидно, что Пётр отверг бы поклонение и иконе с его изображением, и это является логическим

<sup>1237</sup>Там же, т 2, с. 78-79.

<sup>1238</sup>Булгаков, электронный ресурс.

<sup>1239</sup>Иларион, Таинство веры, с. 128; также см. Fairbairn, с. 72-76.

<sup>1240</sup>Иларион, Таинство веры, с. 121.

<sup>1241</sup>Там же, с. 77-78.

<sup>1242</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: University of Chicago Press, 2000. – С. 882.

умозаключением, потому что поклонение иконе направлено на первообраз, то есть на самого Петра»<sup>1243</sup>.

Далее, недостаточно просто различать поклонение Богу и святым употреблением специальных слов. В уме большинства поклонников такое различие несущественно. Высказанное в адрес Марии применяется и здесь: «Сильное прославление и почитание Марии словами и практикой поднимает вопрос о том, всегда ли чёткое различие существует в умах простых прихожан?»<sup>1244</sup>. Беспокоит и другое, что «более передовые верующие могли бы провести надлежащее различие между образом и божественным объектом, но простые верующие не могли»<sup>1245</sup>.

Также важно учесть, что в Ветхом Завете запрещается поклонение изображениям Бога: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель» (Исх. 20:4-5). Это уточняется во Втор. 4:15-19:

«Твёрдо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину, изображения какого-либо скота, который на земле, изображения какой-либо птицы крылатой, которая летает под небесами, изображения какого-либо [гада], ползающего по земле, изображения какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли; и дабы ты, взглянув на небо и увидев солнце, луну и звезды [и] всё воинство небесное, не прельстился и не поклонился им и не служил им, так как Господь, Бог твой, уделил их всем народам под всем небом».

Иконопочитатели отвечают, что запрет в Исх. 20:3-4 касается поклонения не истинному Богу, а языческим богам<sup>1246</sup>. Но важно отметить, что в случае творения золотого тельца, Аарон не привёл Израиль к поклонению языческим богам, а сказал: «Вот бог твой, Израиль, который вывел тебя из земли Египетской!» (Исх. 32:4). Он не ввёл практику поклонения новому богу, а пытался отобразить Бога Израиля в видимой форме, т.е. сделать «икону» Бога Израиля. Также важно учесть, что в приведённой выше цитате Бог напоминает Израилю, что «вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на Хориве». Поэтому последующий запрет об изображениях касается не языческих богов, а Бога Израиля.

Иларион выдвигает более передовую позицию, что нельзя изображать иконой *невидимого* Бога, а иконы могут изображать лишь воплощённого Бога и служащих Ему. Далее он доказывает, что израильтяне того времени имели «склонность к идолопоклонству». А в отличие от них, христиане «получили от Бога способность различать и знаем — что может быть изображаемо и что не может быть выражено посредством изображения»<sup>1247</sup>.

<sup>1243</sup>Билобрам О. Опровержение православных аргументов // Студенческая работа. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2014.

<sup>1244</sup>Eastern Orthodox teachings in comparison with the doctrinal position of Biola Univ. (1998); взято из Райлс К. Три Великие Церкви / Пер. с английского С. А. Резниченко. 2006. – С. 173-174.

<sup>1245</sup>Отмечено в Pelikan, с. 95.

<sup>1246</sup>Школа начальной катехизации «Исследуйте Писание: Диспут Харизматы – Православные»; Pelikan, с. 106.

<sup>1247</sup>Иларион, Таинство веры, с. 76-77.

Однако вернее говорить, что не израильтяне, а все люди по природе предпочитают поклоняться видимому или видимому представлению невидимого. Об этом свидетельствует апостол Павел, когда он говорит о язычниках, которые «славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (Рим. 1:23). Поэтому всем следует остерегаться склонности к поклонению видимому, в том числе, и христианам.

В подтверждение вывода, что не все верующие полностью освобождены от привязанности к идолам, обратимся ко словам Павла в адрес христиан в Коринфе, что, хотя «мы знаем, что идол в мире ничто, и что нет иного Бога, кроме Единого... Но не у всех [такое] знание: некоторые и доныне с совестью, [признающею] идолов, едят [идоложертвенное] как жертвы идольские, и совесть их, будучи немощна, оскверняется» (1 Кор. 8:5-7). Не напрасно Иоанн предупредил своих читателей: «Дети! храните себя от идолов» (1 Ин. 5:21).

Примечательны два случая в Ветхом Завете, которые ещё раз демонстрируют склонность людей к идолопоклонству. Во-первых, люди, получившие помощь от Бога через медного змея, стали поклоняться изображению, что заставило Езекию уничтожить его (Числ. 21:9; 4 Цар. 18:4). Во-вторых, после победы Гедеона он сделал золотой ефод, которому впоследствии сыны Израиля поклонялись (Суд. 8:27).

Далее, сторонники иконопочитания доказывают, что идолы отличаются от икон тем, что первые не представляют реальных существ, а последние – да. Плюс к этому, за идолами стоят дьявол и бесы, а за иконами – Христос и святые<sup>1248</sup>. Но реальность представляемых не даёт никакой санкции на почитание их икон или как-то позволяет людям преклоняться перед ними. По поводу того, кто стоит за иконами, дело в том, что православные не доказали, что за иконами стоят Христос и святые. Именно этот вопрос мы рассматриваем в данной главе и, как мы увидим, наилучшие доказательства приведут нас к противоположному выводу.

Наконец, иконопочитатели утверждают, что данная практика приемлема в силу того, что почитание образа переносится на представляемого на нём. Иларион пишет: «Честь, воздаваемая иконе Христа, восходит к Самому Христу; поклоняясь изображению Страстей Христовых, мы оказываем почитание не доске с красками, но Самому изображенному на доске Спасителю»<sup>1249</sup>. В этом он вторит учению Василия Великого: «Чествование образа переходит к первообразу» (О Святом Духе, 18.45).

Подобно размышлял Дамаскин, который учил, что люди достойны уважения в силу того, что они созданы по Божьему образу. Итак, уважение образа (человека) переходит на первообраз (Бога). По той же причине святые Ветхого Завета оказывали уважение скинии и храму<sup>1250</sup>.

Однако здесь нужно точно определить грань между почитанием изображаемого и поклонением самому образу. Абсолютно приемлемо поклоняться Богу и Христу, и оказывать надлежащее почитание тем, кто Ему верно служил. Но совершать поклоны и молиться перед образом или целовать его явно переходит грань между почитанием изображаемого и поклонением самому образу. Изображения могут напоминать нам о подвигах Христа и святых, но помимо этого, они приводят в идолопоклонство.

<sup>1248</sup>Школа начальной катехизации «Исследуйте Писание: Диспут Харизматы – Православные»; Pelikan, с. 123.

<sup>1249</sup>Иларион, Таинство веры, с. 78.

<sup>1250</sup>Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, 4.16.

## 2. Библейские примеры изображений

Приверженцы иконопочитания утверждают, что данная практика оправдывается тем, что в скинии и храме были изображения херувимов (3 Цар. 6:29-35), даже по Божьему повелению (Исх. 26:1, 31)<sup>1251</sup>. С другой стороны, херувимов люди не почитали и даже их не видели, кроме священников<sup>1252</sup>. Они были сделаны просто в подражание тому, что происходит на небесах, где херувимы служат в Божьем присутствии (Иез. 10). Билобрам комментирует: «Здесь не нужно игнорировать разницу между украшением храма и использованием изображений в богослужебной практике»<sup>1253</sup>.

Далее доказывается иконопочитателями, что есть другие библейские примеры, где какой-то объект считался святым. Можно привести в пример место, на котором явился Моисею Господь (Исх. 3:5) и Божий ветхозаветный храм. Далее, когда люди оскорбили святые предметы, Бог их наказал, например, когда Валтасар пил вино из золотых сосудов, которые были взяты из Божьего храма (Дан. 5:3-5), и когда Бог поразил Озу, потому что тот простёр руку свою к ковчегу Божью и взялся за него, ибо воли наклонили его (2 Цар. 6:6-7)<sup>1254</sup>.

Однако важно учесть существенную разницу между этими объектами и иконами. Во-первых, в Ветхом Завете мы встречаем Божью санкцию на освящение предметов. А в отношении икон она нигде не указана. Во-вторых, в Ветхом Завете Бог освящал предметы, чтобы учить Свой народ «отделять святого от несвятого» (Иез. 44:13). По этой причине Он также запрещал употребление нечистой пищи. Но в Новом Завете не наблюдаются ни ограничение в употреблении пищи, ни освящение конкретных предметов. В Новом Завете «святость» касается не употребления предметов, а образа жизни верующего.

Вместе с этим, Новый Завет учит, что Божий храм – это Церковь, в которой есть Его присутствие (Еф. 2:21-22; 2 Кор. 6:16; 1 Кор. 3:16). Также примем к сведению, что Иисус сказал Самаритянке, которая настаивала на поклонении Богу на определённом географическом месте: «Наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу... истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе» (Ин. 4:21-23).

## 3. Пример боговоплощения

Главный аргумент в пользу почитания икон Божьего Сына состоит в факте Его воплощения. Считается, что если во Христе Бог стал видимым людям, то что мешает Церкви сейчас делать Иисуса видимым в виде икон и изображений? В воплощении Божьего Сына Бог уже сделал прецедент для этой практики. Иларион написал: «Изображение Бога стало возможным благодаря Боговоплощению: не изображение невидимого Бога Отца, а изображение Бога Слова таким, каким Он явился людям, то есть в человеческом облике»<sup>1255</sup>.

<sup>1251</sup>Иларион, Таинство веры, с. 126-127; Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дону: Троицкое Слово, 2003. – С. 116, 123, 151.

<sup>1252</sup>Райлс, с. 91, 96-97 (английская версия); Fairbairn, с. 76-78; Clendenin D. Eastern Orthodox Christianity. – Grand Rapids, MI.: Baker, 1994. – С. 153-154.

<sup>1253</sup>Билобрам.

<sup>1254</sup>Школа начальной катехизации «Исследуйте Писание: Диспут Харизматы – Православные».

<sup>1255</sup>Иларион, Православие, т. 2, с. 76.

Даже утверждалось, что те, кто запрещает изображение Божьего Сына на иконе, тем самым отрицают Его человечность. Ведь если Он действительно стал человеком, то можно отображать Его человечность на иконе. Далее рассуждают, что поскольку Иисус Христос является одной личностью с двумя природами, божественной и человеческой, отображение Его человечности включает в себя и отображение Его божественности. Ведь нельзя разделить природы Христа, иначе попадаем в несторианство<sup>1256</sup>.

Далее, в Евр. 1:3 об Иисусе говорится как о Божьем образе или иконе. Выходит, если мы поклоняемся Отцу через Сына, то мы поклоняемся Ему через образ или икону Христа. Итак, если дозволено поклоняться Отцу через Его Образ, то также дозволено поклоняться Сыну через иконы, изображающие Его.

В опровержение скажем, что воплощение – это уникальный и неповторимый случай, и он не сравним с написанием икон. Воплощённый Божий Сын совершенно отображает славу Отца, а иконы, будучи творением человека, лишь частично отображают, если не искажают её. Чернейчук справедливо утверждает: «И действительно, где тот художник, который смог бы изобразить Христа воскресшего, Христа прославленного и притом таким, каким изображает Его Слово Божье?»<sup>1257</sup>.

Дело в том, что своим искусством иконописец на самом деле отображает не человечность Иисуса, а лишь личное представление Его человечности, что вовсе не достойно почитания и даже серьёзного внимания. Следовательно, отказ от почитания представления иконописцем человечности Христа ни в коем случае не приравнивается к отрицанию Его воплощения.

Подобно размышлял Епифаний Кипрский (IV в.), который выдвигал тезис, что истинный образ является «тождественным в сущности» тому, что он представляет, как было в отношениях Отца и Сына. Выходит, художественное изображение не может считаться истинным образом представляемого<sup>1258</sup>.

Также надо учесть, как было указано в разделе «Искусство иконописания», что иконописец преднамеренно изменяет лик Христа и святых, чтобы давать им более «духовный, аскетический» вид. Но в этом художник передаёт не библейские ценности, а православные ценности бесстрастия, аскетизма, обожения.

Далее, ошибочно предполагать, что на иконе не только человечность, но и божественность Христа отображена. Это означало бы, что все иконы Христа на самом деле являются новыми воплощениями Божьего Сына, в которых соединяются божественность и человечность в одном лице. Но икона – это не живое лицо, а всего лишь художественное произведение. Есть только одно воплощение Божьего Сына, которое не отображается и не может отображаться человеческим искусством. Лишь в Его живой личности наблюдается соединение божественной и человеческой природ.

В дополнение к этому, Епифаний Кипрский обвинил иконопочитателей в том, в чём они обвинили их противников – что они придерживались несторианства. Он справедливо считал, что изображать божественность Христа невозможно. Но если иконописец

---

<sup>1256</sup>Pelikan, с. 128-132; Школа начальной катехизации «Исследуйте Писание: Диспут Харизматы – Православные».

<sup>1257</sup>Чернейчук И. Православный и евангельский взгляды на почитание икон // Студенческая работа – Киев: Евангельская теологическая семинария.

<sup>1258</sup>Отмечено в Pelikan, с. 102.

утверждает, что отобразил человечность Христа, то он отделяет человечность от божественности и тем самым делает себя несторианином<sup>1259</sup>.

Также, в отличие от икон, Иисус не является физическим образом или представлением Отца, а Своей жизнью Он отображает Его внутренние качества и божественную природу. Следовательно, поклонение Отцу через живой Образ Его духовных качеств, т.е. Христа, не сравнимо с поклонением Христу через Его искаженное физическое изображение, т.е. через икону.

Наконец, Новый Завет не говорит, что вследствие воплощения мы должны делать иконы, но говорит, что нам нужно *проповедовать* благовест о том, что Бог стал плотью в Иисусе Христе. Об этом Павел наставляет нас:

«...для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет *благовествования* о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого. Ибо мы не себя *проповедуем*, но Христа Иисуса» (2 Кор. 4:4-5).

#### 4. Учение Церкви

Иконопочитатели опираются и на историю данной практики в Церкви, как на основу для её принятия. В частности, вместе со свидетельством некоторых отцов Церкви в пользу иконопочитания, таких как Иоанна Дамаскина, Никифора Константинопольского, Феодора Студита, они особо ссылаются на решение Второго Никейского Собора, который считается ими Седьмым Вселенским Собором.

В дополнение к этому, его приверженцы предполагают, что иконопочитание имело место с начала церковной истории, и что никто против него не возражал<sup>1260</sup>. Они считают вмешательство Лева III и Константина V вторжением в обычный церковный порядок.

С другой стороны, как было указано выше, историческое исследование открывает, что использование икон датируется V-VI веками, а не более ранним периодом. Далее, некоторые отцы Церкви, жившие до этого времени, конкретно критиковали практику изображения Божества. Климент Александрийский (II в.), например, комментируя вторую заповедь Декалога, написал:

«Второе слово указывает на то, что великую божественную мощь (то есть Его имя, ведь оно включает в себя всё, что ныне открыто) не следует прилагать к вещам тварным и суетным, сотворённым человеком, которые не могут сравниться с самим Сущим (ὁ ὢν). Ибо только Он один равен Себе и несотворён» (*Строматы* 6.16.)<sup>1261</sup>.

В опровержение идолопоклонства у язычников Климент даёт следующий комментарий на образы, который применим и к иконам:

«Действительно, статуя есть мёртвая материя, преображённая рукою мастера. У нас же есть не воспринимаемый посредством ощущений, сделанный из постигаемой чувствами материи образ, но умопостигаемый; Бог, Который

<sup>1259</sup>Отмечено в Pelikan, с. 115-116.

<sup>1260</sup>Там же, с. 98.

<sup>1261</sup><https://azbyka.ru>.

единственный есть действительно Бог, познаётся лишь умом, но не чувствами» (*Увещание к язычникам*, 4.10)<sup>1262</sup>.

Предостережению Климента к образам вторит его ученик и преемник Ориген, который в опровержение идолопоклонства написал следующее:

«Мало этого, прямо безумствуют в данном случае те, которые, устремившись в храмы, поклоняются здесь статуям и животным, как божествам. Не менее безумствуют и те, которые думают, что истинные боги могут почитаться при посредстве изображений, фабрикуемых простыми ремесленниками, часто даже негодными людьми» (*Против Цельса*, 3.76)<sup>1263</sup>.

Можно также сослаться на труд Епифания Кипрского (IV в.) «На восемьдесят ересей Панарий», в котором он опровергает практику группы гностиков под названием «карпократиан», которая состояла в поклонении изображениям, в том числе, изображениям Иисуса. О них он повествует:

«(Они) обладают изображениями, как эти в тайне, и некоторых философов, таких как Пифагор, Платон, Аристотель, а остальные также ставят другие рельефы Иисуса с этими философами. И постав их, они поклоняются им и празднуют языческие тайны» (*На восемьдесят ересей Панарий*, 27.6.9;)<sup>1264</sup>.

Очень интересным и загадочным является свидетельство Евсевия (IV в.) на этот счёт<sup>1265</sup>. С одной стороны, в ответ на просьбу со стороны сводной сестры Константина Великого, Константины, чтобы получить от него образ Христа, он написал про Его прославленную человечность следующее:

«Как можно нарисовать образ такой удивительной и недостижимой формы, если термин “форма” вообще применим к божественной и духовной сущности, если, в подобие неверующим язычникам, не представляется то, что ни на что не похоже... вы согласитесь, что такая практика не является законной для нас».

А в отношении Его непрославленной (до вознесения) человечности он сказал:

«Бог устанавливает закон о том, что не следует делать подобия ни тому, что на небесах, ни тому, что находится на земле. Слышали ли вы когда-нибудь о чём-либо подобном в церкви или от другого человека? Разве такие вещи не изгоняются и не исключаются из церквей по всему миру, и разве не общеизвестно, что такие практики не разрешены только нам?»

---

<sup>1262</sup><https://azbyka.ru>.

<sup>1263</sup>Апология христианства. Сочинение Оригена Учителя Александрийского. "Экуменический центр ап. Павла", 1996. Перевод: Л. Писарева OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>1264</sup>Epiphanius. The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book 1 / Trans. F. Williams. – Leiden: E. J. Brill, 1987. – С. 105.

<sup>1265</sup>См. Bigham S. Eusebius of Caesarea and Christian images. –

[http://www.academia.edu/35382794/EUSEBIUS\\_OF\\_CAESAREA\\_AND\\_CHRISTIAN\\_IMAGES](http://www.academia.edu/35382794/EUSEBIUS_OF_CAESAREA_AND_CHRISTIAN_IMAGES)



С другой стороны, некоторые оспаривают историчность этого письма на основании того, что на него никто не ссылался до Иконоборческого Собора 754 г. Также, в других своих произведениях Евсевий более положительно относился к христианскому искусству, хотя ни в одном из этих случаев Евсевий не говорит о почитании изображений или статуй<sup>1266</sup>.

Иларион, подвергая сомнению утверждение Евсевия в письме к Константини, пишет так:

«Против такого утверждения свидетельствуют памятники раннехристианского изобразительного искусства, которые дошли до наших дней. Эти памятники немногочисленны, но их было бы намного больше, если бы их не подвергали систематическому уничтожению сначала иконоборцы, а затем арабы и турки»<sup>1267</sup>.

Тем не менее, написанное Евсевием в книге *О жизни блаженного Василевса Константина* открывает его предпочтение письменного воспоминания о святых искусственным изображениям. О последних он написал: «Природа смертных, для утешения себя в случаях смертной и преходящей кончины, измыслила увековечивать память предков священными изваяниями их изображений... Но всё это смертно и с течением времени истребляется» (1.3), а о первых:

«Это предсказывают древние, переданные письменами, изречения пророков, об этом свидетельствуют воспоминаемые поздним потомством жизнеописания боголюбивых, в старину прославившихся различными доблестями, мужей» (1.3)

Что касается решения Второго Никейского Собора, церковные соборы имеют место в определении вероучения Церкви только при том, что их решения согласовываются с учением Священного Писания. Поскольку Библия не поддерживает практики иконопочитания, данное постановление Собора отвергается. Билобрам также подмечает, что на том же соборе признали Марию Приснодевой, т.е. вечно девой, что также противоречит Писанию<sup>1268</sup>. Также на этом Соборе требовали использования мощей. Выходит, что в своих определениях церковные соборы не безошибочны<sup>1269</sup>.

В поддержку иконопочитания также ссылаются на историю, так называемого, нерукотворного образа Христа. В книге «Деяний Фаддея» написано (VII в.), что некий языческий князь по имени Авгарь попросил у Иисуса либо лично прийти к нему, либо разрешить потрет. Иисус взял платок и вытер Своё лицо. Изображение Его лица, якобы, осталось на платке. Итак, согласно этому отчёту, Иисус Сам сделал икону, изображающую Его лицо<sup>1270</sup>.

Следующие люди удостоверили, что сами видели или узнали о нерукотворном образе Иисуса. Евганий Схоластик, живший в VI в., написал о нём в своей церковной истории. О

---

<sup>1266</sup>Упоминается о следующих: картине трех гостей у Авраама (*Доказательство евангелия*, 5.9), статуе Иисуса с женщиной, исцеленной от кровотечения (*Церк. ист.*, 7.18), статуе Даниила, Доброго Самаритянина и креста (*Жизнь Константина*, 3.49), портретах Павла, Петра и Христа (*Церк. ист.*, 7.18).

<sup>1267</sup>Иларион, Православие, т. 2, с. 75.

<sup>1268</sup>Билобрам.

<sup>1269</sup>Там же.

<sup>1270</sup>Иларион, Таинство веры, с. 125-127. Другая версия повествует, что нарисовал потрет Иисуса некий Ханнан, архивист Авгаря (Иларион, Православие, т. 2, с. 69).

нём написал Иоанн Дамаскин в VII в. Седьмой Вселенский Собор подтвердил его существование. С VI до X веков он находился в Эдессе, для поклонения ему многие совершали паломничества. С 16 августа 944 г. отмечается в Константинополе тождественное принятие нерукотворного образа. Но образ пропал во время разграбления Константинополя в 1204 г. Иларион придерживается мнения, что Нерукотворный образ Иисуса тождествен известной Туринской плащанице<sup>1271</sup>.

В оценке этой истории достаточно сказать, что даже если мы признаем, что некогда существовал Нерукотворный образ, доказательств, что он действительно представляет лик Иисуса или произошёл из Его руки, не достаточно. Количества, качества и древности документов, свидетельствующих о *происхождении* Нерукотворного образа, не достаточно, чтобы воспринять это всерьёз. Желательно видеть источник, восходящий к первому или второму веку, который об этом говорит.

## 5. Евангелие для неграмотных

Далее, иконопочитатели отстаивают позицию, что для неграмотных людей иконы являются удобным и доступным образом слышать Евангелие и размышлять над ним. Подчёркивается тем самым историчность произошедшего. Вместе с этим считается, что люди порой нуждаются в каком-то физическом предмете или событии для укрепления веры. Ими служили в библейское время физические средства для исцеления в служении Иисуса (возложение рук, слюна, прикосновение к одежде), а в наше время – водное крещение, Евхаристия и иконы<sup>1272</sup>.

Безусловно, христианское искусство действительно может подчёркивать историчность библейских сюжетов и способствовать размышлению над ними. Но «вспоминание» библейского повествования вовсе не влечёт за собой молитвы картинам или почитание их. Иларион признаёт, что для православных почитание икон приводит не только к вспоминанию библейской истории: «В то же время, икону нельзя воспринимать как простую иллюстрацию к Евангелию или к событиям из жизни Церкви»<sup>1273</sup>. Об этой непоследовательности у православных говорит и Билобрам:

«Есть разница между картиной, где нарисованы хоры ангелов, которые прославляют Бога, что на земле родился Младенец, и изображениями апостола Петра, или Николая, или Богородицы, пред которыми православные верующие молятся, преклоняются и целуют»<sup>1274</sup>.

Правда, что неграмотность людей может мешать чтению библейского текста, но не препятствует восприятию проповеди Божьего слова. Самый простой человек может легко понимать доступно проповедуемое Слово Божье. Преимущество проповеди в том, что человек, созерцая икону, воспринимает изображённое на ней по своему субъективному (и, возможно, неправильному) представлению, а проповедник может точнее и вернее объяснять библейские истины изложенной им проповедью. Также, как говорит

---

<sup>1271</sup>Иларион, Таинство веры, с. 125-126; Иларион, Православие, т. 2, с. 70-73.

<sup>1272</sup>Pelikan, с. 121-122; Школа начальной катехизации «Исследуйте Писание: Диспут Харизматы – Православные»; Булгаков, электронный ресурс.

<sup>1273</sup>Иларион, Православие, т. 2, с. 114.

<sup>1274</sup>Билобрам.

Чернейчук: «На большинстве икон изображены лица святых, а не сюжетные картины, и с их помощью почти невозможно передать сколько-нибудь глубокие евангельские истины»<sup>1275</sup>.

## **6. Чудеса при почитании икон**

Как было сказано раньше, некоторым иконам приписывается проявление чудодейственной силы. У некоторых, как утверждается, бывает мироточение<sup>1276</sup>. Считается, что Библия поддерживает такое убеждение, что это чудо, так как в библейские времена через предметы Бог проявлял чудодейственную силу, например, через медного змея (Числ. 21:9) и ковчег завета (Исх. 3:15)<sup>1277</sup>.

Однако важно принять к сведению, что не все чудеса происходят от Бога. Библия описывает сотворение и ложных чудес (Исх. 7:11, 22; 8:7; Мф. 24:24; 2 Фес. 2:9). Бог может позволять ложным чудесам твориться, чтобы проверить верность Своего истинного народа (Втор. 13:1-6)<sup>1278</sup>. Если некая практика не соответствует написанному Божьему откровению, т.е. Священному Писанию, то подлинность чудес, сотворённых в связи с ней, подвергается сомнению и подозрению.

Также нужно учесть, что Бог редко использовал некий физический предмет постоянно для проявления чудесной силы. Данный предмет обычно не служил в качестве постоянного или регулярного источника силы. В вышеприведённых примерах, т.е. в медном змее и ковчеге завета, Божья сила действовала только однажды или на краткий период времени. В отличие от этого, ожидается, что, так называемые, чудодейственные иконы могут многократно проявлять Божью силу.

Именно так Израиль запутался в отношении медного змея. Они сделали его идолом (4 Цар. 18:4), скорее всего, ожидая от него продолжения проявления чудодейственной силы после того периода, в который Бог использовал его.

## **Д. Другие моменты в опровержение иконопочитания**

Нужно принять всерьёз, что Новый Завет ни одобряет, ни приводит никакого примера такого типа поклонения. Такая практика чужда Новому Завету и новозаветной Церкви. На это отвечают, что в Новом Завете использование изображений в поклонении не запрещается, и тот факт, что в Новом Завете конкретно не говорится об иконопочитании, не обязательно означает, что такая практика запрещена<sup>1279</sup>.

Однако ожидается, что в свете наличия строгого ветхозаветного запрета на использование изображений мы увидели бы в Новом Завете какое-либо указание на их разрешение. Ведь православные доказывают, что факт воплощения Божьего Сына даёт нам богословское основание для такой практики. Но о факте и последствиях Его воплощения говорит только *Новый Завет*, который и должен конкретно объявить, что воплощение Божьего Сына теперь позволяет почитать изображения.

---

<sup>1275</sup>Чернейчук, которая ссылается на Мурзина А. Диалог с православием. Говорите истину с любовью, наблюдая за собою. – К.: Книгоноша, 2014. – С.91.

<sup>1276</sup>Иларион, Православие, т. 2, с. 126.

<sup>1277</sup>Кураев, с. 121-122, 129.

<sup>1278</sup>Райлс, с. 95-102 (английская версия).

<sup>1279</sup>Иларион, Таинство веры, с. 128; Кураев, с. 133, 143.

Также в опровержение вспомним о словах Спасителя: «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:24)<sup>1280</sup>. Бог, как духовное Существо, ищет духовных поклонников. В Ветхом Завете Он позволял употребление физических предметов в поклонении и служении Ему из-за слабости народа и его привязанности к материальному.

А в Новом Завете мы получаем более полное откровение Бога и Его путей – Он ищет духовного поколения. Вместо храма Он живёт в сердцах Своего народа (Гал. 4:6) и обитает в собрании святых (2 Кор. 6:16). Вместо жертвоприношения животных мы приносим жертвы хвалы (Евр. 13:15). Вместо почитания изображений мы поклоняемся живому Богу в Духе Святом (Ин. 4:24). В Церкви имеют библейскую санкцию только два обряда: водное крещение и Вечера Господня, чтобы напоминать нам об исторической основе нашей веры.

## **Е. Выводы**

Религиозное искусство является и будет продолжать быть частью церковной жизни. Картины христианских деятелей и библейских сюжетов могут оживлять библейское повествование и иллюстрировать происходящее в нём. Но Церковь должна всегда осторожно поступать с религиозным искусством. Искажённое или преувеличенное представление чего-либо или кого-либо может извратить в умах наблюдающих их верное понимание библейской истины.

По поводу иконопочитания, как оно практикуется сегодня, оно явно приближается к идолопоклонству. Хотя приверженцы этой практики изо всех сил пытаются оправдать её, факт остаётся фактом, что поклоны и молитва перед иконой и целование её создают сильное впечатление в умах поклонников того, что сам объект имеет какую-то сакральность и способен передать им божественную силу и благодать. В добавление к этому, православное учение о том, что на самом деле есть в иконе какой-то остаток силы святого и его «благодатное присутствие», ещё больше усиливает это заблуждение. Поэтому следует считать иконопочитание не только неприемлемым, но и опасным для духовного здоровья Церкви в целом и верующих в отдельности.

## **Библиография:**

Билобам О. Опровержение православных аргументов // Студенческая работа. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2014.

Булгаков С. Православие: Очерки учения православной церкви. – Электронный ресурс.

Иларион (Алфеев). Православие. – в 2-х Т. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

Иларион (Алфеев). Таинство Веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дону: Троицкое Слово, 2003.

---

<sup>1280</sup>Pelikan, с. 108; Билобам.

Ориген. Против Цельса: Апология христианства. Сочинение Оригена Учителя Александрийского. "Экуменический центр ап. Павла", 1996 / Перевод: Л. Писарева – OCR: Одесская богословская семинария.

Райлс К. Три Великие Церкви / Пер. с английского С. А. Резниченко. 2006.

Чернейчук И. Православный и евангельский взгляды на почитание икон // Студенческая работа – Киев: Евангельская теологическая семинария.

Школа начальной катехизации «Исследуйте Писание: Диспут Харизматы и Православные». – <http://azbyka.ru/video/disput-xarizmatov-i-pravoslavnykh>.

~~~~~

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: University of Chicago Press, 2000.

Clendenin D. Eastern Orthodox Christianity. – Grand Rapids, MI.: Baker, 1994.

Epiphanius. The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book 1 / Trans. F. Williams. – Leiden: E. J. Brill, 1987. – 359 c.

Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature. – 1991.

Pelikan J. The Christian tradition. Vol 2 The spirit of Eastern Christendom. – Chicago, IL: University of Chicago: 1974.

Ware T. The Orthodox Church. – London: Penguin Books, 1963.

~~~~~

<https://azbyka.ru>.

<https://wikipedia.org>

[http://www.academia.edu/35382794/EUSEBIUS\\_OF\\_CAESAREA\\_AND\\_CHRISTIAN\\_IMAGES](http://www.academia.edu/35382794/EUSEBIUS_OF_CAESAREA_AND_CHRISTIAN_IMAGES)

## Глава 13: Молитва святым, их почитание и вопрос мощей

### А. Молитва святым и их почитание

В некоторых христианских конфессиях давно существует практика почитания святых. Наша цель – проанализировать возникновение и развитие этой практики с целью оценки её приемлемости для евангельских христиан.

#### 1. История почитания святых

Согласно общепринятому мнению, почитание святых восходит к воспоминанию о жизни и духовных подвигах мучеников. Это видно в отношении верующих второго века к мученичеству Поликарпа:

«И так мы взяли затем кости его, которые драгоценнее дорогих камней и благороднее золота, и положили, где следовало. Там по возможности Господь даст и нам, собравшимся в веселии и радости, отпраздновать день рождения его мученика, в память подвизавшихся [за веру] до нас и в наставление и приготовление для будущих [подвижников]» (*Мученичество Поликарпа*, 18.2-3)<sup>1281</sup>.

Здесь отмечается несколько особенностей. Останки мученика считались «драгоценнее дорогих камней и благороднее золота», что со временем привело к почитанию мощей святых. Далее, отпраздновали день его мученического подвига, что до сих пор продолжается и расширяется в церковном календаре, где каждый день посвящён какому-то святому<sup>1282</sup>.

Далее говорится, что на месте захоронения мучеников совершали таинство Евхаристии. Это впервые было сделано в римских катакомбах, которые «служили одновременно местом захоронения мучеников и местом совершения евхаристических богослужений: гробницы соседствуют в катакомбах с алтарями»<sup>1283</sup>.

Скоро развилось понимание, что сразу после смерти мученики входят на небеса к Богу, что дало им особый статус перед Ним и привело к убеждению, что они могут служить в качестве ходатаев для живых перед Богом<sup>1284</sup>. В третьем веке, например, Киприан Карфагенский так описал их заступничество:

«...тех, которые получили свидетельство от мучеников и заступлением их пред Господом надеются получить отпущение грехов своих, в случае угрожающей им какой-либо болезни или опасности, по принесении ими исповеди и возложении на них рук ваших в знак покаяния, надлежит отпускать к Господу с миром, обещанным им мучениками» (*Письмо 13* [к клиру о тех, которые спешат получить мир], 2)<sup>1285</sup>.

<sup>1281</sup>[https://lib.pravmir.ru/library/readbook/567#part\\_2073](https://lib.pravmir.ru/library/readbook/567#part_2073).

<sup>1282</sup>Schüler R. On the veneration of saints and martyrs, ancient and modern // Word & World. 28, Num. 4. Fall 2008. С. 378.

<sup>1283</sup>Иларион А. Православие. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>. – Т. 1. – С. 44.

<sup>1284</sup>Schüler, с. 378; Sheler J. Worship of saints evolved over the ages // U.S. News & World Report. 126, Issue 1. 01/11/99.

<sup>1285</sup>Письмо 13 (к клиру о тех, которые спешат получить мир), 2. <https://azbyka.ru>.

Вера в силу мучеников дошла даже до того, что в случае мученичества Викентия Сарагосского (IV в.): «Зрители облили свою одежду кровью, и когда в 308-м году в Самосате приняли мученическую смерть семь братьев, несколько благородных женщин подкупили охранников, чтобы они могли помыть тела губками и собрать капли крови»<sup>1286</sup>.

Можно включить в число приверженцев почитания святых Оригена, Амвросия и Августина<sup>1287</sup>. В защиту ходатайственной деятельности святых выступал и Иероним Стридонский.

«Ты говоришь в своей книжке, что пока мы живы, мы можем молиться друг за друга, а после смерти ничья молитва за другого не может быть услышана... Если апостолы и мученики, будучи ещё соединены с телом, когда ещё должны заботиться о себе, могут молиться за других: то не тем ли более после венцов побед и триумфов?» (*Книга против Вигилияния*, 6)<sup>1288</sup>.

В то же время, в своей Апологии аугсбургского исповедания Филипп Меланхтон отмечал, что, хотя Иероним был готов признать, что святые молятся о живых верующих, он никогда не рекомендовал молитвы святым напрямую. Он также повествует, что «Остальные древние писатели до Григория тоже не упоминали о молитве святым» (*Апологии аугсбургского исповедания*, 26). Но вместе с Иеронимом Меланхтон был готов допустить, что, да, в общих чертах верующие на небесах молятся о живых.

В средневековье упор на почитание святых не утихал, а обострялся. Рабе комментирует, что в мировоззрении того периода люди усматривали в материальном мире символические отображения духовного мира: «Это был мир, в котором особое внимание уделялось жестам и ритуалам, как передатчику власти, силы и смысла»<sup>1289</sup>. Следовательно: «Святые стали космическими распространителями даров для общества, а также личных даров для преданных людей»<sup>1290</sup>.

Известно, что приписывали и ещё приписывают определённым святым определённые сферы деятельности. Например, апостол Андрей является покровителем рыбаков, Августин – богословов, Иероним – библиотекарей и переводчиков и т.д. Те, кто болен дизентерией, должны обратиться для исцеления к Поликарпу, эпилепсией – к Валентину, оспой – к Матфию и т.д. Покровитель Бельгии – Иосиф, Египта – Марк, Иордана – Иоанн Креститель и т.д. Помимо этого, говорят, что при рождении каждому человеку дан святой-покровитель. Далее, за каждым нищенствующим орденом Католической Церкви наблюдает тот или иной святой<sup>1291</sup>.

---

<sup>1286</sup>Sumption J., *Pilgrimage: An image of mediaeval religion*. – London: Faber & Faber; Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1975. – С. 22; взято из Rabe S. A. *Veneration of the saints in western Christianity: an ecumenical issue in historical perspective* // *Journal of Ecumenical Studies*. 28. 1991. С. 47.

<sup>1287</sup>См. Ориген, Увещание к мученичеству, 7.195; Kemp E. W. *Canonization and authority in the Western Church*. London: Geoffrey Cumberlege, 1948. – С. 3-4; Tarcisius J. van Bavel, *Cult of martyrs in St. Augustine* // *Lamberigts M., Deun P. van. Martyrium in multidisciplinary perspective* – Leuven, Belgium: Leuven University, 1995. – С. 361.

<sup>1288</sup><https://azbyka.ru>.

<sup>1289</sup>Rabe, с. 42.

<sup>1290</sup>Там же, с. 43.

<sup>1291</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/Patron\\_saint](https://en.wikipedia.org/wiki/Patron_saint); Булгаков С. *Православие: Очерки учения православной церкви*. – Электронный ресурс; Jungman J. A. *Christian prayer through the centuries* / Trans. J. Coyne. – New York: Paulist Press, 1978. – С. 119.

А в соответствии с убеждениями реформаторов вернуться к Библии, как к источнику христианской веры, Лютер, Кальвин и другие реформаторы отвергали чрезмерное почитание святых. Лютер утверждал, что все верующие – святые<sup>1292</sup>. Лютеранская позиция выражена в Аугсбургском вероисповедании:

«О поклонении святым наши церкви учат, что мы можем хранить память о святых, чтобы следовать примеру их веры и добрых дел, согласно нашему призванию... Но Писание не учит взывать к святым или искать у них помощи, поскольку оно учреждает для нас одного лишь Христа, как Посредника, Умилостивителя, Первосвященника и Ходатая» (21.1-2).

В свою очередь, Кальвин настаивал на том, «чтобы верующие обращались только к Богу, а не к святым и ангелам»<sup>1293</sup>.

В своём противостоянии учению католиков о почитании святых беспокоили реформаторов следующие моменты<sup>1294</sup>. Во-первых, единственным объектом поклонения должен быть Бог, а почитание святых отвлекает от этого истинного поклонения. Во-вторых, единственным посредником между Богом и человеком является Иисус Христос. Нельзя говорить о посредничестве святых в деле спасения. В-третьих, оправдание даётся исключительно через веру в Иисуса Христа. Святые не спасены своей заслугой и не могут отдавать свою заслугу другим. В-четвёртых, Церкви нельзя разделять верующих по степеням святости. Только Бог знает истинное духовное состояние человека.

Хотя Католическая Церковь до сих пор поддерживает практику почитания святых и молитвы им, в последнее время у католиков в Европе и Северной Америке уменьшилась преданность святым. Но у католиков в других частях мира и у православных почитание святых идёт полным ходом<sup>1295</sup>.

## 2. Жития святых

Существуют рассказы о жизнях и духовных подвигах святых под названием «жития святых». Иларион сообщает, что они «были излюбленным чтением православных христиан на протяжении столетий»<sup>1296</sup>. Но он утоняет, что жития святых: «отличались разной степенью исторической достоверности... житие, написанное много столетий спустя и нередко лишённое исторической достоверности»<sup>1297</sup>. Другими словами, эти истории часто украшены легендами: «Житие святого – это его словесная икона, некий идеализированный образ»<sup>1298</sup>.

Тем не менее, факт их исторической недостоверности не мешает читателям находить в них назидательную ценность. Иларион объясняет: «Житие говорит в первую очередь о

---

<sup>1292</sup>Schüler, с. 374.

<sup>1293</sup>Barth K. Prayer. – 2nd ed. – Philadelphia, PA: Westminster, 1985. – С. 24. Также см. См. Кальвин Ж. Наставление во христианской вере, 3.5.2.

<sup>1294</sup>Steele D. With all God's people: Toward a Protestant reclaiming of the communion of saints // Theology Today. 51, No.4. 1995. С. 539-540.

<sup>1295</sup>Sullivan P. A. A reinterpretation of invocation and intercession of the saints // Theological Studies 66. 2005. С. 381-382.

<sup>1296</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 445.

<sup>1297</sup>Там же, т. 1, с. 445-446.

<sup>1298</sup>Там же, т. 1, с. 446.



значимости святого для Церкви и церковного народа, рисует его духовный образ»<sup>1299</sup>. Католический писатель Квалера соглашается, что жизни святых должны быть рассказаны «через истории, наполненные поэзией и мифологией, удивлением и восхищением, похвалой и благодарением. Рационалистический анализ никогда не откроет церкви вполне удовлетворительную картину святости святых»<sup>1300</sup>.

Помимо его реальной жизни и версии его жизни в «житии», говорится и о «третьей жизни» святого: «та, которую он проживает в опыте верующих на протяжении многих столетий, протекших после его смерти»<sup>1301</sup>. Считается, что легендарная версия его жизни, находящаяся в «житии», оправдывается во время его «третьей жизни», когда он совершает чудеса, описанные в житии, в жизни верующих сейчас<sup>1302</sup>.

### 3. Классификации святых

Для различения «степени святости» между святыми у католиков существует две категории – беатификация и канонизация. Отличие между ними состоит в том, что для канонизации святой должен был совершить хотя бы одно чудо. Только тогда он официально входит в лик святых<sup>1303</sup>.

В отличие от католиков, в православном мире наблюдается много разных классификаций для святых, так называемых, «ликов святости»<sup>1304</sup>. Святитель, например, – это епископ, который причислен к лику святых. В частности, он прославился своей нравственной жизнью и «своей деятельностью по защите догматического учения Церкви против различных ересей».<sup>1305</sup> А монашествующий, удостоенный лика святых, называется «преподобным».

Святые, жившие в библейские времена, носят свои библейские названия, т.е. «апостолы» или «пророки». «Мученики» именно так и названы, а те, жизнь которых была под угрозой, но при этом они не умерли за веру, – «исповедниками». Некоторых святых называют «блаженными», например Блаженный Иероним Стридонский и Блаженный Августин.

Некоторые миряне тоже входят в лик святых. Их называют «праведными». В истории Руси некоторые цари и князья также были канонизированы не столько за их примерную моральную жизнь, сколько «за ту выдающуюся роль, которую они сыграли в истории Церкви»<sup>1306</sup>. Можно говорить и о других группах: бессребрениках, благоверных, преподобномучениках, равноапостольных, священномучениках, столпниках, страстотерпцах, чудотворцах, юродивых.

В заключение стоит ненадолго остановиться на особой классификации людей, имеющей у православных, по имени «старцы»<sup>1307</sup>. Старец обладает следующими особенностями: он является «опытным священником и исповедником, обычно пожилым монахом, у которого много духовных детей, живущих в разных местах, которые

---

<sup>1299</sup>Там же.

<sup>1300</sup>Kwalera M. The liturgical veneration of Saints // Liturgy. 1, Issue 2. 1980. С. 25.

<sup>1301</sup>Иларион, Православие т. 1, с. 446.

<sup>1302</sup>Там же.

<sup>1303</sup>Там же, т. 1, с. 448-449.

<sup>1304</sup>Там же, т. 1, с. 444-445; [https://ru.wikipedia.org/wiki/Лик\\_святости](https://ru.wikipedia.org/wiki/Лик_святости).

<sup>1305</sup>Там же, т. 1, с. 444.

<sup>1306</sup>Там же, т. 1, с. 445.

<sup>1307</sup>Kormina J. V. Russian Saint under construction // L'orthodoxie russe aujourd'hui | Varia, 2013.

регулярно посещают его для исповеди и наставления»<sup>1308</sup>. Также считается, что он наделён даром пророчества. Старцы, которые ещё живы, конечно, не включаются в лик святых. Но, тем не менее, их высоко уважают. Они считаются «живыми святыми».

#### 4. Канонизация святых

Долгое время как на Востоке, так и на Западе не было формального процесса канонизации святых<sup>1309</sup>. Люди просто почитали одного или другого блистательного верующего и считали его или её святым. На Востоке одна из первых попыток систематизировать процесс канонизации состоялась в IX-X веках при патриархе Фотии и императоре Льве Мудром, но впоследствии их система не стала общепринятой.

В славянском мире со времени крещения Руси до XVI века к лику святых причисляли местных архиереев, но некоторые более известные святые были признаны всей Церковью, как, например, Борис и Глеб, князь Владимир и княгиня Ольга, Антоний и Феодосий Печерские. На соборах, состоявшихся с XVI века до начала синодального периода, были канонизированы около 170 святых для общего почитания. В синодальный период могла канонизировать только высшая церковная власть, но это редко случилось, равно как и в советский период. В данный момент в Русской Православной Церкви к лику святых причисляют Архиерейский или Поместный Собор.

Каждая поместная (т.е. национальная) православная церковь имеет право определять содержание своей диптихи, т.е. списка святых, независимо друг от друга. При канонизации того или иного святого поместные православные церкви сообщают это другим поместным православным церквям, но каждая имеет право принять или не принять его или её в качестве святого.

На Западе наблюдается подобный порядок вещей. В ранние годы люди сами определяли, кого они почитают за святых. Но возникла проблема со злоупотреблением этим положением со стороны оппортунистов, которые хотели получать прибыль за продвижение преданности тому или другому святому. Поэтому в XI веке был введён формальный процесс канонизации, и вскоре после этого Римский Папа начал руководить этим процессом, и до сих пор он ответствен за причисление к лику святых у католиков.

#### 5. Подражание святым

Верующие люди всех христианских конфессий разделяют мнение, что хорошо подражать примеру особо посвящённых верующих прошлого. Библия сама наставляет нас вспоминать о подвигах веры героев Ветхого Завета (см. Евр. 11), и то же самое касается героев новозаветной веры и церковной истории. С этим соглашается Митрополит Иларион: «Прославление святых имеет и нравственный смысл — христиане призваны подражать жизни и подвигам святых»<sup>1310</sup>.

Другие писатели вторят этой мысли. Шулер пишет: «Будучи образцами верности для подражания, повествования, подчёркивающие этот аспект их жизни, могут привести христиан к более глубокому пониманию силы благодати, чтобы привести человека к

---

<sup>1308</sup>Там же.

<sup>1309</sup>См. дискуссию о канонизации в Иларионе, Православие, т. 1, с. 447-449; Rabe, с. 41; Shüler R. On the veneration of saints and martyrs, ancient and modern // Word & World. 28. Num. 4. 2008. С. 373-380.

<sup>1310</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 443.

единству с Богом»<sup>1311</sup>. Д. Стил повествует: «Реформаторы не стали серьёзно оспаривать понятие святого в качестве примера»<sup>1312</sup>.

Данный момент освещён в трактате Филиппа Меланхтона «Апологии аугсбургского исповедания». Жизнь святых приносит нам следующую пользу: во-первых, повод для благодарения Богу, во-вторых, усиление нашей веры, в-третьих, пример для подражания<sup>1313</sup>.

Это подражание относится, конечно, не только к мёртвым верующим, но и к примерным верующим нашего времени. На самом деле, не существует никакой разницы между подражанием примеру усопшего или живого верующего. Смерть верующего человека не делает его более святым или более достойным нашего подражания.

По правде, если бы мы знали личную жизнь усопших верующих, память которого часто украшается легендами, настолько, насколько мы знаем личную жизнь живых верующих, то, вполне возможно, мы считали бы некоторых из них не достойными никакого уважения. Мы обнаружили бы, что они были простыми смертными, как и мы с вами. Об этом свидетельствует «преувеличение» их историй при написании «жития святых». Если бы они вели такой примерный образ жизни, зачем нужно «украшать» их историю? Д. Стил предупреждает: «Проблема состоит в искушении возвысить святого, как недостижимого и сверхчеловеческого»<sup>1314</sup>.

## 6. Почитание святых и их ходатайство

### а. Описание практики

Как уже было сказано, все христианские конфессии сходятся во мнении, что святые люди прошлого достойны нашего уважения и подражания. Совершенно уместно изучать историю святых с целью следования за их примером и прославления Бога за их подвиги веры. Но некоторые, в частности православные и католики, доходят до того, чтобы приписывать им особую честь и статус перед Богом. Ссылаясь на Дамаскина, Иларион говорит о многолетнем церковном обычае, что «в их честь строят храмы и составляются богослужебные чинопоследования, дни их памяти становятся церковными праздниками»<sup>1315</sup>.

Чтобы обезопасить почитание святых, чтобы оно не превратилось в поклонение им, сторонники этой позиции используют специальные термины для различения почитания от поклонения. Слово *προσκυνήσις* (*проскунэсис*) относят к почитанию святых, а к поклонению Богу подходит слово *λατρεία* (*латрэя*). Можно также оказывать святым и ангелам *δουλεία* (*дулэя*)<sup>1316</sup>.

Однако такой порядок приводит к следующим осложнениям<sup>1317</sup>. Во-первых, такое употребление этих слов не соответствует их библейскому употреблению. Дело в том, что слово *προσκυνήσις* (*проскунэсис*) в своей глагольной форме употребляется и по

---

<sup>1311</sup>Shüler, с. 379.

<sup>1312</sup>Steele, с. 543.

<sup>1313</sup>Меланхтон Ф. Апологии аугсбургского исповедания. – № 26.

<sup>1314</sup>Steele, с. 543.

<sup>1315</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 443.

<sup>1316</sup>Shüler, с. 373-380; Иларион, Православие, т. 1, с. 443.

<sup>1317</sup>Райэлз К. Три великие Церкви / Пер. С. А. Резниченко. – Mason MI: Looking Glass River Publishing, 2006. – С. 173-174.

отношению к поклонению Богу (напр. Мф. 4:10; Ин. 4:22; Откр. 14:7)<sup>1318</sup>. В действительности же ангел отказался от Иоанна принять *προσκυνήσις* (*проскунэсис*) по отношению к себе (Откр. 19:10; 22:9), а сказал τῷ θεῷ προσκύνησον («Богу поклонись»). Подобно, Пётр отказался принять *προσκυνήσις* (*проскунэсис*) от Корнилия (Деян. 10:25-26)<sup>1319</sup>. В дополнение к этому, слово δουλεία (*дулэя*) в своей глагольной форме также употребляется для служения Богу (Мф. 4:10; Деян. 20:19; Рим. 12:11; Кол. 3:24).

Во-вторых, вряд ли, что на простонародном уровне почитание и поклонение так чётко различаются. Коломиец проникательно наблюдает: «Атрибуты, которые приписываются “почитанию” – молитва, упование, преклонение колен, в равной степени относятся и к “поклонению”»<sup>1320</sup>.

Самым спорным моментом в отношении почитания святых является их заступничество как ходатаев. Сторонниками этой практики сразу оговаривают, что святые – не посредники, а ходатаи. Единственный посредник между Богом и человеком – Иисус Христос<sup>1321</sup>. Но представляется, что святые оказывают особое влияние на живых верующих своей молитвой о них перед Богом. Поэтому можно обращаться к ним в молитве и просить их ходатайства. Юнгман датирует X веком начало обращения к святым в молитве<sup>1322</sup>.

Салливан ещё уточняет, что верующие не столько молятся святым, сколько молятся «вместе с ними». Другими словами, через свои молитвы на небесах святые сотрудничают с живыми верующими в их молитвах на земле<sup>1323</sup>. Это мнение согласовывается с тем, чтобы было определено на Втором Ватиканском Соборе, где вместо того, чтобы говорить об отношениях между верующими и святыми, как о «просителе и благодетеле», говорили об отношениях «общения и солидарности»<sup>1324</sup>.

В то же время, Салливан признаёт, что в прошлом отношение к святым было другим: «Это были те, кто мог с помощью этой силы распределять нам помощь (или, вернее, они способствовали распределению этой силы нам)»<sup>1325</sup>. Считалось, что вмешательство святых было более прямым. Но Салливан отвергает «ошибочные средневековые представления о символе, которые считали, что святым свойственна сила, и что они обладают способностью распределять милости по их воле в ответ на наши просьбы. Единственное преимущество, которое святые имеют в ходатайстве, – это их постоянная близость ко Христу»<sup>1326</sup>.

Однако убеждение об их прямом вмешательстве в жизнь живых верующих не полностью устарело. Булгаков, например, пишет о святых: «Бог даёт святым, наряду с ангелами Божиими, совершать Свою волю в жизни людей деятельной, хотя обычно и невидимой, помощью. Они суть руки Божии, которыми Бог совершает дела Свои»<sup>1327</sup>.

---

<sup>1318</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: University of Chicago Press, 2000. – С. 882.

<sup>1319</sup>Билобрам О. Опровержение православных аргументов // Студенческая работа. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2014.

<sup>1320</sup>Коломиец А.В. Курсовой практический проект по теме: «Православное богословие с евангельской точки зрения». – Киев: Евангельская Теологическая Семинария, 2019.

<sup>1321</sup>Булгаков, электронный ресурс.

<sup>1322</sup>Jungman, с. 110.

<sup>1323</sup>Sullivan, с. 398.

<sup>1324</sup>Shüler, с. 373-380.

<sup>1325</sup>Sullivan, 393.

<sup>1326</sup>Там же, 397-398.

<sup>1327</sup>Булгаков, электронный ресурс.

В католической вере до сих пор существует концепция «сокровищницы заслуг», что означает, что все заслуги, полученные святыми за их послушание и служение Богу при жизни, и которые превышают то, что нужно им для собственного спасения, «накапливаются» на небесах в «сокровищнице заслуг» и даются живым верующим через Церковь, которая имеет исключительный доступ к этому запасу заслуг.

Вот реакция Меланхтона на это учение: «Опять же, противники... применяют заслуги святых к другим и делают из святых не только ходатайствующих, но и примирителей. Это ни в коем случае нельзя терпеть» (*Апологии аугсбургского исповедания*, 26). Против этого учения выступал и Кальвин:

«Их называют сокровищницей Церкви, заслугами Иисуса Христа, апостолов и мучеников. Паписты заявляют, что главным хранителем этих сокровищ является папа, стоящий у источника, который распространяет их и отдаёт кому пожелает... На самом деле, всё это – не что иное, как осквернение крови Христовой, дьявольская ложь, ставшая целью отвратить христианский народ от милости Божьей и от жизни, которая есть Христос, сбить его с пути к спасению» (*Наставление в христианской вере*, 3.5.2)<sup>1328</sup>.

## **6. Поддержка и оценка почитания святых**

Рассмотрим доводы, выдвинутые в пользу убеждения, что приемлемо оказывать святым особую честь и просить их молитвенной поддержки с целью того, чтобы оценить его в соответствии с Божьим написанным откровением, т.е. Священным Писанием.

### **1) Концепция «Общения святых»**

В Апостольском Символе Веры написано: «Веруем в... собрание (или “общение”) святых». Но в чём именно заключается это «собрание» или «общение»? По мнению православных и католиков, святые принимают активное участие в жизни живых верующих, слышат их моления им, ходатайствуют о них перед Богом и, возможно, даже посылают верующим помощь и благодать от Бога.

Это убеждение, в основном, зиждется на том, что общение между верующими не прекращается после смерти. Усопшие продолжают своё участие в деятельности Церкви. Их отсутствие на земле не влечёт за собой прекращения их деятельности.

Обратимся к некоторым писателям, поддерживающим эту точку зрения. Со стороны православия Булгаков пишет:

«Святые являются нашими молитвенниками и покровителями в небесах, и поэтому живыми и деятельными членами Церкви воинствующей, земной. Их благодатное присутствие в Церкви, внешне являемое в их иконах и мощах, окружает нас как бы молитвенным облаком славы Божией»<sup>1329</sup>.

---

<sup>1328</sup>Кальвин Ж. Наставление в христианской вере – М. Российский Государственный Гуманитарный Университет, 1999. – С. 136.

<sup>1329</sup>Булгаков, электронный ресурс.

К этому мнению присоединяется Митрополит Иларион: «Кроме того, Церковь верит, что святые не умирают, но продолжают жить в Церкви, и именно этой верой в их живое присутствие оправдано молитвенное обращение к ним»<sup>1330</sup>. А Митрополит Каллист утверждает: «В Боге и в Его Церкви нет разделения между живыми и усопшими... Поэтому точно так же, как православные христиане здесь, на земле, молятся друг за друга и просят молитвы друг друга, так они молятся за верных усопших и просят верных усопших молиться за них»<sup>1331</sup>.

Со стороны католиков Карл Ранер утверждает: «Это наши братья [и сестры], которые уже достигли своего совершенства, и они умоляют Бога живых позволить этому свету сиять и на нас»<sup>1332</sup>. Его учение вторит написанному в Катехизисе Католической Церкви, где, в ответ на вопрос: «Что ещё означает выражение общения святых?», написано: «Это выражение также обозначает общение между святыми людьми... умершими и воскресшими... (один) уже наслаждаются славой Божией и ходатайствуют о нас»<sup>1333</sup>.

Вера в ходатайственную функцию святых распространяется и на некоторых протестантских приверженцев. Влиятельный лютеранский богослов XX века Карл Барт, хоть и не придерживался практики молитвы святым, тем не менее, верил, что «мы живём в общении с Церковью прошлого, и от неё мы получаем помощь»<sup>1334</sup>. Д. Стил доходит до того, чтобы утверждать: «У Ранней Церкви не было проблем с представлением сообщества верующих прошлого, настоящего и будущего, в котором каждый молился за других с благодарностью и надеждой»<sup>1335</sup>. Рабе считает нормальным явлением, что усопшие святые молятся о нас после смерти, и что дозволено просить у них молитвенной поддержки<sup>1336</sup>.

Наконец, в поддержку этой практики сошлёмся на «Экуменическое заявление о Марии; ходатайстве святых», которое подписали представители Католической, Англиканской, Лютеранской, Реформатской и Православной Церквей. Там сказано, что есть общение святых «на земле, которое объединено во Христе, как живые члены его мистического тела», солидарность которого выражена «в молитве друг за друга». Но молитва Христа за нас после смерти показывает, что смерть не заканчивает эту молитвенную связь. Так святые прошлого молятся за нас<sup>1337</sup>.

В опровержение этой позиции следует сказать, что Бог не открывал нам состояния или деятельности усопших верующих и того, насколько они в курсе дела относительно происходящего на земле. Тот факт, что верующие молятся друг о друге, пока живы (что конкретно предписано в Писании), не обязательно означает, что такой порядок вещей имеется после смерти. Разумеется, что если бы обращение к усопшим было действительно полезно, ожидается, что апостолы рекомендовали бы эту практику.

Далее, когда в Евр. 12:1 мы читаем: «Имея вокруг себя такое облако свидетелей», речь не идёт о том, что люди на небе смотрят на нас. В свете написанного в 11-ой главе

---

<sup>1330</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 442.

<sup>1331</sup>Ware T. The Orthodox Church. – London: Penguin Books, 1963. – С. 258.

<sup>1332</sup>Rahner K. Why and how can we venerate the Saints? / Trans. D. Bourke // Theological Investigations 8. – New York: Seabury, 1977. – С. 23; взято из Sullivan, с. 392.

<sup>1333</sup>Катехизис Католической Церкви: Компендиум / Пер. и ред. П. Сахаров, О. Карпова. – Культурный центр «Духовная библиотека». – Libreria Editrice Vaticana, 2005. – № 195.

<sup>1334</sup>Barth, с. 32.

<sup>1335</sup>Steele, с. 544.

<sup>1336</sup>Rabe, с. 61.

<sup>1337</sup>Ecumenical statement on Mary; intercession of saints // Origins, 13. Oct 13, 1983. С. 310.

ясно, что они – «свидетели» Божьей верности в *своей* жизни, и что их история и свидетельство вдохновляют нас продолжать наш бег.

Так как деятельность усопших верующих нам неизвестна, без библейского подтверждения у нас нет права ожидать от них молитвенной поддержки или просить её. Библия запрещает общение с мёртвыми: «Будут они вызывать мёртвых или волхвовать, да будут преданы смерти» (Лев. 20:27, также см. Лев. 19:31; Втор. 18:11; Ис. 8:19)<sup>1338</sup>. Такая практика относится к колдовству. Несмотря на библейский запрет по этому поводу, сторонник почитания святых Р. Салливан дерзко заявляет: «Существует естественная человеческая потребность общаться с мёртвыми»<sup>1339</sup>.

Наконец, Каллист настаивает на том, что нельзя молиться любому усопшему верующему, а только тем, кто признан святым<sup>1340</sup>. Но такое положение напрямую противоречит главному доводу в пользу этой практики – что «общение святых» распространяется на *всех* усопших верующих, которые *все* продолжают свою молитвенную деятельность после смерти. Согласно этому принципу, можно обращаться не только к признанным святым, а к любому усопшему верующему за молитвой, в том числе, к нашим мёртвым близким и родственникам. Но дело в том, что обращение к мёртвым родственникам характерно не христианству, а анимизму, который, на самом деле, практикуется, когда верующие люди обращаются за помощью к мёртвым.

## 2) Близость святых ко Христу

Другая попытка оправдать обращение к святым заключается в том, что их высокое положение и близкие отношения со Христом удостаивают их молиться более эффективно за нас. Салливан говорит: «Святые уже вошли как можно глубже в жизнь Христа, и поэтому они наиболее “эффективны” в ходатайственной молитве»<sup>1341</sup>. Рабе так описывает это:

«Святые были теми, кто преуспел в великом христианском стремлении быть в присутствии Бога. Это дало им уникальную возможность и статус влиять на жизнь на земле очень значительными способами, ставя их отношения близости с теми, кто на земле, в матрицу защиты и поддержки»<sup>1342</sup>.

Согласно Катехизису Католической Церкви, богобоязненная жизнь святых приобрела для них заслугу перед Богом, которая является причиной их эффективности в молитве: «Они не перестают ходатайствовать Отцу о нас, поскольку они приносят заслуги, которые они приобрели на земле через единого посредника между Богом и человеком, Иисуса Христа»<sup>1343</sup>.

Преимущественное положение святых подчёркнуто и Дамаскином, который считал, что святые в особом смысле служат в качестве храмов для Бога. Они также являются теми

---

<sup>1338</sup>Чернейчук И. Православный и евангельский взгляды на почитание икон // Студенческая работа – Киев: Евангельская теологическая семинария.

<sup>1339</sup>Sullivan, с. 382.

<sup>1340</sup>Ware, с. 261

<sup>1341</sup>Sullivan, с. 393-394.

<sup>1342</sup>Rabe, с. 48.

<sup>1343</sup>Catechism of the Catholic Church. – [http://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM). – № 956.

царями, господствующими и богами, о которых написано, что Христос является «Царём царей, Господом господствующих и Богом богов» (см. Откр. 19:16; Пс. 49:1)<sup>1344</sup>.

Карл Ранер придерживается позиции, что переживание смерти как-то способствует святым ходатайствовать более результативно. Считается, что в смерти святые могут ходатайствовать так, как это невозможно даже самым святым людям в жизни<sup>1345</sup>. Но даже если допустим, вместе с Ранером, что верующие действительно могут лучше молиться за живых после смерти, то остается вопрос – делают ли они это, или нет? Способность что-то делать не обязательно влечет за собой то, что дело действительно совершается.

В опровержение скажем, что обращение *исключительно* к признанным святым продвигает идею высшего уровня святости и близости к Богу, которое не поддерживается Писанием. Согласно Божьему Слову, все верующие – святые (Рим. 1:7; 1 Кор. 1:2; 1 Пет. 2:9), потому что их статус перед Богом основан не на личной праведности, а на праведности Христа, дарованной через веру (Фил. 3:9; Рим. 10:3-4).

Сравнивая доступ к Богу, имеющийся у иудейских и языческих верующих, например, Павел не видит никакой разницы: «Потому что через Него и те и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе» (Еф. 2:18). Если святые имеют лучший доступ к Богу, чем другие верующие, то они, в действительности, не только ходатаи, но и посредники между Богом и человеком, занимая положение выше обычного человека, но ниже Бога. Но посредничество святых отрицается сторонниками данного учения.

### 3) Доступность святых

Приверженцы почитания святых опираются не только на близость святых ко Христу, но и на их близость к нам. Люди обращаются к святым в молитве потому, что они считают их более доступными простому верующему, чем наш Господь Иисус Христос. Булгаков выражает данную мысль следующим образом:

«Мы испытываем одновременно и самую непосредственную близость общения с Христом, но и страх и трепет пред Божеским величием нашего Судии и Господа. Для нас естественно и нужно сокрыться от этого величия, растворить его трепетность для нас прибеганием под кров Пречистой Владычицы и святых, как ангелов и человеков, ибо они принадлежат к нашему роду, с ними мы можем говорить на языке человеческой немощи, а вместе и любви, чувствуя себя духовно плечо к плечу с ними пред страшным престолом Господним»<sup>1346</sup>.

Однако, как люди могут упускать из вида, что вечный и всемогущий Божий Сын покинул Своё славное положение у Небесного Отца ради нас, чтобы, став человеком, лично идти навстречу нам? Как Он может сделать Себя ещё более доступным людям? Подобного подвига святые вообще никогда не совершали.

Лэйн правильно оценивает ситуацию, когда пишет: «Народное благочестие испытывало потребность в ком-либо на небе, кто мог бы по-настоящему понять и посочувствовать человеческой слабости»<sup>1347</sup>. Но библейское свидетельство таково: «Ибо

<sup>1344</sup>Отмечено в Иларионе, Православие, т. 1, с. 442.

<sup>1345</sup>Rahner, с. 23; отмечено в Sullivan, с. 384.

<sup>1346</sup>Булгаков, электронный ресурс.

<sup>1347</sup>Lane T. A concise history of Christian thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. – С. 311.



мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно [нам], искушён во всём, кроме греха» (Евр. 4:15).

Однако Рабе комментирует, что люди «поклонялись Христу, потому что Он был похож на них во всём, кроме греха. Однако они почитали святых, потому что они были похожи на них во всём, включая грех»<sup>1348</sup>. Но какое преимущество в том, что святые – тоже грешники? Кто может лучше помогать тем, кто хочет избавиться от греха? Те, кто поддавался ему, т.е. святые, или Тот, Кто, будучи искушаемым во всём, успешно противостоял ему?

#### 4) Прославление Христа через святых

Далее считается, что когда мы оказываем уважение святым, мы тем самым оказываем честь Богу, характер Которого они отображали. Иларион говорит: «Поклоняясь святым, мы почитаем Христа, Который живёт в них»<sup>1349</sup>. На этот счет Салливан утверждает: «Наша любовь к святым – это любовь ко Христу, потому что они достигли полноты своего бытия в Нём»<sup>1350</sup> и: «Мы почитаем святых не из-за их “естественной” благодати, но благодаря торжеству благодати в них»<sup>1351</sup>.

Эту мысль поддерживает Рабе: «Поскольку святой стоял за Христа, на самом деле человек молился не святому, а Христу» и: «Признать добродетель в святых означало признать спасительную деятельность Бога»<sup>1352</sup>. Наконец, в Катехизисе Католической Церкви читаем: «Точно так же, как христианское общение среди наших братьев-паломников приближает нас ко Христу, так и наше общение со святыми соединяет нас со Христом, от Которого, как из Источника и Головы, исходит всякая благодать»<sup>1353</sup>.

Однако в этой точке зрения существует внутреннее противоречие. Утверждается, что почитание святых приводит к прославлению Христа, благодать Которого они получали и в которой они двигались. Но если целью жизни и деятельностью святых было прославлять Бога, то почему мы прославляем не только Бога, но и святых? Получается, что Богу нужно делить Свою славу с человеком, что подрывает, как Его замысел получить всю славу, так и стремление святых при жизни прославлять не себя, а Своего Спасителя. Почитание святых не приносит славы Богу, а отвлекает от Его прославления. Есть разница между тем, чтобы славить Бога за кого-либо и тем, чтобы славить кого-либо ради Бога. Первое – более преимущественно.

#### 5) Упор на историчность веры

Р. Шулер выдвигает тезис, что почитание святых важно для предотвращения подрыва исторического основания христианства. Считается, что когда на физических могилах святых верующие древности отмечали их духовные подвиги, они в то же время делали упор на историчности их жизни и реальности их героизма. Для Шулера отказ от такого

---

<sup>1348</sup>Rabe, с. 44.

<sup>1349</sup>Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 123.

<sup>1350</sup>Sullivan, с. 392.

<sup>1351</sup>Там же, с. 397.

<sup>1352</sup>Rabe, с. 45

<sup>1353</sup>Catechism of the Catholic Church. – [http://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM). – № 957.

почитания может угрожать учению о воплощении Божьего Сына и о воскресении мёртвых, которые тоже являются физическими явлениями<sup>1354</sup>.

Хотя следует согласиться с Шулером, что важно защищать историчность христианской веры, в этом деле есть пределы, которые нельзя пересекать. Дело в том, что Бог уже дал нам два способа (или «обряда») для уважения исторического характера нашей веры – это водное крещение и Вечеря Господня, оба из которых пользуются библейской санкцией. А регулярное собрание на могилах святых напоминает поклонение предкам и их умиловивление, практикуемое в языческих религиях. В дополнение к этому, из истории Церкви уже видно, к чему эта практика приводит – чрезмерному почитанию святых и обращению к ним в молитве.

Любопытно, что однажды Иисус говорил о практике «строения гробниц пророкам и украшения памятников праведников» (Мф. 23:29) в контексте обличения лицемерия фарисеев, которые сами отвергали пророков своего времени (ст. 30-32). Подобным образом, в средневековье защитники почитания святых праздновали дни святых и совершали паломничества в места их захоронения, и в то же время преследовали пророков своего времени, которые противились таким практикам, т.е. протестантских реформаторов.

#### **6) Другие моменты в опровержение молитвы святым**

Обращение к святым за молитвенной поддержкой не соответствует учению Священного Писания. Дело в том, что о молитве святым в Библии нигде не упоминается. Согласно Библии, молитва обращена только к Богу (напр. Мф. 6:9; Еф. 3:14; Ин. 16:23)<sup>1355</sup>. Молитва святым отвлекает человека от молитвы Тому, Кто готов слышать и отвечать, т.е. Самому Богу<sup>1356</sup>. К практике молитвы святым высказывание Оригена о молитве «солцу, луне и звёздам» имеет прямое применение:

«И будучи убеждёнными в том, что солнце, луна и звёзды молятся Всевышнему через Его Единородного Сына, мы считаем неправильным молиться тем существам, которые сами возносят молитвы (Богу), видя, что даже они сами предпочитали бы, чтобы мы посылали наши запросы Богу, которому они молятся, а не посылали их вниз самим себе или распределять нашу силу молитвы между Богом и ними» (*Против Цельса*, 5:11).

Некоторые считают, что в Откр. 5:8 приводится пример, как святые на небе молятся: «Четыре старца пали пред Агнцем, имея каждый гусли и золотые чаши, полные фимиама, которые суть молитвы святых». Но написано, что дело касается «старцев». Нам неизвестно, можем ли мы отождествить их с покойными святыми. В дополнение к этому, в этом стихе старцы не молятся. Они просто приносят молитвы, обращённые к Богу<sup>1357</sup>.

Далее, католическое и православное учение о святых вытесняет Христа из Его роли исключительного посредника между Богом и человеком (1 Тим. 2:5). Также надо принять к сведению, что все верующие имеют равный доступ к Богу во Христе, так как наш доступ

---

<sup>1354</sup>Schüler, с. 379.

<sup>1355</sup>Райэлз, с. 162.

<sup>1356</sup>Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature. – 1991. – С. 69-71.

<sup>1357</sup>Fairbairn, с. 69-71.

к Нему зависит не от нашей личной святости, а от нашего положения во Христе<sup>1358</sup>. Также важно учесть, что чрезмерно почитание мучеников влечёт за собой следующий печальный парадокс. Почитая мучеников, люди совершают тот поступок, за отказ от которого сами мученики во время римской власти часто умирали – поклонение человеку<sup>1359</sup>.

Наконец, Булгаков, выступая в пользу почитания святых, тем не менее, оговаривается: «Нельзя отрицать, что при наличии религиозной темноты и суеверия оно может быть практически нарушаемо в сторону многобожия»<sup>1360</sup>. Это, к сожалению, мы часто видим на практике.

## 7. Выводы

Согласимся с взглядом реформаторов, что выдающиеся верующие прошлого достойны почитания только в качестве примера посвящённой жизни для Господа, и чтобы мы подражали им. Мы благодарим Бога за их подвиги веры и любим их, как братьев и сестёр в Иисусе. Мы уважаем их, но воздерживаемся от приписывания им особого статуса перед Богом, более преимущественного, чем статус любого верующего. Наряду с нами они грешники, оправданные через веру в искупительную работу Иисуса Христа, независимо от дел. Также, мы воздерживаемся от присвоения им особого титула, т.е. «святых», т.к. все верующие во Христе «святые».

Поскольку Бог не открывал нам деятельности усопших верующих, нам нельзя спекулировать и предполагать, что они наблюдают за нашим успехом в Господе или ходатайствуют о нас. Если они это делают, то слава Богу. Но если Бог ничего не открывал, значит, не наше дело вникать в этот вопрос. Твёрдо стоим на позиции, что нам запрещено обращаться к мёртвым верующим за помощью, поддержкой или молитвой. Мы обращаемся к Богу напрямую через единственного посредника между Богом и человеком – Иисуса Христа.

В заключение выслушаем отклик на протестантскую позицию со стороны католиков и православных. В попытку «загладить» резкую критику в адрес католического понимания почитания святых, Рабе пишет:

«Протестантам необходимо понять, что католики вполне способны различать роль и природу Христа и роль и природу святых, а также видеть святых как отражение, а не замещение уникального посредничества Иисуса... Наконец, протестанты должны узнать и признать, что почитание святых является даже для католиков необязательным делом»<sup>1361</sup>.

Подобно мыслит Иларион:

«Православная Церковь не отрицает непосредственный опыт богообщения; более того, она рассматривает этот опыт как основу духовной жизни всякого

---

<sup>1358</sup>Там же, с. 69-71.

<sup>1359</sup>Также отмечено в Workman. H. B. Persecution in the Early Church. – 2nd ed. – London: Charles Kelley, 1906. – С. 345.

<sup>1360</sup>Булгаков, электронный ресурс.

<sup>1361</sup>Rabe, с 61

христианина. Но она не считает, что почитание святых может каким-либо образом воспрепятствовать прямому общению между человеком и Богом»<sup>1362</sup>.

Однако если бы католики и православные правильно понимали природу и роль Христа и святых, то они в молитве обращались бы исключительно к Богу и воздавали бы Ему всю славу, не разделяя её с теми, кто просто служит Ему. Также, хорошо, что для католиков почитание святых (в чрезмерном смысле) необязательно, но было бы намного лучше, если бы оно было запрещено.

## **Б. Почитание и применение мощей**

### **1. Определение**

В Новой католической энциклопедии мощи определяются как «материальные останки святого или святого человека после его смерти, а также предметы, освящённые при контакте с его телом»<sup>1363</sup>. Райэлз пишет: «Мощи – это части тела умерших христиан (святых) или предметы, когда-то использовавшиеся ими»<sup>1364</sup>.

Согласно учению православной веры, мощи, т.е. останки святых, содержат остаток благодати, которой обладал при жизни святой. Следовательно, считается, что мощи могут служить источником сверхъестественной силы. На этот счёт митрополит Каллист утверждает:

«Православные убеждены, что тело освящается и преобразуется вместе с душой, у них есть огромное почтение к мощам святых. Как римские католики, они верят, что благодать Божья, присутствующая в телах святых во время их жизни, остаётся действенной в их мощах после их смерти, и что Бог использует эти мощи, как канал божественной силы и инструмент исцеления»<sup>1365</sup>.

Об этом пишет и Булгаков, что святые «не вполне оставляют душою своё тело, но имеют особое духовное благодатное присутствие в своих мощах, даже в самомалейшей их частице»<sup>1366</sup>. Ссылаясь на учение Иоанна Дамаскина, Иларион пишет: «Через ум Бог обитал в телах святых, которые стали “одушевлёнными храмами Божиими, одушевлёнными жилищами Божиими”. Отсюда вытекает необходимость почитания мощей святых как источников исцелений и чудотворений»<sup>1367</sup>. Дамаскин сам утвердил:

«Ибо святые и при жизни были исполнены Святого Духа, также и по смерти их благодать Святого Духа неистощимо пребывает и в душах, и в телах, лежащих во гробах, и в их чертах»<sup>1368</sup>.

---

<sup>1362</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 442.

<sup>1363</sup>Relics // Carson T. Cerrito J. New Catholic Encyclopedia. – 2nd ed. – Detroit, MI: Thomson, 2003. – Т. 12. – С. 50.

<sup>1364</sup>Райэлз, с. 137.

<sup>1365</sup>Ware, с. 234; взято из Райэлз, с. 138-139.

<sup>1366</sup>Булгаков, электронный ресурс.

<sup>1367</sup>Иларион, Православие, т. 2, с. 442.

<sup>1368</sup>Взято из Иларион, Православие, т. 2, с. 443.

А в отличие от православных, католики больше склоняются ко мнению, что мощи не столько содержат сверхъестественную силу, сколько служат в качестве памятников святым и все сверхъестественные действия, приписанные им, в действительности являясь результатом ходатайственного служения данного святого<sup>1369</sup>.

В соответствии с вышесказанным, католический богослов XIII века, Фома Аквинский, определил, как нужно относиться к останкам святых. Во-первых, они напоминают нам об их жизни и духовных достижениях. Во-вторых, при жизни Бог освятил их тела. В-третьих, через их останки Бог совершает чудеса<sup>1370</sup>.

В восточной традиции мощи играют важную роль в освящении храма и проведении литургии в нём<sup>1371</sup>. В русском православии Евхаристия совершается над, так называемым, «антиминсом», в который вшиваются мощи святого. Это делается в подражание древней церковной практике совершать Евхаристию над гробом мученика. Мощи также расположены под престолом, на котором лежит антиминс во время литургии. При освящении антиминса архиерей читает «молитву, в которой просит Бога о спасении всех предстоящих по молитвам мучеников»<sup>1372</sup>.

Антиминс также содержит подпись епархиального архиерея и служит в качестве разрешения для проведения в храме литургии. А в древних русских храмах (до XII в.) и в Греческой Православной Церкви мощи не вшиваются в антиминс. Считается, что мощи под престолом являются достаточными для совершения литургии. В римском католицизме антиминс не используется, но мощи всё же находятся в алтаре<sup>1373</sup>.

## 2. История использования мощей

Как уже было указано, практика использования мощей восходит к обычаю совершать богослужение у гроба мученика. Со временем стали считать, что сами останки мучеников и других святых содержат божественную благодать и сверхъестественную силу, которые могут высвободиться в пользу живых верующих. Новая католическая энциклопедия повествует: «Во время гонений почитание мощей мучеников распространялось быстро, и христианская иерархия, похоже, не противилась ему»<sup>1374</sup>.

Хотя некоторые ранние отцы Церкви противились практике почитания мощей, в частности, Ориген, к IV веку она уже стала общепринятой<sup>1375</sup>. Среди приверженцев почитания мощей именуются такие как Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Кирилл Иерусалимский, Амвросий и Августин<sup>1376</sup>.

Также, современник Августина, Иероним, опровергал учение другого противника этой практики, Вигилияни, который «приводит доказательства против знамений и чудес, совершающихся в базиликах мучеников» (*Книга против Вигилияния*, 10). Иероним предполагает некую «вездесущность» святых: «Если Агнец везде, то нужно думать, что и они, пребывающие с Агнцем, также везде» (там же, 6)<sup>1377</sup>.

---

<sup>1369</sup>Columbia electronic encyclopedia. – 6th ed. – Q2, 2016. – p1-1, 1p.

<sup>1370</sup>Sumption, с. 23-24.

<sup>1371</sup>См. Иларион, Православие, т. 1, с. 444, т. 2, с. 47-48; Булгаков, электронный ресурс.

<sup>1372</sup>Православие 2, с. 473.

<sup>1373</sup>Columbia electronic encyclopedia. – 6th ed. – Q2, 2016. – p1-1, 1p.

<sup>1374</sup>Relics, с. 51.

<sup>1375</sup>Согласно Католической энциклопедии; отмечено в Райэлз, с. 144.

<sup>1376</sup>Relics, с. 51; Sumption, с. 23.

<sup>1377</sup><https://azbyka.ru>.

В поддержку употребления мощей можно сослаться и на учение Иоанна Дамаскина, который «учил, что Бог дал мощи святых Церкви, как средство спасения, и что необходимо было воздать им честь, как представления святых, друзей Христа»<sup>1378</sup>.

В своём трактате против Вигилияния Иероним также сообщает, что в своё время почитание мощей являлось всеобщей практикой, задавая следующие саркастические вопросы: «Итак, худо делает римский епископ, который по нашему на досточтимых костях... приносит Господу жертвы... И не только одного города, но и всего мира заблуждаются епископы?» и «Глуп ли народ всех церквей, встретивший святые мощи?»<sup>1379</sup>.

Далее, Карфагенский Собор (401 г.) дал большой толчок к всеобщему применению мощей, на котором духовенство советовало разрушить храмы, не имеющие святых мощей<sup>1380</sup>. А особо значимо решение Седьмого Вселенского Собора (787 г.), на котором было определено:

«Если некоторые честные храмы освящены без святых мощей мученических, определяем: да будет совершено в них положение мощей с обычною молитвою. Если же отныне обрящется некий епископ, освящающий храм без святых мощей: да будет извержен, яко преступивший церковные предания»<sup>1381</sup>.

В число наиболее известных мощей входят частицы истинного креста, Копьё Лонгина (которым пронзили Христа), Крови Христа (в Базилике Святой крови, в Бельгии), Риза Господня (за которую римские воины бросали жребии), Железная корона Ломбардии (которая содержит гвоздь из распятия Христа, в Монце, Италии) и другие.

Однако вышеупомянутые утверждения часто приводят к смущению поклонников. Например, одни утверждают, что Риза Господня хранится в Трирском соборе в Германии, другие – что в Грузии, а согласно ещё одному мнению – в Аржантёе, недалеко от Парижа<sup>1382</sup>. Также утверждается, что Копьё Лонгина находится в Риме, в Армении и в Вене<sup>1383</sup>. Существуют и разные версии о судьбе и местонахождении головы Иоанна Крестителя<sup>1384</sup>. Есть и другие примеры неправдоподобных находок<sup>1385</sup>.

Сумпцион выделяет возможные причины такого широкого распространения ложных мощей и предметов<sup>1386</sup>. Во-первых, они были «объектами национальной гордости», особенно в Константинополе. Ведь Иероним сообщает, что Константин Великий принёс туда мощи Андрея, Луки и Тимофея<sup>1387</sup>. Во-вторых, в большинстве случаев обнаружили эти находки не путём археологических исследований, а через сон или видение. В-третьих, от торговли мощами оппортунисты получали немало прибыли:

---

<sup>1378</sup>Relics, с. 53.

<sup>1379</sup><https://azbyka.ru>.

<sup>1380</sup>Relics, с. 52.

<sup>1381</sup>Седьмое правило, Седьмого Вселенского Собора.

<sup>1382</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/Seamless\\_robe\\_of\\_Jesus](https://en.wikipedia.org/wiki/Seamless_robe_of_Jesus); [https://ru.wikipedia.org/wiki/Риза\\_Господня](https://ru.wikipedia.org/wiki/Риза_Господня).

<sup>1383</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/Holy\\_Lance#Rome](https://en.wikipedia.org/wiki/Holy_Lance#Rome).

<sup>1384</sup>Sumption, с. 27; [https://en.wikipedia.org/wiki/Beheading\\_of\\_John\\_the\\_Baptist#Relics](https://en.wikipedia.org/wiki/Beheading_of_John_the_Baptist#Relics); Райэлз, с. 145.

<sup>1385</sup>Columbia electronic encyclopedia. – 6th ed. – Q2, 2016. – p1-1, 1p.

<sup>1386</sup>Sumption, с. 26-32.

<sup>1387</sup>Книга против Вигилияния, 6.

«К девятому веку в недавно основанных аббатствах северной Европы существовал большой рынок мощей, который снабжался высокопрофессиональными торговцами мощами... Немногие торговцы мощами обладали достаточной квалификацией, ещё меньше из них могли объяснить происхождение своих изделий»<sup>1388</sup>.

### 3. Поддержка и оценка практики

#### а. Библейские примеры

Для подтверждения данной точки зрения её сторонники опираются на несколько ключевых мест Писания. Например, в жизни апостола Павла был случай, когда «на больных возлагали платки и опоясания с тела его, и у них прекращались болезни, и злые духи выходили из них» (Деян. 19:12). Наряду с этим, в служении Господа Иисуса были подобные случаи, когда через прикосновение к Его одежде люди получали исцеление (Мк. 5:28; 6:56; Мф. 14:36). А самое ключевое место находится в 4 Цар. 13:21, где через прикосновение к костям уже умершего Елисея человек получил чудо воскресения из мёртвых. Разве это не оправдывает применение мощей святых сегодня?

В опровержение этого мнения важно принять к сведению, что, за исключением случая с Елисеем, все эти явления касались контакта не с мёртвым, а с живым человеком Божиим. Также обратим внимание на то, что, за исключением прикосновения к одежде Иисуса, такие явления произошли лишь однажды или в течение короткого периода времени. Даже в случае одежды Иисуса – это не было постоянным явлением.

А относительно мощей верят, что они якобы постоянно содержат божественную благодать и сверхъестественную силу, как остаток благодати и силы, которыми святой обладал при жизни. Но в Библии не встречается ни одного примера, когда прикосновение к человеку или чему-то, связанному с ним, имело своим результатом регулярное проявление благодати или силы. На этом основании может заключить, что Библия не предоставляет никакого оправдания почитанию или использованию мощей.

Дополнительно к этому, К. Райэлз выдвигает интересный тезис. Известно, что Бог исцелил не только через одежду Павла, но и через тень Петра (Деян. 5:15). Но тень Петра не сравнима с мощами святых: «Что такое тень? Ничто. Это просто отсутствие прямого света – и не более того. На самом деле, она не существует и не могла бы никого исцелить»<sup>1389</sup>. Выходит, что исцеления произошли не через тень Петра, а от Самого Бога.

Райэлз также делится интересным наблюдением, что в Новом Завете нигде не написано, что Иисус говорил кому-то, что исцелила его «Моя одежда» или «Моя слюна», а всегда: «Твоя вера исцелила тебя» (см. Мф. 9:29; 15:28; Мк. 10:52; Лк. 17:19). Именно так было сказано женщине, прикоснувшейся к Его одежде (Мк. 5:34). Подобно можно говорить о помазании елеем в послании Иакова. Не елей, а «молитва веры исцелит болящего» (Иак. 5:15).

Предполагается, что прикосновение к предмету нужно было для укрепления веры некоторых просящих исцеления. Дело в том, что люди порой нуждаются в физическом контакте для высвобождения своей веры. А для других просто достаточно, что Иисус

---

<sup>1388</sup>Sumption, с. 31-32.

<sup>1389</sup>Райэлз, с. 139.

говорил слово исцеления: «Скажи только слово, и выздоровеет слуга мой» (Мф. 8:8)<sup>1390</sup>. А «чрезмерная привязанность к мощам может привести к упованию на них вместо Бога»<sup>1391</sup>.

Далее, в опровержение, Райэлз ссылается на писателя Мэтью Пула, который обращает наше внимание на то, что Бог Сам похоронил тело Моисея и никому не дал знать его местонахождение, хотя дьявол пытался взять его (Иуды 9). Пул предполагает, что если бы народ узнал о местонахождении тела Моисея, то они относились бы к нему, как к святым мощам, и Бог скрыл тело, чтобы предотвратить это<sup>1392</sup>.

## **6. Прославление Христа через мощи**

Бытует мнение, что почитание мощей святых приводит к прославлению Бога. По этому поводу Иероним учил: «Тем не менее, мы чтим мощи мучеников, чтобы мы могли поклоняться Тому, чьи они мученики. Мы чтим слуг, чтобы их честь отразилась на их Господе, который Сам говорит: “Кто принимает вас, тот принимает Меня”» (*Письмо* 109.1). К этому убеждению присоединяется современный писатель Квалера, который утверждает, что мощи употребляются «не для славы владения чудотворными останками, но чтобы подчеркнуть видимым и осязаемым образом, что святые, особенно мученики, свидетельствовали об Иисусе Христе даже своими телами»<sup>1393</sup>.

Однако на такой довод мы уже дали ответ выше. Если цель жизни и деятельности святых – прославлять Бога, почему мы прославляем не только Бога, но и святых? Получается, что Богу нужно делить Свою славу с человеком, что подрывает как Его замысел получить всю славу, так и стремление святых при жизни прославлять не себя, а Своего Спасителя. Почитание мощей святых не приносит славы Богу, а отвлекает от Его прославления. Есть разница между тем, чтобы славить Бога за кого-либо и тем, чтобы славить кого-либо ради Бога. Первое – более преимущественно.

## **4. Выводы**

В свете вышеуказанной дискуссии единственный вывод, к которому можно разумно прийти, заключается в том, что почитание мощей является сильным извращением Божьего порядка для верующих людей. В останках усопших верующих не остаётся никакого духовного присутствия или благодати. Почитание мощей не прославляет Бога, а отвлекает от прославления Его и доверия Ему.

Корни этой практики восходят не к библейским истокам, т.к. Библия об этом вообще молчит, а к языческим системам поклонения. В этом отношении Новая католическая энциклопедия, хотя и выступает в защиту почитания мощей, всё-таки признает:

«Почитание мёртвых, или религия памяти, было обыкновением почти для всех народов. Во многих случаях была предпринята некоторая попытка реализовать присутствие умершего с помощью какого-либо предмета, в котором, как считалось, осталось что-то от умершего»<sup>1394</sup>.

---

<sup>1390</sup>Райэлз, с. 141-142.

<sup>1391</sup>Там же, с. 145.

<sup>1392</sup>Poole M. English annotations on the Holy Bible; отмечено в Райэлз, с. 139.

<sup>1393</sup>Kwalera, с. 24.

<sup>1394</sup>Relics, с. 50.



## Библиография

Билобрам О. Курсовая работа: Опровержение православных аргументов // Евангельская теологическая семинария. – Киев, 2012.

Булгаков С. Православие: Очерки учения православной церкви. – Электронный ресурс.

Иероним. Книга против Вигилияния.

Иларион А. Православие. – в 2 Т. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

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

Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – М. Российский Государственный Гуманитарный Университет, 1999.

Катехизис Католической Церкви: Компендиум / Пер. и ред. П. Сахаров, О. Карпова. – Культурный центр «Духовная библиотека». – Libreria Editrice Vaticana, 2005.

Коломиец А.В. Курсовой практический проект по теме: «Православное богословие с евангельской точки зрения». – Киев: Евангельская Теологическая Семинария, 2019.

Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дону: Троицкое Слово, 2003.

Меланхтона Ф. Апологии аугсбургского исповедания.

Ориген. Увещание к мученичеству.

Райэлз К. Три Великие Церкви / Пер. С. А. Резниченко. – Mason MI: Looking Glass River Publishing, 2006. – 272 с.

Чернейчук И. Курсовая работа: Православный и евангельский взгляды на почитание икон // Евангельская теологическая семинария. – Киев, 2016.

Школа начальной катехизации «Исследуйте Писание: Диспут Харизматы – Православные». – <https://azbyka.ru/video/disput-xarizmatov-i-pravoslavnyx>

~~~~~

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: University of Chicago Press, 2000.

- Barth K. Prayer. – 2nd ed. – Philadelphia, PA: Westminster, 1985. – 96 c.
- Catechism of the Catholic Church. – http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.
- Clendenin D. Eastern Orthodox Christianity. – Grand Rapids, MI: Baker, 1994.
- Columbia electronic encyclopedia. – 6th ed. – 2016.
- Ecumenical statement on Mary; intercession of saints // *Origins*, 13. Oct 13, 1983. C. 310-311.
- Fairbairn D. Partakers of the Divine nature. – 1991.
- Jungman J. A. Christian prayer through the centuries / Trans. J. Coyne. – New York: Paulist Press, 1978. – 169 c.
- Kemp E. W. Canonization and authority in the Western Church. – London: Geoffrey Cumberlege, 1948.
- Kormina J. V. Russian Saint under construction // *L'orthodoxie russe aujourd'hui* | *Varia*, 2013.
- Kwalera M. The liturgical veneration of Saints // *Liturgy*. 1, Issue 2. 1980. C. 20-26.
- Lane T. A concise history of Christian thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.
- Pelikan J. The Christian tradition. Vol. 2 The spirit of Eastern Christendom. – Chicago: Univ. of Chicago: 1974. – 289 c.
- Rabe S. A. Veneration of the saints in western Christianity: an ecumenical issue in historical perspective // *Journal of Ecumenical Studies*. 28.1. 1991. C. 39-62.
- Railes K. What's the Difference: Comparing the beliefs of Catholics, Protestant and Eastern Orthodox. – Mason, MI: Looking Glass River Publishing, 2006. – 272 c.
- Relics // Carson T. Cerrito J. *New Catholic Encyclopedia*. – 2nd ed. – Detroit, MI: Thomson, 2003. – T. 12. – C. 50-56.
- Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. *The Ante-Nicene Fathers*. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.
- Sheler J. Worship of saints evolved over the ages // *U.S. News & World Report*. 126, Issue 1. 01/11/99.
- Shüler R. On the veneration of saints and martyrs, ancient and modern // *Word & World*. 28. Num. 4. 2008. C. 373-380.

Steele D. With all God's people: Toward a Protestant reclaiming of the communion of saints // Theology Today. 51, No. 4. 1995. C. 539-547

Sullivan P. A. A reinterpretation of invocation and intercession of the saints // Theological Studies 66. 2005. C. 381-400.

Sumption J. Pilgrimage: An image of mediaeval religion. – Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1975. – 391 c.

Tarcisius J. van Bavel, Cult of martyrs in St. Augustine // Lamberigts M., Deun P. van. Martyrium in multidisciplinary perspective – Leuven, Belgium: Leuven University, 1995.

Ware T. The Orthodox Church. – London: Penguin Books, 1963. – 352 c.

Workman. H. B. Persecution in the Early Church. – 2nd ed. – London: Charles Kelley, 1906.

~~~~~

<https://azbyka.ru>.

[https://lib.pravmir.ru/library/readbook/567#part\\_2073](https://lib.pravmir.ru/library/readbook/567#part_2073).

<https://wikipedia.org>

## Глава 14. Молитва Марии и её почитание

Среди всех святых, которые в церквях когда-либо почитались или ещё почитаются, никто не занимал такое почтительное положение, какое занимает мать Господа, Мария. Ей приписывают такие почтительные названия как Θεοτόκος (*теотокос*), т.е. «Богородица», Παναγία (*панagia*), т.е. «Пресвята», Αειπαρθένος (*айпартенос*), т.е. «Приснодева» и, иногда, «Соискупительница». Следует исследовать это положение, проследить его развитие и оценить его в свете Священного Писания.

### А. Мария как Богородица

Из всех вышеуказанных названий для Марии единственное из них, которое пользуется принятием у всех христианских конфессий – это название «Богородица», т.е. мать Бога.

На первый взгляд утверждение такого названия кажется странным, если не неверным. Как можно человеку родить Бога? Но дело в том, что вопрос касается важной христологической концепции – единой личности Иисуса Христа. Если Иисус Христос действительно является лишь одной личностью, т.е. Богом и человеком в одном лице, то логично следует, что, родившая Его, родила Бога, или точнее, Богочеловека Иисуса Христа.

Утверждение, что Мария родила только человека имело бы своим результатом то, что Иисус – это просто человек, в котором жил Бог. Так считал в V веке Несторий, который отказывался называть Марию «Теотокос», что означает «носящая Бога», а называл её просто «Христотокос», т.е. «носящей Христа». И в свете вредных христологических последствий этого взгляда на Третьем Вселенском Соборе в Ефесе в 431 г. учение Нестория было осуждено.

Обращаясь к Божьему Слову, можно найти подтверждение такому описанию Марии в словах Елизаветы, которая говорила о Марии, как о «матери Господа» (Лк. 1:43). В той же главе ангел Гавриил объявил, что у Марии родится не человек, в котором Бог будет жить, а «Сын Божий» (Лк. 1:32, 35).

Однако приписывание Марии титула «Богородицы» никак не влечёт за собой тезиса, что она как-то дала начало божественной природе Иисуса. Согласно библейскому свидетельству, Божий Сын существует вечно, единосущный Богу-Отцу, и воплотился в человеке Иисусе из Назарета. Мария дала Христу не Его божественность, а просто Его человечность. Но поскольку Иисус Христос – только одна личность, Мария действительно дала физическое рождение Богу, т.е. Богочеловеку Иисусу Христу.

Проследим развитие употребления термина «Богородица». Он было употреблено в середине III века Дионисием Александрийским в его письме Павлу Самосатскому. Далее, оно встречается в письме от некоего епископа Александра, написанном в 320 г.: «Иисус Христос... носил тело в истине, а не в подобии, которое происходит от Марии, Матери Божией (ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας)». Мы также видим его в трудах Афанасия Великого (Послание на ариан, 3.14, 29, 33), Кирилла Иерусалимского (*Поучения огласительные*, 10.19) и Оригена (*Комментарий на Посл. к Римлянам*)<sup>1395</sup>.

---

<sup>1395</sup>Percival H. R. Excursus on the word Θεοτόκος // Schaff P., Wace H. The Seven Ecumenical Councils. – New York: Charles Scribner's Sons, 1900. – Т. 14. – С. 208.

В это число также вошли каппадокийские отцы. По словам Василия Великого: «Святая Мария, которая родила Его по плоти, была Матерью Божьей» (*Письмо 360*). Григорий Нисский говорил о «Святой Деве, Богоматери» (*Письма*, 17). Григорий Богослов ревностно заявил: «Если кто-нибудь не верит, что Святая Мария является Божьей матерью, то он отделён от Божества» (*Письмо к Клендониусу*).

Однако употребление данного титула стало весьма дискуссионным в V веке во время борьбы с ересью несторианства. Несторий же, на самом деле, вторил учению своего учителя Феодора Мопсуестийского, который написал следующее:

«Мария, по сути, является Матерью Христа (Христотокос), но не Матерью Божьей (Теотокос)... Правильно, она родила мужчину, у которого начался союз со Словом... Безумно говорить, что Бог рождён от Девы... Не Бог, а храм, в котором обитал Бог, рождён от Марии»<sup>1396</sup>.

А после решения Третьего Вселенского Собора в пользу употребления названия Богородицы по отношению к Марии, оно стало общепринятым и широко распространённым. На Соборе было объявлено:

«Если кто-то не признает, что Эммануил – действительно Бог, и поэтому Святая Дева является Матерью Божьей (Θεοτόκος), поскольку во плоти она несла Слово Божье, ставшее плотью [как написано: “Слово стало плотью”]: пусть ему будет анафема»<sup>1397</sup>.

Но участники на этом Соборе уточнили, что Мария является Божьей Матерью «не по Его божественной природе», а лишь «по Его человеческой природе»<sup>1398</sup>.

Примечательно, что признавали Марию Богородицей и протестантские реформаторы, в том числе, Лютер, Кальвин и Цвигли<sup>1399</sup>. Кальвин выразился так: «Писание ясно возвещает, что Тот, кто родился от Девы Марии, наречётся Сыном Всевышнего (Лк. 1:32) и что Дева – Мать нашего Господа» (*Наставление в христианской вере*, 2.14.4)<sup>1400</sup>. А Цвигли написал: «Дева должна называться Матерью Бога, Теотокос»<sup>1401</sup>.

Следует упомянуть о некоей крайности, появившейся несколько раз в церковной истории, что Сын Божий «прошёл» через Марию как через канал, а не принимал от неё Своей человечности. Этому мнению придерживались не только некоторые гностики II века, но и основатель меннонитов Менно Симонс<sup>1402</sup>. Но данная теория противоречит Божьему Слову и подрывает доктрину об истинном воплощении Божьего Сына. Павел написал, что Иисус родился не «через жену», а «от жены» (Гал. 4:4). Его человеческое происхождение также поддерживается тем, что Он «родился от семени Давидова по плоти» (Рим. 1:3).

---

<sup>1396</sup>Там же.

<sup>1397</sup>Cyril of Alexandria. The XII Anathematisms of St. Cyril against Nestorius // Schaff P., Wace H. The Seven Ecumenical Councils / Trans. H. R. Percival. – New York: Charles Scribner's Sons, 1900. – Т. 14. – С. 206.

<sup>1398</sup>Oden T. C. The word of life. – San Francisco, CA: Harper, 1992. – С. 157.

<sup>1399</sup>Geisler N. L., MacKenzie R. E. Roman Catholics and Evangelicals: agreements and differences. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995. – С. 298-299.

<sup>1400</sup>Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – М: РГГУ, 1997. – С. 486.

<sup>1401</sup>An Exposition of the Faith, LCC XXIV, p. 256; из Oden, c. 157.

<sup>1402</sup>Lane T. A concise history of Christian thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. – С. 192.

Таково и учение Церкви. Игнатий учил, что Иисус «телесный и духовный, рождённый и нерождённый, Бог во плоти, в смерти истинная жизнь, от Марии и от Бога» (*К Ефесянам*, 7). Тертуллиан написал: «Но если через плоть Марии Он происходит от семени Давидова, стало быть, происходит из плоти Марии» (*О плоти Христа*, 22). По словам Ириней: «Он не мнимо, а действительно принял плоть от Девы Марии» (*Против ересей*, 5.1)<sup>1403</sup>. Наконец, Кирилл Иерусалимский подтвердил, что «не прошёл Он чрез Деву так, как через канал, но истинно воплотился от Неё» (*Поучения огласительные*, 4.9)<sup>1404</sup>.

## Б. Вечная девственность Марии

Далее, в церковной истории часто говорится о вечной девственности Марии, что она никогда не знала мужа. В силу этого называют её «Приснодевой». Безусловно, Библия подтверждает учение о девственности Марии до рождения Иисуса Христа, так называемое, «непорочное зачатие» Божьего Сына. Когда Деве Марии ангел Гавриил явился, тот объяснил ей способ зачатия сына без участия мужа: «Дух Святой найдёт на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречётся Сыном Божиим» (Лк. 1:35). Ангел сообщил и Иосифу, что «родившееся в Ней есть от Духа Святого» (Мф. 1:20). К данному повествованию Матфей добавляет, что он «не знал её, пока она не родила Сына» (Мф. 1:25 – дословный перевод).

Однако рано в истории Церкви возникло понимание, что девственность Марии простиралась на всю её жизнь. Проследим развитие этого учения. Предполагается, что этому учению дало начало Протоевангелие Иакова, вымышленное (по сути, сказочное) повествование о детстве и жизни Марии. В нём написано, что Иосифу поручили «принять к себе и блюсти деву Господа» (9.6). Данное учение конкретно встречается в трудах Афанасия, который назвал Марию *ἄειπαρθένος* (*аэпартенос*), т.е. «вечно девой»<sup>1405</sup>. Оно также встречается в трудах Иоанна Златоуста, который предположил, что Иосиф «не захотел познать Деву после того, как Она столь чудесно сделалась Матерью и удостоилась родить неслыханным образом и произвести необыкновенный Плод»<sup>1406</sup>.

Присоединились к этой точке зрения и выдающиеся богословы Западной Церкви. Августин утвердил: «Её называют его женой из-за её помолвки, хотя он не имел о ней плотского знания и не должен был иметь его дальше» (*О супружестве и похоти*, 1.12). Иероним же посвятил целую работу теме *Вечная девственность Благословенной Марии*. А с другой стороны, отчет Ириней намекает на то, что он не верил в её вечную девственность: «Прежде чем Иосиф сочетался с Мариею, когда она поэтому пребывала в девстве “оказалась Она имеющею во чреве от Духа Святого”» (*Против ересей*, 3.21.4).

Каноническое подтверждение данному учению предоставил Пятый Вселенский Собор в 553 г., где говорится о Марии как о «вечно деве» и придают анафеме те, кто отрицает

---

<sup>1403</sup>Ириней Лионский. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания / Перевод: прот. П. Преображенского // Сочинения Св. Ириней, епископа Лионского. – 2-е изд. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. – OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>1404</sup>Святитель Кирилл, Архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. – М.: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 1991; из <https://azbyka.ru>.

<sup>1405</sup>Cross F. L., Livingstone E. A., eds. The Oxford dictionary of the Christian Church. – Oxford: Oxford University Press, 2005.

<sup>1406</sup>Иларион (Алфеев). Православие. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>. – Т. 1. – С. 451.

это<sup>1407</sup>. Спустя сто лет, на Латеранском Синоде было подтверждено, что «Мария была девственницей до, во время и после рождения Иисуса Христа».<sup>1408</sup>

Особый интерес нам представляет тот факт, что принял учение о вечной девственности Марии никто иной, как Мартин Лютер, который учил: «Она была девственницей до рождения Христа и оставалась таковой при рождении и после рождения»<sup>1409</sup>. В этом мнении к нему присоединился и Цвигли<sup>1410</sup>.

В трудах нескольких отцов Церкви также встречается убеждение, что рождение Иисуса вообще не повлияло на девственное состояние Марии. Дамаскин объясняет: «Ибо ему (т. е. рождению) не предшествовало удовольствие и за ним не последовала боль... по рождении сохранил девство её неповреждённым, Один только пройдя через неё и сохранив её заключённою» (*Точное изложение православной веры*, 4.14). Августин тоже утверждал, что она была «незапятнанной самим рождением» (*О Троице*, 8.7). Данное понимание встречается даже во II веке у Климента Александрийского:

«Но, как представляется, многие даже вплоть до нашего времени считают, что Мария, по причине рождения ребёнка, была в послеродовом состоянии, хотя она не была. Некоторые говорят, что после того, как она родила, она была найдена, когда рассматривали, девственницей» (*Строматы*, 7.16).

В опровержение позиции, что Мария оставалась девой всю жизнь, обратимся к следующим доводам. Библия говорит о других детях у Марии и Иосифа. В Мк. 6:3 читаем: «Не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона? Не здесь ли, между нами, Его сёстры?». В других подобных местах также говорится о братьях и сёстрах Иисуса (см. Ин. 7:3; 2:12; Мф. 12:46; Лк. 8:19; Деян. 1:14; 1 Кор. 9:4-5)<sup>1411</sup>. Поэтому можно сделать вывод, что у Марии родились дети после Иисуса.

Также отметим, что в Мф. 1:25 говорится: «(Иосиф) не знал её. [Как] наконец она родила Сына своего первенца». Но греческий текст читается по-другому: «Он не знал её, пока у неё не родился Сын». Синодальный перевод пропускает наречие *ἕως* (*хэос*), т.е. «пока», которое указывает на то, что Мария не была девственницей после рождения Иисуса<sup>1412</sup>. Далее, в Лук. 2:7 говорится, что «Родила Сына своего Первенца». Название «Первенец» подразумевает рождение и других детей<sup>1413</sup>.

---

<sup>1407</sup>The Second Council of Constantinople: The Capitula of the Council // Schaff P., Wace H. The Seven Ecumenical Councils / Trans. H. R. Percival. – New York: Charles Scribner's Sons, 1900. – Т. 14. – С. 312.

<sup>1408</sup>Geisler N. L., MacKenzie R. E. Roman Catholics and Evangelicals: agreements and differences. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995. – С. 300.

<sup>1409</sup>Там же, с. 301-302.

<sup>1410</sup>См. Оперы III (Oden, с. 159).

<sup>1411</sup>Райэлз К. Три великие Церкви / Пер. С. А. Резниченко. – С. 176.

<sup>1412</sup>В ответ на этот довод Иоанн Дамаскин обращает наше внимание на Мф. 28:20, где Иисус обещал Своим ученикам: «Я с вами во все дни до скончания века». Нам известно, что Он будет с ними и после скончания века. Подобным образом, Иосиф мог бы хранить девственность Марии не только до рождения Иисуса, но и после него (см. *Точное изложение православной веры*, 4.14). Но надо также учесть, что в данном контексте Иисус озабочен тем, чтобы ученики узнали, что Он будет с ними во время всех испытаний, через которые они будут проходить в этом веке. Поэтому Он говорит о Своем присутствии (в смысле «поддержке») «до скончания века». Само собой разумеется, что Он будет с ними и в вечности (см. Ин. 14:3), но об этом периоде речь не идёт.

<sup>1413</sup>Василий Великий (*Комментарий на Кол. 1:15*) и Иоанн Дамаскин (*Точное изложение православной веры*, 4.14) отвечают, что «первенец» не обязательно означает рождение последующих. Но, тем не менее, такой

Однако сторонники доктрины о вечной девственности Марии оспаривают, что, так называемые, братья и сёстры Иисуса, на самом деле, являются двоюродными братьями и сёстрами, предполагая, что слово «брат» используется, как обобщение<sup>1414</sup>. Но в ответ на данный аргумент можно сказать следующее. Во-первых, существует другое греческое слово для описания «двоюродного брата» – ἀνεψιός (*анэпсиос*), которое встречается в Кол. 4:10, но в Синодальном переводе неверно там переведено словом «племянник». Во-вторых, слово ἀδελφός (*аделфос*), т.е. «брат», в Новом Завете никогда не используется в смысле «двоюродный брат»<sup>1415</sup>. В-третьих, важно принять всерьёз свидетельство Мк. 6:3. Там речь идёт о ближайших родственниках Христа, т.е. о Его семье.

В защиту учения о вечной девственности Марии выдвигается и другой аргумент – так называемые братья и сёстры Иисуса, на самом деле, были детьми Иосифа от бывшей жены<sup>1416</sup>. Но в Писании о присутствии других детей во время рождения Иисуса речь не идёт. Также, эти «другие» дети остались с Марией после того, как стали взрослыми и Иосиф, скорее всего, уже умер (см. Мк. 3:31 и Ин. 2:12). Также важно учесть, что если у Иосифа был другой сын, рождённый до его брака с Марией, то не Иисус, а этот другой сын стал бы наследником трона Давида, т.е. Мессией<sup>1417</sup>. Наконец, следует упомянуть, что Иаков был назван «братом Господним» (Гал. 1:19), что подтверждает мнение, что он имел родственную связь с Иисусом через Марию.

Противники библейского взгляда также ссылаются на тот факт, что при Своей смерти Иисус поручил Иоанну заботиться о Марии «как о незамужней»<sup>1418</sup>. Но Гейслер напоминает нам, что в то время братья Иисуса были неверующими (см. Ин. 7:5). Именно по этой причине Иисус поручил её возлюбленному Им ученику<sup>1419</sup>.

Они также опираются на символическое истолкование Иез. 44:2, что «затворённые ворота» в Божьем храме представляют девственность Марии: «Никакой человек не войдёт ими, ибо Господь, Бог Израилев, вошёл ими». Но на каком основании могут сторонники этой позиции относить лишь этот стих, описывающий храм Божий, к Марии, а не все главы Иез. 40-44? Почему в данном повествовании только одна деталь относится к ней?

Также неверно утверждать, что Иисус чудесным образом прошёл через родовые пути Марии, но при этом не осталось никаких следов процесса рождения. Не существует никаких оснований верить, что рождение Иисуса произошло каким-либо чрезвычайным образом. Стихи, описывающие рождение Иисуса, не содержат никаких намёков на сверхъестественное рождение (см. Лк. 2:6-7; Мф. 1:18, 25; Гал. 4:4). Это является просто ещё одной попыткой со стороны некоторых отцов Церкви, а вслед за ними Католической и Православной Церквей, защитить доктрину о вечной девственности Марии.

## В. Безгрешность Марии

---

вывод сильно напрашивается. Слово *πρωτότοκος* (прото́токос), т.е. «первенец», так употребляется в Кол. 1:15, 18, Откр. 1:5; Рим. 8:29.

<sup>1414</sup>Так учили Иероним и Августин (Иларион, Православие, т. 1, с. 451).

<sup>1415</sup>Geisler, с. 302-303.

<sup>1416</sup>Так учили Климент Александрийский, Ориген, Евсевий Кесарийский, Елифаний Кипрский, Иларий Пиктавийский и Амвросий Медиоланский. Также, так указано в *Протоевангелии Иакова* (Иларион, т. 1. – с. 451).

<sup>1417</sup>Geisler, с. 303.

<sup>1418</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 451.

<sup>1419</sup>Geisler, с. 302.



В свете рассказанного в Евангелиях о Марии, справедливо считать её богобоязненным и послушным Богу человеком. В отличие от Захарии, она не сомневалась в словах ангела о чудесном рождении ею ребёнка. Несмотря на то, что её беременность могла бы вызвать некоторое недопонимание, создать скандал или даже привести к её казни, как прелюбодейки, она смиренно ответила ангелу: «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1:38). Наконец, она провозгласила пророческое изречение в хвалу Богу, так называемый, «Магнификат» (Лк. 1:46-56).

Однако в истории Церкви (и до сегодняшнего дня) многие христианские мыслители дошли до того, чтобы считать Марию безгрешной. Следовательно, ей присваивают обозначение *Παναγία* (*панагия*), т.е. «Пресвята»<sup>1420</sup>. Это убеждение зиждется не столько на библейском основании, сколько на логическом доводе – как может святой, безгрешный Сын Божий получить Свою человечность от греховного истока или получить Своё зачатие в утробе, запятнанной грехом? Предполагается, что храм, от которого Он и родился, должен был быть святым, как Он Сам. Об этом Иоанн Дамаскин пишет следующее:

«Она сделалась жилищем всякой добродетели, устранив ум от всякого житейского и плотского пожелания и, таким образом, сохранив девственную душу вместе с телом... Таким образом, Богородица восходит к святости и является святым и удивительным храмом, достойным Бога Вышнего» (*Точное изложение православной веры*, 4.14)<sup>1421</sup>.

На сегодняшний день Католическая и Православная Церкви отстаивают позицию безгрешности Марии. Католики утверждают: «По благодати Божией Мария оставалась свободной от всякого личного греха на протяжении всей Своей жизни»<sup>1422</sup>. С точки зрения православия Булгаков пишет: «Православие не допускает в “Пренепорочной” никакого *личного* греха, который не соответствовал бы достоинству Богоматеринства»<sup>1423</sup>. Иларион добавляет:

«Богослужение Православной Церкви закрепило представление об исключительной святости Божией Матери, о Её непричастности какому-либо греху. Церковь назвала Матерь Божию “Честнейшей Херувим и Славнейшей без сравнения Серафим”, то есть безмерно превосходящей Ангелов по Своей святости. Её стали называть “Пресвятой”, то есть буквально “сверх-святой”, подчёркивая превосходство Её святости над святостью любого другого святого»<sup>1424</sup>.

В то же время важно учесть, что это учение возникло позже в истории Церкви. Только в IV-V веках мы видим намёки на него в творениях Августина и Иеронима. Против пелагиан Иероним написал: «Елизавета и Захария... на нижнем уровне святости по сравнению с благословенной Марией» (1.16). Говоря о всеобщей греховности всего человечества, Августин с некоторым смущением исключает из него Марию: «Мы должны

<sup>1420</sup>Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature. – С. 65-68; Иларион (Алфеев). Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 123.

<sup>1421</sup><http://orthlib.narod.ru>

<sup>1422</sup>Катехизис Католической Церкви: Компендиум / Пер. и ред. П. Сахаров, О. Карпова. – Культурный центр «Духовная библиотека». – Libreria Editrice Vaticana, 2005. – № 97.

<sup>1423</sup>Булгаков С. Православие: Очерки учения православной церкви. – Электронный ресурс.

<sup>1424</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 454.

исключить святую Деву Марию, о которой я не хочу поднимать вопрос, когда это касается темы грехов, из уважения к Господу» (*О природе и благодати*, 42). А более утвердительно говорит о ней, как о «непорочной Марии» Григорий Нисский (см. *О девстве*, 2.2).

С другой стороны, в начале III века мы видим совершенно другое отношение к данному вопросу<sup>1425</sup>. Ориген учил, например, что во время страданий Христа не только Его ученики, но и Мария «соблазнились»: «Если бы она не соблазнилась при страстях Господа, то Иисус не умер бы за её грехи. Но если “все согрешили и лишены славы Божией, но оправданы Его благодатью и искуплены”, то тогда и Мария в то время тоже соблазнилась» (*Беседа на Евангелие от Луки 17.6*). Вслед за Оригеном, Василий Великий отождествил этот случай в истории Марии с «оружием, которое пройдёт душу» Марии, предсказанным пророком Симеоном (Лк. 2:34-35): «Посему и Тебя Самой, Которая свыше научена о Господе, коснётся некоторое борение. И это есть оружие (Василий Великий, *Письмо 260.9, к Оптиму*).

В том же духе Тертуллиан, после упрека в адрес братьев Иисуса за их неверие, говорит о Марии: «Не показано и то, что мать Его пребывала с Ним в постоянном общении; напротив, Марфа и Мария совершали это часто» (*О плоти Христа*, 7). Самое удивительное свидетельство вышло из-под пера Иоанна Златоуста, который, комментируя случай, когда Мария и Его братья вызвали Его во время Его проповеди (Мф. 12:46-49), написал:

«В самом деле, поступок её происходил от излишней ревности к правам своим. Ей хотелось показать народу свою власть над Сыном... В самом деле, если для Матери Его не будет никакой пользы в том, что она мать, раз она не будет добродетельна, то родство тем менее спасёт кого-нибудь другого» (*Беседы на Евангелие от Матфея*, 44.1)<sup>1426</sup>.

В свете библейского свидетельства на этот счёт, евангельское богословие никак не может придерживаться доктрины о безгрешности Марии. Во-первых, Библия нигде не подтверждает тезис о её безгрешности. Во-вторых, как уже было отмечено, были случаи в жизни Марии, когда она выразила сомнение в Своём Сыне. Мария, скорее всего, входит в число тех «ближних», которые «пошли взять Его, ибо говорили, что Он вышел из себя» (Мк. 3:21, сравните ст. 31). В-третьих, Библия безоговорочно утверждает, что «все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3:23), в том числе, и Мария<sup>1427</sup>. Все нуждаются в прощении грехов – никто не оправдывается делами (Гал. 3:16).

Также любопытно отметить описание Марии в Лк. 1-2. В данном повествовании Лука называет почти всех действующих лиц в нём «праведными»: Захария (1:6), Елизавета (1:6), Симеон (2:25). А в отношении Марии такого описания не имеется. Это не значит, что она не была праведницей, но вполне возможно, что здесь статус Марии преднамеренно умаляется Духом Святым в свете её будущего преувеличенного прославления. То же самое касается состояния «исполнения Духа», которое приписано Захарии (1:67), Елизавете (1:41) и Симеону (2:27), а не Марии, хотя она тоже изрекла пророческое слово в хвалу Богу (1:46-56).

---

<sup>1425</sup>Райэлз, с. 178-179.

<sup>1426</sup><https://azbyka.ru>.

<sup>1427</sup>Также см. Екк. 7:20; Пс. 52:4; 3 Цар. 8:46 (Райэлз, с. 177).

В заключение упомянем о дальнейшем развитии этого учения в Западной Церкви. Дело дошло до того, что католические богословы начали считать, что, в подобие Иисусу Христу, Мария родилась без первородного греха – так называемое, «непрочное зачатие Марии». Но даже сами католики в этом учении сомневались. Эта идея возникла только в XII веке, когда некий английский монах, Эдмер, предложил её. После него эту точку зрения защищал Иоанн Дунс Скот, но противились ей знаменитые богословы Фома Аквинский, Пётр Ломбардский и Бонавентура. Далее, дебаты велись между францисканцами (за данный тезис) и доминиканцами (против него). Только в 1854 г. Папа Пий IX официально подтвердил эту доктрину и обязал всех католиков придерживаться её<sup>1428</sup>. Его булла, *Ineffabilis Deus*, читается так:

«...Мы заявляем, провозглашаем и определяем, что учение, которое придерживается того, что Блаженная Дева Мария была с самого первого момента Своего Зачатия особой благодатью и расположением Всемогущего Бога, ввиду заслуг Иисуса Христа, Спасителя рода человеческого, сохранена не запятнанной никаким пятном первородного греха, является учением, явленным в Откровении Богом, и потому в него должно твёрдо и постоянно верить всем верным»<sup>1429</sup>.

Следует сказать, что доводы, приведённые выше в опровержение безгрешности Марии, относятся и к доктрине о её непрочном зачатии. Дополнительно к этому, можно учесть позднее появление этой доктрины и сопротивление ей со стороны некоторых выдающихся католических богословов. Хотя в поддержку своей теории её сторонники ссылаются на Лк. 1:28, где Мария названа «Благодатной», слово *κεχαριτωμένη* (*кехаритоменэ*) просто означает «получающую боговоление»<sup>1430</sup>, и в данном контексте указывает не на то, что Мария была избавлена от первородного греха, а на то, что она получила особое боговоление от Бога стать матерью Божьего Сына<sup>1431</sup>.

## Г. Успение Марии

Успение, т.е. смерть Марии, представляет собой ещё одно «яблоко раздора» между христианскими конфессиями. Библия не рассказывает о её смерти, поэтому любая позиция в данном вопросе опирается только на предположения.

Позиция Православной Церкви заключается в том, что испытав физическую смерть, Мария была воскрешена из мёртвых и вознесена на небо. Православные отмечают её прославление на празднике «Успения Марии». Иларион уточняет, что хотя православие никогда не догматизировало это учение, «тем не менее, вера в это событие является неотъемлемой частью Предания Православной Церкви»<sup>1432</sup>. Булгаков высказывается так:

---

<sup>1428</sup>Cross F. L., Livingstone E. A., eds. The Oxford dictionary of the Christian Church. – Oxford: Oxford University Press, 2005; Geisler, c. 304-308.

<sup>1429</sup>[https://ru.wikipedia.org/wiki/Ineffabilis\\_Deus](https://ru.wikipedia.org/wiki/Ineffabilis_Deus)

<sup>1430</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: University of Chicago Press, 2000. – С. 1081.

<sup>1431</sup>Geisler, c. 310.

<sup>1432</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 456.

«Вкусив естественную смерть *по человечеству* в Успении Своём, Она не осталась удержана тлением, но, по верованию Церкви, Она была воскрешена тридневно Сыном Своим и пребывает в Своём прославленном теле одесную Его на небесах, как Царица Небесная»<sup>1433</sup>.

По легенде Двенадцать апостолов похоронили Марию в Иерусалиме в отсутствие поздно приехавшего Фомы. Когда они открыли гроб, чтобы показать Фоме тело Марии, «они нашли в нём одни только Её погребальные пелены и убедились, таким образом, в дивном вознесении Пресвятой Девы с телом на Небо. Вечером в тот же день, когда апостолы собрались в доме для подкрепления себя пищей, им явилась Сама Матерь Божия и сказала: “Радуйтесь! Я с вами – во все дни”»<sup>1434</sup>.

Вместе с этим, Булгаков выдвинул теорию о прославленном состоянии Марии, которую православное духовенство оспаривает, а некоторые считают еретическим<sup>1435</sup>. В соответствии со своей концепцией «софизма», Булгаков утверждает, что в силу положения Марии, как «Матери всего человеческого естества», есть взаимосвязь между её прославленным телом и телами всех людей. Следовательно, в ней «предвоскрес уже и весь человеческий род»<sup>1436</sup>.

Далее, поскольку Мария «как Мать, (имеет) как бы одно тело с Сыном», есть взаимосвязь между её прославленным телом и прославленным телом Христа. Следовательно, предполагается, что в Евхаристии причащающийся не только причащается в Телe Христа, но и входит «в природное общение и с Богоматерью, совкушаем в теле и крови Христовых и плоть Богоматери»<sup>1437</sup>.

В отличие от православной веры, католики учат, что Мария, не унаследовав первородного греха (см. выше), не была подвластна смерти. Некоторые (иммортиалисты) стоят на позиции, что она вообще не умерла, но была взята на небо. Другие же (мортиалисты) считают, что она временно и добровольно подчинилась смерти, но была воскрешена до своего взятия<sup>1438</sup>. В 1950 г. Папа Пий XII официально подтвердил это учение буллой *Munificentissimus Deus*:

«Именем Господа нашего Иисуса Христа, Пресвятых апостолов Петра и Павла, и нашей собственной властью мы провозглашаем, объявляем и определяем как богооткровенную догму: Непорочная Богородица, Дева Мария, завершив круг своей земной жизни, была телом и душой вознесена на небо»<sup>1439</sup>.

Что касается поддержки этой теории, её сторонники обращаются к Откр. 12:1, где описана «жена, облечённая в солнце; под ногами её луна, и на главе её венец из двенадцати звёзд», которую принимают за вознесённую и прославленную Марию. Но дальнейшее описание этой женщины не соответствует Марии, а больше характеризует

---

<sup>1433</sup>Булгаков, Православие, электронный ресурс.

<sup>1434</sup>Успение Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии из <http://www.patriarchia.ru/db/text/908276.html>.

<sup>1435</sup>[http://en.wikipedia.org/wiki/Sergei\\_Bulgakov](http://en.wikipedia.org/wiki/Sergei_Bulgakov).

<sup>1436</sup>Булгаков С. Евхаристический догмат, часть 2-я // Журнал "Путь" №21. 1930. С. 31. – <http://www.odinblago.ru/path/21/1>

<sup>1437</sup>Там же с. 33.

<sup>1438</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 456.

<sup>1439</sup>[https://ru.wikipedia.org/wiki/Munificentissimus\\_Deus](https://ru.wikipedia.org/wiki/Munificentissimus_Deus).

Израиль<sup>1440</sup>. На её голове находится «венеч из двенадцати звёзд», что символизирует двенадцать колен Израиля. Далее, «жена убежала в пустыню, где приготовлено было для неё место от Бога, чтобы питали её там тысячу двести шестьдесят дней» (ст. 6), что произойдёт с Израилем во время великой скорби. Наконец, написано, что не жена, а её сын (Христос) был взят на небо (ст. 5).

Другие сторонники, ссылаясь на непорочность Марии, утверждают, что она неподвластна смерти. Но догма о её непорочности оспаривается. Наконец, доказывається, что органическая, телесная связь между матерью и Сыном требует того, что она должна разделить с Ним воскресение и прославление<sup>1441</sup>. Но это – всего лишь преувеличенные предположения. Воскресение и прославление Марии точно будет, но в последнее время, и в равной степени вместе со всеми верующими в Него, которых Он искупил Своей кровью.

Также в опровержение следует отметить, что данное учение было чуждым Ранней Церкви. Оно впервые появилось в апокрифической литературе IV века. На Западе его продвигали Григорий Турский в VI в., а на Востоке – Иоанн Дамаскин в VIII в.<sup>1442</sup>

#### Д. Почитание Марии

В некоторых христианских конфессиях почитание Марии уже стало обыкновением. Катехизис Католической Церкви гласит: «Преданность Церкви Пресвятой Богородице является неотъемлемой частью христианского поклонения»<sup>1443</sup>. Православный Митрополит Иларион сообщает:

«Почитание Богородицы занимает исключительное место в православном богослужении. Богородичные праздники сопровождают верующего на протяжении всего церковного года. Каждое богослужебное чинопоследование, будь то литургия, вечерня, утренья, повечерие, полунощница или часы, содержит молитвы, посвящённые Божией Матери»<sup>1444</sup>.

Однако нам известно, что такое почтительное отношение к Марии возникло не вследствие тщательного исследования Божьего Слова или христианского богословия, а в литургической практике Ранней Церкви. Пеликан комментирует этот момент:

«Многие из этих идей о Марии были разработаны в форме более богословских концепций и, в конечном счёте, в форме церковных догм в более поздние века. Но прежде, чем Церковь признала эти доктрины или богословы учили им, о них уже говорилось в литургии и личной вере людей»<sup>1445</sup>.

Считается, что начало более масштабного почитания Марии датируется четвёртым веком. Предполагается некоторыми, что в том столетии этой практике дала толчок группа

---

<sup>1440</sup>Geisler, с. 312-314.

<sup>1441</sup>Отмечено в Geisler, с. 312, 316; Cross.

<sup>1442</sup>Lane, с. 310.

<sup>1443</sup>Catechism of the Catholic Church, № 971.

<sup>1444</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 456-457.

<sup>1445</sup>Pelikan J. The Christian Tradition. Vol 2 The spirit of Eastern Christendom. – Chicago, IL: University of Chicago: 1974. – С. 141.

женщин во Фракии и Аравии, «коллиридиане», которая поклонялась Марии, как богине. В опровержение практики этой группы выступил епископ Епифаний Кипрский в своём творении *Против ересей*: «Марию следует почитать, а Отца, Сына и Святого Духа следует обожать. Никто не должен обожать Марию» (78.7)<sup>1446</sup>. Развитию этой практики особо способствовало решение Третьего Вселенского Собора в V веке, на котором её статус как Богородицы был подтверждён<sup>1447</sup>.

С пятого века начинается бурный рост популярности почитания Марии<sup>1448</sup>. В Римской Католической Церкви существуют некоторые ордены и организации, посвящённые матери Господа. Совершаются паломничества в Лурд и Фатиму – места, где якобы Мария явилась (см. ниже). В X веке установили ежедневный цикл молитв Марии. В XI-XII веках сформулировалась практика читать «розарий», т.е. совершать цикл молитв по чёткам. В этом процессе повторяется 150 раз молитва «Аве Мария»:

«Радуйся, Мария, благодати полная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами, и благословен плод чрева Твоего Иисус. Святая Мария, Матерь Божия, молись о нас, грешных, ныне и в час смерти нашей. Аминь».

В православном мире читаются или поются особые молитвы и гимны Марии: Богородичны и Акафисты<sup>1449</sup>. В православном переводе Нового Завета, т.е. Синодальном переводе, местоимения, относящиеся к Марии, пишутся с заглавных букв. В церковном календаре Марии посвящён целый ряд праздников. Посвящено ей множество икон, некоторым из которых приписана чудодейственная сила<sup>1450</sup>. Православный богослов Булгаков смело заявляет: «Кто не почитает Марию, тот не знает и Иисуса, и вера во Христа, не включающая в себя почитание Богоматери, есть иная вера, иное христианство в сравнении с церковным»<sup>1451</sup>.

По поводу библейских истоков для почтения Марии, Иларион признаёт: «Новый Завет не даёт явных указаний на то, чтобы при жизни Христа или в первые годы после Его смерти и воскресения Матерь Иисуса пользовалась особым почитанием в общине учеников Спасителя»<sup>1452</sup>. Тем не менее, в защиту этой практики её приверженцы обращаются в следующие места. Гавриил приветствует Марию: «Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами» (Лк. 1:28), и Елизавета вторит этому: «Благословенна Ты между женами» (Лк. 1:42). Мария сама признаёт: «Отныне будут ублажать Меня все роды» (Лк. 1:48).

Однако важно принять к сведению, что всё это было сказано в контексте воплощения Божьего Сына. Быть участником в этом чудесном Божьем действии – действительно благословение! Но получение такого благодатного благоволения не обязательно означает, что Мария выше или лучше других. Также значительно и то, что Иисус дал нам знать, кто был выше всех рождённых жёнами в то время и до Него: не Мария, а Иоанн Креститель (Мф. 11:11).

---

<sup>1446</sup>Geisler, c. 321-324; <https://en.wikipedia.org/wiki/Collyridianism>.

<sup>1447</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 454; Cross.

<sup>1448</sup>Райэлз, с. 168; Jungman J. A. Christian prayer through the centuries / Trans. J. Coyne. – New York: Paulist Press, 1978. – С. 101-104; Cross.

<sup>1449</sup>Cross.

<sup>1450</sup><https://ru.wikipedia.org/wiki/Богородица>.

<sup>1451</sup>Булгаков, Православие, электронный ресурс.

<sup>1452</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 454.

Другие предполагают, что ковчег завета, который в Ветхом Завете содержал Десять заповедей, является прообразом Марии, которая «содержала в себе» Сына Божьего. Но не существует никаких оснований приписывать ковчегу такой символизм. Такой взгляд не подтверждается и в других местах Писания.

Отметим и следующие моменты. Был случай, когда Иисусу было возможно всенародно подтвердить особый статус Своей матери. Женщина кричала: «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!». А вместо слов похвалы в адрес Марии Иисус ответил: «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лк. 11:27-28). Подобно этому, когда сообщили Иисусу: «Матерь Твоя и братья Твои, [вне] дома, спрашивают Тебя», Он указал на Своих учеников, говоря: «Вот матерь Моя и братья Мои; ибо кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и матерь» (Мк. 3:32-35). Комментируя эти отрывки, Августин соглашается:

«Поэтому Мария более благословлена в получении веры Христа, чем в зачатии плоти Христа... её близость как Матери была бы бесполезной для Марии, если бы она не несла Христа в своём сердце более благословенным способом, чем в её плоти» (*О святом девстве*, 3).

Православные учителя стоят на позиции, что почитание Марии способствует поклонению её Сыну, Иисусу Христу<sup>1453</sup>. В этом отношении Булгаков пишет: «Но Церковь никогда не разделяет Сына от Матери, Воплотившей от Воплощенного, и поклоняясь человечеству Христову, поклоняется Ему в лице Его Матери, от которой Он его восприим и которая в лице Своём представляет весь человеческий род»<sup>1454</sup>. Но почему нужно устанавливать соперничество между матерью и Сыном, а не поклоняться Иисусу Христу непосредственно?

Для того, чтобы обезопасить почитание Марии, чтобы оно не превратилось в поклонение ей, сторонники этой позиции используют специальные термины для различения почитания от поклонения. Слово *προσκυνήσις* (*проскунэсис*) относят к почитанию Марии, а к поклонению Богу подходит слово *λατρεία* (*латрэя*). Можно также оказывать Марии, святым и ангелам *δουλεία* (*дулэя*), но в отличие от других, только Мария достойна *ὑπερδουλεία* (*хупердулэя*).

Однако такой порядок приводит к следующим осложнениям<sup>1455</sup>. Во-первых, такое употребление этих слов не соответствует их библейскому употреблению. Дело в том, что слово *προσκυνήσις* (*проскунэсис*) в своей глагольной форме употребляется и по отношению к поклонению Богу (напр. Мф. 4:10; Ин. 4:22; Откр. 14:7)<sup>1456</sup>. Более того, ангел отказался от Иоанна принять *προσκυνήσις* (*проскунэсис*) по отношению к себе (Откр. 19:10; 22:9), а сказал *τῷ θεῷ προσκύνησον* («Богу поклонись»). Подобно, Пётр отказался принять *προσκυνήσις* (*проскунэсис*) от Корнилия (Деян. 10:25-26)<sup>1457</sup>. В дополнение к этому, слово *δουλεία* (*дулэя*) в своей глагольной форме также употребляется для служения Богу (Мф. 4:10; Деян. 20:19; Рим. 12:11; Кол. 3:24).

<sup>1453</sup>Ware T. The Orthodox Church. – London: Penguin Books, 1963. – С. 262.

<sup>1454</sup>Булгаков, Православие, электронный ресурс.

<sup>1455</sup>Райэлз К. Три великие Церкви / Пер. С. А. Резниченко. – С. 173-174.

<sup>1456</sup>Arndt, с. 882.

<sup>1457</sup>Билобрам О. Опровержение православных аргументов // Студенческая работа. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2014.

Во-вторых, вряд ли на простонародном уровне почитание и поклонение так чётко различаются: «Православные богословы проводят чёткое различие между почитанием Марии и поклонением Богу, используя различные греческие слова (так делают и римские католики). Тем не менее, сильное прославление и почитание Марии словами и практикой поднимает вопрос о том, всегда ли чёткое различие существует в умах простых прихожан»<sup>1458</sup>, или даже в умах учителей церкви?

Просмотр некоторых высказываний о Марии убедит нас в правоте вышевысказанного замечания. О Марии Дамаскин, например, написал, что она «одна поистине превознесена честию выше всякой твари» (*Точное изложение православной веры*, 3.12) и «Ибо Мария, ставши Матерью Творца, действительно сделалась Госпожею всех тварей» (там же, 4:14)<sup>1459</sup>. В Катехизисе Католической Церкви написано: «Мать Иисуса, во славе которой она обладает телом и душой на небесах, является образом и началом Церкви, как она должна быть усовершенствована в грядущем мире»<sup>1460</sup>.

Далее, христианский историк II-III веков Секст Юлий Африкан приписал Марии следующее: «Твоя слава велика, потому что ты превознесена выше всех известных женщин и королев» (*Событие в Персии*). В апокрифической книге Второе Послание Игнатия Иоанну Апостолу сказано о ней: «Она полна всех благодатей и всех добродетелей... в Марии, матери Иисуса, есть ангельская чистота природы... она – самое святое чудо». В труде Булгакова «Православие» читаем: «“...в Ней исполнилась цель творения мира, Она есть его оправдание, цель и смысл, Она и есть, в этом смысле, Слава мира”. В Ней Бог есть уже “всяческая во всех”» и также: «Богоматерь без всякого сомнения прославляется Церковью как “честнейшая херувим и славнейшая без сравнения серафим”»<sup>1461</sup>.

Наконец, в *Слове о Симеоне и Анне* епископ и мученик Мефодий Олимпийский обращается к Марии, как к «высшей всех родов и честнейшей всех видимых и невидимых тварей» (9). Он так хвалит её: «Ты – начало, середина и конец нашего торжества; Ты – драгоценный перл царства, истинный тук всякой священной жертвы, одушевлённый жертвенник хлеба жизни. Радуйся, сокровище любви Божией; радуйся, источник человеколюбия Сына; радуйся, “осеённая гора” Святого Духа» (14)<sup>1462</sup>. Разве это не поклонение?

## Е. Почитание Анны

Почитают не только Марию, но и её мать, которую, как представляется, звали Анна. Её история и история её мужа, Иоакима, впервые рассказывается в апокрифической книге *Протоевангелии Иакова*, датируемой серединой второго века.

Правдоподобность истории Анны и Иоакима подвергается сомнению по нескольким причинам. Во-первых, саму книгу критиковали некоторые ранние церковные лидеры, в

---

<sup>1458</sup>Eastern Orthodox teachings in comparison with the doctrinal position of Biola Univ. (1998); взято из Райэлза, с. 173-174.

<sup>1459</sup><http://orthlib.narod.ru>.

<sup>1460</sup>Catechism of the Catholic Church, № 972.

<sup>1461</sup>Булгаков, Православие, электронный ресурс.

<sup>1462</sup>Святой Мефодий. Полное собрание его творений / Пер. под ред. Е. Ловягина. – СПб, 1905; из <https://azbyka.ru>.



частности Иероним, папы Дамасий I, Иннокентий I и Геласий I<sup>1463</sup>. Во-вторых, во многом эта история была заимствована из библейского повествования о других людях.

Например, в подобие истории Елканы и Анны в 1 Царств, Иоаким и Анна пытались много лет родить ребёнка, но смогли только после Божьего сверхъестественного вмешательства. Во-вторых, чтобы получить это чудо, Елкана, в подобие Моисею, Илье и Иисусу, постился 40 дней в пустыне. В-третьих, в подобие истории Самсона, ангел объявил о предстоящем рождении ребёнка сначала жене, а затем мужу. Далее, когда Марии исполнилось три года, Иоаким и Анна привели её в храм, чтобы там пребывать, что напоминает историю Самуила. Наконец, в подобие истории Ильи, в храме ангел кормил Марию.

Несмотря на наличие такого хрупкого основания, тем не менее, с VI века на Востоке, и с XII века на Западе, отмечается почитание Анны. В VI веке, например, посвятил ей храм в Константинополе Юстиниан I. Говорят, что на время в том же городе, в Софийском Соборе, сохраняли мощи Анны. До сих пор в православном мире Елкана и Анна носят титул «богоотцы». Отмечаются праздники: Успение святой Анны, Праздник Рождества Пресвятой Богородицы и Зачатие святой Анной Богородицы<sup>1464</sup>.

## **Ж. Посредничество Марии**

Наряду с другими особенностями веры в Марию, обсужденными выше, существует и убеждение, что она в каком-то смысле служит посредником между верующим человеком и Христом. Это убеждение понимается по-разному среди его приверженцев, т.е. католиков и православных, но на основании Библии категорически отвергается в евангельском богословии.

### **1. Основа посредничества Марии**

Чтобы установить богословскую основу для веры в Марию, как в посредницу, выдвигаются следующие доводы.

#### **а. Послушание Марии**

В творениях ранних отцов Церкви отмечается сравнение Марии с Евой – Мария считается «Новой Евой». Дело в том, что через непослушание Евы грех вошёл в мир (с участием, конечно, Адама). А через послушание Марии стать матерью Сына Божьего, стало доступным всему миру спасение во Христе<sup>1465</sup>.

На этот счёт Ириней Лионский написал: «Таким образом, и узел непослушания Евы получил разрешение чрез послушание Марии. Ибо что связала дева Ева чрез неверность, то Дева Мария разрешила чрез веру» (*Против ересей*, 3.22.4). Этой мысли вторит Тертуллиан: «Ева поверила змею; Мария поверила Гавриилу. Грех, который одна совершила, поверив, другая, поверив, загладила» (*О плоти Христа*, 17).

---

<sup>1463</sup>Reames S. L., ed. Legends of St. Anne, mother of the Virgin Mary: Introduction // Middle English legends of women Saints. – Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 2003; из [http://en.wikipedia.org/wiki/Saint\\_Anne](http://en.wikipedia.org/wiki/Saint_Anne).

<sup>1464</sup>[http://en.wikipedia.org/wiki/Saint\\_Anne](http://en.wikipedia.org/wiki/Saint_Anne).

<sup>1465</sup>Ware, с. 263.

Это учение продолжает своё существование в догматах Католической и Православной Церквей. Митрополит Иларион, например, учил: «Как Христос стал новым Адамом, так и Мария стала новой Евой, дабы исправить и уврачевать непослушание Евы и открыть человечеству путь к спасению»<sup>1466</sup>. На Втором Ватиканском Соборе было подтверждено: «Как уничтожение старого человечества произошло через непослушание девственницы, так и искупление мира произошло через послушание девственницы» (*Доктрины Второго Ватиканского Собора*, с. 87–90)<sup>1467</sup>.

Однако католики, вместе с православными, необоснованно относят послушание Марии к спасению человека в более прямом смысле, что способствует развитию понимания её посредничества. В Катехизисе Католической Церкви мы читаем: «Давая своё согласие на Воплощение, Мария уже сотрудничала со всей работой, которую должен был выполнить её Сын»<sup>1468</sup>. Иларион говорит подобно: «Без содействия Божией Матери, без Её добровольного согласия на соучастие в деле спасения человечества это спасение не могло быть осуществлено»<sup>1469</sup>.

Правда, что без воплощения Божьего Сына спасение было бы невозможным. Но это не значит, что Мария *сейчас* принимает какое-нибудь участие в нашем спасении. Её подвиг относится полностью к прошлому, но не к настоящему времени. Помимо этого, если бы Иосиф не убежал в Египет с женой и младенцем, Иисус (хотя бы теоретически) мог бы погибнуть от руки Ирода, и спасение опять было бы невозможным. Но никто не обращается к Иосифу, как к сопосреднику нашего спасения.

## **6. Мария как мать всей Церкви**

Дальше предполагается, что Мария выступает не только матерью Иисуса Христа, но и матерью всех верующих в Него. Катехизис Католической Церкви гласит: «Церковь ждёт та, которую она почитает как Мать своего Господа и как свою собственную мать»<sup>1470</sup>. В Православной Библии с Комментариями утверждается: «Говоря... Иоанну, Вот мать твоя... Иисус образно утверждает роль Марии, как матери всех верных учеников – всей Церкви»<sup>1471</sup>.

В качестве матери Церкви Мария якобы «сотрудничает с рождением и ростом божественной жизни в душах искупленных» (*Доктрины Второго Ватиканского Собора*, с. 391)<sup>1472</sup>. Следовательно, она является той, «в чью защиту верные прибегают во всех их опасностях и нуждах»<sup>1473</sup>.

Данный тезис базируется на случае в жизни Иисуса, когда при смерти на кресте Он объявил Иоанну: «Се, Мать твоя» (Ин. 19:27). Стих толкуется так, что Иоанн, как представитель всех верующих, теперь является подопечным Марии и находится под её опекой и, вместе с ним, все верующие. Но из контекста получается наоборот. Иоанн не попал под опеку Марии, а Мария стала зависимой от него: «И с этого времени ученик сей

---

<sup>1466</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 450.

<sup>1467</sup>Отмечено в Oden, с. 149.

<sup>1468</sup>Catechism of the Catholic Church, № 973.

<sup>1469</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 453.

<sup>1470</sup>Catechism of the Catholic Church, № 972.

<sup>1471</sup>Orthodox Study Bible // Ed. P. E. Gillquist, A. Wallerstedt. – Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1993. – Note on Jn 19:25-27. – С. 263. Перевод из Райэлз, с. 166.

<sup>1472</sup>См. Catechism of the Catholic Church, № 975.

<sup>1473</sup>Там же, № 971.

взял Её к себе». Гейслер также сообщает, что такая интерпретация присутствовала только у малого количества отцов Церкви, в большинстве только с VIII века<sup>1474</sup>.

Амвросий основывал данное учение на другой предпосылке. Он учил, что поскольку Мария родила Христа по плоти, она родила и тех, кто «в Нём» находится<sup>1475</sup>. Но здесь Амвросий путает физическую связь с духовной. Иисус находился в Марии лишь физически, а верующие находятся «во Христе» духовно. Рождение Иисуса вовсе не связано с положением верующих в Нём. Первое касается физического состояния, а второе – юридического положения. Ведь «от Него (т.е. не «от Марии», а «от Отца»), и вы во Христе Иисусе» (1 Кор. 1:30).

### **в. Доступность Марии**

Ещё одна причина, почему люди обращаются к Марии в молитве, как к посреднице, заключается в том, что они считают её более доступной простому верующему, чем её Сына, Иисуса Христа. Булгаков выражает данную мысль следующим образом:

«Мы испытываем одновременно и самую непосредственную близость общения с Христом, но и страх и трепет пред Божеским величием нашего Судии и Господа. Для нас естественно и нужно сокрыться от этого величия, растворить его трепетность для нас прибеганием под кров Пречистой Владычицы и святых, как ангелов и человеков, ибо они принадлежат к нашему роду, с ними мы можем говорить на языке человеческой немощи, а вместе и любви, чувствуя себя духовно плечо к плечу с ними пред страшным престолом Господним»<sup>1476</sup>.

Однако, как люди могут упускать из вида то, что вечный и всемогущий Божий Сын покинул Своё славное положение у Небесного Отца ради нас, чтобы, став человеком, лично идти навстречу нам? Как Он может сделать Себя ещё более доступным людям, чем Он уже сделал Себя? Мария подобного подвига вообще не совершала.

Лэйн справедливо оценивает ситуацию, когда пишет: «Из-за того, что полной человечностью Иисуса Христа часто пренебрегали, возникли многие из чрезмерных доктрин о Марии». Дело в том, что «народное благочестие чувствовало потребность в ком-либо на небе, который мог бы по-настоящему понять и посочувствовать человеческой слабости»<sup>1477</sup>. Но библейское свидетельство таково: «Ибо мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно [нам], искушён во всём, кроме греха» (Евр. 4:15).

На другую причину данного отклонения указывает Юнгман, который полагает, что в средневековые недооценивали искупительную работу Христа. Вследствие этого: «Люди искали новые источники помощи, и были предложены второстепенные посредники: Мария, ангелы, святые и мощи»<sup>1478</sup>. Но писатель Послания к Евреям снова уверяет нас: «(Он) может всегда спасать приходящих чрез (Себя) к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них» (Евр. 7:25).

---

<sup>1474</sup>Geisler, с. 319.

<sup>1475</sup>Отмечено в Cross.

<sup>1476</sup>Булгаков, Православие, электронный ресурс.

<sup>1477</sup>Lane, с. 311.

<sup>1478</sup>Jungman, с. 70-71.

#### г. Вопрос обожения

Далее, выдвигается тезис, что святые (особенно Мария) уже прошли на пути к обожению дальше, чем обычный верующий человек. Даже существует предположение, что Мария обожилась до воплощения Божьего Сына. Поэтому святые и Мария знают, предположительно, как лучше и более эффективно молиться о других, чтобы они проходили этот путь как можно быстрее. Но вопрос обожения и его опровержение детально обсуждаются в 4-м томе этой серии книг, в 8-ой главе.

#### д. Участие в плоти Христа

В Катехизисе Католической Церкви встречается утверждение, что в силу своей физической связи с Иисусом, Которому она дала человечность, Мария связана с Ним и в деле спасения. Читаем:

«Роль Марии в Церкви неотделима от её союза со Христом, и вытекает непосредственно из него. “Этот союз матери с Сыном в деле спасения проявляется со времени девственного зачатия Христа до его смерти”»<sup>1479</sup>.

Однако приверженцы этой точки зрения упускают из вида явное библейское свидетельство, что соединяет с Христом не физическая связь, а готовность исполнять Его волю. Примечательно, что когда Мария с её детьми вызвали Иисуса, Он ответил: «Кто мать Моя и братья Мои?... кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и мать» (Мк. 3:33-35).

#### е. Отзывчивость Иисуса Марии

Как на богословскую основу для доверия Марии, ссылаются и на случай в жизни Марии, когда на свадьбе в Кане Галилейской она попросила у Иисуса обеспечить гостей вином (Ин. 2:3). Предполагается, что эта история может служить образцом отношений Марии и Иисуса – чего бы она ни просила у Него, Он будет готов ответить на её просьбу. В сборнике мистических трудов восточных отцов, т.е. *Добротолюбии*, говорится об этих отношениях:

«Благословенная Царица вселенной, ты знаешь, что мы, грешники, не имеем близости с Богом, которого ты родила. Мы, твои слуги, уповая на тебя, через твоё посредничество поклоняемся перед Господом; ибо ты можешь свободно подходить к Нему, поскольку Он является твоим Сыном и Богом нашим» (3:129-130)<sup>1480</sup>.

Однако дело в том, что Бог готов охотно отвечать на просьбу любого верующего человека, если он выполняет необходимые условия для получения ответа от Него, такие как молитва по Божьей воле (1 Ин. 5:14), с верой (Мк. 11:23-24), во имя Иисуса (Ин.

---

<sup>1479</sup>Catechism of the Catholic Church, № 964.

<sup>1480</sup>Philokalia // Nikodimos, Makarios compilers, Trans and ed. Palmer G. E. H., Sherrard P., Ware K.

16:23) и т.п. Иисус сильно попросил, даже умолял Своих учеников приходить к Отцу и лично получать от Него:

«Истинно, истинно говорю вам: о чём ни попросите Отца во имя Моё, даст вам. Доныне вы ничего не просили во имя Моё; просите, и получите, чтобы радость ваша была совершенна» (Ин. 16:23-24).

### **ж. Продолжение молитвенной жизни Марии**

Последняя попытка обосновать доктрину о посредничестве Марии для нашего рассмотрения заключается в том, что если Мария и святые молились, пока жили на земле, то тем более они молятся сейчас в Божьем присутствии. Эта тема была затронута в главе про почитание святых (гл. 13), к которой можно обратиться за дополнительной информацией. Но повторим несколько моментов и здесь.

Нынешнее ходатайство Марии считается просто продолжением её молитвенной жизни<sup>1481</sup>. Митрополит Каллист пишет: «В Боге и в Его Церкви нет разделения между живыми и усопшими... Поэтому, как православные христиане здесь, на земле, молятся друг за друга и просят молитвы друг друга, так они молятся за усопших верных и просят усопших верующих молиться для них»<sup>1482</sup>. Булгаков подтверждает: «(Православная Церковь) видит в Ней Матерь Божию и Ходатаицу пред Сыном за весь человеческий род и непрестанно молится Ей об этом предстательстве»<sup>1483</sup>.

В опровержение этой позиции следует сказать, что Бог не открывал нам состояния или деятельности усопших святых, или насколько они в курсе дел относительно происходящего на земле. Тот факт, что верующие молятся друг о друге, пока живы (что конкретно предписано в Писании), не обязательно означает, что такой порядок вещей сохраняется после смерти. Разумеется, что если бы обращение к усопшим было действительно полезно, ожидается, что апостолы рекомендовали бы эту практику.

Далее, когда в Евр. 12:1 читаем: «имея вокруг себя такое облако свидетелей», речь идёт не о том, что люди на небе смотрят на нас, а в свете написанного в 11-ой главе ясно, что они – «свидетели» Божьей верности в *своей* жизни, и их история и свидетельство вдохновляют нас продолжать наш бег.

Так как деятельность усопших святых нам неизвестна, без библейского подтверждения у нас нет права ожидать от них молитвенной поддержки или просить её. Библия запрещает общение с мёртвыми (Втор. 18:11; Ис. 8:19). Такая практика относится к области колдовства.

## **2. Природа посредничества Марии**

В ответ на вопрос, каким именно образом Мария помогает верующим людям, католики и православные расходятся во взглядах. Согласно православной вере, её помощь заключается только в молитве и ходатайстве о верующих. Православные отвергают постулат, имеющийся у католиков, что Мария занимает положение посредницы между Богом и человеком. Иларион объясняет православный взгляд:

---

<sup>1481</sup>Fairbairn, с. 63-67.

<sup>1482</sup>Ware, с. 258.

<sup>1483</sup>Булгаков, Православие, электронный ресурс.

«Православная Церковь обращается к Богородице словами «Пресвятая Богородица, спаси нас», что указывает на участие Богородицы в деле спасения и искупления (к святым принято обращение “моли Бога о нас”). Однако Православие не приемлет наименование Богородицы “соискупительницей” (Coredemptrix), употребляемое в Римско-католической Церкви, поскольку этот титул умаляет уникальность искупительной жертвы Христа и может создать ложное представление о том, что в деле искупления была равная доля участия Христа и Божией Матери»<sup>1484</sup>.

Однако, как было сказано выше, ходатайство Марии и Святых за Церковь лишено всякого библейского основания. Об этом нигде не упоминается в Священном Писании. Плюс к этому, нам нельзя обращаться к покойным, чтобы заручиться их молитвенной поддержкой, кем бы они ни были.

С другой стороны, католики не стесняются говорить о Марии, как о посреднице. Согласно католической вере, она не только молится о Церкви, но без её посреднического ходатайства верующий человек ничего не может получить от Господа. Хотя не все католические богословы считают эту позицию догмой Церкви<sup>1485</sup>, тем не менее, в число её сторонников входит папа Лев XIII, который утверждал:

«Ничто не даровано нам, кроме как через Марию, как хочет сам Бог. Следовательно, как никто не может приблизиться к Верховному Отцу, кроме как через Сына, так и едва ли можно приблизиться к Сыну, кроме как через Его мать»<sup>1486</sup>.

Далее, Папа Пий X считал её «главной служительницей и благодетельницей божественных благодатей»<sup>1487</sup>. Бернард Клервоский говорит: «Бог желал, чтобы у нас ничего не было, кроме как руками Марии»<sup>1488</sup>. В своей книге *Основы католической догмы* католический богослов Отт подобно говорит: «Согласно Божьему утвердительному постановлению, искупительная благодать Христа никому не предоставляется без фактического заступнического сотрудничества Марии»<sup>1489</sup>.

В силу такого убеждения уже долгое время у католиков существует движение за то, чтобы официально назвать Марию «соискупительницей», но пока это ещё не осуществилось. Тем не менее, с XV века это название уже широко употребляется<sup>1490</sup>. Соответственно, написано в Катехизисе Католической Церкви так: «В Церкви к Пресвятой Деве обращаются под названиями Адвоката, Помощницы, Благодетельницы и Соискупительницы»<sup>1491</sup>.

В попытке оправдать такое дерзкое утверждение, обращаются к словам Аквинского:

---

<sup>1484</sup>Иларион, Православие, т. 1, с. 456.

<sup>1485</sup>См. Geisler, с. 318.

<sup>1486</sup>Leo XIII, *Magnae Dei Matris*; Отмечено в Lane, с. 310, и Geisler, с. 317.

<sup>1487</sup>Pius X, *Encyclical Letter Ad Diem Illum* [1904], CF 712, с. 206; DS 3370; отмечено в Oden, с. 160.

<sup>1488</sup>Отмечено в Geisler, с. 318.

<sup>1489</sup>Ott, *Fundamentals of Catholic dogma*, с. 213; отмечено в Geisler, с. 318.

<sup>1490</sup>Geisler, с. 317.

<sup>1491</sup>Catechism of the Catholic Church, № 969).

«Только Христос является совершенным посредником между Богом и человеком, поскольку через Свою смерть Он примирил человечество с Богом... Но нам не мешает то, чтобы определённым образом считать и других посредниками между Богом и человеком в той мере, в какой они, путём приготовления или служения... сотрудничали в соединении людей с Богом» (*Сумма Теологии*, 3.26.1).

Однако здесь крайне важно отличить «служение» от «посредничества». Люди могут помочь другим найти Бога, и их служение может оказаться *полезным*, но оно не является *обязательным*. Роль же посредника влечёт за собой *необходимость* его вмешательства, чтобы дело состоялось. В этом отношении для спасения необходим только искупительный подвиг Иисуса Христа, который является единственным посредником между Богом и человеком (1 Тим. 2:5). Но католики пытаются установить «двойное посредничество»: между Богом и человеком через Иисуса Христа, а между Христом и верующим человеком через Марию.

### 3. Явления Марии

Католическая вера насчитывает несколько десятков явлений Марии в течение истории Церкви. Самые известные: в Фатиме, Испании, в 1917 г., в Лурде, Франции, в 1858 г., в Гваделупе, Мексике, в 1531 г. и в Междугорье, Боснии и Герцеговине в 1981 г. Все её явления, кроме одного случая в Ноке, Ирландии, видели дети<sup>1492</sup>.

У православных говорится о двух явлениях Марии. Утверждается, что в X веке в Константинополе во Влахернской церкви она явилась Андрею Юродивому и его ученику Епифанию. Это событие отмечается на православном празднике «День Покрова Пресвятой Богородицы»<sup>1493</sup>. Другое явление, предположительно, произошло в III в., когда Мария, вместе с апостолом Иоанном, явилась Григорию Чудотворцу. Об этом событии рассказал Григорий Нисский в житии Григория под названием *Слова о жизни святого Григория Чудотворца*. Читаем:

«(Он) увидел против лица явившегося другое видение в женском образе превосходнейшем человеческого... Он услышал, что явившаяся в женском виде просила Евангелиста Иоанна открыть юному (епископу) тайну благочестия, а тот сказал, что готов и в этом сделать приятное матери Господа, поелику сие ей угодно»<sup>1494</sup>.

Однако затрудняет принятие этих свидетельств то, что никогда в истории Божьего народа, описанной в Библии, Бог не посылал мёртвого святого, чтобы сообщить что-либо живым. Эту роль выполняют исключительно ангелы. Единственным исключением может быть случай, когда Самуил, после своей смерти, предсказал поражение Саула (1 Цар. 28:15-19). Но в этом случае Саул искал водительство от Бога незаконным образом – через волшебницу. При этом вопрос реальности явления Самуила обсуждается. Что касается явления Моисея и Ильи на горе Преображения, то они ничего не сообщали ученикам Иисуса, присутствующим там.

---

<sup>1492</sup>Райэлз, с. 169; Cross.

<sup>1493</sup>Райэлз, с. 169; [https://en.wikipedia.org/wiki/Andrew\\_of\\_Constantinople](https://en.wikipedia.org/wiki/Andrew_of_Constantinople).

<sup>1494</sup><https://azbyka.ru>.

Учитывая, что сатана может «принимать вид ангела света» (2 Кор. 11:14), не рекомендуется принимать явления Марии, как подлинные. Они только приводят к ещё большему преувеличению и прославлению Марии, что не соответствует библейскому свидетельству о ней.

## **И. Итоги**

Как уже было несколько раз показано выше, хотя для нашего вдохновения и подражания Новый Завет рассказывает о подвиге веры и послушания Марии, он не отводит ей никакой активной роли в жизни верующего человека сегодня. Значимо, что помимо признания её девственности при зачатии Иисуса и подчинении Божьей воле, самые ранние отцы Церкви не приписывали ей никакой особой чести. Идея прославления Марии постепенно возрастала в течение времени до той степени, которую она сейчас имеет, когда считается многими вечной девственницей, безгрешной, вознесённым ходатаем и посредницей для всего человечества, т.е. «соискупительницей».

Очевидно, что это является яркой попыткой со стороны врага нашей веры вытеснить Божьего Сына из центрального и исключительного положения как Спасителя мира, и отвлечь от веры в Него. Любопытно, что Марии приписано довольно много из уникальных аспектов Спасителя Иисуса: непорочное зачатие, безгрешная жизнь, воскресение из мёртвых на третий день, пустая гробница, явление ученикам, причащение в Евхаристии, объект молитвы и почитания, ходатай и посредник нашего спасения. Но это положение вещей не соответствует истине и не подтверждается Писанием.

## **Библиография**

Билобрам О. Опровержение православных аргументов // Студенческая работа. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2014.

Булгаков С. Евхаристический догмат, часть 2-я // Журнал "Путь" №21, 1930. С. 1-33.

Булгаков С. Православие: Очерки учения православной церкви. – Электронный ресурс.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры.

Иларион (Алфеев). Православие. – В 2-х томах. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

Иларион (Алфеев). Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.

Ириней Лионский. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания / Перевод: прот. П. Преображенского // Сочинения Св. Ириней, епископа Лионского. – 2-е изд. – СПб: Издание книгопродавца И. Л. Тулузова, 1900. – OCR: Одесская богословская семинария.

Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – М: РГГУ, 1997.



Катехизис Католической Церкви: Компендиум / Пер. и ред. П. Сахаров, О. Карпова. – Культурный центр «Духовная библиотека». – Liberia Editrice Vaticana, 2005.

Райэлз К. Три великие церкви / Пер. С. А. Резниченко.

Фома Аквинский. Сумма Теологии

~~~~~

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: University of Chicago Press, 2000.

Catechism of the Catholic Church. – http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.

Cross F. L., Livingstone E. A., eds. The Oxford dictionary of the Christian Church. – Oxford: Oxford University Press, 2005.

Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature.

Jungman J. A. Christian prayer through the centuries / Trans. J. Coyne. – New York: Paulist Press, 1978.

Geisler N. L., MacKenzie R. E. Roman Catholics and Evangelicals: agreements and differences. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995. – 510 c.

Lane T. A concise history of Christian thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. – 340 c.

Oden T. C. The word of life. – San Francisco, CA: Harper, 1992.

Pelikan J. The Christian tradition. Vol 2 The spirit of Eastern Christendom. – Chicago, IL: University of Chicago: 1974.

Percival H. R. Excursus on the word Θεοτόκος // Schaff P., Wace H. The Seven Ecumenical Councils. – New York: Charles Scribner's Sons, 1900. – T. 14. – C. 208.

Schaff P., Wace H. The Seven Ecumenical Councils / Trans. H. R. Percival. – New York: Charles Scribner's Sons, 1900.

Ware T. The Orthodox Church. – London: Penguin Books, 1963. – 352 c.

~~~~~

<https://azbyka.ru>

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

<http://orthlib.narod.ru>

<https://wikipedia.org>

## **Раздел 2: Любовь к Церкви**

Обсудив проявление любви к Богу в первом разделе, второй раздел этой части книги посвящён проявлению любви внутри Церкви, т.е. между её членами. Данная мысль хорошо выражается апостолом Павлом в Еф. 4:16, где он ставит назидание в любви в качестве первичной цели всей деятельности Церкви:

«...из Которого (т.е. Христа) всё тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви».

Данная идея полностью соответствует заповеди Иисуса, данной Его ученикам в Ин. 13:34-35: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою». Цель Церкви – стать общиной любви и достигнуть совершенства в ней.

Полезно будет выделить три аспекта Божьей любви в Церкви: духовное служение, общение между верующими и материальную поддержку. Следовательно, все члены церкви могут помогать друг другу во всех сферах жизни – духовной, душевной и физической. В Ранней Церкви приводится прекрасный пример всех вышеупомянутых аспектов любви внутри Церкви. Деян. 2:42-46 описывает, как Церковь наслаждалась духовным назиданием, общением между собой и взаимной финансовой поддержкой. Читаем:

«И они постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах. Был же страх на всякой душе; и много чудес и знамений совершилось через апостолов в Иерусалиме. Все же верующие были вместе и имели всё общее... И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого. И каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца».

## **Глава 15: Взаимоотношения в Церкви**

### **А. Духовное служение**

#### **1. Слово Божье, духовные дары и церковные обряды**

Суть духовного служения Церкви заключается в том, чтобы члены церкви помогали друг другу понимать Божье Слово, принимать его и применять к жизни на практике. Божье Слово – это главный способ, приводящий к духовному росту как Церкви целиком, так и её членов в отдельности. Это утверждение подтверждается Писанием. Пётр, например, говорит: «Как новорожденные младенцы, возлюбите чистое словесное молоко, дабы от него возрасти вам во спасение» (1 Пет. 2:2). Подобным образом Павел говорил лидерам Ефесской церкви: «И ныне предаю вас, братия, Богу и слову благодати Его, могущему назидать [вас] более и дать вам наследие со всеми освящёнными» (Деян. 20:32).

Дословный перевод Еф. 4:15 гласит: «Говоря истину в любви, мы во всём возрастали во (Христа)».

Вот почему апостолы делали такой сильный упор на проповеди Божьего Слова. Первые апостолы посвящали себя провозглашению Слова и приготовлению к проповеди и обучению, как говорится в Деян. 6:4: «А мы постоянно пребудем в молитве и служении слова». Своему подопечному Тимофею Павел подчёркивает важность проповеди Слова: «Заклинаю тебя пред Богом и Христом Иисусом... проповедуй слово» (1 Тим. 4:1-2).

С одной стороны, все верующие могут участвовать в духовном назидании Церкви и помогать друг другу понимать Слово и жить по нему, как Павел написал в Рим.15:14: «Вы полны благодати, исполнены всякого познания и можете наставлять друг друга», и снова в Кол. 3:16: «Слово Христово да вселяется в вас обильно, со всякою премудростью; научайте и вразумляйте друг друга псалмами, славословием и духовными песнями». Также читаем по этому поводу 1 Фес. 5:11: «Посему увещавайте друг друга и назидайте один другого, как вы и делаете» и Евр. 10:24: «Будем внимательны друг к другу, поощряя к любви и добрым делам».

С другой стороны, Бог наделяет Церковь духовными дарами, при помощи которых Божье Слово ещё более эффективно провозглашается. Что касается учительского служения Церкви, в первую очередь, следует говорить о служении пастора, который постоянно кормит Божье стадо библейскими учениями и наставлениями. Также, в поместной церкви действуют служения учителя и увещателя. Последний упоминается в Рим. 12:8, и его служение заключается в ободрении людей расти в Господе и держаться за Него. К провозглашению Слова также относятся и другие дарования, такие как служения пророка и апостола. Все эти духовные дары детально обсуждаются в 17-ой главе этой книги.

Однако действие Духа не ограничено официальными служителями церкви. Бог может говорить пророческое слово через любого члена церкви в виде пророчества или говорения на иных языках с истолкованием. Известный пятидесятнический учитель Гарольд Хортон справедливо комментирует: «Новый Завет не знает ни одного церковного собрания без Духовных даров и их сверхъестественного служения, точно так же, как оно не знает ни одного церковного собрания, на котором слышен только один голос, как в наших “церквях” сегодня»<sup>1495</sup>. Эти более спонтанные дары Духа детально обсуждаются в 16-ой главе этой книги.

Другой способ духовного назидания Церкви – это участие в церковных обрядах, в частности, в водном крещении и Вечере Господней. Церковные обряды служат в качестве «видимой проповеди» и делают благую весть Евангелия более ощутимой. Чтобы больше узнать об церковных обрядах, обратитесь к 4-му тому этой серии книг, «План Бога, часть 1», главы 21-23.

## **2. Церковная дисциплина**

### **а. Общие принципы**

Помимо вышесказанного, недостаточно просто проповедовать Слово. Верующие должны также применять Слово к жизни. Иаков напасал: «Будьте же исполнители слова, а не слышатели только, обманывающие самих себя» (Иак. 1:22). Но что нам делать, когда

---

<sup>1495</sup>Horton H. The gifts of the Spirit. – 11th ed. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1975. – С. 189.

верующие не хотят соблюдать Слово или применять его к жизни? Мы признаём, что Бог не требует от нас совершенства, и что мы постепенно растём в послушании. Но возникают случаи, когда член церкви грешит таким образом, что он ставит под угрозу либо своё собственное духовное здоровье, либо духовное здоровье других людей в церкви, кто может следовать его примеру. Итак, приходится затронуть тему «церковной дисциплины».

В конце своего послания Иаков указывает, насколько важно и полезно восстановление упавших братьев и сестёр: «Братия! если кто из вас уклонится от истины, и обратит кто его, пусть тот знает, что обративший грешника от ложного пути его спасёт душу от смерти и покроет множество грехов» (Иак. 5:19-20).

В Ветхом Завете мы видим у Божьего народа дисциплину в более суровой форме. Когда люди восставали на руководство Божьего народа, то они порой, например, платили за этот проступок своей жизнью (см. Числ. 16). Также за некоторые согрешения была предписана смертная казнь, даже за нарушение соблюдения субботы (Числ. 15:36).

Нередко Израиль отступал от Бога до такой степени, что было необходимо провести среди Божьего народа особенную кардинальную реформу. В ранней истории Израйля многие судьи не только избавляли Божий народ от его врагов, но и возвращали его к истинному поклонению Богу Израйля. Так сделали и многие цари, такие как Аса (3 Цар. 15), Иуй (4 Цар. 10), Иоас (2 Цар. 12), Езекия (4 Цар. 18) и Иосия (4 Цар. 23).

В поэтических книгах Ветхого Завета открывается, что обличение является благословением: «Пусть наказывает меня праведник: это милость; пусть обличает меня: это лучший елей, который не повредит голове моей» (Пс. 140:5). Далее, Соломон пишет: «Лучше открытое обличение, нежели скрытая любовь» (Пр. 27:5) и «Лучше слушать обличения от мудрого, нежели слушать песни глупых» (Екк. 7:5).

В Ветхом Завете также наблюдается интересный случай, когда другие колена дисциплинировали колено Вениамина за согрешение против некоего левита и его наложницы (Суд. 19-21). Израиль воевал против Вениамина и едва не уничтожил его. Но после этого поражения другие колена оказали Вениамину милость и обеспечили его жёнами, чтобы данное поколение не вымерло. Таким образом выражается принцип, позже встречаемый у пророка Аввакума: «Во гневе вспомни о милости» (Авв. 3:2).

В Новом Завете открывается, что дисциплина нужна и для верующих в Христа. В Книге Откровение, например, Иисус упрекает церкви в Малой Азии за слабые стороны их преданности Ему и предупреждает о наказании нераскаявшихся (гл. 2-3). Тем не менее, божественная дисциплина – это проявление Божьей любви к Своему народу: «Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю. Итак будь ревностен и покайся» (Откр. 3:19). Таким именно образом любой отец относится к своим детям (Евр. 12:4-11). К тому же, верующие следят друг за другом, чтобы убедиться, что всё в порядке в духовной жизни каждого (Евр. 12:15).

Далее, в Новом Завете мы встречаем конкретные указания на процедуру для исправления заблудшего верующего. Сначала Иоанн советует нам молиться о нём (1 Ин. 5:16). Иногда одна молитва будет достаточной, чтобы исправить ситуацию. А если нет, то в Мф. 18-ой главе Иисус указал на определённые шаги для восстановления отступника. Во-первых, проводится личная беседа с данным человеком наедине (Мф. 18:15; Гал. 6:1). Если он не слушает, то ещё один или два человека присоединяются к диалогу (Мф. 18:16). Только тогда, когда согрешающий не кается при личном обличении, вопрос поднимается публично в церкви (Мф. 18:17; 1 Тим. 5:19-20). Если же он не готов слушать церковь, то

он отлучён от собрания в качестве меры исправления (Мф. 18:17; 2 Фес. 3:14-15; 1 Кор. 5:11-13; 2 Кор. 2:6-8).

Для церковных лидеров, однако, порядок слегка изменён. Павел наставляет: «Обвинение на пресвитера не иначе принимай, как при двух или трёх свидетелях» (1 Тим. 5:19). И далее: «Согрешающих обличай перед всеми, чтобы и прочие страх имели» (1 Тим. 5:20). Интересно, что здесь об обличении наедине не говорится. Так Павел однажды поступил по отношению к Петру, без личного обличения наедине (см. Гал. 2:11-14).

Также рассмотрим пример, когда Павел сразу отлучил от церкви человека, имеющего жену своего отца (1 Кор. 5:1-5). Коллинз придерживается позиции, что Павел так поступил из-за «особого грубого характера преступления... (Это) было не делом, совершённым тайно из-за слабости, а идеологическим актом, совершённым открыто с одобрения, по крайней мере, влиятельной части общества»<sup>1496</sup>. Интересно узнать, что в еврейской Мишне перечисляются 36 преступлений, которые имеют своим результатом отлучение, одним из которых являюся половые отношения с женой отца (*м. Кериот* 1.1)<sup>1497</sup>.

В контексте дискуссии о церковном дисциплине важно обратить внимание на слова Спасителя: «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). Поскольку данный стих непосредственно следует за учением о церковной дисциплине, однозначно, что этот стих относится именно к этой теме и означает «исключать и принимать обратно в сообщество»<sup>1498</sup> или власть «прощать или отлучать»<sup>1499</sup>.

Раввины использовали эту фразу для решения, какое поведение разрешено, а какое – запрещено<sup>1500</sup>. А ближе к тому, как об этом говорил Иисус, то значение, которое приписывал этой фразе Иосиф Флавий. Говоря о фарисеях, уполномоченных в государстве Александрии, Иосиф написал, что они «связывали и разрешали (людей) по их желанию» (*Иудейские войны*, 1.5.1-2). Выходит, что «здесь мы имеем самую старую и самую подлинную еврейскую экспозицию “связывания и разрешения”, для наказания или освобождения людей; не для того, чтобы объявить действия законными или незаконными»<sup>1501</sup>.

С другой стороны, в Мф. 16:19 эта формулировка носит совершенно иное значение. Там речь идёт о миссии апостолов, и имеется в виду не церковная дисциплина, а провозглашение Евангелия, которое дало бы людям «ключ знания» (ср. Лк. 11:52), чтобы они спаслись. Принятие Евангелия «разрешает» человеку войти в Божье царство, а отвержение Евангелия «связывает» его в собственных грехах к осуждению.

В церковной дисциплине преследуются две цели: исправление и предупреждение. Бог желает возвращения к Себе всех заблудших. Для достижения этих целей Он использует дисциплину. Дисциплина, конечно, неприятна, но иногда необходима и всегда полезна. В Евр. 12:10 сравнивается наказание от Бога с наказанием от естественного отца. Бог желает, чтобы дисциплина была для нашей пользы. Те, кто правильно откликается на Божью дисциплину, предотвращает своё отпадение от Господа (1 Кор. 11:31-32).

---

<sup>1496</sup>Collins A. The function of “excommunication” in Paul // Harvard Theological Review. 73. 1980. – С. 252-253.

<sup>1497</sup>Neusner J. The Mishnah: A new translation. – New Haven, CT: Yale University Press, 1988. – С. 836.

<sup>1498</sup>Marcus J. The gates of hades and keys of the kingdom // Catholic Bible Quarterly. 50. No. 3. 1988. – С. 451.

<sup>1499</sup>Bartlett D. L. Ministry in the New Testament. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993. – С. 75.

<sup>1500</sup>Marcus, с. 449.

<sup>1501</sup>Josephus F., Whiston W. The works of Josephus: complete and unabridged. – Peabody, MS: Hendrickson, 1987.

Другая цель наказания Господнего – предупреждение. Когда Бог дисциплинирует одного из Своих детей, остальные учатся не грешить. В Деян. 5:1-10 мы читаем историю об Анании и Сапфире, которые умерли из-за своего непослушания. В результате этого «великий страх объял всю церковь и всех слышавших это» (Деян. 5:11). Павел говорит Тимофею о лидерах, которые грешат: «Обвинение на пресвитера не иначе принимай, как при двух или трёх свидетелях. Согрешающих обличай перед всеми, чтобы и прочие страх имели» (1 Тим. 5:19-20). В Ветхом Завете наказание Израиля должно было предотвратить отступление Иуды (Иер. 3:8).

Наконец, стоит рассмотреть несколько принципов, которые полезно принимать во внимание, когда применяем исправительные меры. Надо учитывать, что данный человек нуждается не только в обличении, но и в поддержке, чтобы он нашёл выход из сложившейся ситуации. Также, нужна мудрость, чтобы узнать и определить, по какой причине человек непослушен, поскольку причины могут быть разные. Далее, необходимо терпение, т.к. заблуждающийся может не сразу отвечать на Божий призыв.

Другая необходимая черта – кротость и смирение. Исправляющая сторона должна признать, что она тоже может попасть в то же положение. Следует также упомянуть о любви. Церковная дисциплина – выражение Божьей любви и желания восстановить человека. Последний момент в этом отношении – обличение должно быть основанным на Божьем Слове. Другими словами, исправляющему приходится не просто приказывать непослушному исправиться, а показать ему из Слова Божьего, почему его поведение не правильно. Рассмотрим каждый из вышеупомянутых моментов в отдельности.

Важным моментом для правильного применения дисциплины является духовная поддержка. Недостаточно просто обличить блуждающих во грехе. Нам также надлежит показать им путь к победе и освобождению через Христа. Люди растут не в атмосфере законничества, а в атмосфере веры.

Необходимо постоянно напоминать людям, что источником нашей победы над грехом и освобождения от него является Иисус Христос. Через Его смерть Бог упразднил силу греха (Рим. 6:6) и через Его воскресение Он обеспечивает нас новой жизнью (Рим. 6:4). Можно сравнить обличение без поддержки с тем, как фараон приказал сыновьям Израиля делать кирпичи без соломы. Подобным образом, нам нельзя просто говорить людям, что им надо исправиться, но при этом не объяснить им, как одержать победу над грехом через Христа.

Мудрый подход к церковной дисциплине советует нам Павел в 1 Фес. 5:14. Там написано: «Умоляем также вас, братия, вразумляйте бесчинных, утешайте малодушных, поддерживайте слабых, будьте долготерпеливы ко всем». Этот стих открывает, что есть три типа блуждающих верующих: бесчинных, малодушных и слабых. Когда мы видим человека, переживающего трудность в своей христианской жизни, скорее всего, он входит в одну из этих трёх категорий. Важно узнать, каков блуждающий человек, чтобы правильно к нему относиться – с вразумлением, утешением или поддержкой.

Начинаем с наставления, относящегося к бесчинным. Слово «бесчинный» – это перевод греческого слова *ἄτακτος* (*атактос*). Корень этого слова, *τάσσω* (*тассо*), означает «наводить в порядок» и приставка «α» означает «без». Прилагательное *ἄτακτος* (*атактос*) находится только в данном отрывке, но в глагольной форме оно находится и в 2 Фес 3:7: «Мы не *бесчинствовали* у вас». Другими словами, Павел говорит, что он не ленивый человек, но много трудился. В греческой литературе в целом это слово опять описывает

человека, который не хочет работать<sup>1502</sup>. Поэтому первая группа заблудших верующих состоит из тех, кто способен соблюдать Божье Слово, но просто не хочет этого делать. Их нужно вразумлять.

Следующая группа – малодушные. Слово «малодушный» – перевод греческого слова ὀλιγόψυχος (*олигосухос*). Структура этого слова похожа на структуру соответствующего русского слова. Ὀλίγο (*олиго*) означает «мало», а ψυχος (*психос*) – «душа». Оно подразумевает под собой состояние обескураженности. Скорее всего, здесь описывается человек, который хочет расти духовно, но разочарован из-за неудачи в своей духовной жизни. Таковых лучше не обличать, а утешать.

Третья группа – слабые. Греческое слово, переведённое словом «слабые», – это ἀσθενής (*астенэс*), которое может указать на слабость тела, души или воли<sup>1503</sup>. К нашему контексту лучше всего подходит третье значение. Такие люди это, скорее всего, молодые верующие, которые ещё не набрали силы, чтобы противостоять искушению. Их надо поддерживать, пока они не созреют духовно.

В этом отношении интересно отметить, что Иуда тоже рекомендует индивидуальный подход в отношении разных заблудших: «К одним будьте милостивы, с рассмотрением, а других страхом спасайте, исторгая из огня, обличайте же со страхом, гнушаясь даже одеждою, которая осквернена плотью» (Иуды 22-23). Далее, Павел даже советует индивидуальный подход по возрастам и полу: «Старца не укоряй, но увещевай, как отца; младших, как братьев; стариц, как матерей; молодых, как сестёр, со всякою чистотой» (1 Тим. 5:1-2).

Другим важным принципом для применения дисциплины является терпение. После перечисления разных видов блуждающих верующих, и как к каждому относиться, Павел заканчивает стих 1 Фес. 5:14 так: «Будьте долготерпеливы ко всем». В другом месте Павел даёт подобный совет тем, кто наставляет других: «Обличай, запрещай, увещевай со всяким долготерпением и назиданием» (2 Тим. 4:2). Божье терпение к блуждающим также продемонстрировано в притче в Лк. 13:6-9:

«И сказал сию притчу: некто имел в винограднике своём посаженную смоковницу, и пришёл искать плода на ней, и не нашёл; и сказал виноградарю: вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице и не нахожу; сруби её: на что она и землю занимает? Но он сказал ему в ответ: господин! оставь её и на этот год, пока я окопаю её и обложу навозом, – не принесёт ли плода; если же нет, то в следующий год срубишь её».

При обличении других необходимо учитывать, что мы сами ещё во плоти, и тоже можем грешить против Бога. Зная слабую натуру человека, мы приступаем к церковной дисциплине в духе смирения и кротости, как написано в Гал. 6:1: «Братия! если и впадёт человек в какое согрешение, вы, духовные, исправляйте такового в духе кротости, наблюдая каждый за собою, чтобы не быть искушённым». Греческое слово πραιτῆς (*праутэйс*), переведённое словом «кротость», имеет несколько значений, в том числе, нежность, смирение, вежливость, внимательность, кротость<sup>1504</sup>.

---

<sup>1502</sup>Arndt W., Gingrich F. W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature -- Chicago: University of Chicago Press, 1996. – С. 119.

<sup>1503</sup>Там же, с. 115.

<sup>1504</sup>Там же, с. 861.



Последний момент в этом отношении заключается в том, что нужно применять церковную дисциплину в атмосфере любви, зная, что Бог нас дисциплинирует из-за любви к нам. Евр 12:10 сравнивает наказание от Бога с наказанием от естественного отца, говоря: «Те наказывали нас по своему произволу для немногих дней; а Бог – для пользы, чтобы нам иметь участие в святости Его». Бог имеет намерение использовать дисциплину для нашей пользы. Поэтому дисциплина является выражением Божьей любви к нам, а не считается возмездием за грех. Все наши грехи и возмездие за них Иисус уже взял на Себя на кресте. Дисциплина Господняя – это выражение не Его гнева, а Его любви.

Даже в Ветхом Завете, где, как было показано выше, практиковали более суровую форму дисциплины, пророки, которые были Божьим голосом обличения, часто плакали о поражении Божьего народа, тем самым открывая Божье милосердие даже во время наказания.

Иеремия, например, написал: «Истошились от слёз глаза мои, волнуется во мне внутренность моя, изливается на землю печень моя от гибели дщери народа моего» (Плач 2:11). Михей говорил подобно: «Об этом буду я плакать и рыдать, буду ходить, как ограбленный и обнажённый, выть, как шакалы, и плакать, как страусы, потому что болезненно поражение её» (Мих. 1:8-9). Во время изгнания Иуды в Вавилон Даниил усердно молился о его восстановлении (Дан. 9). Когда Израиль переносил наказание, – это было время не радоваться (Иез. 25), а печалиться (Амос 6:6).

## **6. Предать сатане**

Ещё один аспект церковной дисциплины упоминается в Писании – предать непослушного человека сатане (1 Тим 1:20; 1 Кор. 5:5)<sup>1505</sup>. Некоторые считают, что данное выражение равняется отлучению, а другие – что оно подразумевает активное действие церковных лидеров, при котором снимается с жизни нераскаявшихся Божья защита.

Читаем дискуссионные места: «Таковы Именей и Александр, которых я предал сатане, чтобы они научились не богохульствовать» (1 Тим. 1:19-20) и: «Я, отсутствуя телом, но присутствуя у вас духом, уже решил, как бы находясь у вас: сделавшего такое дело, в собрании вашем во имя Господа нашего Иисуса Христа, обще с моим духом, силою Господа нашего Иисуса Христа, предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасён в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5:3-5). Заметьте в этом стихе фразу «в измождение плоти», которая будет подробнее рассмотрена позже.

Как именно осуществляется действие «предать сатане»? Как уже было сказано, некоторые считают, что оно заключается в отлучении нераскаявшихся от Церкви. В поддержку такого понимания ссылаются на стих Писания 1 Кор. 5:13, который находится в том же контексте, где речь идёт о предании сатане. Там написано: «Извергните развращённого из среды вас». Согласно этому толкованию, можно считать отлучение преданием сатане в том смысле, что отлучённый человек будет проводить своё время в мире, над которым господствует сатана.

Другие же усматривают в данной практике какое-то активное действие церкви, при котором снимается с данного человека Божья защита, что даёт сатане свободу нападать на него физически. Вот как объясняется сопутствующее изречение, что предание сатане

---

<sup>1505</sup>Интересно, что данное выражение, «предать сатане», также использовалось в еврейском комментарии *Мидраш Рабы* (21.7): «Бог предал Иова, советника фараона, сатане, чтобы он был занятым, пока Израиль не перейдёт Чёрное море» (Midrash Rabbah / trans. Lehrman S. M. – London: Soncino Press, 1939. – С. 269.)

приводит к «измождению плоти», т.е. атакам от сатаны. Так предполагает Коллинз: «Павел, по-видимому, полагал, что виновный член коринфской общины мог быть подчинён власти сатаны по устному слову христианского собрания при соответствующих обстоятельствах»<sup>1506</sup>.

Также не исключено, что данное действие включает в себя и первый и второй аспекты. Согласно этому пониманию, можно предположить, что отлучение влечёт за собой снятие Божьей защиты. Значит, церковь обязана только отлучить непослушного, а Бог Сам заботится о снятии Своей защиты с отлучённого человека.

Уточним значение фразы «в измождение плоти». На первый взгляд, кажется, что речь идёт о физической смерти преданного сатане человека. В поддержку такой позиции можно посмотреть на греческое слово, переведённое словом «измождение» – это ὀλεθρος (*олэтроc*), которое означает «разрушение», «гибель» или «смерть»<sup>1507</sup>. Также, в Новом Завете есть конкретные случаи, когда верующие умерли в качестве мера наказания от Бога (1 Кор 11:30; Деян. 5:1-10; 1 Ин 5:16?).

Однако с данной позицией существует несколько проблем. Когда мы сравниваем 1 Кор. 5, где человек предан сатане, с 2 Кор. 2, где тот восстановлен в церкви, очевидно, что тот не умер. Также, в этом контексте Павел открывает его цель в предании человека сатане – чтобы дух его был спасён. Следовательно, цель Павла лучше осуществилась бы не смертью непослушного, а тем, чтобы он остался живым и покаялся. Также отметим, что Именей, преданный сатане в 1 Тим. 1:20, снова упоминается в 2 Тим. 2:17. Далее видим, что цель Павла в предании Именей и Александра сатане была, чтобы они «научились не богохульствовать», что не имеет смысла, если предание сатане неизбежно приводит к физической смерти.

Приверженцы понимания, что предание сатане приводит к смерти преданного человека, отвечают на вышесказанные возражения следующим образом. По поводу сравнения 1 Кор. 5, где человек предан сатане в измождение плоти, с 2 Кор. 2, где он снова восстановлен в церкви, предполагается, что имеются в виду разные люди и разные случаи. Всем известно, что Павел написал ещё одно письмо коринфской церкви между 1 и 2 Посланиями к ней. Возможно, что в том пропавшем письме имеются сведения о преступлении человека, который был восстановлен в 2 Кор. 2.

Далее, можно объяснить случай, где в 2 Тим 2:17 снова упоминается Именей, преданный сатане Павлом в 1 Тим 1:20, следующим образом. В 1 Тим. 1:20 не говорится, что Павел предал его сатане «в измождение плоти», а он просто предал его сатане. Но такое объяснение приводит к тому, что есть два вида предания сатане – один в измождение плоти, а другой нет, что маловероятно.

В свете всего вышесказанного можно предположить следующее толкование: «измождение плоти» – это разные трудности в жизни, возбуждённые сатаной, посредством которых Бог дисциплинирует непослушного верующего. Эти трудности могут подразумевать физическую смерть, но не обязательно. По этому толкованию, слово «плоть» относится к физическим делам, но слово «измождение» понимается не только как смерть, но и как любая неприятность. Иногда Божье наказание приводит к смерти, как в случаях, описанных в 1 Кор. 11:30 и Деян. 5, а иногда оно не имеет своим результатом смерть, как в случаях, описанных в 2 Кор. 2 и 2 Тим. 2.

---

<sup>1506</sup>Collins, c. 255.

<sup>1507</sup>Arndt, c. 702.

Существуют и другие альтернативные объяснения фразы «в измождение плоти». Иногда понимается, что здесь имеются в виду не физические трудности, а ослабление греховной природы преданного сатане человека посредством отлучения от церкви. Дело в том, что согласно библейскому употреблению, слово «плоть» может относиться, как к человеческому телу, так и к греховной природе человека. Значит, без освящающего влияния церкви человек увидит свою греховность ясно проявленной, что приведёт его к покаянию.

Ещё менее убедительным является мнение Коллинза, что «во измождение плоти» касается эсхатологического Божьего суда над этим человеком, т.е. его осуждения, чтобы «дух», т.е. святость Церкви, был сохранён: «Более или менее явная причина отлучения кровосмесительного человека в 1 Кор. 5 заключалась в том, чтобы охранять святость общины и избегать оскорблений в присутствии Святого Духа»<sup>1508</sup>. Любопытно, что так учил и Тертуллиан (*О скромности*, 13). Но в тексте не указано никакой связи между Церковью и словом «дух». По контексту, данное слово очевидно относится к согрешившему человеку и противопоставляется слову «плоть».

## **Б. Общение между верующими**

### **1. Общие принципы**

Верующие люди нуждаются не только в духовном назидании, но и в поддержке для души, т.е. для удовлетворения душевных потребностей через сердечное общение. По этой причине Библия нередко делает акцент на общении в церкви. В связи с этим мы опять вспомним о примере иерусалимской церкви в I веке: «Все же верующие были вместе... И каждый день единомысленно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца» (Деян. 2:44-46). Халверсон комментирует: «В отрывке нет ничего, что указывало бы на то, что общение было менее важным, чем, например, учение апостолов, молитва или хлебопреломление... они серьёзно относились к общению»<sup>1509</sup>.

Билезикян проницательно отмечает, что призыв к единству и общению коренится в Божьей природе как Троице: «Сообщество находит свою сущность и определение глубоко в бытии Божьем... независимо от того, какое сообщество существует в результате Божьего творения, оно является лишь отражением вечной реальности, которая присуща бытию Бога»<sup>1510</sup>. По мнению Билезикяна, Бог создал Еву по той же причине: «Единственная причина, приведённая в тексте для создания женщины, состояла в том, чтобы мужчина *не был одиноким*»<sup>1511</sup>. Божий план дальше развивался в том, что Он повелел первой паре «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт. 1:28).

Далее в Ветхом Завете видно применение принципа общения в Израиле в соблюдении трёх ежегодных праздников: праздника опресноков, праздника седмиц и праздника кущей (Втор. 16:16). Там люди не только поклонялись Богу, но встречались друг с другом для общения в едином собрании Божьего народа.

---

<sup>1508</sup>Collins, с. 263.

<sup>1509</sup>Halverson R. C. A living fellowship = A dynamic witness. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1972. – С. 51-52.

<sup>1510</sup>Bilezikian G. Community 101. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1997. – С. 18.

<sup>1511</sup>Там же, с. 20.

В Ветхом Завете также наблюдается сотрудничество между коленами Израиля. В дни судей, до установления централизованного правления, одно колено поддерживало другое в битве против его врагов. Пример этого сотрудничества виден в совместном усилии Иуды и Симеона: «Иуда же сказал Симеону, брату своему: войди со мною в жребий мой, и будем воевать с Хананеями; и я войду с тобою в твой жребий. И пошёл с ним Симеон» (Суд. 1:3). Также, колена, унаследовавшие землю к востоку от Иордана, воевали вместе с другими коленами, чтобы последние получили своё наследие с западной стороны реки (И.Нав. 4:12).

Далее, после победы Деворы и Варака, они похвалили те колена, которые участвовали в битве, и упрекнули те, которые удерживались от участия (Суд. 5:13-18). Подобно, Геден получил поддержку от других колен в его борьбе с Маданитянами (Суд. 6:34-35). А с другой стороны, он наказал те города, которые не участвовали (Суд. 8:4-17). Далее, Иоав, вождь войск Давида, также побудил войска Израиля воевать против врагов ради Божьего народа: «Будь мужествен, и будем твёрдо стоять за народ наш и за города Бога нашего» (1 Пар. 19:13).

Переходя к свидетельству Нового Завета, мы видим особо выделенным больше всего то, что верующие должны любить друг друга: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13:34-35). Иисус хотел, чтобы сообщество Церкви отображало общение внутри Троицы: «Да будут едино, как Мы едино» (Ин. 17:22). На этот счёт Билезикян пишет: «Христос желал, чтобы Его Церковь была ранним сообществом единства, созданным по образцу вечного сообщества единства»<sup>1512</sup>.

Этот принцип часто встречается и в посланиях «апостола любви», Иоанна. Известно его наставление Церкви: «Возлюбленные! Будем любить друг друга, потому что любовь от Бога... Бог есть любовь» (1 Ин. 4:7-8). Согласно учению Иоанна, любовь в Церкви отталкивается от Божьей любви к ней и выражается в жертвенной преданности одного другому: «Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев» (1 Ин. 3:16). Значит, любовь проявляется не столько в словах, сколько в делах (1 Ин. 3:17-18). Любовь же к Богу преимущественно выражается в любви к своему брату (1 Ин. 4:20-21).

И не только Иоанн, но и другие новозаветные писатели настаивают на действии любви между братьями и сёстрами во Христе. Павел, например, хвалит церкви за проявление в них христианской любви (Еф. 1:15; Кол. 1:4; 1 Фес. 1:3) и призывает их ещё больше преуспевать в ней: «Молюсь о том, чтобы любовь ваша ещё более и более возрастала в познании и всяком чувстве» (Фил. 1:9). В свою очередь, Пётр наставляет: «Очистив души ваши к нелицемерному братолюбию, постоянно любите друг друга от чистого сердца» (1 Пет. 1:22) и «Более же всего имейте усердную любовь друг ко другу» (1 Пет. 4:8). Наконец, писатель к Евреям соглашается: «Братолюбие [между вами] да пребывает» (Евр. 13:1).

Как было уже сказано в предыдущем разделе, любовь между верующими может выражаться в служении духовным нуждам церкви через учение, ободрение и поощрение из Божьего Слова, притом необходимо «наставлять друг друга каждый день» (Евр. 3:13). Одна из целей этой практики заключается в поощрении «к любви и добрым делам» (Евр. 10:24). Этой мысли вторит Павел: «Посему увещайте друг друга и назидайте один другого, как вы и делаете» (1 Фес. 5:11). Наряду с духовным ободрением, члены церкви молятся друг за друга. У Павла было обыкновением молиться за открытые им церкви (Еф.

---

<sup>1512</sup>Там же, с. 36.

1:16; 1 Фес. 1:2; и т.п.). Он призывает всех постоянно и усердно молиться за других (Еф. 6:18-20).

Далее, в Новом Завете многократно говорится о надлежащем отношении верующих друг к другу на личном уровне. Оно должно характеризоваться добротой и состраданием (Еф. 4:32), прощением (Еф. 4:26, 32; Лк. 17:3-4), честностью (Еф. 4:25; Кол. 3:9), взаимным подчинением (Еф. 5:21), терпением (Еф. 4:2), нежностью (Рим. 12:10) и миром (1 Фес. 5:13). Церковь должна наслаждаться единством и гармонией (1 Пет. 3:8; Еф. 4:3; Рим. 12:16) без предрассудка или дискриминации (Иак. 2:1-4; Рим. 15:7). Верующие должны ценить и уважать уникальность каждого члена (1 Кор. 12:14-25)<sup>1513</sup>.

Павел подытоживает все эти качества следующим образом:

«Итак облекитесь, как избранные Божии, святые и возлюбленные, в милосердие, благость, смиреноумудрие, кротость, долготерпение, снисходя друг другу и прощая взаимно, если кто на кого имеет жалобу: как Христос простил вас, так и вы. Более же всего [облекитесь] в любовь, которая есть совокупность совершенства» (Кол. 3:12-14).

Далее, верующие ищут не своего блага, а блага других (Фил. 2:3-4), нося бремя друг друга (Гал. 6:2). Они реально участвуют в жизни друг друга: «Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12:26). Они не ищут своего продвижения или повышения, соревнуясь друг с другом, а хотят как можно больше служить другим в Теле (Лк. 9:46-48; 22:24-27; Гал. 5:26). Они готовы смириться до той степени, чтобы даже омыть ноги друг друга (Ин. 13:14).

Искренние верующие не жалуются друг на друга или злословят один другого, соблюдая наставления Иакова: «Не злословьте друг друга, братия: кто злословит брата или судит брата своего, того злословит закон и судит закон; а если ты судишь закон, то ты не исполнитель закона, но судья» (Иак. 4:11) и: «Не сетуйте, братия, друг на друга, чтобы не быть осуждёнными: вот, Судия стоит у дверей» (Иак. 5:9)<sup>1514</sup>.

В Церкви также поступают осторожно, чтобы не соблазнить других (Лк. 17:1-2; 2 Кор. 6:3). Уважаются личные убеждения всех членов – нет попыток навязать другим собственные предпочтения, если такие практики могут оскорбить совесть слабого брата или сестры (Рим. 14; 1 Кор. 8-10). Когда между братьями или сёстрами возникает конфликт, вопрос решается у себя в церкви (1 Кор. 6:1-8).

В то же время, Олдрич проводит надлежащую разделяющую линию между «истинным слабым братом» и, так называемым, «профессиональным слабым братом». Под последним выражением он имеет в виду тех, кто уже достаточно времени ходит с Господом, чтобы стать зрелым и пользоваться надлежащей свободой в своей вере. Но вместо этого они навязывают другим свои небиблейские убеждения и поработщают других верующих. Олдрич пишет: «По моему мнению, гораздо больше усилий было приложено, чтобы связать свободу, чем освободить тех, кто действительно находится в рабстве»<sup>1515</sup>.

В поддержку своего тезиса Олдрич ссылается на несколько примеров. Иисус и Его ученики иногда нарушали обычаи своего времени, такие как омытие рук перед едой (Мк. 7:1-5) и собиравшие еду на субботу (Мф. 12:1-2). Далее, Павел не уступал тем, кто хотел

<sup>1513</sup>Aldrich J. C. Life-Style evangelism. – Portland, OR: Multnomah Press, 1981. – С. 109-110.

<sup>1514</sup>Там же.

<sup>1515</sup>Там же, с. 46.

подвести Церковь обратно под закон (Гал. 2:4-5). Он даже публично упрекал Петра за соблюдение обычаев, противоречивших евангельской истине (Гал. 2:11-14). Выходит, нужно не только избегать соблазна слабых верующих, но и учить их и помочь им избавиться от ненужных ограничений<sup>1516</sup>.

Далее, верующие поддерживают один другого и проявляют заботу друг о друге. Можно выделить следующие примеры. Когда во время своего служения Павлу Епафродит заболел, церковь в Филиппах о нём сильно переживала, а он – о ней (Фил. 2:25-27). Далее, о Епафрасе говорится, что «он имеет великую ревность и заботу» о церкви в Колоссе (Кол. 4:13). Также, когда все остальные сомневались в искренности обращения Павла к Иисусу, Варнава протянул ему руку общения (Деян. 9:26-28). Когда Павел пришёл в Рим на суд перед императором, верующие из этого города вышли ему навстречу, и в результате «Павел возблагодарил Бога и ободрился» (Деян. 28:15). Подобно, писатель Послания к Евреям призвал Церковь помнить узников (Евр. 13:3), что она, на самом деле, уже делала (Евр. 10:34).

Концепция «сообщества» Церкви ярко изображается в учении Павла о Теле Христа в 1 Кор. 12. Там подчёркиваются взаимодействие всех членов и их зависимость друг от друга. Между всеми членами Церкви существует «органическая связь», что требует совместного функционирования всех членов для здорового действия всего тела, что также подчёркивает Павел в Еф. 4:16<sup>1517</sup>. Следовательно, рост каждого отдельного члена зависит от взаимодействия между ними. По словам Хэлверсона: «Как члены одного тела, они должны расти вместе, каждая часть взаимосвязана от всех других частей»<sup>1518</sup>. Вдобавок к этому, в Писании Церковь представлена не только как тело, но и как семья (1 Ин. 2:12-14)<sup>1519</sup>.

Также нельзя упускать из вида, что успешное и сердечное общение между верующими невозможно без помощи и содействия Святого Духа. Неслучайно в 2 Кор. 13:13 Павел молится, чтобы Церковь имела «общение Святого Духа». Олдрич дальше комментирует этот момент: Общение – это «атмосфера, окружение, контекст и набор установок и действий, которые растут и развиваются, когда верующие, контролируемые Духом, встречаются и делятся друг с другом своей жизнью и одарённостью»<sup>1520</sup>. Другой незаменимый элемент успешного общения – ходить во свете (1 Ин. 1:7)<sup>1521</sup>.

Любопытно обнаружить, сколько раз в посланиях упоминается, что верующие приветствуют друг друга. В конце почти каждого послания верующие одной общины приветствуют верующих другой. Павел часто просит, чтобы получатели его писем передали привет всем остальным (Кол. 4:15; Тит. 3:15 и т.д.), иногда со «святым целованием» (2 Кор. 13:12; 1 Фес. 5:26; и т.д.). Во время своих путешествий Павел, по обыкновению, останавливался, чтобы приветствовать христианские общины на своём пути (Деян. 18:22; 21:7)

Наконец, Билезикян уделяет внимание и эсхатологическому характеру общения. Он видит в Новом Иерусалиме (который он, к сожалению, истолковывает символически) кульминацию Божьего плана для создания сообщества: «У Бога есть один приоритетный

---

<sup>1516</sup>Там же, с. 47-52.

<sup>1517</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. 237; Aldrich, с. 121.

<sup>1518</sup>Halverson, с. 57.

<sup>1519</sup>Bilezikian, с. 54.

<sup>1520</sup>Aldrich, с. 108.

<sup>1521</sup>Halverson, с. 45.

проект на протяжении всей истории, который он доведёт до полного завершения в конце истории – формирование нового сообщества»<sup>1522</sup>. Хэлверсон соглашается: Общение – это «высшая реальность, которую в Своей суверенной воле Бог планирует достичь, как завершение Своего искупительного плана»<sup>1523</sup>.

## 2. Домашние группы

Само собой разумеется, что для развития тесных взаимоотношений между верующими обязательно нужно проведение церковных собраний, как написано: «Не будем оставлять собрания своего, как есть у некоторых обычай; но будем увещевать [друг друга], и тем более, чем более усматриваете приближение дня того» (Евр. 10:25). К тому же, часто рекомендуется проведение малых групп, так называемых, домашних ячеек. Ведь Иисус обещал, что даже «где двое или трое собраны во имя Моё, там Я посреди них» (Мф. 18:20)<sup>1524</sup>.

Библейское свидетельство об общении по малым группам прослеживает Дж. Айсногл<sup>1525</sup>. В Ветхом Завете он обращает внимание на институт семьи, как на пример малой группы, равно как и на разделение Израиля на двенадцать групп по коленам. Он даже усматривает в Святой Троице образец малой группы. Но самым классическим примером малой группы является выбор Иисусом двенадцати учеников, с которыми Он проводил почти всё Своё время. Также, трое из них наслаждались особой близостью к Нему: Пётр, Иаков и Иоанн. Хэлверсон подробно комментирует опыт учеников с Иисусом:

Христос «сознательно посвятил большую часть Своих трёх лет общественного служения только двенадцати человекам. Он был с ними при любых обстоятельствах. Ему было чрезвычайно важно быть «с ними». На самом деле, это было теологической семинарией Иисуса для апостолов. Его стратегия состояла в том, чтобы просто быть с ними. Ученики знакомились друг с другом и учились заботиться друг о друге, любить друг друга и поддерживать друг друга, и осмеливались критиковать друг друга, и помогать друг другу меняться»<sup>1526</sup>.

Айсногл делится следующими мыслями о проведении малых групп. Отмечается, что двенадцать учеников не только собирались вместе, но и были активными в служении. Подобным образом нужно служить и малой группе в церкви. Далее, хотя в малой группе люди разные, их объединяет преданность Христу. Очень важный аспект – это лидерство в группе. Хотя сильный лидер полезен в начале существования группы, со временем лучше вовлекать в участие всех членов и поручать им ответственные служения в группе.

Он также полагает, что зрелость группы выражена не только участием всех членов, но и присутствием разных видов людей. Иногда группы формируются на основании общих интересов или потребностей, но Айсногл придерживается мнения, что зрелая группа

---

<sup>1522</sup>Bilezikian, с. 43.

<sup>1523</sup>Halverson, с. 53.

<sup>1524</sup>Icenogle G. W. Biblical foundations for small group ministry. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1994. – С. 244-245.

<sup>1525</sup>Там же.

<sup>1526</sup>Halverson, с. 93-94.

приветствует всех. Он также указывает на необходимость терпения между членами. Когда происходят споры или ссоры: «Они должны иметь смелость оставаться вместе и преодолевать разрушительное действие греха среди них»<sup>1527</sup>.

Наконец, взглянув на историю Церкви, Айсногл отмечает, что в Церкви первых трёх столетий собираться по малым группам было обыкновенным делом. А со времени Константина структура Церкви стала более формальной и централизованной: «Ценность лиц, людей и отношений была вытеснена более высокой оценкой, приписываемой структуре, позиционному авторитету, линиям связи, уровням власти, книгам порядка и законам Церкви»<sup>1528</sup>. А теперь он считает: «Церковь должна восстановить свою первоначальную апостольскую идентичность и стать сетью первичных групп»<sup>1529</sup>.

Другим сторонником важности малых групп является Дэвид Йонги Чо, корейский пастор самой большой церкви в мире, церковь которого делает сильный упор на данной структуре и считает её одним из ключей своего успеха<sup>1530</sup>. Чо усматривает в Библии прецедент установления домашних ячеек. Таков был порядок в Ранней Церкви (Деян. 2:46; 16:40; Рим. 16:3-4; Филимон 2). Даже в Ветхом Завете Моисей разделил свою власть и ответственность с другими лидерами (Исх. 18). Веское библейское свидетельство в поддержку этой системы Чо находит и в Еф. 4:11-12, где указано, что главная задача «пятигранного служения» заключается в «совершении святых на дело служения для созидания Тела Христова», т.е. чтобы рядовые члены церкви снабжались на служение друг другу.

Преимущество данной структуры заключается и в том, что члены церкви могут принимать существенное участие в церковной жизни. Чо комментирует: «Домашние ячейки предоставляют таким людям возможность принять значимое участие в жизни своей церкви... В домашних ячейках у каждого есть возможность быть использованным Богом, чтобы служить другим в группе»<sup>1531</sup>. Также развивается между членами более близкое общение: «Каждый становится с другими в группе членом семьи... члены действительно заботятся друг о друге»<sup>1532</sup>.

Далее, Чо делится несколькими практическими советами для проведения домашних групп. Надо хорошо подготавливать лидеров групп и регулярно ободрять их. Но также надо убедиться в том, что они действительно хотят служить, а не разделить церковь и создать свою. Нужно иметь место в жизни ячеек для действия Святого Духа. Пастор должен лично поддерживать этот проект.

Наконец, можно добавить к вышеуказанным свидетельствам мнения ещё двух сторонников служения малых групп. Дж. Олдрич, автор книги «Евангелизация как образ жизни», написал: «Верующие должны собираться вместе, как могучая армия, для празднования и поклонения, но они также должны быть частью небольшой группы мужчин или женщин, где поддерживающее общение может стать реальностью»<sup>1533</sup>. Также примечательно, что основатель движения немецких пиетистов, Филипп Якоб Шпенер (XVII в.), в своё время говорил о выгодах данной системы: «чтобы служители могли

---

<sup>1527</sup>Icenogle, с. 36.

<sup>1528</sup>Там же, с. 363.

<sup>1529</sup>Там же, с. 367.

<sup>1530</sup>Cho P. Y. Successful home cell groups. – South Plainfield, NJ: Bridge Publishers, 1981. – 176 с.

<sup>1531</sup>Там же, с. 50-51.

<sup>1532</sup>Там же, с. 53.

<sup>1533</sup>Aldrich, с. 120.



лучше узнать своих прихожан и более эффективно служить им. Через эти группы миряне стали бы более вовлечёнными в священнические функции»<sup>1534</sup>.

## **В. Материальная поддержка**

### **1. Общие принципы**

Члены церкви служат друг другу не только в духовной и душевной сферах, но и в физической или материальной. Ранняя Церковь снова представляет собой отличный пример материальной поддержки, как написано, «Все же верующие... имели всё общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (Деян. 2:44-45).

Взглянув на Ветхий Завет, мы и там наблюдаем несколько указаний на материальную поддержку Божьего народа, которые оказываются полезными и на сегодняшний день. Примечательна готовность Израиля участвовать финансово в строительстве скинии и храма. По поводу скинии Бог повелел Моисею собрать пожертвование от народа добровольно: «Скажи сынам Израилевым, чтобы они сделали Мне приношения; от всякого человека, у которого будет усердие, принимайте приношения Мне» (Исх. 25:2; также см. Числ. 7:2-6). Но также учтём, что Бог также наложил на мужчин с двадцати лет и старше обязательное приношение (Исх. 38:25-26). В общей сложности народ принёс даже больше, чем нужно было (Исх. 36:3-7).

Что касается храма, Давид и его народ щедро и добровольно пожертвовали на его строительство, и в результате: «радовался народ усердию их, потому что они от всего сердца жертвовали Господу, также и царь Давид весьма радовался» (1 Пар. 29:9). После многолетнего пренебрежения иерусалимским храмом Иоас предпринял задачу починить его. Для этой цели он пользовался как обязательным приношением народа, так и добровольными пожертвованиями, т.е. «кому приходит на сердце принести в дом Господень» (4 Цар. 12:4). В своё время взялся за подобный проект Иосия, и у него тоже получилось, что люди принесли больше, чем нужно было (2 Пар. 24:4-14).

После разрушения храма Соломона народу пришлось перестроить его, но в этот раз по приказу царя Кира финансировали проект, в основном, язычники (Езд. 1:2-6). Но когда народ оставил строительство, чтобы заботиться о собственных нуждах, Бог поразил его лишением (Агг. 1:2-6). Далее, при Неемии народ обещал регулярно обеспечивать священнослужителей и священнослужение всем необходимым (Неем. 10:32-39; 12:44-47), подтверждая их намерение письменным документом (Неем. 9:38). Но Неемии было необходимо напоминать им об обещанной поддержке (Неем. 13:10-13).

В Ветхом Завете наблюдаются и другие принципы. Например, нельзя было давать деньги брату на процент (Исх. 22:25-27; Втор. 23:19-20). Нужно было давать деньги бедному брату, даже если он не сможет вернуть их (Втор. 15:7-11), или давать ему работу или жильё (Лев. 25:35). Также, каждые семь лет отменялись все долги (Втор. 15:1-3; Неем. 10:31). Каждые три года освобождали всех рабов еврейской национальности (Втор. 15:12-17). Особую заботу проявляли о странниках, вдовах и сиротах в том, что их специально приглашали на праздники (Втор. 16:11-14; Есф. 9:22), оставляли для них зерно на поле

---

<sup>1534</sup>Отмечено в Reed J. E., Prevost R. A history of Christian education. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1993. – С. 265.

(Втор. 24:21-22; Руф. 2:1-2) и защищали их права (Ис. 1:17). Также ожидалось, что народ оказывает гостеприимство и странноприимство (Суд. 19:10-21).

В Новом Завете мы видим продолжение этих ветхозаветных принципов. Павел призывает Церковь «делать добро всем, а наипаче своим по вере» (Гал. 6:10). Иисус открыл, что помощь, оказанная верующим в Него, в действительности оказана Ему (Мф. 25:41-46). Такие поступки милосердия демонстрируют подлинность веры верующего человека (Иак. 2:15-16) и считаются приемлемой жертвой перед Богом (Евр. 13:16).

Ранние христиане заботились о малоимущих. Апостолы в Иерусалиме, например, призвали Павла не пренебрегать бедными, с чем он был полностью согласен (Гал. 2:10). Павел, например, собрал у язычников большое пожертвование для поддержки иерусалимской церкви (Деян. 11:29-30; 1 Кор. 16:1). Он учил святых в Ефесе работать, чтобы своим доходом благословлять других (Еф. 4:28). Далее, Церковь первого века обеспечивала вдов (Деян. 6:1; 1 Тим. 5:3-16).

В то же время, Новый Завет не оправдывает бездейственности или лени. Каждый, кто может, должен работать и заботиться о себе и своих ближних: «Ибо когда мы были у вас, то завещали вам сие: если кто не хочет трудиться, тот и не ешь... Таковых увещеваем и убеждаем Господом нашим Иисусом Христом, чтобы они, работая в безмолвии, ели свой хлеб» (2 Фес. 3:10-12).

В Новом Завете также говорится о поддержке священнослужителей и священнослужения посредством добровольных пожертвований святых. Хотя Павел работал на своё обеспечение, временами он был готов жить на пожертвования других, в частности, филиппийской церкви (Фил. 4:15-18). Даже Иисус получал обеспечение от других, в частности, от женщин, следующих за Ним (Лк. 8:3).

Поддержка святых может включать в себя гостеприимство (3 Ин. 5-8). Принимающие Христовых посланников принимают Самого Христа, и их ждёт награда от Господа (Мф. 10:40-42). Павел не один раз пользовался гостеприимством других людей (Деян. 16:15; 18:7; 21:8; 28:14) и призывал поступать точно так же (Рим. 16:2; Тит. 3:13). Но гостеприимство не ограничивается только священнослужителями, но практикуется между всеми верующими (Евр. 13:2; 1 Пет. 4:9).

Наконец, в Новом Завете выдвигается несколько принципов даяния, на которые Ветхий Завет иногда тоже указывал, в частности, на добровольность и щедрость в пожертвовании. Павел вводит основополагающий принцип руководства в христианской добродетельности в 2 Кор. 8:12-15:

«Ибо если есть усердие, то оно принимается смотря по тому, кто что имеет, а не по тому, чего не имеет. Не [требуется], чтобы другим [было] облегчение, а вам тяжесть, но чтобы была равномерность. Ныне ваш избыток в [восполнение] их недостатка; а после их избыток в [восполнение] вашего недостатка, чтобы была равномерность, как написано: кто собрал много, не имел лишнего; и кто мало, не имел недостатка»

Ключевое слово в этом наставлении – «равномерность». Если у кого есть изобилие, а у другого – недостатка, то естественно, чтобы изобилие шло в сторону недостатка. Даже об иерусалимской церкви написано: «Все же верующие были вместе и имели всё общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (Деян. 2:44-45).

Но при этом учитываем, что Павел не выдвигает коммунистического устройства. Люди могут владеть своим имуществом, как Пётр объяснил Анании: «Чем ты владел, не твоё ли было, и приобретённое продажею не в твоей ли власти находилось?» (Деян. 5:4). В новозаветной Церкви всё ещё присутствовали богатые люди, но они должны быть «щедрыми и общительными» (1 Тим. 6:17-19). Итак, разделение имущества осуществлялось не принудительно, а добровольно.

Наконец, нельзя не упоминать ещё об одном важном принципе в новозаветном понимании даяния. Иисус учил, что щедрость даяния измеряется не количеством денег, а степенью жертвенности со стороны дающего. Заметив бедную вдову, дающую всего лишь две лепты, Иисус сказал: «Истинно говорю вам, что эта бедная вдова больше всех положила; ибо все те от избытка своего положили в дар Богу, а она от скудости своей положила всё пропитание своё, какое имела» (Лк. 21:3-4).

## **2. Вопрос десятин**

Особый интерес представляет для нас вопрос десятин. Интересно будет знать, что практика десятин предшествует установлению закона Моисея и восходит к Аврааму, который дал десятины Мелхиседеку (Быт. 14:20). Вслед за ним платил десятины и Иаков (Быт. 28:22). Нам известно, что уплата десятин была предписана законом Моисея: «Всякая десятина на земле из семян земли и из плодов дерева принадлежит Господу: это святыня Господня» (Лев. 27:30). Также примечательно, что в Ветхом Завете десятины употреблялись не только для поддержки священнослужения, но и для поддержки странников, сирот и вдов (Втор. 14:28-29).

Всем известно Божье наставление относительно десятин в Книге пророка Малахии. Отказ от даяния десятин считался грабежом Бога (Мал. 3:8-9). А принесение десятин влекло за собой особое благословение:

«Принесите все десятины в дом хранилища, чтобы в доме Моём была пища, и хотя в этом испытайте Меня, говорит Господь Саваоф: не открою ли Я для вас отверстий небесных и не изолью ли на вас благословения до избытка? Я для вас запрещу пожирающим истреблять у вас плоды земные, и виноградная лоза на поле у вас не лишится плодов своих, говорит Господь Саваоф. И блаженными называть будут вас все народы, потому что вы будете землею вожделенною, говорит Господь Саваоф» (Мал. 3:10-12).

Что касается учения Нового Завета, в Своё время Иисус подтвердил необходимость принесения десятин (Мф. 23:23). Но здесь нужно учесть, что Иисус жил в переходное время, когда закон Моисея всё ещё был в силе. Это значимо, особенно в свете того, что в Книге Деяний и посланиях апостолов о принесении десятин речь нигде не идёт. Вместо этого, мы видим в учении Павла принцип даяния не по принуждению, а по «расположению сердца»: «Каждый [уделяй] по расположению сердца, не с огорчением и не с принуждением; ибо доброхотно дающего любит Бог» (2 Кор. 9:7).

Могут возразить, что в этом контексте Павел говорил не о регулярном даянии для поддержки поместной церкви (предположительно посредством десятин), а об особом пожертвовании для поддержки бедных святых в Палестине. Хотя этот довод не лишён убедительности, также надо учесть, что много аспектов ветхозаветного порядка не

относится к новозаветным верующим (Евр. 7:12), и без подтверждения в Новом Завете обязательность принесения десятин можно оспорить. Также, принцип «даяния по расположению сердца» лучше подходит к новозаветным принципам свободы во Христе и внутреннего побуждения к послушанию (1 Тим. 1:9).

Если будем руководствоваться принципом «даяния по расположению сердца», то следует углубиться в учение Павла о действии этого принципа. Читаем: «Бог же силён обогатить вас всякою благодатью, чтобы вы, всегда и во всём имея всякое довольство, были богаты на всякое доброе дело» (2 Кор. 9:8). Отметим, что, во-первых, здесь указаны и Божья способность, и Божья готовность восполнять наши нужды. Во-вторых, Бог обещает нам не только удовлетворение наших нужд, но и ещё больше. Но это Он делает не с целью того, чтобы мы лично обогащались, а с целью того, чтобы мы «были богаты на всякое доброе дело».

Итак, Бог благословляет финансово, чтобы мы благословляли других и таким образом стали каналом Его благословений другим. Также, чем более мы даём, тем более Бог даёт нам: «Кто сеет скупое, тот скупое и пожнёт; а кто сеет щедро, тот щедро и пожнёт» (2 Кор. 9:6). Выходит, что верующий, живущий по принципу «даяния по расположению сердца», даёт не десятину, а как можно больше, чтобы во всей полноте участвовать в этом цикле благословения.

## **Библиография**

Aldrich J. C. Life-Style evangelism. – Portland, OR: Multnomah Press, 1981. – 246 с.

Arndt W., Gingrich F. 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 Press, 1996.

Bartlett D. L. Ministry in the New Testament. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993. – 210 с.

Bilezikian G. Community 101. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1997. – 207 с.

Cho P. Y. Successful home cell groups. – South Plainfield, NJ: Bridge Publishers, 1981. – 176 с.

Collins A. The function of “excommunication” in Paul // Harvard Theological Review. 73. 1980. С. 251-267.

Halverson R. C. A living fellowship = A dynamic witness. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1972. – 120 с.

Horton H. The gifts of the Spirit. – 11th ed. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1975.

Icenogle G. W. Biblical foundations for small group ministry. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1994. – 396 с.

Josephus F., Whiston W. The works of Josephus: complete and unabridged. – Peabody, MS: Hendrickson, 1987.

Marcus J. The gates of hades and keys of the kingdom // Catholic Bible Quarterly. 50. No. 3. 1988. C. 443-451.

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.

Midrash Rabbah / trans. Lehrman S. M. – London: Soncino Press, 1939.

Neusner J. The Mishnah: A new translation. – New Haven, CT: Yale University Press, 1988.

Reed J. E., Prevost R. A History of Christian education. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1993. – 386 c.

## Глава 16: Духовные дары – общие сведения и спонтанные дары

Одна из главных отличительных черт пятидесятническо-харизматического богословия состоит в его учении о духовных дарах. Согласно данной позиции, все духовные дары, упомянутые в Библии, всё ещё действуют среди Божьего народа, в том числе, и более «драматические» дары – как исцеление, чудотворение, пророчество и говорение на иных языках.

В ходе следующих двух глав будет убедительно показано, что пятидесятническо-харизматическая позиция о духовных дарах верна и полностью соответствует как библейскому свидетельству, так и опыту Вселенской Церкви. Плюс к этому, в этих главах будут описаны действия каждого упомянутого в Писании духовного дара и правильное отношение к дарам со стороны верующих в целом.

### А. Понятие «духовные дары» и правильное отношение к ним

#### 1. Терминология

Чтобы лучше понять суть и характер духовных даров, будет полезно посмотреть на греческие слова, относящиеся к ним в Новом Завете. Слово *χάρισμα* (*харисма*) имеет несколько значений, и все они означают щедрый дар от Бога, например, дар спасения (Рим. 6:23) или помощи в нужде (2 Кор. 1:11). Оно употреблялось почти исключительно апостолом Павлом. Шацман заключает, что Павел понимал *χάρισμα* (*харисма*) «в общем смысле, как всё, что человек мог испытать в результате Божьего *χάρις* (*харис*)», т.е. «благодати»<sup>1535</sup>.

Однако в большинстве случаев слово *χάρισμα* (*харисма*) имеет значение сверхъестественной способности служить в силе Духа Святого или, по словам Райри: «данной Богом способности к служению»<sup>1536</sup>. Такое употребление, например, встречается в Рим. 1:11; 12:6-8; 1 Кор. 1:7; 12-14; 1 Тим. 4:14 и 2 Тим. 1:6<sup>1537</sup>.

Как было отмечено выше, слово *χάρισμα* (*харисма*) происходит от слова *χάρις* (*харис*), т.е. «благодать». Духовный дар – это действительно выражение Божьей благодати. Но возникает вопрос: «Кому дана Божья благодать при проявлении духовных даров?». С одной стороны, Божья благодать дана одарённому человеку, чтобы он служил другим сверхъестественным образом.

С другой стороны, Божья благодать даже в высшем смысле даётся тем, кому одарённый человек служит. Можно сказать, что дар дан не столько самому служителю, сколько через него тем, кому он служит своим даром. В соответствии с этим, писатель Джеймс Данн комментирует, что *χάρισμα* (*харисма*) можно понять, как благодать, данную либо человеку, либо через него другим<sup>1538</sup>.

В своём послании к церкви в Коринфе для описания духовных даров Павел также использует слово *πνευματικός* (*пнеуматикос*), которое происходит от слова *πνεῦμα*, т.е.

---

<sup>1535</sup>Schatzmann S. A Pauline theology of charismata. – Peabody, MS: Hendrickson, 1987. – С. 5, 51.

<sup>1536</sup>Райри Ч. Основы богословия. – СПб: Библейский Педагогический Институт, 2000. – С. 433; 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 Press, 2000. – С. 878.

<sup>1537</sup>Schatzmann, с. 5.

<sup>1538</sup>Там же, с. 10.

«дух» или «Дух». Слово *πνευματικός* (*пнэуматикос*), на самом деле, является прилагательным и обычно переводится словом «духовный». А в 1 Кор. 12:1 и 14:1 оно используется в субстантивированном смысле «духовный дар». Отмечается, что в Коринфе данное слово также было употреблено для описания «духовной элиты» в этом городе<sup>1539</sup>.

Также следует упомянуть об употреблении для указания на духовные дары слов *δόμα* (*дома*), *διακονία* (*диакония*) и *ἐνέργημα* (*энэргэма*). Слово *δόμα* (*дома*) встречается в Еф. 4:8 перед перечислением, так называемого, «пятигранного служения». А *διακονία* (*диакония*) и *ἐνέργημα* (*энэргэма*) служат синонимами слову *χάρισμα* (*харисма*) в 1 Кор. 12:4-6.

Подводя итог всему, Шрайнер пишет, что (1) слова *χάρισμα* (*харисма*) и *δόμα* (*дома*) «подчёркивают благодатный характер этих даров», (2) слово *πνευματικός* (*пнэуматикос*) делает акцент на том, что «эти дары являются результатами работы Духа», (3) слово *διακονία* (*диакония*) «обращает внимание на характер даров как служения» и (4) слово *ἐνέργημα* (*энэргэма*) делает ударение на результатах действия даров<sup>1540</sup>.

## 2. Духовные дары и естественные способности человека

Другой важный вопрос относительно характера духовных даров – их отношение с природными человеческими способностями. В силу следующих доводов следует заключить, что духовные дары являются не врождёнными способностями человека, а сверхъестественным наделением от Святого Духа<sup>1541</sup>.

Во-первых, по Писанию источником духовных даров является Святой Дух. В 1 Кор. 12:7 они названы «проявлением» Святого Духа. Выходит, что не имеющие Святого Духа лишены и Его проявления в виде духовных даров. Во-вторых, Дух «разделяет (дары) каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12:11), что в данном контексте указывает на разделение даров только верующим людям в Теле Христа. В-третьих, как указано выше, Божья *χάρισμα* (*харисма*) представляет собой выражение Его *χάρις* (*харис*), т.е. «благодати», которая превосходит природные черты, данные Богом в творении. Сандерс подытоживает мысль:

«Эти дары являются необычайными силами и одарённостью, которыми наделяет Дух отдельных верующих, как снаряжением для христианского служения и назидания Церкви... Они отличаются от естественных сил человека»<sup>1542</sup>.

Однако при этом многие комментаторы готовы признать, что Бог порой готов усиливать и обогащать Своей благодатью природные таланты человека, «превращая» их в духовные дары. В поддержку этой точки зрения Цук ссылается на пример Веселеила и Аголиава (Исх. 31:1-6), естественные таланты которых, предположительно, Святой Дух

---

<sup>1539</sup>Там же, с. 30-32.

<sup>1540</sup>Schreiner T. R. Paul, apostle of God's glory in Christ. – Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001. – С. 352.

<sup>1541</sup>См. Schatzmann, с. 73; Zuck R. B. The Holy Spirit in your teaching. – Wheaton, IL: Victor Books, 1963. – С. 85; Лим Д. Духовные дары // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 612-614; Underwood B. E. The gifts of the Spirit: Supernatural equipment for Christian service. – Franklin Springs, GA: Advocate Press, 1967. – С. 26-28.

<sup>1542</sup>Sanders J. O. The Holy Spirit and His gifts. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1940. – С. 110.

использовал для строительства скинии. Он также упоминает о Павле, который служил учителем Закона до своего обращения к Христу<sup>1543</sup>.

К этому мнению присоединяются и другие мыслители. Сандерс, например, считает, что духовные дары могут соответствовать природным талантам, но «всегда превосходят их», и что Дух может «использовать и увеличивать естественные способности, которыми человек обладает»<sup>1544</sup>. Шацман добавляет: «Было бы безрассудно не оставлять дверь открытой, чтобы позволить Богу быть великодушным, чтобы одарить посвящённый Ему талант в форме харизмы на том, кто подчиняет (талант) Его распоряжению»<sup>1545</sup>. Цук тоже с этим согласен, но предупреждает, что совпадение духовных даров и естественных талантов «не *всегда* бывает»<sup>1546</sup>.

Также предлагаются разные понимания того, как духовные дары действуют в человеке. «Сторонние» ли они, или «воплощённые». Согласно первому пониманию, духовные дары обходят личность человека и действуют настолько сверхъестественно, что при их проявлении человек даже не похож на себя. Согласно второму пониманию, Бог работает совместно с личностью одарённого человека до такой степени, что, хотя дар по своей сути сверхъестествен, он так переплетается с личностью человека, что ему кажется, что эта способность свойственна ему самому.

Опыт верующих людей больше соответствует второму варианту. В поддержку взгляда «воплощённых духовных даров» Лим пишет, что Бог «выражает каждый дар посредством жизненного опыта, характера, индивидуальности и словарного запаса (одарённого)»<sup>1547</sup>. Однако первый вариант не исключается полностью. Например, в деле пророчества Бог обходит ум человека и говорит прямо через его дух.

### 3. Получение и развитие духовных даров

С одной стороны, не нужно особо получать от Бога духовный дар, потому что Писание гласит, что «*каждому* даётся проявление Духа на пользу» (1 Кор. 12:7) и «*служите друг другу, каждый* тем даром, какой получил» (1 Пет. 4:10). Получается, что у каждого верующего в Иисуса человека уже есть дарование от Святого Духа.

Но в то же время, Библия призывает нас: «Ревнуйте о дарах больших» (1 Кор. 12:31), что значит, что мы можем получить от Бога и другие дары, полезные для Церкви. Однако признаем, что один человек не будет обладать всеми духовными дарами. Бог создал Тело Христа, чтобы мы служили друг другу разнообразными дарами, которыми Дух наделяет Церковь в целом (см. 1 Кор. 12:14 и далее). Также признаем, что выбор дара, которым наделяется человек, зависит, в конечном итоге, не от человека, а от Бога<sup>1548</sup>.

Получается, что верующему приходится, во-первых, развивать тот дар, который он уже получил от Духа, и, во-вторых, ревновать о получении больших даров. Но перед тем, как раскрыть эти моменты, ненадолго остановимся на вопросе, когда именно верующий человек получил своё первоначальное дарование.

---

<sup>1543</sup>Zuck, с. 86.

<sup>1544</sup>Sanders, с. 112.

<sup>1545</sup>Schatzmann, с. 76-77.

<sup>1546</sup>Zuck, с. 87.

<sup>1547</sup>Лим, с. 613.

<sup>1548</sup>Ястржембский С. В. Дары Духа Святого в Священном Писании и в жизни // Докторская Диссертация, International University Vision. – Москва, 2016. – С. 90.



Трудно не согласиться с Сандерсом, который утверждает, что верующий получает свой дар при духовном возрождении, когда Сам Дух входит в сердце и начинает Своё действие<sup>1549</sup>. Ведь когда Новый Завет говорит о духовных дарах, речь всегда идёт обо *всех* верующих. Выходит, что при духовном возрождении верующий уже одарён сверхъестественными способностями служить Богу и людям.

Однако в Писании также наблюдается, что некоторые дары, такие как иные языки и пророчество, проявлялись при получении крещения Святым Духом (Деян. 2:4; 10:44-46; 19:6). Значит ли это, что некоторые дары доступны верующим только после получения духовного крещения? Опыт участников в пятидесятническо-харизматическом движении подтверждает этот тезис, но Писание подробно не освещает этот вопрос.

Бесспорно, что множество даров, например, дары пастора, учителя и евангелиста действуют и у некрещённых Святым Духом верующих. Но можем ли мы предположить, что даже если духовные дары присутствуют и действуют у тех, кто не является участником пятидесятническо-харизматического движения, они могут усиливаться и расширяться после получения этого опыта? Ведь Иисус обещал, что «вы примете силу, когда сойдёт на вас Дух Святой» (Деян. 1:8).

Также нужно затронуть вопрос проявления духовных даров в Ветхом Завете. В отличие от новозаветных верующих, в Ветхом Завете не весь Божий народ имел присутствие Духа и, следовательно, духовные дары распространялись только у имеющих Его, т.е. у пророков. Тем не менее, как будет показано ниже, все духовные дары, упомянутые в Новом Завете, уже наблюдались в Ветхом, за исключением говорения на иных языках и истолкования языков. Также примечательно, что через пророка Иоила Бог обещал излияние Духа на всякую плоть, чтобы весь Божий народ участвовал бы в проявлении даров (Иоиль 2:28-29), что исполняется сейчас в Церкви.

С практической точки зрения как можно узнать, каким даром мы одарены? Макрей даёт следующие советы. Обнаружение дара «должно быть инициированным молитвой... просвещённым изучением Писания... обозначенным желанием... подтверждённым плодом (зрелыми верующими)... сопровождаемым благословением (результатами и личной радостью)»<sup>1550</sup>.

Гроссман поднимает вопрос о передаче духовных даров через возложение рук в соответствии с 1 Тим. 4:14: «Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства»<sup>1551</sup>. Судя по контексту, переданный Тимофею дар касался его учительского служения: «Занимайся чтением, наставлением, учением... Вникай в себя и в учение» (1 Тим. 4:13-16). Но поскольку, как было сказано выше, основной дар даётся человеку при духовном возрождении, справедливо предположить, что здесь Тимофей получил какое-то дополнительное дарование.

В этом отношении также важно отметить, что написано, что дарование было дано Тимофею не через возложение рук, а по (дословно «через») пророчеству *вместе с* возложением рук<sup>1552</sup>. Так как пророчество не всегда бывает при молитве с возложением рук, то нельзя ожидать, что будет подобная передача дарования в каждом отдельном

---

<sup>1549</sup>Sanders, c. 114.

<sup>1550</sup>McRae W. The dynamics of spiritual gifts. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976. – С. 111-119.

<sup>1551</sup>Grossmann S. Charisma: The gifts of the Spirit / Trans. S. Wiesmann. – Wheaton, IL: Key Publishers, 1971. – С. 103.

<sup>1552</sup>Patterson P. The meaning of authority in the local church // Piper J., Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – С. 250.

случае. Но так было у Тимофея, и его опыт можно сравнить с возложением рук Моисея на его подопечного Иисуса Навина с последующей передачей духовного дарования (Числ. 27:18 с Втор. 34:9) и с получением Елисеем «духа (который был на Илии) вдвойне» (4 Цар. 2:9).

Тем не менее, важно подчеркнуть, что в передаче духовных даров должен проявить инициативу не человек, а Бог. Фон Кампенгаузен справедливо комментирует: «Дар Духа, который является основой каждого служения в общине, не может быть “передан”, но во всех случаях непосредственно даётся самим Духом»<sup>1553</sup>. Но в свете вышеописанного уточняем, что порой Дух может использовать действие человека для высвобождения того или иного дара в другом человеке.

Библия действительно призывает верующих развивать свой духовный дар, о чём мы только что прочитали: «Не неради о пребывающем в тебе даровании... О сем заботься, в сем пребывай» (1 Тим. 4:14-15). Существует много комментариев по поводу того, как это делать<sup>1554</sup>.

Деграсс, например, говорит о требованиях долгого пребывания в Божьем присутствии, возрастания в вере и получения исправления со стороны духовных наставников<sup>1555</sup>. Цук советует использовать по мере возможности данный дар на практике, наблюдать за другими, имеющими подобный дар, проходить обучение в этой области служения и подчиняться наставлению опытных и одарённых верующих<sup>1556</sup>.

Сандерс согласен, что если верующий не будет использовать свой дар, то дар может испытывать «атрофию». Он также утверждает, что человеку нужно развивать уже имеющийся у него дар, чтобы в дальнейшем получать большие дары<sup>1557</sup>. Совет Гранта таков, что желающие двигаться в духовных дарах должны «приготовить своё сердце и свою жизнь» и быть в «хорошей форме» духовно. Они должны учиться тому, как подчиняться Духу сначала в маленьких вопросах. Грант также подчёркивает необходимость поста<sup>1558</sup>.

Далее, Ундервуд придерживается мнения, что желающие двигаться в дарах должны избавиться от страха. Ссылаясь на 2 Тим. 1:6-7, он пишет: «Святой Дух не может действовать в атмосфере страха... (страх) парализует служение Духа»<sup>1559</sup>. Другие необходимые элементы: приношение духовного плода и ревность о дарах<sup>1560</sup>.

Наконец, перечисляет и другие препятствия проявлению даров Ястржембский, который пишет не только о страхе и пренебрежении дарами, но и о гордости, грехе, незнании, неверии, абсолютизации человеческого разума и возвеличивании дара выше Даятеля<sup>1561</sup>.

---

<sup>1553</sup>Von Campenhausen H. Ecclesiastical authority and spiritual power in the Church of the first three centuries. – Guildford: Billing & Sons, 1969. – С. 68.

<sup>1554</sup>Некоторые считают, что 2 Тим. 1:6 также говорит о теме развития духовного дара, но лучше относить фразу «возгревать дар Божий» не к духовному дару, а к Самому Духу Святому. Ведь следующий стих гласит: «Ибо дал нам Бог духа (лучше «Духа») не боязни, но силы и любви и целомудрия».

<sup>1555</sup>DeGrasse D. The gifts of the Holy Spirit. – Ephrata, PA: House to House, 1999. – С. 17, 28, 38.

<sup>1556</sup>Zuck, с. 39-40.

<sup>1557</sup>Sanders, с. 108, 113.

<sup>1558</sup>Grant W. V. Spiritual gifts and how to receive them. – Dallas, TX: E. J. Storm, 1952. – С. 96-100.

<sup>1559</sup>Underwood, с. 49.

<sup>1560</sup>Там же, с. 25, 51-52.

<sup>1561</sup>Ястржембский, с. 80-87.

Из всех перечисленных советов относительно получения и проявления духовных даров, может быть, самым часто упоминаемым в Писании является ревность о дарах. Павел дважды призывал церковь в Коринфе к этому: «Ревнуйте о дарах больших» (1 Кор. 12:31), «Ревнуйте о [дарах] духовных» (1 Кор. 14:1) и Иаков нам напоминает: «Не имеете, потому что не просите» (Иак. 4:2). Отличным примером ревности о дарах является Елисей, который отказался отделиться от Илии, пока не получил его пророческий дар «вдвойне» (4 Цар. 2). Справедливо предположить, что если бы Елисей не так упорно стоял на своей позиции, то он не получил бы такого служения.

В то же время Хейгин предупреждает, что чрезмерная ревность о дарах может приводить к некоторой опасности. Дело в том, что человек может пытаться действовать в некотором даровании по своей инициативе без руководства Святого Духа, что может иметь своим результатом, в лучшем случае, неэффективное служение, а в худшем случае – вмешательство дьявола в проявление ложного дара<sup>1562</sup>.

Также следует уточнить ещё один момент. В перечисленных выше советах часто говорится о правильном духовном состоянии верующего, как о требовании для проявления даров. Хотя такое умозаключение логично, его библейское подтверждение не всегда наблюдается.

Признаем, что в истории Божьего народа в большинстве случаев сосудами Божьей силы были святые люди. Но также отметим таких, как Самсон и верующие в Коринфе, которых Бог мощно использовал в духовных дарах, хотя их моральная жизнь не совсем соответствовала их духовным подвигам. Даже неверующий первосвященник неосознанно пророчествовал об искупительных страданиях Мессии (Ин. 11:49-51). Также можно говорить о Валааме, которого Бог использовал, хотя его мотивы были нечистыми (Числ. 22-24)<sup>1563</sup>.

Из этого вытекает важный духовный принцип, что проявление духовной силы не всегда является признаком духовности одарённого человека. Эту мысль хорошо выражает Шнайдер: «Имеющийся у человека дар приписывается суверенитету Духа и не может быть приписанным собственной духовности»<sup>1564</sup>. В даянии даров подчёркивается не духовное достижение человека, а Божья благодать<sup>1565</sup>. Однако также признаем, что у Божьего терпения есть лимит. Со временем отступник потеряет своё духовное служение.

## **4. Цели духовных даров**

### **а. Назидание Тела Христова**

Главная цель даяния духовных даров ясно указана в Писании – назидание Церкви. Павел, например, когда он советует верующим в Коринфе ревновать о больших дарах, указывает на следующую причину: «Так и вы, ревнуя о [дарах] духовных, старайтесь обогатиться [ими] к назиданию церкви» (1 Кор. 14:12). Подобным образом, когда речь идёт о действии даров в Еф. 4, указана та же самая цель:

---

<sup>1562</sup>Hagin K. E. Concerning spiritual gifts. – 2nd ed. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1986. – С. 53; Hagin K. E. The ministry gifts. – Tulsa, OK: Kenneth Hagin Ministries, 1998. – С. 57.

<sup>1563</sup>Ястржембский, с. 138.

<sup>1564</sup>Schreiner, с. 352.

<sup>1565</sup>Underwood, с. 24.

«...из Которого всё 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).

Упор на использование даров для назидания Церкви полностью соответствует тому, что главной мотивацией для проявления даров должна быть любовь. Неслучайно Павел поместил 13-ую главу своего Первого послания к Коринфянам в контексте о духовных дарах. По этому поводу Бартлетт комментирует: «Все дары, функции и должности (в Церкви) квалифицированы и мотивированы *agape* (т.е. любовью), или они совсем не христианские»<sup>1566</sup>. Шацман соглашается: «Любовь была единственной средой, в которой, как считал апостол Павел, все харизматические дары действительно могут достигнуть своей цели»<sup>1567</sup>.

Интересно отметить, что в ветхозаветной скинии все сосуды и инструменты для поклонения были помазаны елеем перед их употреблением на служение. Подобным образом, человек может совершать настоящее служение Богу и Церкви только тогда, когда он или она помазаны Святым Духом для совершения этого служения. В слове Господнем Зоровавелю можно усмотреть ту же истину. Для строительства второго храма он должен был руководствоваться следующим принципом: «Не воинством и не силою, но Духом Моим, говорит Господь Саваоф» (Зах. 4:6). Таким именно образом человек строит не «деревом, сеной, соломой», а «золотом, серебром и драгоценными камнями» (1 Кор. 3:12).

Также примечательно, что после перечисления духовных даров в 1 Кор. 12:7-11 Павел описывает их функцию в Теле Христовом. Дело в том, что дары предназначены функционировать в контексте Тела. По словам Гроссмана: «Дар Святого Духа может эффективно работать только в сотрудничестве с другими харизмами»<sup>1568</sup>. Шацман подчёркивает идею, что именно по этой причине Дух разделяет в Церкви разнообразие даров, чтобы они дополняли один другого<sup>1569</sup>.

В связи с этим Бартлетт делится следующей мыслью, что дары предназначены не только для лидеров Церкви, но для всего Тела. Главная функция лидеров, на самом деле, заключается в развитии даров служения в других членах Тела. Так можно переводить слова Павла в Еф. 4:11-12: «Он поставил одних Апостолами... *к совершению святых на дело служения для созидания Тела Христова*». Бартлетт пишет:

«Чаще всего дар лидерства сегодня состоит в распознавании и поощрении в каждой общине признания и развития тех даров, которые Дух разделяет среди нас»<sup>1570</sup>.

Что касается проявления даров в Церкви, следует поговорить и о двух областях недопонимания, связанных с ними. Во-первых, хотя есть особенные дары, действующие в церкви, каждый верующий человек всё же ответственен совершать соответствующее служение, настолько он способен.

---

<sup>1566</sup>Bartlett D. L. Ministry in the New Testament. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993. – С. 50.

<sup>1567</sup>Schatzmann, с. 51.

<sup>1568</sup>Grossmann, с. 10

<sup>1569</sup>Schatzmann, с. 72.

<sup>1570</sup>Bartlett, с. 55.

Значит, что не только учит учитель, но и все верующие учат друг друга по мере их способности и возможности. Не только евангелизирует евангелист, но и все верующие делятся благой вестью с другими по мере их способности и возможности. Комментатор Спитлер хорошо выражает эту мысль: «Кажется, что некоторые дары представляют собой особенные способности, действующие лишь в некоторых людях. Другие же дары – это усиление качества, которое каждый верующий должен проявлять»<sup>1571</sup>.

Во-вторых, Ястржембский напоминает нам о том, что спонтанный характер духовных даров не приводит к тому, что они должны действовать беспорядочно<sup>1572</sup>. Вспомним, что в 1 Кор. 14 Павел даёт конкретные наставления о том, как дары должны проявляться на богослужении, и приводит к следующему выводу: «Только всё должно быть благопристойно и чинно» (1 Кор. 14:40).

## **6. Евангелизация**

Сверхъестественные явления, в том числе, проявление духовных даров, служат прекраснейшим подтверждением истинности Евангелия Иисуса Христа. Гроссман указывает на следующие библейские свидетельства того, как духовные дары проявлялись в контексте евангелизации и имели результаты<sup>1573</sup>.

В Ин. гл. 4, например, Иисус встретил женщину из Самарии, и при помощи дара слова знания рассказывал точную историю её прежних брачных отношений, что, в конечном итоге, привело к её обращению в веру в Него. На горе Кармил дар веры действовал через Илию, так что он был готов противостоять всем ложным пророкам Ваала и попросить огонь с неба от Господа (3 Цар. 18). Во имя Иисуса Пётр исцелил хромого человека у ворот в храм, что имело своим результатом обращение 5000 человек (Деян. 3-4). На острове Мелит по действию духовного дара Павел исцелил отца Публия, начальника острова (Деян. 28:7-8).

Ястржембский упоминает и о других примерах из Книги Деяний, где чудеса и знамения привели к обращению людей (см. Деян. 13:12; 14:3, 8-11; 19:11-20). Далее, согласно Рим. 15:18-19, чудеса и знамения были неотъемлемой частью евангелизационного служения Павла. Наконец, автор Послания к Евреям гласит, что Бог подтверждал Евангелие «знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаванием Духа Святого» (Евр. 2:4)<sup>1574</sup>. Наконец, вспомним о словах Иисуса, что при схождение Духа на Церковь «вы примете силу... и будете Мне свидетелями» (Деян. 1:8).

В дополнение к этому, Гроссман выражает своё разочарование в том, что в деле евангелизации Церковь не проявляет большей духовной силы. Он заявляет, что верующие имеют «мало опыта с Божьей силой»<sup>1575</sup>. Этой мысли вторит Бекер:

«Божья реальность ... снова и снова становится сомнительной из-за слабости и молчания христианина. Мир ждёт доказательства существования Бога в жизни и действиях тех, кто называет себя Его детьми»<sup>1576</sup>.

---

<sup>1571</sup>Spitler R. P. Spiritual gifts // Bromiley, G. W. The international standard Bible encyclopedia. – Grand Rapids: Eerdmans, 1979. – Т. 4. – С. 603.

<sup>1572</sup>Ястржембский, с. 97.

<sup>1573</sup>Grossmann, с. 12-15.

<sup>1574</sup>Ястржембский, с. 26.

<sup>1575</sup>Grossmann, с. 8.

<sup>1576</sup>Там же, с. 5.

## в. Другие цели

Ястржембский говорит и о других важных целях в проявлении духовных даров<sup>1577</sup>. Во-первых, действие духовных дарований прославляет Бога. По словам Иисуса, Дух послан именно по этой причине – чтобы «Он прославил Меня» (Ин. 16:14). Во-вторых, через действие духовных даров присутствие и сила Бога проявляются перед людьми. Павел предсказывает, что в результате действия в Церкви дара пророчества люди признают: «Истинно с вами Бог» (1 Кор. 14:25). В-третьих, проявление даров может побуждать людей к святой жизни. Дело в том, что вследствие действия даров часто написано, что на людей пришёл страх Божий (Деян 2:43, 5:1-11, 19:13-17; 1 Кор 14:25-26). Наконец, сверхъестественные действия Духа способствуют Церкви более эффективно бороться с силами зла (Деян. 13:6-12).

## 5. Духовные дары и личность Духа Святого

Также вкратце коснёмся темы отношений духовных даров и личности Святого Духа. В 1 Кор. 12:7 любопытно отметить, что духовные дары выражены словом в единственном числе, а именно, «проявление». Это указывает на присущее единство всех духовных даров – они все представляют собой проявление одного Духа. Значит, дары не действуют отдельно от Духа, но являются выражением или проявлением Его силы и способности в конкретной ситуации. Человек не столько обладает даром, сколько имеет Духа, Который проявляется через него посредством того или иного дара.

Это мнение разделяют и другие комментаторы. Грант пишет: «Бог даёт дары, но не в качестве собственности человека», и ссылается, к примеру, на слова Петра после проявления дара исцеления: «Мужи Израильские! что дивитесь сему, или что смотрите на нас, как будто бы мы своею силою или благочестием сделали то, что он ходит?» (Деян. 3:12)<sup>1578</sup>.

Подобно, Ундервуд утверждает: «Дары Духа не обитают ни в верующем, ни в церкви, но обитают в Святом Духе... они проявляются через верующих... (они являются) временными проявлениями сверхъестественной силы Духа»<sup>1579</sup>. Сандерс соглашается, что дар Божий – Сам Святой Дух, который, в свою очередь, даёт дары верующим<sup>1580</sup>.

В этом отношении стоит повторить сказанное в первом томе этой серии книг о современном употреблении понятия «помазания». Бывает, что говорят о «помазании», полученном от Бога на служение. Создаётся впечатление, что данное «помазание» заключается в какой-то духовной силе, полученной от Святого Духа, которая действует независимо от Него и приводит к успеху в служении. Но здесь видно отклонение в сторону анимизма, где Божья сила отделяется от Самого Бога и действует как будто сама по себе.

Истина в том, что, согласно новозаветному употреблению *χρίσμα* (*хрисма*, т.е. «помазание»), данное слово относится не к силе Святого Духа, а к Самому Духу. Посмотрим на единственные новозаветные употребления этого слова. В 1 Ин. 2:20

---

<sup>1577</sup>Ястржембский, с. 24-27.

<sup>1578</sup>Grant, с. 93-94.

<sup>1579</sup>Underwood, с. 23.

<sup>1580</sup>Sanders, с. 108.

написано: «Вы имеете помазание от Святого и знаете всё» и далее в 2:27: «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». «Научающее» помазание соответствует тому, что Иоанн написал в своём Евангелии: «Утешитель же, *Дух Святой*, Которого пошлёт Отец во имя Моё, *научит* вас всему» (Ин. 14:26). Выходит, что «научающее» помазание есть Святой Дух.

В подтверждение этому выводу сошлёмся на Деян. 10:38, где встречается глагольная форма интересующего нас слова, т.е. *χρίω* (*хрию*). Так написано: «Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета». Во-первых, заметим, что Бог помазал Иисуса Духом Святым. Получается, что Сам Дух является Божьим помазанием. Последующая фраза «и силой» указывает на действие, которое Святой Дух будет лично совершать в жизни Спасителя, способствующее Ему нести Его чудесное служение (см. Мф. 12:28).

## 6. Духовные дары и церковные должности

Обсуждается вопрос отношений «даров» и «должностей» в Церкви. Бытует мнение, что в новозаветное время не было никакого представления о «церковных должностях», а только о духовных дарованиях. Значит, люди просто начали функционировать в своём даровании, а затем другие стали признавать их служение, что отличается от часто встречаемой сегодня практики, когда люди назначены на служение, а затем начинают проявлять свой дар.

В поддержку этой позиции Бартлетт пишет: «Люди назначены делать то, что они способны делать, а не каким-либо авторитетом, предоставленным либо апостолом, либо иерархией, либо самой общиной»<sup>1581</sup>. И далее: «Служение определялось харизмой, а не образованием или назначением»<sup>1582</sup>. Он заключает, что во время Павла церкви «жили под Духом со свободой и гибкостью, которые являются одновременно вызовом и обличением в адрес наших более структурированных церквей и упорядоченных служений сегодня»<sup>1583</sup>.

С этим мнением мы согласны. Но это вовсе не означает, что в Ранней Церкви не существовали конкретные должности, в которых одарённые люди регулярно действовали в своём даровании (см. Еф. 4:11; 1 Кор. 12:28). Дело в том, что Бог определил конкретные должности или положения в Теле, такие как апостол, пастор, учитель и т.д., а затем наделяет избранных Им людей соответствующими дарами, чтобы они занимали эти положения. Назначение церковью пастора, например, не предоставляет человеку способности служить пастором, а дар пастора квалифицирует человека занимать эту должность в церкви.

Однако, к сожалению, некоторые подчёркивают роль церковных должностей до той степени, что всё церковное служение сосредоточивается в «назначенных» служителях, а существенного участия в жизни или служении Церкви «миряне» не принимают. Шацман уместно критикует эту крайность, говоря:

«Нет никаких неопровержимых доказательств того, что Павлу вообще пришло бы на ум представление о том, что харизматическое служение будет смещаться от

---

<sup>1581</sup>Bartlett, с. 47.

<sup>1582</sup>Там же, с. 54.

<sup>1583</sup>Там же.

всего сообщества к избранным немногим, которые занимали церковные должности»<sup>1584</sup>.

Такое крайнее понимание церковных должностей особенно очевидно в православной и католической церквях, которые следуют ветхозаветному порядку и разделяют верующих на две группы: те, кого Бог призвал к служению слова и таинств, т.е. священники, и те, кто так не призван, т.е. миряне.

Хотя надо признать, что Бог в действительности призывает людей к служению Слова, называть таковых священниками неправильно. По новозаветному пониманию все верующие – святые во Христе (1 Кор. 1:2), и все – священники (1 Пет. 2:5, 9). Проповедники не служат в качестве посредников между Богом и мирянами, как было в Ветхом Завете. Нельзя применять ветхозаветную систему к Божьему народу Нового Завета.

Наконец любопытно отметить, что церковные должности, имевшиеся в пост-апостольский период, немного отличались от сегодняшних. Признавались и следующие положения, как вид служения, в Церкви: вдовы, чтецы, иподиаконы, целители, исповедники, экзорцисты<sup>1585</sup>.

## 7. Испытание даров

Библия призывает всех нас: «Духа не угашайте. Пророчества не унижайте. Всё испытывайте, хорошего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла» (1 Фес. 5:9-22). Значит, хотя для действия духовных даров в Церкви должна существовать свобода, верующим нельзя слепо принимать каждое сверхъестественное явление, как от Бога, без испытания.

В начале своего наставления коринфской церкви о духовных проявлениях Павел сразу даёт критерий, по которому можно судить источник некоего проявления: «Никто, говорящий Духом Божиим, не произнесёт анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12:3). Другими словами, истинные проявления Духа будут не умалять, а прославлять Божьего Сына. Об этом Картер пишет:

«Когда Дух Божий сильно сходит на него, высказывания, которые он даёт, либо в пророчестве, либо в толковании, будут божественными и возвеличивают нашего великого Искупителя»<sup>1586</sup>.

Ундервуд упоминает о других критериях для проверки даров<sup>1587</sup>. Приводит ли данное проявление к назиданию Церкви (1 Кор. 14:12)? Согласовывается ли оно с Писанием? Приводит ли оно к неустройству, или к миру (1 Кор. 14:33)?

Ястржембский добавляет следующие моменты<sup>1588</sup>. Какие плоды есть в жизни одаренного человека? Ведь Иисус учил, что «по плодам их узнаете их» (Мф 7:16). Ведёт

---

<sup>1584</sup>Schatzmann, с. 87.

<sup>1585</sup>Frere W. H. Early forms of ordination // Swete H. B. Essays on the early history of the Church and the ministry. – London: MacMillan and Co., 1921. – С. 295-309.

<sup>1586</sup>Carter H. Spiritual gifts and their operation. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1968. – С. 10.

<sup>1587</sup>Underwood, с. 63-67.

<sup>1588</sup>Ястржембский, с. 135-136.



ли данное проявление к Богу или уводит от Бога (см. Втор. 13:1-3)? Ведёт ли оно к свободе или рабству (см. Рим. 8:15)? Какое внутреннее свидетельство Духа (см. 1 Ин. 2:20)?

Однако он также мудро предупреждает, что даже истинные духовные дары будут проявляться через несовершенных людей («земные сосуды») в несовершенной форме. Поэтому нам нельзя быть быстрыми на суд, чтобы резко критиковать каждое сверхъестественное явление, но надо учитывать и человеческий фактор<sup>1589</sup>.

## **Б. Классификация духовных даров**

Желательно создать какую-нибудь организующую систему для систематизации духовных даров. Мы находим списки духовных даров в следующих местах Писания: Рим. 12:6-8; 1 Кор. 12:8-10; 1 Кор. 12:28; Еф. 4:11. Сравнивая эти списки видно, что дары иногда повторяются в разных перечнях. Значит, эти списки частично совпадают. Плюс к этому, один дар может иметь больше одного названия. Например, можно отождествить служение пастора со служениями начальника (Рим. 12:8) и управления (1 Кор. 12:28), и можно отождествить «вспоможение» (1 Кор. 12:28) со «служением» (Рим. 12:7).

Однако остаётся вопрос – исчерпывающие ли эти списки даров или есть другие дарования, которыми Бог наделяет Церкви? Трудно ответить с уверенностью, но по нашему опыту мы видим и другие дары, действующие в Церкви. Например, ведётся детское служение, служение прославления, молитвенное служение и другие.

Есть и те, кто придерживается существования даров не по библейским спискам, как например, Ундервуд и Гроссман<sup>1590</sup>. Последний говорит о существовании дара песни, дара откровения, дара мученичества и дара безбрачия. С другой стороны, Хортон полагает, что «всё сверхъестественное, происходящее в Библии или за её пределами, за исключением, конечно, поддельных чудес сатанинского происхождения, должно быть включено в число Девяти сверхъестественных даров»<sup>1591</sup>.

Выход из этого тупика предлагает Грант, который считает, что дары действуют разнообразно<sup>1592</sup>. Поэтому нам может казаться, что есть больше даров, но они, на самом деле, представляют собой варианты уже перечисленных в Писании даров. Может поддерживать такое толкование описание Павлом действий даров в 1 Кор. 12:4-6: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же». Но также не исключено, что в 1 Кор. 12:4-6 мы просто встречаем поэтическое повторение одного смысла и что эти «различные» дары уже перечислены в последующих стихах<sup>1593</sup>.

Рассмотрев перечни даров, кажется правильным разделить их на две группы: те дары, которые постоянно действуют в жизни верующего человека и те дары, которые действуют лишь в особенные времена по инициативе Духа Святого.

Существование постоянно действующих даров доказано тем, что Павел сравнивает действие даров с функционированием человеческого тела (1 Кор. 12; Еф. 4). Подобно

---

<sup>1589</sup>Там же, с. 95-96.

<sup>1590</sup>Grossmann; Underwood, с. 21-22.

<sup>1591</sup>Horton H. The gifts of the Spirit. – 11th ed. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1975. – С. 68.

<sup>1592</sup>Grant, с. 96.

<sup>1593</sup>См. дискуссию в Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 54.

тому, как члены тела всегда выполняют одну и ту же функцию, члены Тела будут постоянно действовать в определённом даровании<sup>1594</sup>.

Существование проявляющихся время от времени даров подразумевается, исходя из их описаний в 1 Кор. 12:7-11. Дело в том, что человеку не под силу инициировать такие проявления как слово знания, пророчество, чудотворения и т.д. А в «регулярных» дарах, как пастор, евангелист и т.д., человек может приступать к данному служению в любой момент по личной инициативе. Далее, Шацман считает, что описательные слова, как «слово» знания, «слово» мудрости, «дары» исцелений (мн. ч.) и «чудотворения» (мн. ч.) подразумевают мгновенные проявления<sup>1595</sup>.

Однако также важно учесть, что сразу после перечисления «спонтанных» даров идёт сравнение с человеческим телом, что подразумевает, как было сказано выше, постоянство в проявлении. Также, в 1 Кор. 12:28-30 «спонтанные дары служения» перечислены вместе с «дарами регулярного служения». Наконец, в 1 Кор. 12:28 подразумевается регулярное проявление дара истолкования языков. Значит, не исключено, что Бог может регулярно использовать одного человека в одном из даров, перечисленных в 1 Кор. 12:7-11. Но они остаются «спонтанными» в том смысле, что действуют только по инициативе Духа.

Можно ещё разделить каждую из этих групп на две. Среди «даров регулярного служения» есть дары проповеди и дары поддержки. Среди же «спонтанных даров» есть дары откровения, дары силы и дары говорения.

Уточним, какие именно дары входят в каждую группу. В число даров проповеди входят те дары, которые способствуют человеку учить Божьему Слову или проповедовать, такие как дар апостола, пророка, евангелиста, пастора и учителя. В число даров поддержки входят те дары, которые способствуют человеку служить в более практических церковных делах, такие как вспоможение, увещатель, раздаватель, благотворитель. Особенно показывает различие между дарами проповеди и поддержки стих Писания 1 Пет. 4:11: «Говорит ли кто, [говори] как слова Божии; служит ли кто, [служи] по силе, какую даёт Бог».

Уточним, какие именно дары входят в группу спонтанных даров. В число «даров откровения» входят те дары, посредством которых Бог открывает прежде не известную информацию, такие как слово знания, слово мудрости и различение духов. В число «даров силы» входят те дары, посредством которых Бог проявляет чудесную силу, такие как дар веры, дары исцелений и чудотворения. В число «даров говорения» входят те дары, посредством которых Бог говорит людям личное слово, такие как говорение на иных языках, истолкование языков и пророчество.

Наконец, обсуждается и существование иерархических отношений между дарами. В этом отношении обращается внимание на написанное Павлом в 1 Кор. 12:28: «Иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, [иным дал] силы [чудодейственные], также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки». Означает ли перечисление с порядковыми числительными, что эти три первых дара пользуются каким-то преимуществом по сравнению с другими?

Выступает в пользу признания у даров иерархии Фон Кампенгаузен, который также обращает внимание на то, что первые три дара не только имеют порядковые числительные, но и указывают на конкретных людей (апостолов, пророков, учителей), в то время, как другие элементы в списке – просто названия даров. Выходит, что эти дары

---

<sup>1594</sup>Schatzmann, с. 85.

<sup>1595</sup>Там же, с. 117.

выделены в списке и занимают особое положение в Церкви. Апостолы имеют верховную власть, а пророки и учителя «назидают и поддерживают духовную жизнь общины»<sup>1596</sup>. Примечательно, что в Еф. 4:11 также говорится, что эти дары, вместе с пасторами и евангелистами, «поставлены» Богом.

Робинсон же, соглашаясь, что дары апостола, пророка и учителя – самые выдающиеся, тем не менее, отказывается признать среди даров особую «триаду». Он подчёркивает идею, что все дары от Бога, и что Бог поставил в Церкви все дары (см. 1 Кор. 12:18), не только эти три. Он также ссылается на список даров в Рим. 12:6-8, где дары пророка и учителя особо не выделяются<sup>1597</sup>. Бартлет вообще отрицает существование иерархии даров, утверждая, что «они не перечислены ни по значимости, ни по авторитету»<sup>1598</sup>. Но в ответ скажем, что наличие порядковых числительных затрудняет его толкование.

Среди «спонтанных даров» Риггз также усматривает некую иерархию<sup>1599</sup>. Среди «даров откровения» он считает главным слово мудрости. Среди «даров силы» – дар веры. А среди «даров говорения» – пророчество. Дело в том, что об этих дарах упоминается прежде, чем о других дарах в их «классе». Также, Павел говорит о превосходстве пророчества по сравнению с даром языков (см. 1 Кор. 14:5).

## **В. «Спонтанные» дары служения**

Как уже было сказано раньше, «спонтанные» дары служения, перечисленные вместе в 1 Кор. 12:7-10, имеют спонтанный и мгновенный характер, поскольку человеку не под силу инициировать такие проявления, как слово знания, пророчество, чудотворение и т.д. Единственным исключением из этого правила является говорение на иных языках, которое находится под контролем человека во время молитвы на языках, но его позволено проявлять на богослужении только при побуждении Духа.

Об этих дарах также было сказано, что, хотя они спонтанны по характеру, один из них может регулярно повторяться в жизни верующего, но только по инициативе Духа. В то же время, Ястржембский отстаивает позицию, что любой спонтанный дар служения может проявляться через любого верующего в любое время<sup>1600</sup>. Это можно допускать: (1) в свете их спонтанного и мгновенного характера, и (2) в силу того, как доказывает Ястржембский, что человек, «имеющий» такое дарование, может отсутствовать во время возникновения нужды в его проявлении и, вследствие этого, в этом качестве Бог может использовать любого другого человека.

### **1. Дары откровения**

---

<sup>1596</sup>Von Campenhausen, с. 60-61.

<sup>1597</sup>Robinson J. A. The Christian ministry in the apostolic and sub-apostolic periods // Swete H. B. Essays on the early history of the Church and the ministry. – London: MacMillan and Co., 1921. – С. 68-73.

<sup>1598</sup>Bartlett, с. 48. Хейгин придерживается позиции, что указание на порядок даров говорит не об иерархии между ними, а о времени их появлений в истории Церкви (Hagin K. E. The ministry gifts. – Tulsa, OK: Kenneth Hagin Ministries, 1998. – С. 29-30). С другой стороны, в Книге Деяний мы не видим, что вслед за служением апостолов несли их служения пророки, а затем учителя. Грудем полагает, что в 1 Кор. 12:28 отображается порядок степени назидания, которым каждый дар обеспечивает (Grudem W. The gift of prophecy. Rev. ed. – Wheaton, IL: Crossway, 2000. – Kindle edition, 1345).

<sup>1599</sup>Riggs R. The Spirit Himself. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1949. – С. 114-115.

<sup>1600</sup>Ястржембский, с. 74-75.

Об этих дарах Хортон делает следующий интересный комментарий об их пользе и потенциале: «Они включают в свой всесторонний объём всё, что Бог знает. И нет ничего, что Бог знает, не может быть сообщено человеку, если Дух так желает, через один или несколько из этих трёх даров»<sup>1601</sup>.

#### **а. Слово знания**

В 1 Кор. 12:8 речь идёт об особенном духовном даре под названием «слова знания». В чём заключается этот дар? Как он на самом деле действует? Какова его польза? Некоторые считают, что «слово знания» – это откровение Божьего плана спасения, данное учителям Ранней Церкви для установления христианской доктрины. Соответственно, дар «слово знания» не для всех, а только для особенно избранных людей, которым поручена задача написать Новый Завет, в частности, апостолам и пророкам<sup>1602</sup>.

В поддержку этого взгляда говорится, что апостолы и пророки действительно получили откровение от Бога. Но с другой стороны, не только апостолы, но и другие люди могут получить откровение от Бога, как написано в 1 Кор. 14:26. Далее, надо брать во внимание, что в 1 Кор. 12:8 не говорится, что дар «слово знания» предназначен только для апостолов и пророков, а Дух разделяет его «как Ему угодно». Также, можно говорить об употреблении глагола настоящего времени, *δίδοται* (*дидотай*), т.е. «даётся», который может указывать на регулярное, постоянное действие, а не получение откровения в прошлом.

В защиту этого взгляда доказывается, что некоторые из даров, упомянутых в 1 Кор. 12:8-10, также находятся в 1 Кор. 12:28. Предполагается, что дар «слово знания» представлен в 1 Кор. 12:28 служениями апостолов и пророков. Но можно возразить, что это лишь предположение без убедительного подтверждения в тексте. Также, при сравнении этих отрывков, очевидно, что каждый дар не повторяется в каждом списке, но списки во многом отличаются друг от друга. Поэтому нельзя отождествлять дар «слово знания» со служением апостолов и пророков.

Последний аргумент таков. В 1 Кор. 13:2, где говорится о разных духовных дарах, термин «знание» упоминается в связи с пророчеством и откровением тайн. Считается, что термин «знание» и здесь, и в 1 Кор. 12:8, относится к открытию Божьего тайного плана спасения пророкам и апостолам. Но с другой стороны, в данном отрывке не указано, что пророческое откровение ограничено лишь знаниями Божьего плана спасения. Также, не доказано до конца, что выражение «имею всякое познание» относится к дару «слово знания». Оно, вместе с выражением «знаю все тайны», может относиться к описанию служения учителя.

Другая позиция заключается в том, что фраза «слово знания» относится к глубокому познанию Бога. Так учил на этот счёт Ориген<sup>1603</sup>. Он написал: «Поэтому это не обычные люди, которые участвуют в божественной мудрости, но более превосходные и отличные среди тех, присоединившихся к христианству» (*Против Цельса*, 6.13). Присоединился к

---

<sup>1601</sup>Horton, с. 69.

<sup>1602</sup>Thomas R. Correlation of revelatory spiritual gifts and NT canonicity // Master's Seminary Journal. 1997. № 8.1 (Spring). С. 7-10; Johnson, C. L. 1 Corinthians // Pfeiffer C. Wycliffe Bible commentary, New Testament. – Chicago: Moody, 1962. – С. 1250; Walvoord J. The work of the Holy Spirit in the believer, part 8 // Bibliotheca Sacra. 1942. № 99 (January). С. 43; Houghton M. A reexamination of 1 Corinthians 13:8-13. // Bibliotheca Sacra. 1996. № 153 (July-Sept.). С. 347; McRae, с. 66.

<sup>1603</sup>См. Ориген, *О началах*, 1.3.8; *Против Цельса*, 3.18; *Комм. к Ев. от Матфея*, 14.6.

учению Оригена Августин<sup>1604</sup>. Тертуллиан отождествил «слово знания» с «духом премудрости», упомянутым в Ис. 11:2<sup>1605</sup>. Но в опровержение данного взгляда скажем, что цель дара «слова знания» – это не личное обогащение в познании Бога, а служение Церкви.

Следующие две точки зрения более распространены. Некоторыми предполагается, что дар «слово знания» относится к служению учителя. Соответственно, он состоит в сверхъестественной способности понимать и преподавать Божью истину<sup>1606</sup>. По мнению Годби: «Дар знания раскрывает вам глубокий, скрытый смысл Божьего Слова»<sup>1607</sup>.

В поддержку этого мнения выдвигаются следующие доводы<sup>1608</sup>. Во-первых, ссылаются на стих в ближайшем контексте, а именно 1 Кор. 14:6, где то же самое греческое слово *γνῶσις* (*гносис*), т.е. «знание», находится в контексте, говорящем о публичном выступлении. Ведь все главы 1 Кор. 12-14 касаются публичного служения, проведённого на церковном богослужении.

Также, само слово «знание» относится к разуму человека, которое особенно характеризует служение учителя. Далее, опять встречаем слово «знание» в 1 Кор. 13:2 наряду с другими духовными дарами. Здесь речь идёт о понимании тайн, что снова соответствует служению учителя, которому Бог даёт особое прозрение в Слове.

А большинство пятидесятников и харизматов придерживаются того, что дар «слово знания» относится к сверхъестественному откровению конкретных фактов относительно людей или событий<sup>1609</sup>. По этому поводу Пол Элберт пишет: «Этот механизм откровения передаёт факты относительно прошлого, настоящего или будущего времен»<sup>1610</sup>. Грант говорит: «Этот дар может сообщать местонахождение, условия, природу или мысли человека, животного, места или вещи, даже если невозможно узнать это естественным путём»<sup>1611</sup>. Считается, что Бог может сообщить слово знания прямо в сердце человека или через видение, сон, ангела, пророчество или истолкование языков<sup>1612</sup>.

Считается, что следующие новозаветные случаи служат примерами явления этого дара: Пётр и Анания (Деян. 5:3-4), Иисус и Нафанаил (Ин. 1:47-48), Иисус и Самаритянка (Ин. 4:17-18), Павел и кораблекрушение (Деян. 27:10, 22), Павел и хромым человеком (Деян. 14:9) и другие. Дар слова знания действовал и в Ветхом Завете: Самуил и Саул (1 Цар. 9:19-20; 10:21-22), распознавание жены Иеровоама (3 Цар. 14:2-5), проступок Гиезия (4 Цар. 5:26), человек Божий и царь Израильский (4 Цар. 6:9) и другие.

В поддержку этого варианта выдвигается несколько доводов<sup>1613</sup>. Во-первых, «слово» – это одна единица знания. Значит, дар «слово знания» не относится к целому учительскому служению, а к откровению одного прежде неизвестного факта. Также, дар

<sup>1604</sup>См. Августин, *Гармония Евангелий*, 4.10.20; *Проповеди*, 11.30; *Исповедь*, 13.18-19; *О Троице*, 12.14.

<sup>1605</sup>Тертуллиан, *Против Маркиона*, 5.8.

<sup>1606</sup>Jamieson R., Fausset A. R., Brown D. A commentary, critical and explanatory, on the Old and New Testaments, 1871. – Electronic Version. – Oak Harbor, WA: Logos Research Institute. – Т. 2. – С. 287; Т. 6. – С. 319; Schreiner, с. 358; DeGrasse, с. 43; Grudem, kindle edition, 3402-3500; Grossmann, с. 56-57; Sanders, с. 119.

<sup>1607</sup>Godbey A. M. Spiritual gifts and graces. – Cincinnati, OH: God's Bible School Book Room – С. 18.

<sup>1608</sup>См. Gee D. Concerning spiritual gifts. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1972. – С. 29-31.

<sup>1609</sup>Underwood, с. 37-38; Carter, с. 28-34; Grant, с. 10-13; Horton, с. 39-57; Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 51-63.

<sup>1610</sup>Elbert P. The perfect tense in Matthew 16:19 and three charismata // Journal of the Evangelical Theological Society. 1974. № 17 (Summer). – С. 152-153; также см. Gee, с. 28, 113.

<sup>1611</sup>Grant, с. 12.

<sup>1612</sup>Grant, с. 11; Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 53.

<sup>1613</sup>Elbert, с. 152-153.

«слово знания» находится в списке проявляющих время от времени даров, что не соответствует служению учителя. Также отмечается, что перед словом «слово» артикля нет, что может указывать на откровение некоторых фактов, а не на откровение конкретного учения.

В заключение упомянем об интересном случае, когда дар «слово знания» действовал в человеке, который не утверждал, что был крещён Духом Святым (в пятидесятническом понимании этого вопроса). В своей автобиографии Чарльз Сперджен рассказывал следующую историю:

«Я мог бы рассказать, как минимум, десяток подобных случаев, в которых я указал на кого-то в зале, не имея ни малейшего знания о человеке, ни какой-либо идеи, что то, что я сказал, было правильным, за исключением того, что я считал, что меня тронул Дух, чтобы так говорить»<sup>1614</sup>.

## б. Слово мудрости

Теории о том, к чему относится дар «слово мудрости», во многом совпадают с тем, что было сказано про дар «слово знания». Некоторые, например, стоят на позиции, что как слово знания, так и слово мудрости были сверхъестественными способностями, данными апостолам и пророкам в первом веке для написания Нового Завета<sup>1615</sup>. Эта точка зрения защищается аргументами, выдвинутыми выше в отношении подобного понимания дара «слово знания», а опровергается соответствующими ответами.

Также в пользу этого учения отмечается, что в Еф. 3:9-10 и 1 Кор. 2:6-10 говорится об откровении Божьего плана спасения, как о мудрости<sup>1616</sup>. Но также учитываем, что термин «мудрость» используется в разных контекстах с различными оттенками значения. Например, в следующих местах Писания приобретение мудрости – это доля каждого верующего во Христе (Еф. 1:17; Кол. 1:19; 3:16; Иак. 1:5). Поэтому нельзя отождествлять употребление термина «мудрость» в Еф. 3:9-10 и 1 Кор. 2:6-10 в смысле «спасения» со всеми употреблениями этого слова в других контекстах.

Далее, некоторые отцы Церкви, в частности Ориген, Августин и Тертуллиан, ассоциировали слово мудрости с глубоким познанием Бога<sup>1617</sup>. Но этот постулат подвергается той критике, которой выше подвергся их схожий взгляд на дар «слово знания».

Также, в подобие теориям о значении дара «слово знания», бытует мнение, что дар «слово мудрости» даёт особое прозрение в Божьем Слове, и более свойственен учительскому служению<sup>1618</sup>. Шацман говорит о нём, как о «вдохновлённом сообщении об

---

<sup>1614</sup>Spurgeon C. H. C. H. Spurgeon's autobiography. – Philadelphia, PA: American Baptism Publication, 1890. – Т. 2. – С. 227.

<sup>1615</sup>Johnson, с. 1250; Walvoord, с. 43; Thomas, с. 10; Иоанн Златоуст, *Проповедь*, 29; Иларий Пиктавийский, *О Троице* 8.34; McRae, с. 64-65.

<sup>1616</sup>Thomas, с. 9.

<sup>1617</sup>См. Ориген, *О началах*, 1.3.8, *Против Цельса*, 3.18; 6:13, *Комм. к Ев. от Матфея* 14.6; Августин, *Гармония Евангелий*, 4.10.20, *Проповеди*, 11.30, *Исповедь*, 13.18-19, *О Троице*, 12.14; Тертуллиан, *Против Маркиона*, 5.8.

<sup>1618</sup>Schreiner, с. 358.

искупительных декретах Бога, особенно о кресте»<sup>1619</sup>. Сандерс утверждает, что прозрение такого типа «приходит не столько от изучения, сколько от общения (с Богом)»<sup>1620</sup>.

Однако среди пятидесятников и харизматов (и некоторых непятидесятников) чаще всего встречается один из следующих двух взглядов. Во-первых, дар «слово мудрости» может заключаться в получении мудрости для решения конкретных вопросов или определённых проблем в жизни человека или Церкви<sup>1621</sup>. Грант так определяет действия данного дара: «сверхъестественное решение проблемы»<sup>1622</sup>. Ястржембский даёт следующее определение:

«Дар слова мудрости – это сверхъестественное откровение от Святого Духа, мгновенно наделяющего верующего Божьей мудростью, чтобы человек знал, что говорить или делать в непосредственной ситуации»<sup>1623</sup>.

Обращаем внимание на то, что «слово» – это одна единица знания. Значит, дар «слово мудрости» может проявляться в любой ситуации, в которой особенно нужна Божья мудрость<sup>1624</sup>. Также утверждается, что слово мудрости может проявляться во время проповеди, чтобы давать проповедующему особенное прозрение в Божьей истине<sup>1625</sup>. Таковым был взгляд Жана Кальвина<sup>1626</sup>.

В качестве примеров проявления этого дара предлагаются следующие стихи. В Деян. 6:1-7 апостолы проявили особую мудрость в разрешении вопроса по поводу порядка для разделения пищи. Дальше, в 15-ой главе той же книги при помощи слова мудрости иерусалимский собор принял решение по поводу обращения язычников. Ещё дальше по слову мудрости Павел узнал, как нужно отвечать на суде (Деян. 23:7). В Ветхом Завете действие данного дара видно в правлении и советах Соломона (3 Цар. 3:25), в истолковании сна фараона Иосифом (Быт. 41) и т.д.

А в отличие от вышесказанного, другие ассоциируют дар «слово мудрости» с откровением Божьих будущих планов<sup>1627</sup>. Картер так определяет это дарование: «Бог видит будущее, и когда Он открывает кому-либо то, что Он видит и что Он определил, Он даёт этому человеку слово мудрости»<sup>1628</sup>. Подобно пишет Хейгин: «Слово мудрости – сверхъестественное откровение Духа Божьего относительно божественной цели в разуме и воле Бога... (оно) всегда относится к будущему»<sup>1629</sup>.

Притом также утверждается, что вместе с откровением Божьего будущего приходит повеление поступать соответственно. Выходит, что Божье поручение Ною построить ковчег, Моисею написать закон и Ионе проповедовать в Ниневии являются примерами дара «слова мудрости».

---

<sup>1619</sup>Schatzmann, с. 36

<sup>1620</sup>Sanders, с. 119.

<sup>1621</sup>См. Gee, с. 24, 28; Grossmann, с. 53; DeGrasse, с. 70; Underwood, с. 36; Grant, с. 20-22; Grudem, kindle ed., 3402; Ястржембский, с. 143-146.

<sup>1622</sup>Grant, с. 20.

<sup>1623</sup>Ястржембский, с. 144.

<sup>1624</sup>Gee D. Concerning spiritual sifts. – Springfield, MO: Gospel Publishing House. – С. 22.

<sup>1625</sup>Gee, с. 22.

<sup>1626</sup>Elbert P. Calvin and spiritual gifts // Journal of the Evangelical Theological Society. 1979. № 22 (Sept.). С. 242-243.

<sup>1627</sup>Carter, с. 17-26; Horton, с. 55-67; Hagin, Concerning spiritual gifts, 65-71.

<sup>1628</sup>Carter, с. 24.

<sup>1629</sup>Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 65.

Из Нового Завета приводятся следующие примеры: откровение через Ананию касательно будущего служения Павла (Деян. 9:10-16), повеление Филиппу проповедовать евнуху (Деян. 8:26-29), предсказание Агава относительно будущего голода и ареста Павла (Деян. 11:28 и 21:10-11). Хейгин считает, что каждое предсказание будущего является проявлением слова мудрости<sup>1630</sup>.

Как было в случае слова знания, считается, что Бог может сообщить слово мудрости прямо в сердце человека или через видение, сон, ангела, пророчество или истолкование языков<sup>1631</sup>.

## **в. Различение духов**

Все комментирующие природу этого дара согласны, что он касается умения различать источник того или иного учения или явления – от Бога ли это, или нет. По словам Хортон: «Различение духов даёт сверхъестественное понимание тайной сферы духов»<sup>1632</sup>. Но толкователи расходятся между собой по поводу того, на что именно этот дар распространяется.

Одни говорят, что различается истинность или ложность некоего учения или пророчества. По словам Сандерса, данный дар способствует нам «различать психическое и физическое, божественное и демоническое, ложное учение от истинного»<sup>1633</sup>. Макгрей считает его «духовной способностью определять, говорит ли учитель, пророк или проповедник под воздействием Святого Духа, его собственным человеческим духом или злыми духами»<sup>1634</sup>. Шацман видит в написанном Павлом в 1 Кор. 12:3 подтверждение этого тезиса<sup>1635</sup>. А Фон Кампенгаузен и Шнайдер видят проявление этого дарования в испытании пророчеств или в качестве деятельности пророка (1 Кор. 14:29)<sup>1636</sup>.

Другие говорят, что дело касается и откровения о мотивации человека. Годби пишет: «Этот дар позволяет нам распознавать духовную атмосферу, куда бы мы ни пошли, и читать мужчин и женщин, как мы читаем книги»<sup>1637</sup>. Гроссман усматривает в упреке Господом мотивации Петра пример этого дарования: «Думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Мф. 16:23)<sup>1638</sup>. Грант упоминает и о случаях обнаружения мотивации Симона Петром (Деян. 8:23), амбиции Иоанна и Иакова (Мф. 20:21-22), жадности Иуды Искароти (Ин. 13:10-11), гордости Петра (Лк. 22:33-34)<sup>1639</sup>.

Другие подчёркивают зримый характер этого дара – человек видит духовный мир и то, что там происходит. Хейгин пишет: «Через этот сверхъестественный дар различения духов люди иногда могли видеть в духовной сфере и видеть Иисуса»<sup>1640</sup>. Выходит, что с помощью этого дара человек может видеть не только злых духов, но и добрых, например,

---

<sup>1630</sup>Там же, с. 69.

<sup>1631</sup>Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 68; Ястржембский, с. 144.

<sup>1632</sup>Horton, с. 70.

<sup>1633</sup>Sanders, с. 120.

<sup>1634</sup>McRae, с. 73. Также см. Underwood, с. 43-44.

<sup>1635</sup>Schatzmann, с. 41.

<sup>1636</sup>Von Campenhausen, с. 62; Schreiner, с. 363-364.

<sup>1637</sup>Godbey, с. 40.

<sup>1638</sup>Grossmann, с. 73.

<sup>1639</sup>Grant, с. 29.

<sup>1640</sup>Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 73.



видение Елисеем ангельских войск (4 Цар. 6:17) и видение Стефаном Господа Иисуса (Деян. 7:55). Все видения, на самом деле, являются проявлением этого дара<sup>1641</sup>.

Поскольку об этом сверхъестественном проявлении Святого Духа Священное Писание даёт мало информации, нам трудно настаивать на одной позиции, но все вышеупомянутые теории имеют право на существование.

В то же время, следует принять к сведению предупреждение некоторых, что нельзя путать данное дарование с человеческой проницательностью. Дело в том, что это не естественная, а сверхъестественная способность. Также нельзя путать его с критицизмом. Существование этого дара не даёт человеку права критиковать или осуждать других по личной инициативе<sup>1642</sup>.

## **2. Дары силы**

### **а. Вера**

Вера – это присущее всем верующим свойство. Но дар веры – это сверхъестественная убеждённость в том, что Бог будет делать что-то особенно. Человек под влиянием такого дара проявляет необычную смелость и уверенность в Боге. Такая вера необычна – это проявление Духа Божьего.

Среди комментаторов на этот счёт наблюдается некоторое единогласие. Приведём несколько примеров:

«Это вера для конкретного случая, когда церковь должна верить Богу в сверхъестественное проявление божественной силы»<sup>1643</sup>.

«...непреодолимое знание о вмешательстве Бога в определённый момент и власть для осуществления этого вмешательства силой Святого Духа»<sup>1644</sup>.

«Дар Веры – это дар Святого Духа святому, чтобы он мог творить чудеса или, скорее всего, получать их»<sup>1645</sup>.

«Это особый дар веры, дарованной для того, чтобы позволить своему обладателю провести особое служение»<sup>1646</sup>.

«Дар веры – это вера, проявляющаяся в необычных делах доверия... Такой человек мечтает о великом и предпринимает великие дела для Бога»<sup>1647</sup>.

«...вера, что Бог может делать необычайное»<sup>1648</sup>.

---

<sup>1641</sup>Carter, с. 77-82; Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 73-74.

<sup>1642</sup>Ястржембский, с. 147-148; Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 75; Horton, с. 70.

<sup>1643</sup>Underwood, с. 39.

<sup>1644</sup>Grossmann, с. 70.

<sup>1645</sup>Horton, с. 128.

<sup>1646</sup>Sanders, с. 119.

<sup>1647</sup>McRae, С. 66-67.

<sup>1648</sup>Schreiner, с. 358.

Приводятся некоторые библейские примеры этого явления: когда Давид противостоял Голиафу (1 Цар. 17), когда Илия прекратил дождь и противостоял пророкам Ваала (3 Цар. 17-18), когда Даниил был в львином рве (Дан. 6), когда Иаков благословил своих детей (Быт. 49), падение стен Иерихона (И.Нав. 6), когда Иисус проклял смоковницу (Мф. 21:19) и Павел – волхва Елиму (Деян. 13:10-11), смелость Павла во время кораблекрушения и укуса змеи (Деян. 27-28)<sup>1649</sup>.

Хортон и Хейгин делают следующее уточнение. В отличие от дара чудотворения, при котором силой Духа человек *совершает* чудо, в даре веры человек *принимает* чудо верой. Например, когда Иисус спал в лодке во время бури на море, Он проявил дар веры. А когда Он запретил буре, Он действовал в даре чудотворения<sup>1650</sup>.

Ястржембский видит связь и сотрудничество между даром веры и другими духовными дарами. Например, когда человек получает слово знания или слово мудрости, дар веры возникает у него, чтобы он принял это откровение: «Это высвобождает нас, чтобы смело поступать по откровению, которое мы только что получили»<sup>1651</sup>. Далее, эта вера может выражаться в проявлении дара исцеления или чудотворения.

Гроссман делает ещё несколько важных уточнений<sup>1652</sup>. Во-первых, надо различать действие дара веры и естественную настойчивость человека. Во-вторых, то, в чём человек уверен, что произойдёт, должно соответствовать Божьей воле.

## **б. Дары исцелений**

Дары исцелений даны Церкви для исцеления больных. Важно отличать божественное исцеление от медицинского вмешательства. Хотя медицинская наука может быть полезной и стоит ей пользоваться, она совершает исцеление естественным путем, а дары исцелений – сверхъестественным. Грант соглашается, что божественное исцеление заключается в «сверхъестественном проявлении Духа Божьего, которое исцеляет человеческое тело без естественных средств»<sup>1653</sup>.

Неизвестно, почему слова «дары» и «исцеления» стоят во множественном числе. По мнению многих, смысл в том, что разные дары исцелений относятся к разным видам болезней<sup>1654</sup>. Об этом Картер пишет: «Возможно, что один человек может быть употреблён более конкретно в одном направлении (исцеления), чем в другом»<sup>1655</sup>. Гроссман доходит до того, чтобы утвердить, что «каждое исцеление является проявлением новой харизмы»<sup>1656</sup>.

Рассматривая служение исцеления у Иисуса и апостолов, видно, что сила для исцеления может высвободиться по-разному. Часто они исцеляли провозглашением (Мф. 8:13; Деян. 3:6), а иногда просто через прикосновение (Мф. 8:15; Деян. 28:8). В редких случаях использовались другие средства, как например, слюна (Мк. 7:33; 8:23), вода (Ин. 9:7), тень (Деян. 5:15) или одежда (Мк. 6:56; Деян. 19:12). Однажды было необходимо

---

<sup>1649</sup>Underwood, с. 46; Grant, с. 79; Carter, с. 39; Horton, с. 133; Ястржембский, с. 153.

<sup>1650</sup>Horton, с. 130; Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 76.

<sup>1651</sup>Ястржембский, с. 152. Также см. с. 160-164.

<sup>1652</sup>Grossmann, с. 70-71.

<sup>1653</sup>Grant, с. 59. Также см. Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 90.

<sup>1654</sup>См. Schatzmann, с. 37; Godbey, с. 24; Horton, с. 103; DeGrasse, с. 52; Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 92.

<sup>1655</sup>Carter, с. 96.

<sup>1656</sup>Grossmann, с. 42.

повторить «лечение» (Мк. 8:22-25). Иногда исцеление прошло только после изгнания беса (Лк. 11:14). Вместе с этим, ученики иногда мазал больного елеем (Мк. 6:13).

Важно различать исцеление по вере и дары исцелений<sup>1657</sup>. Поскольку через Свои страдания Иисус обеспечил нас исцелением (Мф. 8:17), каждый верующий в Него вправе принять своё исцеление по вере. Но помимо этого, Бог поставил в Теле дары исцелений, как дополнительный способ получить от Бога это благословение (1 Кор. 12:28).

В связи с этим, Картер также правильно подмечает, что не только имеющие дары исцелений могут молиться о больных, но и всякий верующий человек<sup>1658</sup>. Хортон также уточняет, что не только для получения исцеления, но и для действия в дарах исцелений необходима вера<sup>1659</sup>. Можно сослаться на слова Иисуса о неумении учеников изгнать беса: «Ученики... сказали: почему мы не могли изгнать его? Иисус же сказал им: по неверию вашему» (Мф. 17:19-20).

Для рассмотрения более подробного обсуждения доктрины об исцелении, обратитесь к 4-ому тому данной серии книги, главе 11.

### **в. Дар чудотворений**

Силы чудодейственные – это тот дар, который способствует верующему человеку в силе Святого Духа сотворить чудо. Этот дар отличается от даров исцелений тем, что при действии этого дара творятся другие чудеса помимо исцеления больных. Картер так определяет этот дар, как «сверхъестественное проявление силы Бога, которая изменяет, приостанавливает или каким-то иным образом контролирует законы природы»<sup>1660</sup>. Грант пишет: «Чудеса дают власть над творением, смертью, демонами и природой»<sup>1661</sup>.

Гроссман уточняет, что «чудо» не обязательно должно быть «сенсационным», но, тем не менее, «будет ясно виден дар благодати Бога в ситуациях, когда наши человеческие способности недостаточны»<sup>1662</sup>. Далее, Гроссман относит к этому дару изгнание бесов и воскрешение мёртвых<sup>1663</sup>.

К сожалению, некоторые комментаторы отрицают действие этого дара в наши дни, относя его только к времени апостолов<sup>1664</sup>. Другие убирают от него явные признаки сверхъестественного, а просто считают, что он «делает вас мощной средой Святого Духа в убеждении, обращении и освящении»<sup>1665</sup>. Некоторые ограничивают действие этого дара рамками миссионерской деятельности: «В странах, давно просвещённых евангелием, чудеса не так необходимы»<sup>1666</sup>. Но как было в новозаветное время, неверие такого типа препятствует проявлению чудес (Мк. 6:5-6).

Хортон обращает наше внимание на то, что в Библии часто говорится о чудесах, как о «знамениях». Значит, они служат свидетельствами о действии живого Бога и об истинности Евангелия. Но его разочаровывает, что в жизни современной Церкви чудес так

---

<sup>1657</sup>См. Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 92.

<sup>1658</sup>Carter, с. 53.

<sup>1659</sup>Horton, с. 104.

<sup>1660</sup>Carter, с. 60.

<sup>1661</sup>Grant, с. 70.

<sup>1662</sup>Grossmann, с. 52.

<sup>1663</sup>Там же, с. 51.

<sup>1664</sup>McRae, с. 73.

<sup>1665</sup>Godbey, с. 38.

<sup>1666</sup>Sanders, с. 120.

мало: «Самой удивительной чертой нынешнего состояния христианского мира является не то, что христиане удивляются чудесам, но что они не удивляются их отсутствию»<sup>1667</sup>.

От начала до конца Библия изобилует случаями сверхъестественного. Сам акт творения является чудом. Можно сослаться на множество чудес, сотворённых Моисеем, Илией, Елисеем в Ветхом Завете, и на те, сотворённые Иисусом и Его учениками в Новом. Иисус даже предсказал, что Церковь будет совершать больше чудес, чем Он Сам (Ин. 14:12). Но есть и ложные чудеса от дьявола, которых верующие должны остерегаться (см. 2 Фес. 2:9; Мф. 24:24; Откр. 13:13-14)<sup>1668</sup>.

Наконец, Хортон напоминает нам, что, хотя чудеса намерены служить свидетельством для этого мира, люди этого мира их не всегда приветствуют. Дело дошло до того, что однажды приписали дьяволу чудесное действие Бога в служении Христа (Мф. 12:24). Хортон комментирует: «Яростный гнев, к сожалению, часто является реакцией на чудеса до сегодняшнего дня»<sup>1669</sup>.

### 3. Дары говорения

#### а. Пророчество

Пророчество – это особое действие Святого Духа, при котором человек, вдохновлённый Духом, говорит прямо от Него без какого-либо особого приготовления. С этим соглашаются многие комментаторы этой темы. Гроссман считает: «Пророчество – это божественным вдохновением говорить Божье наставление для человека, для определённой ситуации или для группы людей»<sup>1670</sup>.

По словам Хортон, пророчество представляет собой «богодухновенное и помазанное высказывание»<sup>1671</sup>. Шацман соглашается: «Пророчество относится к функции сообщения откровения от Бога как спонтанного высказывания»<sup>1672</sup>. По словам Грудема, оно заключается в «рассказывании о том, что спонтанно пришло на ум от Бога»<sup>1673</sup>. Ястржембский считает пророчество «спонтанным, сверхъестественным устным выражением вдохновения на знакомом языке, которое укрепляет, вдохновляет и утешает Тело Христа»<sup>1674</sup>.

Однако в отличие от других видов высказываний, пророческое слово обладает особой силой и эффективностью. Картер характеризует его «необычным красноречием»<sup>1675</sup>. Гроссман утверждает, что «его содержание имеет особую силу, ясность и актуальность»<sup>1676</sup>. Хортон говорит, что такая речь обладает «свободой и силой»<sup>1677</sup>.

---

<sup>1667</sup>Horton, с. 193-194.

<sup>1668</sup>Там же, с. 194.

<sup>1669</sup>Там же, с. 196.

<sup>1670</sup>Grossmann, с. 17.

<sup>1671</sup>Horton, с. 159.

<sup>1672</sup>Schatzmann, с. 22.

<sup>1673</sup>Grudem, kindle ed., 3301.

<sup>1674</sup>Ястржембский, с. 133.

<sup>1675</sup>Carter, с. 74.

<sup>1676</sup>Grossmann, с. 17.

<sup>1677</sup>Хортон, с. 170.

Грудем комментирует, что пророчество «может говорить о потребностях сердец людей спонтанным и прямым образом»<sup>1678</sup>.

Комментаторы спешат отметить, что само пророчество необязательно включает в себя элемент откровения или предсказания. Согласно 1 Кор. 14:3, пророчество даётся в «назидание, увещание и утешение». В то же время Ригз проясняет, что пророчество может служить «каналом, через который дары веры, знания и мудрости находят выражение»<sup>1679</sup>.

Однако надо также учесть, что действие пророчества, описанное в 1 Кор. 14:24-25, действительно содержит элемент откровения: «Но когда все пророчествуют, и войдёт кто неверующий или незнающий, то он всеми обличается, всеми судится. И таким образом тайны сердца его обнаруживаются». Поэтому нельзя категорично утверждать, что пророчество, в его чистой форме, никогда не открывает тайн человека.

В связи с этим важно отличать дар пророчества от служения пророка (которое обсуждается в следующей главе). Например, дочери Филиппа были «пророчествующими» (Деян. 21:9), а Агав был «пророком» (Деян. 21:10)<sup>1680</sup>. Существуют некоторые важные отличия. Во-первых, в любое время Дух может использовать любого верующего человека в даре пророчества (1 Кор. 14:1 и 5), но не все призваны быть пророками (1 Кор. 12:28-29). Во-вторых, пророки не только пророчествуют, но и двигаются в дарах откровения (см. выше)<sup>1681</sup>.

Также нужно отличать пророческий дар Ветхого Завета от дара пророчества в Новом. Во-первых, в Ветхом Завете пророчествовали только пророки, а в Новом, как уже было сказано, может любой верующий при побуждении Духа. Во-вторых, хотя в Ветхом Завете пророчество подвергали проверке (Втор. 13:5; 18:20-22), тем не менее, если человек был утверждён Божьим пророком, то его слово принимали дословно, как Божье Слово. А в Новом Завете каждое пророчество подвергается испытанию (1 Кор. 14:29), и даже принятое пророческое слово не считается буквально Божьей речью. Всякое пророческое слово подчиняется авторитету Священного Писания.

Наконец, в Ветхом Завете в силу того, что обычный человек Духа Святого не имел, то воспринимал повеления пророка, как личное водительство для своей жизни. А в Новом Завете имеют Духа все верующие. Выходит, что слово пророка не управляет, а просто подтверждает то, что Дух лично говорит человеку. Так было у пророков в Антиохии и у пророка Агава. Они никем не управляли, а либо подтвердили то, что Бог уже сказал (Деян. 13:2), либо просто давали информацию, чтобы люди приняли собственное решение перед Богом (Деян. 11:28; 21:10-11).

Часто считается, что пророчество может изрекаться не только в виде особого выступления на богослужении, но и во время других выступлений, т.е. во время проповеди, учения, бесед, личного свидетельства, песни, молитвы и т.д., когда человек перестаёт говорить своё слово, а начинает говорить от Духа Божьего<sup>1682</sup>. Приводятся примеры песни Марии (Лк. 1:46-55), песни Анны (1 Цар. 2:1-10) и псалмов Давида<sup>1683</sup>.

С другой стороны, ошибочно предполагать, что пророчество просто приравнивается к хорошей проповеди. Также, оно не заключается в «даровании истолковывать Божью волю

<sup>1678</sup>Grudem, kindle ed., 3734.

<sup>1679</sup>Riggs, с. 115. Также см. Horton, с. 164.

<sup>1680</sup>Horton, с. 161; Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 96.

<sup>1681</sup>Horton, с. 161; Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 95. Ястржембский (с. 53) ссылается на примеры знания Елисея о грехе Гиезии (4 Цар. 5:25-26), и знания Нафана о грехе Давида (2 Цар. 12).

<sup>1682</sup>См. Grossmann, с. 17-19; Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 96.

<sup>1683</sup>Carter, с. 71; Grant, с. 54.

и Его Слова»<sup>1684</sup>. Макгрей тоже глубоко ошибается, когда утверждает: «Поскольку нет дальнейшего откровения, данного сегодня, так как канон Писания завершён, дар (пророчества) уже не присутствует с нами и не существует со времён Ранней Церкви»<sup>1685</sup>. Дело в том, что в новозаветное время дар пророчества не использовался для установления христианской доктрины. Эту функцию выполняло учение апостолов.

С практической точки зрения встречаются некоторые советы по поводу участия в этом даре<sup>1686</sup>. В отличие от практики пророчества в язычестве, при действии истинного пророческого дара человек не впадает в экстаз, а остаётся в нормальном психологическом состоянии. Также, когда Дух говорит пророческое слово через человека, Он использует его естественный голос и запас слов.

Также, по Писанию, нужно пророчествовать «по мере веры» (Рим. 12:6), что понимается так, что человек должен пророчествовать только до уровня своей уверенности, что Бог действительно говорит через него. Наконец, Ястржембский напоминает, что время получения пророческого слова и время его передачи людям не всегда совпадают. Между ними может существовать срок времени<sup>1687</sup>.

## **б. Иные языки**

Наряду с другими духовными проявлениями, которыми наделена Церковь, Павел говорит: «Иному (даются) разные языки» (1 Кор 12:10). Наверное, о характере и постоянстве этого дарования идёт больше споров и разногласий, чем о любом другом духовном даре. Пятидесятники и харизматы, равно как и некоторые непятидесятники, отстаивают позицию, что это дарование всё-таки действует в Церкви сегодня. Пятидесятники же добавляют, что оно является и признаком получения крещения Духом Святым (см. дискуссию этой точки зрения в 4-м томе этой серии книг, в гл. 17).

Перед тем, как рассматривать библейский взгляд на языки, вкратце затронем некоторые неверные теории. Некоторые отождествляют библейский феномен языков (хотя бы, как он написан в 1 Кор. 12-14) с языческой практикой говорения на нечеловеческих языках в состоянии экстаза. В опровержение скажем, что очевидно, что в Деян. 2 после получения крещения Духом ученики говорили на человеческих языках, так как толпа поняла их речь. Логично следует, что все последующие случаи говорения на языках, описанные в Книге Деяний, имели тот же самый характер.

Также, нет никаких оснований предполагать, что, когда Павел говорил о даре языков в 1 Кор. 12-14, он говорил о глоссолалии, как о непонятном изречении в состоянии экстаза или «экстатическом высказывании восторженной преданности»<sup>1688</sup>. Текст не содержит никаких намёков на то, что этот феномен отличается от того, что ученики пережили в Книге Деяний. Ведь название дара – одно и то же. Когда Павел говорил о том, что «никто не понимает [его]» (1 Кор. 14:2), то имеется в виду, в отличие от случая в Деян. 2, что никто из присутствующих на богослужении не понимает именно этого языка. Павел сам выясняет значение его слов дальше в главе:

---

<sup>1684</sup>Underwood, с. 41.

<sup>1685</sup>McRae, с. 47.

<sup>1686</sup>Grossmann, с. 17; Grant, с. 53-54; Horton, с. 179; Schatzmann, с. 22; Grudem, kindle ed., 2003.

<sup>1687</sup>Ястржембский, с. 136.

<sup>1688</sup>Е. Н. Plumtre, отмечено в Sanders, с. 125.

«Сколько, например, различных слов (или «языков») в мире, и ни одного из них нет без значения. Но если я не понимаю значения слов (или «языка»), то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец» (1 Кор. 14:10-11).

Значит, для Павла дар языков заключается в говорении на понятном, человеческом (или ангельском – см. 1 Кор. 13:1) языке, которого не знает ни говорящий, ни слушающий. Мы согласны с заключением Шнайдера: «Поэтому нет убедительных доказательств того, что написанное в Деяниях и 1 Коринфянам относится к двум различным дарам языков. В обоих случаях имеются в виду языки с определёнными языковыми кодами»<sup>1689</sup>.

Другой неверный взгляд состоит в том, что дар языков просто служил в своё время сверхъестественным подтверждением Евангелия, а в наши дни его нет. В этом отношении Макгрей утверждает: «Характер и цель этого дара указывают, что он тоже был дар, свойственный апостольскому веку для подтверждения посланника и его послания»<sup>1690</sup>. А в противовес этому мнению, в конце этой главы будет показано постоянство всех даров на протяжении всей истории Церкви.

Годби также отклоняется от библейского понимания, утверждая, что дар языков состоит в сверхъестественной способности владеть иностранными языками для миссионерской деятельности<sup>1691</sup>. Здесь важно отметить, что в Писании языки ни разу не использовались для евангелизации. Даже в День пятидесятницы Пётр проповедовал не на иных языках, а на родном языке. На иных языках ученики просто прославляли Бога.

В конечном итоге, правильное определение этого дара даёт Грант: дар языков – это «сверхъестественное проявление Духа Божьего, который использует вокальные органы человека, чтобы говорить на разных языках, будь то земных или небесных»<sup>1692</sup>. Хейгин подтверждает: «Говорение на языках не имеет ничего общего с лингвистическими способностями; оно не имеет ничего общего с умом или интеллектом человека. Это вокальное чудо»<sup>1693</sup>.

Уделим особое внимание учению пятидесятников о даре языков<sup>1694</sup>. Считается, что говорение на иных языках считается признаком принятия крещения Святым Духом. А после этого первоначального проявления, оно может прекратить действовать в жизни крещённого Святым Духом верующего, или продолжаться в качестве «дара языков». А дар языков имеет две функции: (1) для использования в личной молитвенной жизни верующего по его личной инициативе, и (2) для передачи (вместе с даром истолкования языков) сообщения от Духа церкви на публичном собрании по инициативе Духа.

Так именно объясняются слова Павла в 1 Кор. 12:30, что «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). Некоторые

---

<sup>1689</sup>Schreiner, с. 368.

<sup>1690</sup>McRae, с. 80.

<sup>1691</sup>Godbey, с. 42.

<sup>1692</sup>Grant, с. 37.

<sup>1693</sup>Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 100.

<sup>1694</sup>Horton, с. 142 и далее.

предполагают, что дар языков так широко распространен в Теле Христа потому, что он – меньший из всех даров<sup>1695</sup>.

С практической точки зрения, молитва на языках позволяет человеку более свободно выражать себя в молитве. Ведь молитва на родном языке, по мнению Хортон, «не достигает сферы тайны и чуда, возглавляемой и направленной Святым Духом (1 Кор. 14:2)»<sup>1696</sup>. Далее, таким образом человек может назидать себя (1 Кор. 14:4) и прославлять Бога (Деян. 2:11; 10:46). Гроссман подчеркивает мысль, что молитва на языках освобождает от бремени, предоставляет радость, увеличивает ощущение Божьего присутствия и особо полезно, когда ум человека уже чем-то занят или когда человеку слишком тяжело в душе ясно думать<sup>1697</sup>.

Ястржембский упоминает и о других особенностях этого дарования<sup>1698</sup>. Это – функция не нашего ума, а нашего духа (1 Кор 14:14). Молитва на языках – молитва по Божьей воле (Рим. 8:27). Молитва на языках может служить знамением для неверующих (Мк. 16:17), но здесь надо принять к сведению, что подлинность отрывка Мк. 16:9-20 в качестве Священного Писания многими оспаривается.

А на богослужении проявление дара языков полезно для назидания Церкви, когда оно сопровождается даром истолкования языков (см. ниже). Послание на языках с истолкованием приравнивается к пророческому слову (1 Кор. 14:5). На богослужении позволяют только два или три изречения на языках, и притом только при наличии дара истолкования (1 Кор. 14:27-28). А в отсутствии истолкователя: «то молчи в церкви, а говори себе и Богу» (1 Кор. 14:28).

В заключение стоит вкратце коснуться загадочного места Писания, 1 Кор. 14:20-23, где говорится, что «языки суть знамение... для неверующих», а затем неожиданно в церкви запрещено говорить на языках в присутствии неверующих. Грудем проясняет это учение следующим образом<sup>1699</sup>. В этом отрывке Павел ссылается на Ис. 28:11-12, где пророк говорил о говорении на иностранных языках (в этом случае, ассирийском) как о признаке отвержения Израиля Богом. Подобным образом, говорение на языках для неверующих является «знамением» того, что они отвергнуты. Поэтому нельзя так поступать по отношению к ним, а лучше привлекать их к вере.

## **в. Истолкование языков**

Истолкование языков – это «сверхъестественное прояснение Духом значения высказывания на иных языках»<sup>1700</sup>, или «рассказывание значения слов, сказанных на языках»<sup>1701</sup>. Такой дар необходим для того, чтобы люди поняли смысл того, что Дух говорил через говорящего на языках.

Утверждается, что это не *перевод* изречения на языках, а его *истолкование*<sup>1702</sup>. Ведь слово ἑρμηνεία (*хэрмэния*, откуда русское слово «герменевтика») может означать как

---

<sup>1695</sup>Horton, с. 140; Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 100.

<sup>1696</sup>Horton, с. 146.

<sup>1697</sup>Grossmann, с. 79-81.

<sup>1698</sup>Ястржембский, с. 131.

<sup>1699</sup>Grudem, kindle ed., 1668/

<sup>1700</sup>Horton, с. 156.

<sup>1701</sup>Grant, с. 44.

<sup>1702</sup>Grossmann, с. 82; Grant, с. 44.



«перевод», так и «толкование»<sup>1703</sup>. Выходит, что истолкование может выражаться в меньших или больших словах по сравнению с самим изречением на языках. Помимо публичного употребления этого дара, Павел говорит и о его личном употреблении для истолкования личной молитвы на языках (1 Кор. 14:13-15)<sup>1704</sup>.

Как всегда, нужно выделить те понимания вопроса, которые не соответствуют библейской истине. Макгрей считает, что такой дар уже не действует в жизни Церкви, а просто служил в первом веке подтверждением Евангелия<sup>1705</sup>. Но этот взгляд опровергается дальше в данной главе. Годби говорит, что дар заключается в умении понимать и объяснять Писание<sup>1706</sup>. Но его точка зрения не соответствует употреблению этого дара в контексте 1 Кор. 14. Гроссман ошибочно думает, что он может относиться к внутренней уверенности в том, что Бог услышал нашу молитву на языках<sup>1707</sup>. Но дело в том, что Бог всегда отвечает на молитву Духа (Рим. 8:27).

## Г. Духовные дары в истории Церкви

Часто утверждается, что отсутствие проявления духовных даров, хотя бы более «драматических», в истории Церкви поддерживает постулат, что они действовали только в первом веке при апостолах, а не позже. Рассмотрим правдоподобность этого утверждения в свете церковной истории.

Одно из первых свидетельств о наличии духовных даров в постапостольской церкви находится в писании Иустина Мученика (II в.). Ссылаясь на Еф. 4:8 («дал дары человекам») и Иоиль 2:28 («излию от Духа Моего на всякую плоть»), он пишет: «Можно видеть среди нас и женщин и мужчин, имеющих дары от Духа Божия» (*Разговор с Трифоном Иудеем*, 88)<sup>1708</sup>. В своей второй апологии он повествует: «Ибо многие из ваших из христиан исцеляли и ныне ещё исцеляют множество одержимых демонами во всём мире и в вашем городе» (*Апология вторая*, 6)<sup>1709</sup>.

Позже во втором веке в своём труде *Против ересей* Иринеи Лионский написал: «Мы слышим многих братьев в церкви, которые имеют пророческие дары, и которые посредством Духа говорят на разных видах языков, и выявляют в пользу всех скрытые человека, и провозглашают тайны Божие» (5.6.1)<sup>1710</sup>. Иринеи также свидетельствовал:

«Поэтому и 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 и несомненно изгоняют демонов, так что сами освобождённые от злых духов часто делаются верующими (во Христа) и обращаются к Церкви. Иные имеют предвидение будущего, видение и

---

<sup>1703</sup>Arndt, с. 393.

<sup>1704</sup>Hagin, Concerning spiritual gifts, с. 103.

<sup>1705</sup>McRae, с. 80.

<sup>1706</sup>Godbey, с. 45.

<sup>1707</sup>Grossmann, с. 82.

<sup>1708</sup>Сочинения Св. Иустина, Философа и мученика / Перевод: Прот. П. Преображенского – Москва: «Университетский типограф», 1892. – OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>1709</sup>Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: «Жизнь с Богом», 1998. – OCR: Одесская богословская семинария.

<sup>1710</sup>Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского / Перевод: прот. П. Преображенского – 2-е изд. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. – OCR: Одесская богословская семинария

пророческие речи. Другие же исцеляют больных чрез возложение рук и возвращают им здоровье. Даже, как я уже говорил, и мёртвые воскресали и пребывали с нами довольно лет. И что ещё? Невозможно перечислить дарования, которые Церковь (рассеянная) по всему миру получила от Бога во имя Иисуса Христа» (*Против ересей*, 2.32.4).

В начале третьего века Тертуллиан написал в опровержение Маркиона: «Пусть Маркион покажет дары от Бога или служение пророков, которые говорят не по человеческому суждению, но Духом Божиим, которые как предсказывают будущее, так и раскрывают тайны сердец; пусть он произведёт псалом, ведение, только пусть будет Духом; если есть у него истолкование языков, то пусть он это мне также покажет... С моей стороны все эти знамения я могу показать без проблем» (*Против Маркиона*, 5.8).

Современник Тертуллиана, Ориген, говорит о «чудесных знамениях... следы их сохраняются ещё и теперь у живущих по указанию (христианского) учения» (*Против Цельса*, 1.2). О действии даров исцелений он свидетельствует: «Некоторые совершают исцеления благодаря тому только, 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; также см. 7:4, 67)<sup>1711</sup>.

В середине третьего века из-под пера Новациана мы читаем: «Это Тот, Который ставит пророков в церкви, ставит учителей, управляет языками, даёт силы и исцеления, делает замечательные дела, наделяет силами управлений, даёт советы и раскладывает все остальные дары из “харизмата”, и таким образом делает Церковь Господнюю везде и во всём совершенной и завершённой» (*О Троице*, 29).

Также в третьем веке были написаны, так называемые, *Апостольские постановления*, где повествуется: «Нет необходимости, чтобы всякий из верных изгнал бесов, или воскресил мёртвых, или говорил на иных языках, но лишь тот, кому было дан такой дар ради обращения неверующего» (8.1).

В четвертом веке Афанасий свидетельствует о наличии чудес как у монахов, так и у некоторых епископов: «Мы знаем епископов, которые творят чудеса, а также монахов, которые их не творят» (*Letter to Dracontius*, 9). В своём письме к епископам в Египте он подтвердил действие дара различения духов: «Хорошо и нужно нам молиться, чтобы мы получили дар различения духов, чтобы каждый мог знать, согласно предписанию Иоанна, кого он должен отвергнуть, и кого принять в качестве друзей в единой вере» (1.4).

Также в четвёртом веке Евсевий Кесарийский передаёт следующую историю от Папия (I-II в.): «Папий... вспоминает удивительную историю, слышанную им от дочерей Филиппа о воскрешении мёртвого, тогда случившемся, и о чуде с Иустом, Варнавой по прозвищу, он выпил смертельный яд, и по милости Господней не потерпел никакого вреда» (*Цер. ист.*, 3.39.9). Он также пишет о тех евангелистах, которые служили в начале постапостольского периода: «Множество чудес совершалось ими тогда силой Духа Божия, так что после первой же проповеди все до единого человека с готовностью воспринимали душой своей веру в Создателя всего мира» (*Цер. ист.*, 3.37.3).

---

<sup>1711</sup> Апология христианства. Сочинение Оригена Учителя Александрийского / Перевод: Л. Писарева – Экуменический центр ап. Павла, 1996. – OCR: Одесская богословская семинария.

Василий Великий рассказывает о чудесной истории Григория Чудотворца (III в.): «Он и речной поток, повелев ему великим именем Христовым, обратил назад, он иссушил и озеро, которое любостыжательным братьям служило поводом к войне. А предсказания его о будущем таковы, что ничем не ниже он прочих пророков. И конечно, долго было бы пересказывать все чудеса сего мужа, которого, по преизбытку дарований, какие в нём явлены по действию Духа во всякой силе в знамениях и чудесах, и самые враги истины называли вторым Моисеем» (*О Святом Духе*, 29:74).

С другой стороны, некоторые выдающиеся богословы четвертого-пятого веков отрицали наличие в свои дни хотя бы нескольких даров. Августин, например, так написал о даре языков: «Ибо Дух Святой не даётся только посредством возложения рук и сопровождается с преходящими и видимыми чудесами, как Он был дан в прежние дни, для подтверждения рудиментарной веры и для распространения первых начал Церкви... Ибо в эти дни кто ожидает, что те, на которых возлагают руки для получения Духа Святого, сразу станут говорить на иных языках?» (*О Крещении, против Донатизма*, 3.16).

Однако Августин не полностью отрицал действие всех чудесных даров в своё время. Наоборот, в его книге *О Граде Божьем* есть глава с заглавием «О чудесах, которые совершались для того, чтобы мир уверовал во Христа, и не перестают совершаться (ныне), когда мир уже верует» (*О Граде Божьем*, 22.8). В ней он объясняет, что чудесные действия Духа всё ещё происходят, но качественно и количественно меньше, чем в дни апостолов. Затем он рассказывает несколько случаев чудес, о которых он лично знал.

Что касается Иоанна Златоуста, комментируя 1 Кор. 12:1, он написал: «Это место (Писания) является весьма неясным: но неясность возникает из-за нашего незнания фактов, к которым оно относится, и из-за их (даров) прекращения, поскольку они тогда происходили, но теперь уже не происходят» (*Проповеди* 29:1). Далее, он объясняет причину прекращения даров – в физических знамениях не нуждаются духовно зрелые люди:

«Видите ли, что прекращение знамений служит доказательством не того, что Бог унижает нас, но того, что Он оказывает нам честь? Он сделал это, желая показать веру нашу, — что мы веруем в Него без залогов и знамений» (*Беседы на святую Пятидесятницу*, Беседа I. Раздел VI)<sup>1712</sup>.

А к нашему удивлению, Златоуст также повествует о продолжении действия даров: «Через Духа Святого мы видим лики священников, имеем полки учителей; от этого источника и дары откровений, и дарования исцелений; и всем прочим, что обыкновенно украшает её, церковь снабжается отсюда. И Павел взывает так: “всё же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно” (1 Кор. 12:11)» (*Беседы на святую Пятидесятницу*, Беседа II)<sup>1713</sup>.

Далее, Григорий Великий пишет следующее об Августине Кентерберийском (VI в.), миссионере в Англии, и его сотрудниках: «Он и те, которые были посланы вместе с ним, великолепны с такими великими чудесами в упомянутой нации, что они, похоже, подражают силам апостолов в знамениях, которые они показывают»<sup>1714</sup>.

---

<sup>1712</sup><https://predanie.ru>.

<sup>1713</sup><https://predanie.ru>.

<sup>1714</sup>Register of the Epistle of Gregory the Great, 7.30.

Во время средневековья описывается много случаев сотворения чудес католическими миссионерами, которые часто приводили к обращению целых народов к Христу. В частности, так было в опыте Франциска Ксаверого, миссионера в Индии<sup>1715</sup>. О католических евангелистах XIX века написано: «Исцеление следовало за исцелением без перерыва»<sup>1716</sup>.

С другой стороны, протестантские реформаторы сомневались в необходимости чудес для подтверждения Евангелия в их время – Писания было достаточно<sup>1717</sup>. Лютеранский богослов Христлич ссылается на следующие слова Лютера: «Я очень часто молился моему Богу, чтобы я не видел никакого видения или чуда, или получил откровение через сон, поскольку у меня есть уже достаточно чему учиться в Его Слове»<sup>1718</sup>. С другой стороны, Христлич рассказывает о случае, когда после молитвы за своего соратника Меланхтона Лютер его ободрил словами: «Радуйтесь Филипп, ты не умрёшь», и тот стал выздоравливать<sup>1719</sup>.

Насчёт чудес Кальвин написал: «В том, что они требуют от нас чудес, отражается их неразумие. Ибо мы не сочиняем никакого нового Евангелия, но придерживаемся того, истинность которого подтверждают все сотворённые Иисусом Христом и апостолами чудеса»<sup>1720</sup>.

Наконец, нельзя не упоминать обо всем известном пятидесятническом-харизматическом движении, которое с начала XX века распространяется на весь мир и имеет миллионы последователей, свидетельствующих о наличии и действии в наши дни всех духовных даров, упомянутых в Писании.

Судя по вышеизложенному, приходится признать, что духовные дары наличествуют и действуют во все периоды церковной истории, особенно в последнее столетие. Признаем, что после апостольского периода в духовных проявлениях Церковь испытывала упадок. Шафф так комментирует этот момент: «Ни один переход в истории Церкви настолько внезапный, резкий и радикальный, как переход от апостольского до постапостольского века»<sup>1721</sup>. Но, тем не менее, как отмечает Митрополит Каллист: «(Дары) никогда не были полностью погашены»<sup>1722</sup>.

Их упадок объясняется тем, что «был страх перед фанатизмом или беспорядком, который в первые столетия заставил замолчать благословенные дары Духа»<sup>1723</sup>. К этому мнению присоединяется Бойд: «Тот факт, что в этот период действие харизматических даров слабело, не означает, что это случилось по Божьему замыслу. Скорее это указывает на то, что в то время духовная жизнь Церкви ослабела»<sup>1724</sup>.

---

<sup>1715</sup>McGee G. B. *Miracles, missions and American Pentecostalism*. – Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010. – С. 7.

<sup>1716</sup>Dunn, *Early Jesuit missions*, с. 105, 209-210; отмечено в McGee, с. 9.

<sup>1717</sup>McGee, с. 7.

<sup>1718</sup>Christlich T. *Modern doubt and Christian belief* / Trans. H.U. Weitbrecht. – New York: Scribner, Armstrong, 1874. – С. 331.

<sup>1719</sup>Там же, с. 335.

<sup>1720</sup>Кальвин Ж. *Наставление в христианской вере*. – М. Российский Государственный Гуманитарный Университет, 1997 – Т. 1. – С. 17 (Предисловие).

<sup>1721</sup>Schaff, с. 81.

<sup>1722</sup>Ware T. *The Orthodox Church*. – London: Penguin Books, 1963. – С. 254.

<sup>1723</sup>Horton, с. 174-175.

<sup>1724</sup>Boyd G. A., Eddy P. R. *Across the spectrum: Understanding issues in evangelical theology*. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – С. 217.

В заключение рассмотрим взгляд лютеранского богослова Христлича<sup>1725</sup>. По его мнению, в определённые сроки времени количество чудесных Божьих действий увеличивается, именно тогда, когда: «Царство Божье находится накануне знаменательного прогресса»<sup>1726</sup>. Следовательно, в Ранней Церкви было много чудес, и будет много в последние дни. А мы живём в «промежуточное время», когда их мало. Уорфилд соглашается: «(Чудеса) относятся к периодам откровения и появляются только тогда, когда Бог говорит с Его народом через назначенных посланников»<sup>1727</sup>.

С одной стороны, верно, что согласно библейскому повествованию, больше чудес видно во времена особых духовных обновлений. Но всё же, в течение времени наша нужда в них не изменяется или уменьшается. Божье намерение – чтобы духовные дары во всей полноте были у нас постоянно. Даже Христлич, в отличие от Уорфилда, готов признать, что всё-таки можно ожидать чудес сегодня, особенно в области миссионерской деятельности. Далее он пишет:

«Это – недостаток веры в нашем веке, который является самым большим препятствием для более сильного и более заметного появления этой чудесной силы, которая работает здесь и там в тихом укрытии. Неверие – это основная и самая важная причина для регресса чудес»<sup>1728</sup>.

#### Д. «Прекращение» духовных даров

Последняя тема для обсуждения – это утверждение со стороны некоторых, что духовные дары, особенно более потрясающие дары, как исцеление, иные языки, пророчество и чудотворения, уже не проявляются у верующих сегодня.

Один из аргументов в пользу такой позиции состоит в том, что в Ранней Церкви чудеса творились для подтверждения проповеди апостолов в тот период, когда Церковь только начиналась. Так говорится о духовных дарах в Евр. 2:3-4. По словам Уорфилда, духовные дары были «отчётливой аутентификацией апостолов. Они были частью удостоверения апостолов, как авторитетных посланников Бога в создании Церкви. Таким образом, их функция ограничивала их отчетливо Апостольской Церковью, и они обязательно закончились вместе с ней»<sup>1729</sup>.

В ответ на этот довод отмечают, что, во-первых, в Ранней Церкви духовные дары проявлялись не только через апостолов, но и через других, как Стефан (Деян. 7), Филипп (Деян. 8) и Анания (Деян. 9). А Уордилд отвечает, что чудеса могли бы происходить и через тех, на кого апостолы возложили руки. Но как насчёт церквей в Галатии и Коринфе, которые изобиловали дарами (Гал. 3:5; 1 Кор. 1:7)? Маловероятно, что апостолы лично возложили руки на всех, у кого проявлялись харизмы.

Во-вторых, Евангелие нуждается в подтверждении сегодня настолько, насколько оно нуждалось в нём и в первом веке. Во все времена чудеса обращают людей к Господу. Ястржембский правильно утверждает: «Многие неверующие никогда не откроют своё

---

<sup>1725</sup>Christlich, с. 331-336

<sup>1726</sup>Там же, с. 331.

<sup>1727</sup>Warfield, с. 26.

<sup>1728</sup>Там же, с. 336

<sup>1729</sup>Warfield B. B. Counterfeit miracles. – Carlisle, PA: Banner of Truth Trust, 1918. – С. 6.

сердце для принятия Евангелия, если не увидят проявление сверхъестественной силы. И часто обессиливающая церковь не может удовлетворить их в этом»<sup>1730</sup>.

В защиту этого учения ещё доказывается, что через такие дары, как пророчество и иные языки, Бог открывал Ранней Церкви Свой план спасения. А теперь эту функцию выполняет Новый Завет. Но с другой стороны, Новый Завет не говорит, что через пророчество или языки с истолкованием Бог заложил доктринальный фундамент для Церкви. При чтении Нового Завета становится очевидным, что в первом веке доктрина основывалась на том же основании, как и сегодня – на учении апостолов. Выходит, что иные языки и пророчество осуществляют другую цель, т.е. назидание Церкви, и могут всё-таки относиться к нам и сегодня.

Далее утверждается, что когда Библия говорит, что дары прекратятся, когда «совершенное» придёт (1 Кор. 13:8-10), то имеется в виду под словом «совершенное» написание Нового Завета. Поскольку у нас сейчас есть Новый Завет, дары прекратили своё действие. Но надо также принять к сведению, что при появлении «совершенного» знание тоже «упразднится». Но в наше время мы изобилуем знанием Библии. Также отмечаем, что дары прекратятся, когда мы видим «лицом к лицу». В Ветхом Завете фраза «лицом к лицу» почти всегда означала личную встречу<sup>1731</sup>. Скорее всего, для Павла источником этой фразы был Ветхий Завет. Выходит, что «совершенное» – это Второе пришествие Господа.

Далее, сторонники позиции прекращения даров отмечают, что прекращение даров и упразднение знания описываются разными греческими словами: «Любовь никогда не перестаёт, хотя и пророчества прекратятся (καταργηθήσονται), и языки умолкнут (παύσονται), и знание упразднится (καταργηθήσονται)» (1 Кор. 13:8). Значит ли это, что знание может продолжаться, а дары прекратиться?

Вряд ли. И то, и другое слово указывают на прекращение чего-нибудь и, в данном контексте, они служат синонимами для украшения речи. Также, цель Павла в данном отрывке – это не указать на прекращение даров после апостолов, а учить, что любовь, которая продолжается вечно, превосходит все духовные дары.

Ещё говорят, что «совершенное» означает канон Писания в силу того, что в данном контексте идёт сравнение совершенного знания и частичного знания (ст. 11-12)<sup>1732</sup>. Но здесь надо учесть, что увеличение познания Бога совершается не только через написание Нового Завета, но и тем более через личное явление Христа. Шнайдер далее доказывает: «У Павла не было никакого представления о том, что он вносит свой вклад в законченный канон писаний»<sup>1733</sup>.

К опровержению этой позиции Грудем добавляет и следующие мысли<sup>1734</sup>. Во-первых, нельзя сравнивать «частичное» откровение через пророчество с «совершенным» откровением, полученным через канон Писания, потому что через пророчество Бог не давал доктрины. Во-вторых, Павел говорит: «тогда я познаю», но он никогда лично не видел завершения канона. А с другой стороны, он действительно ожидал пришествия Христа.

---

<sup>1730</sup>Ястржембский, с. 42.

<sup>1731</sup>См. Быт. 32:30; Исх. 33:11; Чис. 14:14; Втор. 5:4; 34:10; Суд. 6:2; Иер. 34:2; 34:3. Единственным исключением является Иез. 20:35.

<sup>1732</sup>Gentry K. L. The Charismatic gift of prophecy. – Memphis, TN: Footstool Pub., 1986. – С. 54-57.

<sup>1733</sup>Schreiner, с. 369.

<sup>1734</sup>Grudem, kindle ed. 2287-2307.

Выходит, что под этим выражением Павел имел в виду не появление Нового Завета, а Второе пришествие Христа. Судя по всему, гораздо правдоподобнее прийти к этому выводу. Значит, духовные дары будут у нас действовать до того славного события.

Наконец, будем рассматривать доводы тех, кто исторически больше всего оказывали влияния на богословский мир в опровержение постулата, что духовные дары действуют сегодня, а именно, С. Мидлтон и Б. Б. Уорфилд<sup>1735</sup>.

Мидлтон придерживается мнения, что, если бы Бог намеревался продолжать проявление духовных даров после апостольского века, то мы видели бы их непрерывное продолжение во втором веке и далее. Но этого мы не видим. Он признаёт, как было показано нами в предыдущем разделе, что немалое количество отцов Церкви свидетельствовали о наличии даров в своё время, но он предъявляет этому свидетельству следующие претензии.

Во-первых, эти отцы *сами* не творили этих чудес, а говорили о том, что другие это делали. Вполне возможно, что они просто повторяли неверные слухи об этом. Также, мы впервые слышим об этих чудесах в начале второго века. Но как насчёт интервала между смертью апостолов и писаниями Иустина и Иринейя? Считается, что в этот период о чудесах ничего не написано, потому их не было вообще. Далее, ранние отцы часто выдвигали небиблейские учения. Может быть, они заблуждались и по поводу действия даров?

В ответ скажем, что недостоверность отцов Церкви в области некоторых доктрин вовсе не распространяется на их надёжность в повествовании исторических событий. Маловероятно, что они просто повторяли неверные слухи о чудесах. Ведь они часто использовали это свидетельство в качестве опровержения лжеучителей или для подтверждения истинной христианской веры. Вряд ли они основывали бы свою апологику на таком хрупком основании.

Плюс к этому, в описаниях духовных проявлений употребление таких слов как «можно видеть» и «многие из ваших из христиан» (Иустин), «многих братьев в церкви» и «невозможно перечислить дарования» (Ириней), «с моей стороны все эти знамения я могу показать без проблем» (Тертуллиан) и «мы даже видели много таких» (Ориген) и т.д. указывают на изобилие и общеизвестность этих явлений.

По поводу того, что в период между смертью апостолов и началом второго века ничего не написано о чудесах объясняется тем, что в этот период мало было написано вообще. Отсутствие упоминания о некотором аспекте духовного опыта Церкви в таком малом объеме материала никак не исключает, что в этот период Церковь испытывала сверхъестественное.

Мидлтон также считает, что некоторые «сверхъестественные явления» могут быть, на самом деле, преувеличенными естественными явлениями. Далее, с четвёртого века описываются чудеса, которые носят больше мифологический характер, иногда связанный с мощами святых, что подвергает историчность ранее описанных чудес сомнению. Уорфилд думает, что в этом отношении отцы Церкви попали под влияние языческой мифологии. Мидлтон доходит до того, чтобы утверждать, что с целью защиты христианства некоторые отцы Церкви могли преднамеренно создавать ложные истории.

---

<sup>1735</sup>Middleton C. A Free Inquiry into the miraculous powers which are supposed to have fulfilled in the Christian Church. – London: Manby and Cox, 1749; Warfield B. B. Counterfeit miracles. – Carlisle, PA: Banner of Truth Trust, 1918. – 326 c.

Здесь мы сталкиваемся с очень серьёзным обвинением в адрес отцов Церкви – что они были умышленными обманщиками. Хотя можно порой предъявить отцам Церкви претензии по поводу их понимания христианской веры, обвинение их в обмане идёт вразрез со всем, что мы знаем об их безупречном характере и посвящённости Господу. Более правдоподобно предположить, что не отцы Церкви искажали исторические данные в поддержку их вероучения, а противники учения о дарах сегодня (неумышленно) искажают свидетельство отцов в поддержку их неверного понимания вопроса.

Далее отмечают, что Евсевий Кесарийский ссылается на случай воскресения мёртвых в дни Папия, как на особый случай, который так редко происходит, что ему нужно было сослаться на первый век, чтобы найти пример этого явления. То же самое касается Августина – в книге *О Граде Божьем* он должен был убедить свою аудиторию, что чудеса всё же происходят, что говорит о том, что в его время они были крайне редкими явлениями.

Однако данное наблюдение полностью соответствует и истинному пониманию вопроса – что в течение времени по причине духовного упадка Церкви количество проявлений уменьшалось. Ведь Евсевий и Августин жили уже в IV-V веках.

## Библиография

Аврелий Августин. О граде Божьем / Харвест, АСТ, Москва. 2000 – Книга XXII, Глава VIII,

Апология христианства. Сочинение Оригена Учителя Александрийского / Перевод: Л. Писарева – Экуменический центр ап. Павла, 1996. – OCR: Одесская богословская семинария.

Иоанн Златоуст. Беседы на святую Пятидесятницу. – <https://predanie.ru>.

Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – М.: Российский Государственный Гуманитарный Университет, 1997.

Лим Д. Духовные дары // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – 936 с.

Райри Ч. Основы богословия. – СПб: Библейский Педагогический Институт, 2000. – 656 с.

Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: «Жизнь с Богом», 1998. – OCR: Одесская богословская семинария.

Сочинения Св. Ириния, епископа Лионского / Перевод: прот. П. Преображенского – 2-е изд. – СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. – OCR: Одесская богословская семинария.

Сочинения Св. Иустина, Философа и мученика / Перевод: Прот. П. Преображенского – Москва: «Университетский типограф», 1892. – OCR: Одесская богословская семинария.



Ястржембский С. В. Дары Духа Святого в Священном Писании и в жизни // Докторская Диссертация, International University Vision. – Москва, 2016.

~~~~~

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 Press, 2000.

Bartlett D. L. Ministry in the New Testament. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993. – 210 с.

Boyd G. A., Eddy P. R. Across the spectrum: Understanding issues in evangelical theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – 264 с.

Carter H. Spiritual gifts and their operation. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1968. – 96 с.

Christlich T. Modern doubt and Christian belief / Trans. H.U. Weitbrecht. – New York: Scribner, Armstrong, 1874.

DeGrasse D. The gifts of the Holy Spirit. – Ephrata, PA: House to House, 1999. – 70 с.

Elbert P. Calvin and spiritual gifts // Journal of the Evangelical Theological Society. 1979. 22. C. 233-255.

Elbert P. The perfect tense in Matthew 16:19 and three charismata // Journal of the Evangelical Theological Society. 1974. № 17 (Summer). – C. 148-154.

Frere W. H. Early forms of ordination // Swete H. B. Essays on the early history of the Church and the ministry. – London: MacMillan and Co., 1921. – C. 263-312.

Gee D. Concerning spiritual gifts. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1972.

Gentry K. L. The Charismatic gift of prophecy. – Memphis, TN: Footstool Pub., 1986. – 144 с.

Godbey A. M. Spiritual gifts and graces. – Cincinnati, OH: God's Bible School Book Room – 83 с.

Grant W. V. Spiritual gifts and how to receive them. – Dallas, TX: E. J. Storm, 1952. – 100 с.

Grossmann S. Charisma: The gifts of the Spirit / Trans. S. Wiesmann. – Wheaton, IL: Key Publishers, 1971. – 104 с.

Grudem W. The gift of prophecy. – Rev. ed. – Wheaton, IL: Crossway, 2000. – Kindle edition.

Hagin K. E. Concerning spiritual gifts. – 2nd ed. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1986. – 106 c.

Hagin K. E. The ministry gifts. – Tulsa, OK: Kenneth Hagin Ministries, 1998. – 120 c.

Horton H. The gifts of the Spirit. – 11th ed. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1975. – 201 c.

Houghton M. A reexamination of 1 Corinthians 13:8-13. // *Bibliotheca Sacra*. 1996. 153. C. 344-357.

Jamieson R., Fausset A. R., Brown D. A commentary, critical and explanatory, on the Old and New Testaments, 1871. – Electronic version. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems.

Johnson, C. L. 1 Corinthians // Pfeiffer C. Wycliffe Bible commentary, New Testament. – Chicago: Moody, 1962.

McGee G. B. Miracles, missions and American Pentecostalism. – Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010. – 326 c.

McRae W. The dynamics of spiritual gifts. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976.

Middleton C. A Free Inquiry into the miraculous powers which are supposed to have fulfilled in the Christian Church. – London: Manby and Cox, 1749.

Patterson P. The meaning of authority in the local church // Piper J., Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – C. 248-259.

Register of the Epistle of Gregory the Great.

Riggs R. The Spirit Himself. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1949. – 208 c.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Robinson J. A. The Christian ministry in the apostolic and sub-apostolic periods // Swete H. B. Essays on the early history of the Church and the ministry. – London: MacMillan and Co., 1921. – C. 57-92.

Sanders J. O. The Holy Spirit and His gifts. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1940. – 154 c.

Schaff P. The Greek Testament and the English Version. – New York, NY: Harper & Brothers, 1883.

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.

Schatzmann S. A Pauline theology of charismata. – Peabody, MS: Hendrickson, 1987. – 117 c.

Schreiner T. R. Paul, apostle of God's glory in Christ. – Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001. – 504 c.

Spitler R. P. Spiritual Gifts // Bromiley, G. W. The international standard Bible encyclopedia. -- Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979. – T. 4. – C. 602-604.

Spurgeon C. H. C. H. Spurgeon's autobiography. – Philadelphia, PA: American Baptism Publication, 1890.

Thomas R. Correlation of revelatory spiritual gifts and NT canonicity // Master's Seminary Journal. 1997. 8.1. C. 3-28.

Underwood B. E. The gifts of the Spirit: Supernatural equipment for Christian service. – Franklin Springs, GA: Advocate Press, 1967. – 79 c.

Von Campenhausen H. Ecclesiastical authority and spiritual power in the Church of the first three centuries. – Guildford: Billing & Sons, 1969. – 308 c.

Ware T. The Orthodox Church. – London: Penguin Books, 1963. – 352 c.

Walvoord J. The work of the Holy Spirit in the believer, part 8 // Bibliotheca Sacra. 1942. 99. C. 26-56.

Warfield B. B. Counterfeit miracles. – Carlisle, PA: Banner of Truth Trust, 1918. – 326 c.

Zuck R. B. The Holy Spirit in your teaching. – Wheaton, IL: Victor Books, 1963. – 227 c.

Глава 17: Духовные дары – дары регулярного служения

В предыдущей главе мы описали разницу между спонтанными духовными дарами и дарами регулярного служения, а также обсудили природу и действие первых. Мы закончим дискуссию темы духовных даров рассмотрением даров регулярного служения.

Как уже было сказано, дары регулярного служения постоянно действуют в жизни верующего человека. Он может приступать к этому служению в любое время по собственной инициативе. Он получает своё дарование при возрождении, и данная способность может усиливаться при принятии крещения Святым Духом.

Дары регулярного служения носят «воплощённый характер», что означает, что при их проявлении Дух использует личностные характеристики своего сосуда. Кажется, что человек действует в данном даровании собственной силой, но сила, на самом деле, происходит от пребывающего в нём Духа Святого.

А. Дары проповедования

Дары проповедования способствуют человеку нести служение проповедника Божьего Слова. Но поскольку служение Слова осуществляется по-разному, существуют отличающиеся дары проповедования. Они перечислены в Еф. 4:11 и часто названы «пятигранным служением». Некоторые из этих направлений влекут за собой не только функцию проповедования, но и другие способности (административные, дары откровения и т.д.)

1. Апостол

Должность апостола выражается в Писании термином *ἀπόστολος* (*апостолос*). В древности слово *ἀπόστολος* (*апостолос*) в отношении людей встречалось нечасто (напр. только один раз в Септуагинте - 3 Цар. 14:6). Тем не менее, глагол, из которого происходит этот термин, т.е. *ἀποστέλλω* (*апостэлло*), достаточно часто употреблялось.

В отличие от подобных греческих терминов, слово *ἀποστέλλω* (*апостэлло*) имело оттенок значения «послать кого-либо с властью или полномочием», как посла или представителя. Оно употреблялось в отношении послания пророков к Божьему народу Ветхого Завета. В связи с этим, некоторые усматривают в пророке Моисее образец апостола, посланного для того, чтобы основать Божий народ – Израиль¹⁷³⁶. Но в Новом Завете служения пророка и апостола, это – различные дарования и различные функции в Теле Христа¹⁷³⁷.

В Новом Завете глагол *ἀποστέλλω* (*апостэлло*) также часто употреблялся в смысле «послать на миссию», в отличие от глагола *πέμπω* (*немпо*), обозначающего простое действие «послать с посланием» (за исключением Евангелия от Иоанна, в котором *πέμπω* (*немпо*) и *ἀποστέλλω* (*апостэлло*) употреблялись взаимозаменяемо).

Однако в Новом Завете часто встречается и термин *ἀπόστολος* (*апостолос*), обычно указывающий на особенную церковную должность. Есть лишь три случая, когда

¹⁷³⁶Cannistraci D. Apostles and the emerging apostolic movement. – Ventura, CA: Renew, 1996. – С. 59; Кац А. Апостольские основания. – СПб: Руфь 2004. – С. 6-7; Rengstorff K. H. Apostello // Kittel G., Friedrich G., Bromiley G.F. Theological dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – С. 72.

¹⁷³⁷Gentry K. L. The charismatic gift of prophecy. – Memphis, TN: Footstool Pub., 1986. – С. 11.

ἀπόστολος (*апостолос*) указывает просто на какого-либо посланника (Ин. 13:16; 2 Кор. 8:23; Фил. 2:25 - Епафродит). Ещё в одном случае термин ἀπόστολος (*апостолос*) относится к Иисусу (Евр. 3:1). Этот термин подходит к Нему, т.к. Он был послан Богом-Отцом, чтобы выполнить миссию откровения и искупления¹⁷³⁸.

Термин ἀπόστολος (*апостолос*) впервые употребился в смысле особенной церковной должности Иисусом (Лк. 6:13). Он выбрал двенадцать человек, чтобы они были с Ним и чтобы Он посылал их на проповедь (Мк. 3:14). После трёхгодичной подготовки, Иисус поручил Двенадцати (за исключением погибшего Иуды) проповедовать Евангелие всему миру (Мф. 28:19-20; Мк. 16:16; Деян. 1:8). Но, согласно значению слова ἀπόστολος (*апостолос*), Двенадцать представляли собой больше, чем посланников. Они были полномочными представителями Мессии Иисуса.

В Ранней Церкви властное положение Двенадцати безусловно признавалось. Они были главными проповедниками, учителями и лидерами Церкви (Деян. 2:42; 4:35; 6:2-6; 8:14). Их учение считалось основополагающим (2 Пет. 2:3; Иуды 17). Сопровождала их служение великая сила (Деян. 2:43; 4:33; 5:12; 8:18). Среди Двенадцати особое положение занимал Пётр (Деян. 2:14; 3:12; 5:3; 10:34; ср. Мф. 16:18-19)¹⁷³⁹.

Тот факт, что Двенадцать занимали уникальное, неповторимое место в жизни Церкви подтверждается тем, что было восстановлено полное число двенадцати апостолов, когда Матфий был избран на замену Иуде Искариоту. Плюс к этому, после смерти Иакова, брата Иоанна, не назначили замены для него¹⁷⁴⁰. Отмечается: «Апостолы верили в воскресение мёртвых, поэтому в их глазах Иаков всё ещё мог занять своё место на престоле. Проблема же с Иудой заключалась в том, что, предав Иисуса, он утратил своё место»¹⁷⁴¹.

Число двенадцати апостолов – двенадцать и не больше. Только эти двенадцать являются очевидцами и свидетелями жизни, смерти и воскресения Иисуса от самого начала Его служения, и были лично назначены Им (Деян. 1:21-26). Имена тех же Двенадцати выгравированы в основании Нового Иерусалима (Откр. 21:14). В будущем таких апостолов, как Двенадцать, лично избранных и поставленных Самим Господом Иисусом, быть не может¹⁷⁴².

Некоторые ошибочно предполагают, что заменой для Иуды Искариота должен был стать не Матфий, а Павел. Но умозаключение такого типа лишено всякой библейской поддержки. Плюс к этому, как отмечает Линдси, Павел говорил о том, что Иисус явился «двенадцати» (1 Кор. 15:5), тем самым, исключая себя (см. 15:8)¹⁷⁴³.

Власть первых апостолов, однако, не была неограниченной. Павел упрекнул Петра, когда тот поступал лицемерно (Гал. 2:11). К тому же, двенадцать апостолов передали свою власть возникшему местному лидерству иерусалимской церкви. Мы замечаем, что не только апостолы, но и пресвитеры (бывшие ученики Двенадцати) приняли участие в

¹⁷³⁸Lindner H. Apostello // Brown C. The new international dictionary of New Testament theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1975; Rengstorff, c. 68; Robinson W. C. Apostle // Bromiley G. F. The international standard Bible encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979-1988. – Т. 1. – С. 192.

¹⁷³⁹Walls A. Apostle // Wood F., Marshall I. H. New Bible dictionary. – 3rd ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996. – С. 58; Cannistraci, c. 144.

¹⁷⁴⁰Lloyd-Jones D. M. Christian unity. – Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1980. – С. 186-187.

¹⁷⁴¹Kaiser W. C., Jr., Davids P. H., Bruce F. F., Brauch M. T. Hard sayings of the Bible. – Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996. – С. 513.

¹⁷⁴²Грудем У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2004. С. 1022-1028.

¹⁷⁴³Lindsay J. G. Apostles, prophets and governments. – Dallas, TX: Voice of Healing. – С. 8.

Иерусалимском соборе (Деян. 15). Позже Иаков (не из Двенадцати) упомянут наряду с Петром и Иоанном в качестве тех, кого называли «столпы» иерусалимской церкви (Гал. 1:19).

Ещё позже, мы видим, что Двенадцать вообще отсутствовали в Иерусалиме (Деян. 21:28). Предполагается (и подтверждается церковным преданием), что согласно природе своей апостольской миссии, Двенадцать покинули своё первое место деятельности для того, чтобы проповедовать Евангелие в ещё не достигнутых местах, поручив заботу об иерусалимской церкви местным лидерам¹⁷⁴⁴.

Ещё один момент по поводу власти Двенадцати – отсутствует ясное библейское указание на то, что первые апостолы передали свою власть другим лидерам путём «апостольской преемственности», т.е. наделили главенствующих пресвитеров или епископов властью, которую они получили от Господа управлять вселенской Церковью.

Более соответствует и библейским, и историческим данным вывод, что апостолы воздвигали и подготавливали местных лидеров в каждом месте, где они трудились, поручая каждой поместной общине власть управлять собой перед Господом. В Писании мы не видим какой-либо межцерковной взаимно-связывающей структуры руководства, над которой стоит церковная иерархия.

Правда, что апостолы главенствовали над вселенской Церковью, но их стратегия не была такой, чтобы централизовать всю власть у себя, а наоборот, чтобы как можно скорее передавать власть компетентным верным местным лидерам. С этим соглашается Робинсон: «В качестве столпов Церкви они говорили с властью, но это была власть, которая стремилась выявить и развить местное служение»¹⁷⁴⁵.

В Новом Завете упоминается большее количество апостолов, чем Двенадцать. Бесспорно, были включены в число апостолов (но не в Двенадцать) Павел (Гал. 1:1) и Иаков (Гал. 1:19). Следующие известные церковные лица также считались апостолами в первом веке: Варнава (Деян. 14:4, 14), не именуемые апостолы, упомянутые в 1 Кор. 15:7 и, возможно, Андроник и Юния (Рим. 16:7). Кларк также усматривает в 1 Кор. 9:5 ссылку на существование других апостолов, не из Двенадцати, которых он называет «классом странствующих миссионеров»¹⁷⁴⁶.

Далее, предполагается некоторыми, что в число «не именуемых апостолов» входят семьдесят учеников Иисуса, отправленных Им на миссию в Лк. 10¹⁷⁴⁷, но утверждать это невозможно. Также, Фи утверждает, что явление Иисуса «всем апостолам» состоялось в одно время, и в нём участвовали Двенадцать и Иаков, наряду с этими не именуемыми апостолами, считая, что если имеются в виду отдельные явления, то Павел написал бы не «всем апостолам», а «каждому из апостолов»¹⁷⁴⁸. Вопрос открыт.

На основании всего вышесказанного можно заключить, что существовали апостолы, так скажем, «второго класса», не из Двенадцати, и в их число входили Павел, Иаков и другие вышеупомянутые апостолы. В то же время надо принять к сведению, что Павел считал, что «у меня ни в чём нет недостатка против высших Апостолов» (2 Кор. 11:5;

¹⁷⁴⁴Walls, с. 59.

¹⁷⁴⁵Robinson W. C., т.1, с. 195.

¹⁷⁴⁶Clark A. C. Apostleship: Evidence from the New Testament and early Christian literature // Evangelical Review of Theology. 13. 1989. С. 360.

¹⁷⁴⁷Duffield G. P., Van Cleave N. M. Foundations of Pentecostal theology. – Los Angeles, CA: L.I.F.E. Bible College, 1983. – С. 349.

¹⁷⁴⁸Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians / Ed. N. B. Stonehouse, F. F. Bruce, G. D. Fee, J. B. Green. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014. – С. 812.

также см 12:11). Следовательно, по словам Генри: «Павел отвергает любые предположения о вторичном апостольстве»¹⁷⁴⁹. Тем не менее, хотя во многих отношениях Павел не уступал Двенадцати, он сам выделяет их в особый класс, не включая себя (1 Кор. 15:5-9)¹⁷⁵⁰.

По поводу этих других апостолов важно отметить, что они видели воскресшего Иисуса (1 Кор. 9:1; 15:7-8), но в отличие от Двенадцати, они не были с Иисусом «от крещения Иоаннова» (Деян. 1:22). Примечательно, что Варнава, Андроник и Юния были иудеи, уверовавшие в ранние годы существования Церкви. Возможно, что они были среди тех 500, которым Иисус явился в одно время (1 Кор. 15:6), или среди «не именуемых апостолов». Ведь Павел конкретно написал, что Иисус явился «всем апостолам» (1 Кор. 15:7).

Некоторые из этих других апостолов (а именно, Павел и Иаков) вместе с некоторыми из Двенадцати получили власть и способность от Господа сохранить Его откровение в письменной форме. Согласно основному смыслу слова *ἀπόστολος* (*апостолос*) предполагается, что эти другие апостолы также занимались евангелизацией и открытием новых церквей (кроме Иакова).

Некоторые называют этих других апостолов «апостолами Нового Завета» или «апостолами Церкви», в отличие от «апостолов Иисуса Христа», т.е. Двенадцати¹⁷⁵¹. Но здесь надо также учесть, что в почти во всех своих приветствиях церквям Павел говорил о себе, как об «апостоле Иисуса Христа», что затрудняет принятие этого различия в названиях.

Что касается Тимофея и Силуана, надо учитывать следующие моменты¹⁷⁵². С одной стороны, как участники апостольской команды Павла, они совершали апостольскую работу. А с другой стороны, единственное место Писания, которое намекает на их статус апостолов – это 1 Фес. 2:7: «Мы могли явиться с важностью, как Апостолы Христовы». Вопрос в том, какой смысл Павел вложил в слово «мы»?

Во-первых, примем к сведению, слово «мы» можно понять в свете 1 Фес. 1:1 – «Павел и Силуан и Тимофей», что означало бы, что все они – апостолы. Но также учитываем, что в 1 Фес. 2:2 слово «мы», наверное, не относится к Тимофею: «Прежде пострадав и быв поруганы в Филиппах, как вы знаете, мы дерзнули в Боге». Но Тимофей, насколько мы знаем, там не пострадал. В 1 Фес. 3:1-2 к Тимофею слово «мы» точно не может относиться: «Мы восхотели остаться в Афинах одни, и послали Тимофея». Также значительно, что в 2 Кор. 1:1 и Кол. 1:1 Павел называет себя «апостолом», и в то же время называет Тимофея просто «братом». Наконец, в Фил. 1:1 когда Павел говорит о себе и Тимофее вместе, он использует общее название «рабов Иисуса Христа»¹⁷⁵³.

Значит, утверждение об апостольском статусе Тимофея сомнительно. Однако не исключено, что «мы» в 1 Фес. 2:7 может относиться к Силуану, сотруднику Павла на его втором миссионерском путешествии. Ведь он также был иудеем, уверовавшим в ранние

¹⁷⁴⁹Henry C. F. H. God, revelation, and authority. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1999. – Т. 4. – С. 29.

¹⁷⁵⁰А Джонс, неправильно приравняв статус Павла к статусу Двенадцати, неубедительно утверждает, что в 1 Кор. 15 Павел отличал себя от них просто из-за «желания с его стороны быть исторически и хронологически точным». См. Jones H. Are There Apostles Today? // Evangelical Review of Theology. 9. 1985. С. 113.

¹⁷⁵¹См. Hagin K. E. The ministry gifts. – Tulsa, OK: Kenneth Hagin Ministries, 1998. – С. 40; McRae W. The dynamics of spiritual gifts. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976. – С. 56; Sanders J. O. The Holy Spirit and His gifts. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1940. – С. 117.

¹⁷⁵²См. дискуссию в Грудеме, с. 1022-1028.

¹⁷⁵³Clark, с. 357.

годы существования Церкви. Но также надо учесть, что согласно Деян. 11:32, Силуан раньше занимался служением пророка.

Утверждение об апостольстве Аполлоса зиждется на 1 Кор. 4:6 и 9: «6. Это применил я, братья, к себе и Аполлосу ради вас... 9. Ибо думаю, Бог сделал нас, апостолов, последними» (Перевод Кассиана). Но согласно Деян. 18:24-28 и 1 Кор. 3:6, служение Аполлоса чаще упоминается, как служение учителя. Плюс к этому, написанное об Аполлосе в 1 Кор. 4:6, скорее всего, относится не к последующему контексту (т.е. 1 Кор. 4:8 и далее), а к предыдущему контексту (1 Кор. гл. 2-3). Далее, Кларк добавляет: «Нет никаких доказательств того, что Аполлос пережил страдания, упомянутые в стихах 10–13»¹⁷⁵⁴. Наконец, Климент Римский считал его просто «человеком, одобренным апостолами»¹⁷⁵⁵.

Среди квалификаций истинного апостола Новый Завет отмечает и следующие моменты. Апостолы относятся к своим церквям с нежностью (1 Фес. 2:7), как духовные отцы (1 Фес. 2:6-12; 2 Кор. 12:14), и прибегают к использованию своей власти только как к последнему средству (Филимон 8-9; 2 Кор. 10:1-2)¹⁷⁵⁶. Они подвергаются разным трудностям и страданиям в связи с их служением (1 Кор. 4:9-13; 2 Кор. 12:12). Апостольство, наверное, в одно и то же время и самая славная, и самая трудная должность в Божьем царстве.

Существуют ли апостолы в наше время? В ответ на поставленный вопрос некоторые отвечают отрицательно¹⁷⁵⁷. Например, Уэйн Грудем доказывает, что, во-первых, канон Писания уже установлен. Другие библейские книги не появятся. Поэтому нам уже не нужно служение апостола. Во-вторых, в нынешнее время никто не может отвечать требованиям для включения в число апостолов. Ведь согласно 1 Кор. 9:1, истинный апостол должен лично видеть воскресшего Иисуса. Наконец, в 1 Кор. 15:7-9 Павел говорил, что Христос «явился Иакову, также всем апостолам; а после всех явился и мне, как некоему извергу. Ибо я наименьший из апостолов»¹⁷⁵⁸. Подводя итог, Грудем пишет:

«Фундаментальная природа апостольского служения... и тот факт, что Павел рассматривает себя, как последнего апостола, которому явился Христос, и последнего, кого Он назначил апостолом... показывают, что такое (т.е. появление новых апостолов) не произойдет. Кроме того, похоже, что целью Бога в истории искупления было дать церкви апостолов только в самом начале её эпохи»¹⁷⁵⁹.

Джонс соглашается, что в 1 Кор. 15:8-9 «Павел делает определённое, недвусмысленное и теологическое утверждение, что он является последним апостолом»¹⁷⁶⁰. Более умеренную позицию занимал Кальвин, который учил, что, хотя в основном служение апостола принадлежало началу церковной истории: «Я не отрицаю, что Бог призывал апостолов и евангелистов и позднее, как мы это видим, в наше время.

¹⁷⁵⁴ Там же.

¹⁷⁵⁵ *И Климент*, 47

¹⁷⁵⁶ Cannistraci, c. 125, 149; Rengstorf, c. 72.

¹⁷⁵⁷ См. Sanders, c. 116; Bartlett D. L. *Ministry in the New Testament*. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993. – С. 123, 193.

¹⁷⁵⁸ Grudem W. *The gift of prophecy*. Rev. ed. – Wheaton, IL: Crossway, 2000. – Kindle edition, 2600-2718.

¹⁷⁵⁹ Грудем, с. 1028, сноска 9.

¹⁷⁶⁰ Jones P. *1 Corinthians 15:8* // *TB*. 1985. 1989. С. 7; Взято из Clark, с. 353.

Они понадобились для того, чтобы вернуть на правильный путь уклонившийся вслед за Антихристом несчастный народ» (*Наставление в христианской вере*, 4.3.4).

С другой стороны, выдвигаются аргументы в пользу того, что апостольское служение все ещё действует в Церкви сегодня. По Еф. 4:11-13 Бог поставил апостолов, пророков, евангелистов, и т.д. «к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова, доколе все придём в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова». Значит, все служения, перечисленные в Еф. 4:11, в том числе, и служение апостола, будут продолжаться до пришествия Господа.

Далее, в Новом Завете упоминается о ложных апостолах (2 Кор. 11:13; Откр. 2:2). Дело в том, что если в первом веке было всем известно, что Павел был последним апостолом, на каких основаниях другие, явившие после Павла, могли претендовать на это положение¹⁷⁶¹? Ведь на таких людей никто не обращал бы никакого внимания. Но на самом деле они представляли настоящую угрозу Ранней Церкви, что доказывает, что Церковь признавала больше апостолов, чем перечисленные в 1 Кор. 15 гл.

Далее, можно сослаться на книгу Дидахе, написанную в середине II века. В ней говорится о присутствии и действии апостолов во II веке, что показывает, что Церковь признавала это служение после смерти всех апостолов первого века: «Каждый же приходящий к вам апостол да будет вами принят как Господь» (11:4). Наконец, если функция апостола – это «совершение святых», то это служение всё ещё нужно нам сегодня. Бог не убрал бы у Церкви служение, которое могло бы приносить ей пользу и в наше время. Линдси комментирует: «Очевидно, что в Церкви сегодня должность апостола нужна»¹⁷⁶².

Однако можем ли мы основать позицию о существовании апостолов сегодня, в основном, на одном месте Писания, Еф. 4:11-13? Вопрос особо актуален в свете того, что одна из квалификаций для признания апостола заключается в том, что истинный апостол видел воскресшего Иисуса. Ведь написано, что Иисус явился «всем апостолам» (1 Кор. 15:7), и Павел говорил о себе: «Не Апостол ли я? Не свободен ли я? Не видел ли я Иисуса Христа?» (1 Кор. 9:1)¹⁷⁶³.

Для объяснения упоминания о продолжающем служении апостолов, находящегося в Еф. 4:11-13, Джонс выдвигает тезис, что апостолы первого века до сих пор оказывают влияние на процесс «совершения святых» через свои писания¹⁷⁶⁴. Далее более значимо то, что раньше в данном послании об апостолах уже говорится в качестве основополагающих проповедников вселенской Церкви (см. 2:20; 3:5), что может относиться к упоминанию о них и в Еф. 4:11¹⁷⁶⁵.

Что касается свидетельства книги Дидахе о существовании странствующих апостолов во втором веке, отмечается, что отцы Церкви говорили только об апостолах первого

¹⁷⁶¹Robinson W. C., т. 1, с. 193.

¹⁷⁶²Lindsay, с. 10.

¹⁷⁶³Во то же время, Ловери отмечает, что для Павла главное не то, что он увидел воскресшего Иисуса, а то, что он основал церкви. Он доказывает: «В ходе расширенной защиты своего апостольства во 2 Коринфянам он никогда не упоминал о том, что видел Господа (ср. Деян. 1:21), но он неоднократно возвращался к теме этого стиха (1 Кор. 9:2), что сами коринфяне были его оправданием (2 Кор. 3:1–3; 5:12; 7:14–16; 8:24) (см. Lowery D. K. 1 Corinthians // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible knowledge commentary: An exposition of the Scriptures. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985. – Т. 2. – С. 522).

¹⁷⁶⁴Jones H. Are there apostles today? // Evangelical Review of Theology. 9. 1985. С. 116. С этим соглашается Кларк (см. Clark, с. 368).

¹⁷⁶⁵Clark, с. 366.

века¹⁷⁶⁶. В книге «Пастырь» Гермия говорится о существовании «сорока апостолов», но в то время они уже скончались: «Эти апостолы и учителя, проповедовавшие имя Сына Божия, скончавшись с верою в Него и с силою, проповедовали Его...» (Подобия, 9.16).

Также примечательно, что Евсевий Кесарийский детально описал служение странствующих проповедников, которые служили непосредственно после апостолов, но он назвал таких не «апостолами», а «евангелистами» (Ист. церк. 3.37.2). Читаем:

«Заложив где-нибудь на чужбине только основание веры, они ставили пастырями других людей, поручали им только что приобретённую ниву, а сами, сопутствуемые Божией благодатью и помощью, отправлялись в другие страны и к другим народам. Множество чудес совершалось ими тогда силой Духа Божия, так что после первой же проповеди все до единого человека с готовностью воспринимали душой своей веру в Создателя всего мира» (Ист. церк. 3.37.3).

В заключение скажем, что хотя аргумент из Еф. 4:11 в пользу существования апостолов в наше время имеет силу, всё-таки мы стесняемся основывать нашу позицию лишь на одном месте Писания, особенно в свете того, что раньше в данном послании говорится об апостолах, как об основании вселенской Церкви (2:20) и получивших Божье откровение (3:5). Плюс к этому нам представляется, что истинный апостол должен был лично видеть воскресшего Христа (1 Кор. 9:1; 15:7).

Немалое количество комментаторов отстаивает более умеренную позицию, что хотя «должность» апостола уже не существует, «деятельность» или «дар» апостола всё ещё действует в Церкви, и заключается в сверхъестественной способности успешно насаждать новые поместные общины¹⁷⁶⁷. Даффилд и Ван Клив пишут так:

«Титул “апостол”, кажется, принадлежит первому поколению Церкви; однако духовные одарённости, необходимые для апостольской работы, будут изливаться до тех пор, пока на земле есть недостигнутые народы»¹⁷⁶⁸.

Пратт, хотя говорит о служении уже минувших апостолов, тем не менее, обеспечивает нас хорошим итогом деятельности апостола, который можно применить и к нашему дню:

«Подход к служению у апостолов ясен и последователен. Они проповедовали Евангелие и насаждали церкви, где Христос ещё не был известен. Они заботились об этих церквях и регулярно следили за ними, внимательно назидая их на основе Евангелия и быстро реагируя на ложное учение, неэтичное руководство или аморальное поведение. Они ожидали, что эти церкви будут продолжать работу евангелизации, где они жили, чтобы апостолы могли продвигаться в новые области, которые ещё не слышали Евангелия. В то же время они искали людей, которых Бог одарил для миссионерского служения... и они наставляли их»¹⁷⁶⁹.

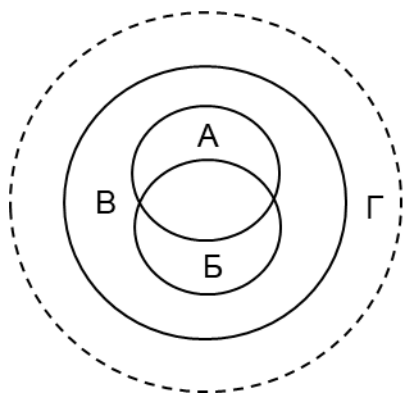
¹⁷⁶⁶Там же, с. 381.

¹⁷⁶⁷См. Peters G. W. The Church in missions // Bibliotheca Sacra. 125. 1968. С. 51; Blomberg C. L. Holy Spirit, Gifts of // Elwell W. Evangelical dictionary of biblical theology. – Grand Rapids: Baker, 1996. – С. 351; Schreiner T. R., Paul, apostle of God's glory in Christ. – Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001. – С. 368-369.

¹⁷⁶⁸Duffield, 350.

¹⁷⁶⁹Pratt Z., Sills M.D., Walters J. K. Introduction to global missions. – Nashville, TN: B&H Publishing, 2014. – С. 65.

В итоге, следующий рисунок может верно описать апостольское служение и участников в нём.



А = Двенадцать

Б = Писатели Нового Завета (не включая сотрудников апостолов: Луки, Марка, Иуды)

В = Другие апостолы первого века

Г. = Занимающиеся апостольским служением сегодня

Стоит предупредить о действии в современной церкви людей, претендующих на служение или призвание апостола, которые, на самом деле, не занимаются открытием новых поместных церквей, а пытаются господствовать над уже основанными общинами. Мудрый совет даёт Ульф Экман: «Есть много примеров “самопровозглашённых” апостолов, претендующих на власть над церквями, которые они не открыли, и к которым не имели никакого отношения»¹⁷⁷⁰.

Наконец, Гордон Линдси, который придерживается позиции о существовании апостолов сегодня, адекватно подчёркивает важность смирения в осуществлении апостольского служения:

«Истинные апостолы будут проявлять своё апостольское служение, прежде всего, в кротости. Они будут показывать служение, которое Бог им дал, делами, а не публичным провозглашением своего служения. Можно исполнять работу апостола, не называя себя апостолом... Пусть человек покажет дела апостола и только потом он обнаружит, что его служение станет признанным»¹⁷⁷¹.

2. Пророк

В отличие от некоторых других служений, перечисленных в Еф. 4:11, служение пророка восходит почти к началу библейской истории и простирается на время действия обоих заветов. Поэтому уместно изучить пророческое служение в Ветхом и Новом Заветах отдельно, а затем сравнить эти два проявления пророческого дара.

¹⁷⁷⁰Экман У. Апостол. – М: Слово Жизни, 1998. – С. 56, 98.

¹⁷⁷¹Lindsay, с. 11.

В Ветхом Завете встречается очень хорошее определение пророческого служения в Исх. 7:1-2:

«Господь сказал Моисею: смотри, Я поставил тебя Богом фараону, а Аарон, брат твой, будет твоим пророком: ты будешь говорить всё, что Я повелю тебе, а Аарон, брат твой, будет говорить фараону».

Моисей служил в качестве пророка для Бога, а Аарон – пророка для Моисея. Подобно тому, как Аарон стал устами Моисея, Божий пророк становится Его устами, передавая живое слово от Него относительно возникающей нужды.

Само собой разумеется, что пророки получают сверхъестественное откровение от Господа. Они не готовят своих выступлений, а говорят спонтанно под воздействием Духа Божьего (2 Пет. 1:20-21). Об этом Хейгин пишет: «Пророк говорит прямым божественным вдохновением, непосредственным откровением, а не тем, о чём он думал»¹⁷⁷².

Следует ожидать, что прямое откровение от Бога получают и новозаветные пророки. Об этом аспекте их служения говорится в 1 Кор. 14:29-30: «И пророки пусть говорят двое или трое, а прочие пусть рассуждают. Если же другому из сидящих будет откровение, то первый молчи».

Откровения, полученные пророками, могут включать в себя предсказание о будущих событиях (Деян. 11:27-28; 21:10-11). И дар пророчества, в общих чертах, может открыть истинное состояние людей или церквей (1 Кор. 14:24-25). Пророкам дана особенная духовная чувствительность, при помощи которой они способны распознавать Божий голос. Фон Кампенгаузен подтверждает: «Через пророков Дух Христа прямо говорит людям»¹⁷⁷³.

Подразумевается, что Бог наделяет пророков дарами, связанными с получением откровения, такими, как слово знания, слово мудрости и различение духов. Этим отличается призвание пророка от простого дара пророчества. Как было показано в предыдущей главе, все могут, если Бог позволит, делиться пророческим словом (1 Кор. 14:1), но не все являются пророками (1 Кор. 12:29). Пророк имеет не только дар пророчества, но и регулярно двигается в дарах откровения. Также предполагается, что в силу перечисления этого призвания среди других проповедующих даров в Еф. 4:11, пророк также является проповедником¹⁷⁷⁴. В Деян. 15:32 приводится пример служения пророков Иуды и Силы, которые утвердили братьев пророческим наставлением.

Переходим к обсуждению цели пророческого служения. В Ветхом Завете выделяются два момента в этом отношении: обличение в грехе (4 Цар. 17:13) и утешение в страдании (Ис. 40:1-2). И в Новом Завете говорится подобно о цели пророчества: «Кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение» (1 Кор. 14:3).

Однако пророки не просто говорят, они и демонстрируют Божью силу. В Ветхом Завете Бог часто подтверждал их слова сверхъестественным образом, иногда через дары исцелений¹⁷⁷⁵. Также, пророки предсказывали будущие события, и их предсказания

¹⁷⁷²Hagin, с. 46.

¹⁷⁷³Von Campenhausen H. Ecclesiastical authority and spiritual power in the Church of the first three centuries. – Guildford: Billing & Sons, 1969. – С. 61.

¹⁷⁷⁴Hagin, с. 47-48.

¹⁷⁷⁵Там же, с. 60-61.

сбывались, что служило подтверждением подлинности их призвания¹⁷⁷⁶. Далее, Бог часто давал им знания того, что им было невозможно знать, т.е. особое откровение относительно определённых событий или состояния людей, что опять подтверждало сверхъестественный характер их служения.

То же самое наблюдается и в Новом Завете. Наряду с ветхозаветными пророками, новозаветные пророки предсказывают будущее и получают откровение о неких неизвестных им делах.

Более драматический аспект пророческого служения заключается в том, что они не только провозглашали Божье Слово, но и не редко демонстрировали их послания какими-либо действиями. Например, Иезекииль лежал около 400 дней, как символ количества лет беззакония Израиля (Иез. гл. 4). Исаия ходил голым три года, представляя тем самым пленников из Египта (Ис. гл. 20). Далее, Ахия разодрал свою одежду на 12 частей, указывая на разделение царства Соломона (3 Цар. 11:30-31). Эта практика продолжалась и у новозаветных пророков. Агав «взял пояс Павлов и, связав себе руки и ноги, сказал: так говорит Дух Святой... так свяжут в Иерусалиме Иудеи и предадут в руки язычников» (Деян. 21:10-11).

Давайте сравним пророков Ветхого Завета и Нового Завета с целью выделения различий между ними. Во-первых, в Ветхом Завете, как правило, пророчествовали только пророки. А в Новом Завете все, побуждённые Духом Святым, могут пророчествовать. В Ветхом Завете, на самом деле, даётся ожидание о всеобщем применении этого дара в будущем (Числ. 11:29; Иоиль 2:28-29).

Во-вторых, по поводу авторитетности пророчества, во время Ветхого Завета, когда канон Писания ещё формировался, словам истинных пророков присваивали статус богодухновенности. А в Новом Завете послания даже истинных пророков не входят в канон Священного Писания. Иисус дал полномочие окончательно установить христианскую доктрину не новозаветным пророкам, а апостолам.

Однако как насчёт написанного в Еф. 2:20 и 3:5, что наряду с апостолами получили откровение основных доктрин христианской веры и пророки? Сначала отметим, что здесь речь идёт не о ветхозаветных, а о новозаветных пророках. Ведь Павел написал, что Божья тайна «не была возведена прежним поколениям» (Еф. 3:5). Также, если имеются в виду ветхозаветные пророки, то было бы написано не «апостолы и пророки», а, уважая историческое первенство ветхозаветных пророков, «пророки и апостолы»¹⁷⁷⁷.

Грудем предполагает, что лишь один артикль стоит перед сочетанием «апостолы и пророки» говорит о том, что имеются в виду те же самые люди, и мы вправе переводить «апостолы, т.е. пророки»¹⁷⁷⁸. Но также надо учесть, что нигде в Библии апостолы не названы «пророками», и такое истолкование грамматической конструкции τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν – необычно¹⁷⁷⁹. В дополнение к этому, в Еф. 4:11 и 1 Кор. 12:28 речь идёт об этих дарах отдельно друг от друга¹⁷⁸⁰.

Поэтому нам не известно, каким образом пророки первого века внесли свой вклад в формирование христианской доктрины, но факт остается фактом, что писатели

¹⁷⁷⁶См. 1 Цар. 3:19; 9:6; 3 Цар. 22:28; Втор. 18:22 - Grudem, kindle ed., 169.

¹⁷⁷⁷Grudem, kindle ed., 445-446, 3817-4002.

¹⁷⁷⁸Там же.

¹⁷⁷⁹Wallace D. B. Greek grammar beyond the basics. – Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House and Galaxie Software, 1996. – С. 270.

¹⁷⁸⁰Schreiner, с. 362.

новозаветного канона были не пророками, а апостолами или их близкими сотрудниками. Доктринальный фундамент христианства составляют именно апостолы, и каким бы ни был вклад, внесённый пророками, он был второстепенным и подчинённым апостольскому учению.

Продолжая сравнение пророков Ветхого и Нового Заветов, в-третьих скажем, что поскольку в Ветхом Завете Духом Святым обладал только пророк, люди искали Божьего водительства и совета через него. А в Новом Завете, где Дух Святой живёт в каждом верующем и лично ведёт его, слова пророка не столько определяют для него Божью волю, сколько подтверждают совет Духа, полученный самим верующим от Него.

В отношении последнего момента выделим несколько примеров. Примечательно, что Агав предсказал грядущий голод, но не дал повеления церкви, что в этом случае надо делать (Деяния 11:27-28). Церковь в Антиохии сама решила помочь бедным в Иерусалиме. Также, Агав предсказал арест Павла, но не приказал ему, что надо делать. Павел сам решил идти в Иерусалим (Деян. 21:11). Также, пророки в Антиохии не призвали Варнаву в Савла на миссию, а просто подтвердили то призвание, которое они уже получили лично от Господа. (Деян. 13:1-4). Подводя итог, Джи утверждает:

«В нынешнее время нам не нужно ни пророка, ни священника, чтобы служить посредником между нами и Господом... Можно с полным основанием утверждать, что в Новом Завете не существует ни одного примера обращения к дару пророчества для получения водительства»¹⁷⁸¹.

Наконец, Грудем придерживается мнения, что в Ветхом Завете в основном люди испытывали не столько качество пророческого слова, сколько подлинность самого пророка. Если он был призван истинным пророком, то его пророчества были приняты. А в Новом Завете подвергается проверке не столько человек, сколько его пророческое слово, чтобы узнать степень его соответствия Божьему написанному Слову¹⁷⁸².

Фон Кампенгаузен делится следующими интересными наблюдениями¹⁷⁸³. По его мнению, пророки работают не в одиночестве, а в коллективе (см. 1 Кор. 14:29; также вспомним о «школе пророков» в Ветхом Завете – 1 Цар. 10:10-11; 4 Цар. 4:38). Далее, пророки пророчествуют не в экстазе, а обращаются к разуму своей аудитории, что отличается от практики пророческого движения второго века, монтанизма, пророки которого, пророчествовавшие в экстазе, дискредитировали пророческое служение в Ранней Церкви. Впоследствии в Церкви второго века перестали говорить о пророках вообще.

Робинсон обращает наше внимание на некоторую непоследовательность пророческого служения¹⁷⁸⁴. С одной стороны, согласно 1 Кор. 14:29-32 и Деян. 13:1, пророки служили в контексте поместной церкви. А в книге Дидахе (II в.) говорится о служении пророка, как о странствующем служении (11:3-5). В связи с этим можно говорить и о служении Агава, которое не было ограничено лишь одним местом (Деян.

¹⁷⁸¹Gee D. Concerning spiritual gifts. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1972. – С. 43-44. См. также Hagin, с. 54.

¹⁷⁸²Grudem, kindle ed., 169.

¹⁷⁸³Von Campenhausen, с. 189-192.

¹⁷⁸⁴Robinson J. A. The Christian ministry in the apostolic and sub-apostolic periods // Swete H. B. Essays on the early history of the Church and the ministry. – London: MacMillan and Co., 1921. – С. 66-67.

11:27-28; 21:10). Но книга Дидахе также учит, что пророк может оставаться на одном месте (14:1).

Наконец отметим, что, как уже было указано в отношении других даров, некоторые отрицают существование этого дара или положения в Церкви сегодня. Но Еф. 4:11 учит, что вместе со всем «пятигранным» служением, служение пророка будет продолжаться «доколе все придём в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Также, наша нужда в этом сверхъестественном действии Духа в Церкви сегодня никак не уменьшилась.

Другие придерживаются более умеренной позиции. Кальвин, например, считал, что пророк – не просто хороший истолкователь, а получатель откровения от Бога, но после апостольского периода такое служение бывает редко¹⁷⁸⁵. Грудем полагает, что в Церкви должности пророка нет, но есть люди, которые часто пророчествуют, которых можно считать в некотором смысле «пророками»¹⁷⁸⁶. Шнайдер также думает, что пророков сегодня нет, но люди всё же могут получать какие-то впечатления от Духа¹⁷⁸⁷.

Однако в свете вышесказанного нет оснований предполагать, что нельзя признавать дар и положение пророка в Церкви сегодня. Наверное, такое мнение является одной из причин, почему в Церкви сегодня, на самом деле, мало пророков.

3. Евангелист

Рассмотрим библейские данные о служении евангелиста. Суть этого служения определяется самим словом «евангелист», которое происходит от греческого слова εὐαγγελιστής (эуангелистэс), происходящего, в свою очередь, от существительного εὐαγγέλιον (эуангелион), т.е. Евангелия. Слово εὐαγγέλιον (эуангелион) же состоит из двух частей: εὖ (эу), т.е. «благой», и ἀγγελία (ангелия), означающего «весть».

Выходит, что евангелист провозглашает Евангелие, т.е. благую весть о спасении через Христа, несчастным людям. К этому выводу приходит и Библейская энциклопедия Бакера: «Значение этого термина означает, что задача такого человека состоит в том, чтобы выступать в качестве представителя Церкви в провозглашении Евангелия миру»¹⁷⁸⁸. Макгрей добавляет: «Евангелист имеет способность представлять евангельское послание с исключительной ясностью и подавляющей убежденностью»¹⁷⁸⁹. Шнейдер пишет, что евангелисты «специально снабжены Богом для распространения Евангелия»¹⁷⁹⁰. Известный евангелист Билли Грэм даёт подобное определение:

«Евангелист – это человек со специальным даром от Святого Духа объявлять благую весть о Евангелии... объявлять Евангелие тем, кто его не принял, с целью бросить им вызов обратиться к Христу в покаянии и вере»¹⁷⁹¹.

Следует уточнить один момент по поводу употребления термина εὐαγγελιστής (эуангелистэс) в Синодальном переводе. Когда данное слово употребляется по

¹⁷⁸⁵Кальвин, *Наставление в христианской вере*, 4.3.4.

¹⁷⁸⁶Grudem, kindle ed., 1836, 1968.

¹⁷⁸⁷Schreiner, c. 370.

¹⁷⁸⁸Elwell W. A. Baker encyclopedia of the Bible. – Grand Rapids, MI: Baker, 1988. – Т. 1. – С. 730.

¹⁷⁸⁹McRae, c. 56.

¹⁷⁹⁰Schreiner, c. 359.

¹⁷⁹¹Graham B. A Biblical standard for evangelists. – Minneapolis, MN: Worldwide Publications, 1984. – С. 6.

отношению к Филиппу и Тимофею, оно переводится словом «благовестник» (Деян. 21:8; 2 Тим. 4:5). А в Еф. 4:11 оно переведено как «Евангелист» с большой буквы. Создаётся впечатление, что в Еф. 4:11 под словом «Евангелист» переводчики Синодального перевода имеют в виду писателей Четырёх Евангелий, и относят этот термин именно к ним. Но дело в том, что основное служение писателей Четырёх Евангелий не было служением евангелиста. А Филиппу, который в действительности являлся евангелистом, Синодальными переводчиками было дано другое название – «благовестник».

В Синодальном переводе отмечается особенность и перевода слова *εὐαγγέλιον* (*эуангелион*). В посланиях апостолов это слово чаще всего переведено словами «благовествование» или «благовестие», а в Евангелиях – «евангелие». Значит ли это, что переводчики Синодального перевода относят слово «евангелие» только к Четырёх Евангелиям, а к вести о спасении через веру во Христа термины «благовествование» или «благовестие»? Желательно видеть больше последовательности в Синодальном переводе для перевода слов *εὐαγγέλιον* (*эуангелион*) и *εὐαγγελιστής* (*эуангелистэс*).

Что касается порядка даров, перечисленных в Еф. 4:11, Комбс предполагает, что, в отличие от порядка власти или влияния, указанного в 1 Кор. 12:28, в Еф. 4:11 Павел говорит об исторической последовательности. Дело в том, что в Еф. 2:20 он говорит об основании Вселенской Церкви апостолами и пророками. А затем появлялись евангелисты, чтобы «продвигать эту основную работу, принося евангелие новым группам людей»¹⁷⁹².

Наилучшим новозаветным примером евангелиста является Филипп, который прежде служил одним из первых диаконов иерусалимской церкви (Деян. 6:5). В повествовании о его жизни и служении находятся все признаки настоящего евангелиста.

Во-первых, его служение было обращено к неверующим людям. Евангелист проповедует не церковным людям, а неверующим. Парзаны подчёркивает мысль, что «конкретная задача евангелиста – это, в первую очередь, проповедовать основы Евангелия неверующим», и предупреждает: «Евангелисты должны выполнять определённую работу, которую Иисус возложил на них. Поэтому они не должны пытаться брать на себя задачи и обязанности, которые не принадлежат им»¹⁷⁹³.

Также интересно заметить, что в первой части Деян. 8-ой главы Филипп проповедует многим людям в Самарии. А в конце той же главы он обращает одного человека, т.е. евнуха, к Господу. Значит, суть этого служения – обращение людей к вере, толпы ли или одного человека.

Также примечательно, что через Филиппа Бог сотворил много чудес в подтверждение Евангелия, проповеданного им. Можно ожидать и в наши дни сверхъестественного подтверждения Евангелия в служении евангелиста. Наконец, хотя бы в один период его служения Филипп путешествовал по местам. Это соответствует и опыту сегодняшних евангелистов, которые часто ездят по местам для выполнения их призвания¹⁷⁹⁴.

Парзаны указывает и на другие характеристики евангелиста¹⁷⁹⁵. Он обладает «ревностью и любовью к погибающим», «сильным желанием сообщить Христа неверующим», «способностью слушать и понимать, как неверующие думают и чувствуют по отношению к Евангелию», «способностью говорить на языке, доступном своей

¹⁷⁹²Combs W. W. Biblical role of the evangelist // Detroit Baptist Seminary Journal. 7. Fall. 2002: С. 38.

¹⁷⁹³Parzany U. The gift and calling of an evangelist // The mission of an evangelist. – Minneapolis, MN: World Wide Publications, 2001. – С. 27-28.

¹⁷⁹⁴Тоже отмечено в Hagin, с. 76.

¹⁷⁹⁵Parzany, с. 25-27.

аудитории» и «силой Духа Святого приводить людей к Христу». Плюс к этому, он готов применять разные методы к совершению своего служения в зависимости от условий и обстоятельств.

Грэм подчёркивает сверхъестественный характер служения евангелиста: «Бог также поручил особый дар евангелизации некоторым специально одарённым в сообщении (Евангелия)»¹⁷⁹⁶, и дальше: «Когда мы исполняемся Святым Духом, мы отказываемся от нашей зависимости от нас самих и собственной силы и подчиняемся Его контролю»¹⁷⁹⁷. Он также делает упор на жертвенном характере данного призвания:

«Жертвование того или иного будет постоянным спутником странствующего евангелиста. Усталость от путешествия, одиночество и разлуки с близкими, разочарование из-за сотрудников, неудовлетворительные условия жизни и разочаровывающие результаты могут нанести ущерб»¹⁷⁹⁸.

В отличие от общепринятого определения служения евангелиста, отмеченного выше, существуют и соперничающие точки зрения. Одни считают, что положение евангелиста было лишь временным в Церкви в апостольский и, может быть, пост-апостольский периоды. Ллойд-Джонс считает, что евангелисты были помощниками апостолов, к примеру, Филипп, Тит и Тимофей¹⁷⁹⁹.

С этим соглашается Кальвин, который также готов допустить, что после апостольского периода Бог всё же может воздвигать евангелистов, но только в ответ на особую нужду¹⁸⁰⁰. На самом деле, с V в. по XVIII в. в Церкви мало кто был назван евангелистом. В то время это название присваивали чтецам, а затем авторам четырёх Евангелий. Только в XIX в. при служении Чарльза Финнея опять употреблялось это название в правильном смысле¹⁸⁰¹.

В подобие вышесказанному, Беолл выдвигает позицию, что в первом веке церкви насаждались апостолами, а евангелисты укрепляли эти ново-насаждённые церкви и веру новообращённых в них¹⁸⁰². В поддержку своей позиции он ссылается на известный нам стих, что Тимофей должен «совершать дело евангелиста» (2 Тим. 4:5), что заключалось в поддержке поместных церквей (Деян. 19:22; 1 Фес. 3:2, 6; 1 Кор. 4:17) и наведении порядка в них (1 Тим. 1:3; 5:22). Подобный труд совершал Тит (Титу 1:4-5). В итоге он пишет: «Евангелист был послан (церквям) Павлом и оставался с ними, пока Божьи дары управления не стали очевидными в жизни местных верующих»¹⁸⁰³.

Беолл также подмечает, что, согласно Еф. 4:11, работа евангелиста заключается в «совершении святых на дело служения для созидания Тела Христова». Выходит, евангелист должен служить преимущественно в контексте поместной церкви. Беолл

¹⁷⁹⁶Graham, с. 27.

¹⁷⁹⁷Там же, с. 67.

¹⁷⁹⁸Там же, с. 29.

¹⁷⁹⁹Lloyd-Jones, с. 191.

¹⁸⁰⁰Кальвин, Наставление в христианской вере, 4.3.4.

¹⁸⁰¹Combs, с. 45-47, который ссылается на Kimbrell. Investigation into the changing concepts of an evangelist. – С. 95.

¹⁸⁰²Beall J. L. The New Testament ministry of the evangelist. – Detroit, MI : Evangel Press, 197?. – С. 7-28.

¹⁸⁰³Там же, с. 24.

утверждает: «Служение евангелиста прежде всего для Церкви – Тела Христова, а не для неспасённых масс в мире»¹⁸⁰⁴.

Взгляд Ястржембского схож. Хотя он верит, что евангелист «большую часть своего служения проводит среди неверующих», вместе с Беоллом он отводит место для евангелиста и в Церкви:

«Также евангелисты призваны воодушевлять Тело Христово к проповеди Евангелия... Поэтому в обязанности евангелиста входит как проповедь Благой Вести людям, так и воодушевление церкви для эффективной евангелизации»¹⁸⁰⁵.

А с другой стороны, Комбс справедливо отводит роль пробуждения церкви служению «увещателя» (см. ниже)¹⁸⁰⁶. А к участию евангелиста в «совершении святых» (Еф. 4:12) он относит роль, более соответствующую основной функции служения евангелиста:

«Евангелист, как основатель новых церквей, на самом деле функционирует на переднем крае этой общей цели (т.е. «совершения святых»), посредством приобретения людей и насаждения для них местных церквей»¹⁸⁰⁷.

Также в опровержение позиции, что основная работа евангелиста осуществляется в контексте Церкви, рассмотрим вопрос, был ли Тимофей евангелистом? Ведь Павел написал ему: «Совершай дело евангелиста, исполняй служение твоё» (2 Тим. 4:5). Макгрей полагает, что Тимофей не был евангелистом, но он должен был, как любой верующий, участвовать в деле евангелизации¹⁸⁰⁸. Но почему тогда Павел поощряет его тем самым «исполнить служение твое»? Может быть, евангелизационное служение Тимофея было лишь одной частью его общего призвания. С этим соглашается Комбс:

«Фраза “совершай дело евангелиста” на самом деле не означает, что Тимофей является евангелистом. Вместо этого, данное высказывание, скорее всего, говорит о том, что Тимофей должен выполнять такую работу, которая обычно ассоциируется с евангелистом, даже если он выполняет более пастырскую роль... Тем не менее, даже в этой работе он не должен пренебрегать задачами провозглашения Евангелия спасения неверующим и формирования церквей»¹⁸⁰⁹.

Как видно в вышепоказанных цитатах, Комбс придерживается мнения, что евангелист, вместе с провозглашением Евангелия, занимается открытием новых поместных общин. Но в нашей дискуссии об апостольском служении мы отвели эту роль именно служителям, обладающим этим даром. В чём тогда отличие от служения евангелиста? Во-первых, надо признать, что эти служения частично совпадают. Но вопреки мнению Комбса, в служении новозаветных евангелистов мы не видим постоянного занятия насаждением новых церквей. Бломберг высказывается подобно: «В

¹⁸⁰⁴ Там же, с. 17.

¹⁸⁰⁵ Ястржембский, С. В. Дары Духа Святого в Священном Писании и в жизни // Докторская диссертация, International University Vision. – Москва, 2016. – С. 116.

¹⁸⁰⁶ Combs, с. 47-48.

¹⁸⁰⁷ Там же, с. 42-43.

¹⁸⁰⁸ McRae, с. 58. Разделяет это мнение и Сандерс (Sanders, с. 117).

¹⁸⁰⁹ Combs, с. 44.

отличие от апостолов, евангелисты необязательно организуют своих обращённых в поместные церкви»¹⁸¹⁰.

Ещё одно часто встречающееся ошибочное представление о служении евангелиста заключается в том, что эффективность его служения ассоциируется с громкостью и эмоциональной интенсивностью его проповеди. Хотя в служении евангелиста эти черты нередко наблюдаются, надо также признать, что достигают многих людей для Господа и евангелисты, имеющие более спокойный стиль проповеди.

Секрет успешного евангелиста состоит не в стиле его проповеди, а в действии Духа Святого в сердцах неверующих, привлечённых к Христу через его проповедь. Хейгин комментирует: «Верховный дар настоящего евангелиста – это способность привести душу человека к Христу»¹⁸¹¹. Грэм пишет: «Бог не обещал благословить наше красноречие или нашу человеческую энергию, но Он пообещал благословить Своё Слово»¹⁸¹².

4. Служение пастора и дар управления

Служение пастора рассматривается в следующей главе, «Управление Церкви». Часто с пасторским служением отождествляется дар управления (1 Кор. 12:28) в силу того, что о пресвитерах (т.е. пасторах) написано: «Достоин *начальствующим* пресвитерам должно оказывать сугубую честь» (1 Тим. 5:17). Шнайдер, например, пишет: «Существует мало сомнений в том, что этим термином обозначаются лидеры сообщества»¹⁸¹³.

Другие же считают, что дар управления может относиться и к тем, кто не служит в качестве пастора. Макрей, например, определяет этот дар как «данную Богом способность организовывать и управлять», и приводит в пример таких как Иосиф, Даниил и Неемия¹⁸¹⁴. Ястржембский относит к этому дару следующее описание:

«Человек с этим даром претворяет видение в реальность, включая детали и план действий. В отличие от пасторского служения имеет склонность концентрировать внимание на задачах и деталях, а не на людях»¹⁸¹⁵.

Однако надо учитывать, что слово «управление» подразумевает обладание властью, чтобы дать направление церкви. Павел Калоша сообщает, что «греческий термин *κυβερνήσεις* (*кубернэсейс*) может означать руководство в общем смысле, но однокоренное существительное *κυβερνήτης* (*кубернэтэс*) означает кормчего на корабле, или рулевого»¹⁸¹⁶. Так это слово употребляется в Деян. 27:11.

Выходит, что нужно отличить тех, кто просто даёт советы (в силу обладания даром слова мудрости) от тех, кто на самом деле принимает мудрые решения для общины (руководитель или управляющий). Разумеется, что дар «управления» относится только к последним, т.е. к лидерам церкви.

¹⁸¹⁰Blomberg, с. 351.

¹⁸¹¹Hagin, с. 73.

¹⁸¹²Graham, с. 19.

¹⁸¹³Schreiner, с. 359.

¹⁸¹⁴McRae, с. 52. Также см. von Campenhausen, 64-66.

¹⁸¹⁵Ястржембский, с. 124

¹⁸¹⁶Калоша П. Библейская модель структуры управления поместной церковью // Докторская диссертация. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2019

5. Учитель

Последнее служение проповедования, перечисленное в Еф. 4:11, – это служение учителя. Само собой разумеется, что главная задача этой деятельности заключается в том, чтобы помочь людям понимать Божье Слово. В отличие от апостолов первого века и пророков, учителя не открывают новых истин и не говорят спонтанно от Духа, а разъясняют уже открытые Божьи тайны¹⁸¹⁷. По словам Дикасон: «Дух не открывает теперь новой истины, до сих пор не раскрытой верующим; но Он прямо или через дар учителей, которые объясняют истину, применяет истину, уже раскрытую в Писании»¹⁸¹⁸.

О деятельности учителя Грудем пишет: «В терминах новозаветных посланий учение состояло в повторении и объяснении слов Писания... и их применении к слушателям»¹⁸¹⁹. По словам Цука: «Дар учителя – это сверхъестественная, одарённая Духом способность разъяснять (объяснять и применять) Божью истину»¹⁸²⁰. Шацман определяет его как «функцию изложения Слова Божьего не как нового откровения, как в случае пророческого служения, но как передачи наставления, основанного на уже открытой истине»¹⁸²¹.

Учительское служение у Божьего народа восходит к самому началу Ветхого Завета. За этой историей следит Ю. Гура¹⁸²². Вначале обучение проводилось в семейном контексте. Далее, в Израиле главным учителем выступал Моисей, в частности, в отношении Синайского закона. Наставлял народ и его преемник Иисус Навин. Вслед за ним учили Израиль Самуил, который обходил Израиль, чтобы судить народ (1 Цар. 7:16).

Важный момент в деле обучения в Ветхом Завете заключался в том, что Иосафат послал некоторых князей, левитов и священников, которые «учили в Иудее, имея с собою книгу закона Господня; и обходили все города Иудеи и учили народ» (2 Пар. 17:9). Во время Иосии левиты также служили в качестве «наставников всех Израильтян» (2 Пар. 35:3). Но было время, когда Израиль был «без священника учащего» (2 Пар. 15:3)¹⁸²³.

Из священнической линии возник один из выдающихся учителей в истории Божьего народа, а именно Ездра, который служит образцом для всех учителей как в теории, так и на практике. О нём написано: «Ездра расположил сердце своё к тому, чтобы изучать закон Господень и исполнять [его], и учить в Израиле закону и правде» (Езд. 7:10).

В Ветхом Завете наблюдается и большое разнообразие в методологии обучения. Моисей учил выступлениями и песнями, и скиния служила для Израиля наглядным пособием. Давид учил через псалмы, а Соломон посредством притч. Также примечательно и поэтическое изложение посланий пророков и то, как они порой наглядно демонстрировали свои пророчества (Иез. 4; Ис. 20; 3 Цар. 11).

Наряду с Ветхим Заветом, Новый Завет тоже повествует об истории великих учителей, в том числе, Самого Господа Иисуса Христа. О Нём Коулман пишет: «В

¹⁸¹⁷Von Campenhausen, с. 359.

¹⁸¹⁸Dickason C. F. The Holy Spirit in teaching // Graendorf W. C. Introduction to Biblical Christian education. – Chicago, IL: Moody, 1981. – С. 116.

¹⁸¹⁹Grudem, kindle ed., 1306.

¹⁸²⁰Zuck R. B. The role of the Holy Spirit in Christian teaching // Gangel K. O., Hendricks H. G. – The Christian educator's handbook. – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – С. 38.

¹⁸²¹Schatzmann S. A Pauline theology of charismata. – Peobody, MS: Hendrickson, 1987. – С. 23.

¹⁸²²Гура Ю. Курсовая работа по предмету: Богословие Ветхого Завета // Евангельская Теологическая Семинария. – Киев, 2017.

¹⁸²³Eavey C. B. Principles of teaching for Christian teachers. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1940. – С. 23.

новозаветном повествовании наиболее характерной деятельностью служения Иисуса явно было учение»¹⁸²⁴.

Служение учения Христа характеризовалось последовательностью как в словах, так и в делах. Далее, Иисус пользовался разнообразными методами. Он выстраивал со Своими учениками личные взаимоотношения. Он говорил с властью, не боялся конфликта и не стеснялся исправлять людей. Иисус учил простых людей на доступном языке. Он учил не в классной комнате, а под открытым небом, и не наглядными пособиями, а примерами из природы и повседневной жизни¹⁸²⁵.

Вслед за Иисусом, Его ученики также занимались учительским служением, исполняя тем самым Его Великое поручение «научите все народы» (Мф. 28:19). Первые апостолы учили новообращённых в Иерусалиме (Деян. 2:42). Учителя несли активное служение и в Антиохии (Деян. 13:1). Павел, будучи и апостолом, и учителем (1 Тим. 2:7), призвал своих сотрудников, Тимофея и Тита, учить Слову (1 Тим. 4:11; Тит. 2:1). Так же учили лидеры поместных церквей (1 Тим. 5:17; Тит. 1:9) и их члены (Кол. 3:16)¹⁸²⁶.

Уделим особое внимание человеку, который, как нам кажется, служил именно в даровании учителя, – Аполлоса, соратника Павла. Его характеризуют как «мужа красноречивого и сведущего в Писаниях» (Деян. 18:24). Его усвоение Слова Божьего было продемонстрировано тем, что он «сильно опровергал Иудеев всенародно, доказывая Писаниями, что Иисус есть Христос» (Деян. 18:28). После того, как Павел насадил новые поместные общины, Аполлос их «поливал», т.е. учил Божий народ Слову Божьему (1 Кор. 3:6).

В силу того, что о служении учителя упоминается в отдельности от служения пастора, можно прийти к выводу, что есть в теле Христовом отдельное служение учителя (см. Деян. 13:1; 1 Кор. 12:28; Иак. 3:1). Особенно важно в этом отношении точное толкование Еф. 4:11. Дело в том, что перед первыми тремя «пятигранными» служениями стоит артикль (*τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφῆτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς*). А перед сочетанием «пасторов и учителей» стоит лишь один артикль (*τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους*), что приводит некоторых к выводу, что это одно служение, т.е. «пастор-учитель».

А в своей книге, «Углублённый курс грамматики греческого языка», Дэниел Уоллес рассматривает синтаксис данного предложения и приходит к выводу, что в этом контексте между этими дарами имеются следующие отношения: все пастора являются учителями, но не все учителя являются пасторами¹⁸²⁷. С этим соглашается Кальвин, который отводит пасторам и обучающие, и пасторские обязанности в церкви, но в отличие от этого, учителя занимаются «исключительно изложением Евангелия, чтобы обеспечить неизменную сохранность чистоты и целостности учения в Церкви» (*Наставление в христианской вере*, 4.3.4)¹⁸²⁸.

По поводу необходимости этого служения в Церкви, надо рассмотреть вопрос с двух точек зрения. С одной стороны, некоторых Бог поставил в Церкви учителями (Еф. 4:11; 1 Кор. 12:28). А это значит, что это важное в Церкви служение. Но с другой стороны, Иоанн пишет церкви: «Вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас» (1 Ин. 2:27), потому что Дух

¹⁸²⁴Coleman, с. 16.

¹⁸²⁵Hendricks H. G. Following the master teacher // Gangel K. O., Hendricks H. G. – The Christian educator's handbook. – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – С. 13-31; Allen R. Lord of Song: The Messiah revealed in the Psalms. – Portland OR: Multnomah Press, 1985. – С. 55.

¹⁸²⁶Coleman, с. 29-37.

¹⁸²⁷Wallace, с. 284.

¹⁸²⁸Также см. McRae, с. 60.

Святой живёт во всех верующих. Поэтому надо сформировать сбалансированный подход к этому вопросу.

Правда, что все верующие могут учиться Писанию при помощи одного Святого Духа. Но Бог устроил Тело Христа так, что некоторые наделены особенной благодатью, чтобы глубже разбираться в Слове и яснее объяснять его. Цук наблюдает: «Все учат в некоторой степени, но не все верующие умеют учить других так же эффективно, как те, кто обладает даром учителя»¹⁸²⁹. Коулман добавляет: «Учитель служит важным катализатором в процессе обучения»¹⁸³⁰.

Поэтому в силу того, что Святой Дух лично учит всех верующих, можно сказать, что служение учителя не столько *необходимо*, сколько *полезно* для Церкви. Учитель не служит посредником между Богом и человеком в плане познания Бога.

Каким именно образом учителя совершали своё служение в новозаветное время и после него? Согласно Деян. 13:1, учителя служили в поместной церкви в Антиохии. Но интересно заметить, что в книге Дидахе, написанной в середине II в., указано, что в поместных церквях место учителя стали занимать епископы (Дидахе 15:1). Далее, нам известно, что в I и II в. учителя также путешествовали, переправляясь с места на место для проведения своего служения (Деян. 18:27; Дидахе 11:1; 13:1-2).

Однако достаточно рано в истории Церкви характер служения учителя начал изменяться. Некоторые отцы Церкви, в частности Иустин Мученик и Тертуллиан, стали ходить в облачении философов. Также, в подобие философам, христианские учителя собирали вокруг себя учеников и писали поучительные труды¹⁸³¹. Во II веке в Александрии открылось первое теологическое учреждение. Этот институт основал некий Пантен, и впоследствии им руководили Климент Александрийский и Ориген¹⁸³².

В Александрии второго и третьего веков также наблюдалось и отклонение христианского обучения в сторону философии. О пользе философии Климент написал: «Ибо (философия) была детоводителем, чтобы привести “эллинский разум”, как закон сделал для Евреев, “к Христу”. Таким образом, философия была подготовкой, прокладывающей путь для того, кто совершен во Христе» (*Строматы*, 1.5). Ориген же советовал некому Григорию брать для изучения не только Писание, но и философию (*Письмо Григорию*, 1)

А с другой стороны, были те, кто ревностно противился этому отклонению. Иероним, например, утверждал, что в видении Иисус упрекнул его за его привязанность к классикам¹⁸³³. Далее, он сравнил человеческую мудрость с рожками, которые ели свиньи в притче о блудном сыне:

«Пища демонов – это песни поэтов, светская мудрость, проявление риторического языка... они предоставляют своим читателям не что иное, как пустой звук и шум слов. Никакое удовлетворение истины, никакое освежение справедливости не найдено» (*Письмо 21*, 13.4)¹⁸³⁴.

¹⁸²⁹Zuck, Role of the Holy Spirit, c. 38.

¹⁸³⁰Coleman L. E. Jr. Why the Church must teach. – Nashville, TN: Broadman, 1984. – С. 104.

¹⁸³¹Von Campenhausen, c. 193-194.

¹⁸³²Reed J. E., Prevost R. A history of Christian education. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1993. – С. 82.

¹⁸³³Reed, c. 92.

¹⁸³⁴Jerome. Letters // Quasten J., Burghardt W. J. Ancient Christian writers. – New York: Newman Press, 1963.

В течение истории Церкви наблюдались разные подходы к учительскому служению. Климент Александрийский, например, подчёркивал необходимость того, чтобы учитель показывал студентам своей жизнью живой пример того, чему он учит. Далее, он должен относиться к студентам, как к друзьям, и лично заботиться о них. Учителю нельзя принуждать студентов принять тот или иной взгляд, но убеждая их в истинности своего учения, позволять им свободно прийти к желаемому выводу¹⁸³⁵.

В свою очередь Августин «продвигал использование жестов и других физических изображений для облегчения обучения»¹⁸³⁶. Он считал, что «учитель должен иметь позитивное отношение и поощрять участие учащихся. Учитель должен ознакомиться с личной жизнью учащегося, чтобы найти точки соприкосновения, которые могут улучшить обучение»¹⁸³⁷.

В своём труде *Наставление о крещении* Иоанн Златоуст делится опытом, который рано или поздно встречает каждый учитель: «Когда учитель видит, что после того, как он проявил большую заботу и неустанно учил, его ученики продолжают жить с такой же небрежностью, он никогда не сможет передавать своё духовное наставление с прежним рвением» (6:2). Но он утешает себя мыслью: «Если учитель не потерпел неудачу во всём, что ему следовало бы делать, то он получает обильное награждение за свои труды, поскольку Бог в Своей доброте не отрезает награду за труд, потому что ученики были небрежны, но предлагает щедрую награду, слушают ли ученики или нет» (6.3)¹⁸³⁸.

В средневековье одним из самых популярных (и спорных) учителей был Пьер Абеляр (XII в.), который «недооценивал традицию и учил своих учеников любопытствовать»¹⁸³⁹. Он обладал большим чувством самоуверенности, преподавал в живом стиле и свободно использовал юмор. Он не стеснялся поднимать спорные вопросы и в дебатах сокрушал своих оппонентов¹⁸⁴⁰.

Основатель пиетизма, Филипп Шпенер (XVII в.), много говорил о примерной жизни, которую должен приводить учитель: «Профессора сами могут многого добиться здесь своим примером... Тогда у студентов будет живой пример, в соответствии с которым они могут руководить своей жизнью» и: «Изучение без благочестия не приносит никакой пользы»¹⁸⁴¹. Ведь Иаков предупредил, что учителя подвергнутся более строгой оценке (Иак. 3:1). С другой стороны, современный учитель, Рой Цук, напоминает учителям не пренебрегать усердным изучением: «Эффективное преподавание требует последовательного изучения»¹⁸⁴².

В то же время, Цук также подчёркивал роль Святого Духа в служении учителя¹⁸⁴³. Дело в том, что «духовная задача, которая касается духовных истин для удовлетворения духовных потребностей, требует духовной силы»¹⁸⁴⁴. Ведь учительское служение Церкви

¹⁸³⁵Von Campenhausen, с. 204-210.

¹⁸³⁶Reed, с. 99.

¹⁸³⁷Там же.

¹⁸³⁸St. John Chrysostom, Baptismal instruction / Trans. Harkins P. W. // Quasten J., Burghardt W. J. Ancient Christian writers. – Westminster, MD: Newman Press, 1963. – С. 93-94.

¹⁸³⁹Reed, с. 142.

¹⁸⁴⁰Cole L., A history of education: Socrates to Montessori, с. 151, 174-176; взято из Reed, с. 142-143.

¹⁸⁴¹Spener P. J. Pia Desideria / Trans. and ed. T. G. Tappert. – Philadelphia, PA: Fortress Press, 1964. – С. 104.

¹⁸⁴²Zuck R. B. The teacher as Bible student // Gangel K. O., Hendricks H. G. – The Christian educator's handbook. – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – С. 271.

¹⁸⁴³Zuck, Role of the Holy Spirit, с. 32-44.

¹⁸⁴⁴Там же, с. 32.

Иисус поручил Духу Святому (Ин. 14:26; 16:13; 1 Кор. 2:10-15). Он знает «глубины Божии» (1 Кор. 2:10). Сила Святого Духа нужна не только по отношению к обучающему, но и к учащемуся, чтобы способствовать ему понимать и принимать Слово.

В своей книге «Принципы обучения для христианских учителей» Еавей утверждает: «Успех любого учителя в большой степени зависит от его энтузиазма по отношению к его задаче, его любви к своим ученикам, и его тщательности в подготовке». Цель учителей состоит не только в передаче информации, но и «чтобы представить всякого человека совершенным во Христе Иисусе» (Кол. 1:28). Учительское служение может осуществляться в разных контекстах, а не только в институтах. Учитель также учит своей жизнью и примером. Он посвящён изучению и при этом изучению своих студентов – их нужд и особенностей¹⁸⁴⁵.

Автор книги *Библейские основания для философии образования*, М. Лоусон, делится следующими советами. Он делает ударение на творчестве в обучении. Дело в том, что Бог сообщал Своё Слово людям разнообразно, а учитель должен подражать Его примеру. Хороший учитель мотивирует своих студентов прилагать усилия к своей учебе и ставить себе целью не только их умственное, но и духовное развитие¹⁸⁴⁶.

Б. Дары поддержки

Следующие дарования от Духа выступают не столько в публичном служении, сколько на личном уровне. Но по важности они ничем не уступают публичным дарам проповедования. Писание нас учит: «Напротив, члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее» (1 Кор. 12:22).

1. Вспоможение - Служение

Изучим характер духовного дара под названием «вспоможение». К сожалению, об этом даровании мало известно. О нём упоминается в Новом Завете только один раз, а именно в 1 Кор. 12:28. Греческое слово, переведённое как «вспоможение» – это ἀντιλήμψις (*антилимписис*), означающее «помощь»¹⁸⁴⁷.

Разумно отождествить этот дар с другим, упомянутым в Рим. 12:7, который описан словом, имеющим подобное значение, т.е. «служение» или διακονία (*диакония*)¹⁸⁴⁸. Слово διακονία (*диакония*), конечно, наводит на мысль о служении диакона (см. следующую главу). Истинный диакон обязательно движется в этом даре, который способствует ему выполнять своё служение сверхъестественным образом. Но им могут быть наделены и другие.

Если так определить дар «вспоможения», то можно говорить о нём как о даре, способствующем человеку выполнять обязанность в материальной сфере жизни церкви, т.е. оказывать церкви или верующим в отдельности практическую помощь. Шнейдер говорит о нём, как о «практической помощи любого рода»¹⁸⁴⁹.

¹⁸⁴⁵Eavey, с. 18, 54, 72-75, 101-102.

¹⁸⁴⁶Lawson M. S. Biblical foundations for a philosophy of teaching // Gangel K. O., Hendricks H. G. – The Christian educator's handbook. – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – С. 61-73.

¹⁸⁴⁷Arndt 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 Press, 2000. – с. 89.

¹⁸⁴⁸Так считает и Шнейдер (см. Schreiner, с. 358).

¹⁸⁴⁹Schreiner, с. 358.

Отличным библейским примером этого служения является Феба. О ней говорится в Рим. 16:1-2, что она служила диаконисой и «была помощницей многим». В качестве диаконисы она была вовлечена в практическое служение святым.

2. Раздаватель

В Рим. 12:8 в контексте о духовных дарах говорится о даре раздавателя. Там написано: «Раздаватель ли, [раздавай] в простоте». Слово раздаватель – это перевод с греческого ὁ μεταδίδους (*хо метадидус*), которое можно перевести как «делящийся». Данное слово стоит в форме причастия настоящего времени, которое в греческом языке отображает повторяющееся или продолжающееся действие. Выходит, что данный человек постоянно занимается этим служением.

Глагол, от которого происходит причастие ὁ μεταδίδους (*хо метадидус*), а именно μεταδίδωμι (*метадидоми*), имеет подобное значение – «делиться». Это слово употребляется по отношению к имуществу в Еф. 4:28 и Лк. 3:11. Справедливо предположить, что оно имеет подобное значение и в рассматриваемом нами стихе, Рим. 12:8¹⁸⁵⁰.

Определим дар раздавателя как: обладающий даром раздавателя щедро даёт деньги, вещи, другими словами, всё, что можно, для поддержки других в нужде. Макрэй определяет дар раздавателя так: «способность отдавать свою собственность работе Господа или народу Божьему последовательно, щедро, жертвенно и с... мудростью». Он также уточняет, что в этом даровании могут участвовать не только богатые¹⁸⁵¹. Далее, Хейгин правильно комментирует, что, хотя все могут пожертвовать, данному человеку дана особая благодать на это доброе дело¹⁸⁵². Ястржембский считает, что «они смотрят на деньги и имущество, как на средство служения Господу»¹⁸⁵³.

Далее говорится, что такой человек несёт своё служение в простоте. Греческое слово здесь – это ἀπλότης (*хаплотэс*). В Новом Завете это слово употребляется как в смысле «щедрость» (см. 2 Кор. 8:2; 9:11-13), так и в смысле «искренность или чистота» (см. 2 Кор. 1:12; Еф. 6:5)¹⁸⁵⁴. Вполне возможно, что и то, и другое значения подходят к описанию этого дара. Первое значение может касаться образа действия этого служения, а второе – его мотивации.

Новый Завет приводит нам прекрасный пример дара раздавателя в лице женщины по имени Тавифа. Написано о ней, что «она была исполнена добрых дел и творила много милостынь» (Деян. 9:36). Само собой разумеется, что этот дар особенно полезен бедным и нуждающимся в материальной поддержке.

Жан Кальвин считал, что работа раздавателя является одной из обязанностей диаконов. При этом он предполагал два вида диаконов, обладающих даром раздавателя и даром благотворителя соответственно: «Существует два вида диаконов: первые служат Церкви, ведая управлением и распределением имущества для бедных, вторые – призревая больных и других несчастных» (*Наставление в христианской вере*, 4.3.9).

¹⁸⁵⁰Так считает и Шнайдер (см. Schreiner, с. 359).

¹⁸⁵¹McRae, с. 51.

¹⁸⁵²Hagin, с. 119.

¹⁸⁵³Ястржембский, с. 125.

¹⁸⁵⁴Arndt, с. 104.

Скорее всего, диаконы могут вовлекаться в эту работу, но надо подметить, что в списке даров, в котором находится дар раздавателя, уже упоминается о даре диакона под словом «служение». Также важно отметить, что фраза «в простоте» лучше относится к человеку, тратящему личные деньги, чем к человеку, которые располагает ресурсами церкви.

3. Благотворитель

О духовном даре под названием «благотворитель» мало известно. Наряду с другими дарами он упоминается в Рим. 12:8. Слово «благотворитель» – это перевод греческого термина *ὁ ἐλεῶν* (*хо элэон*), которое переводится как «оказывающий милость». Это причастие происходит от глагола *ἐλεᾶω* (*элэао*), т.е. «оказывать милость». Оно стоит в настоящем времени, что указывает на продолжающееся или повторяющееся действие. Значит, такой человек постоянно занимается этим служением.

Судя по самому названию, можно прийти к выводу, что человек, обладающий даром «благотворителя», имеет особенную сверхъестественную способность поддерживать страдающих и помогать им¹⁸⁵⁵. Подобно говорит и Шнейдер, как об «особом даре проявлять милосердие и сострадание к нуждающимся»¹⁸⁵⁶. Макрей пишет: «Этот дар проявится в сочувствии, понимании, сострадании, терпении и чувствительности по отношению к обездоленным или чрезмерно беспокойным»¹⁸⁵⁷. Гроссман считает, то обладающий таким даром «не может обходить нужду»¹⁸⁵⁸.

Интересно, что подобное выражение встречается и в притче о Добром Самаритянине, который «оказал милость» раннему человеку (Лк. 10:36-37)¹⁸⁵⁹. Также интересно, что об этом даре написано, что человек должен оказывать милость «с радостью», чтобы радовать страдающих¹⁸⁶⁰.

Как было сказано выше, Жан Кальвин считал, что работа благотворителя является одной из обязанностей диаконов¹⁸⁶¹. Скорее всего, диаконы могут вовлекаться в эту работу, но надо отметить, что в списке даров, в котором находится дар благотворителя, уже упоминается о даре диакона под словом «служение».

4. Увещатель

Наряду с другими духовными дарами, о которых речь идёт в Рим. 12:8, встречается и дар «увещатель». Слово «увещатель» – это перевод с греческого *ὁ παρακαλῶν* (*хо паракалон*), которое можно перевести как «увещающий». Это причастие настоящего времени, которое в греческом языке означает повторяющееся или продолжающееся действие. Выходит, что данный человек постоянно занимается этим служением.

Глагол, от которого происходит причастие *ὁ παρακαλῶν* (*хо паракалон*), а именно, *παρακαλέω* (*паракалэо*), имеет подобные значения – «увещать, ободрять, утешать». Важно

¹⁸⁵⁵Dunn J. Romans 9-16 // Word Biblical commentary. – Dallas: Word, 2002. – С. 731; Walvoord J. The Work of the Holy Spirit in the Believer // Bibliotheca Sacra. – 1942. Vol. 99. – С. 35-36.

¹⁸⁵⁶Schreiner, с. 359.

¹⁸⁵⁷McRae, с. 53. Также см. Schatzmann, с. 26; Sanders, с. 121.

¹⁸⁵⁸Grossmann, с. 41.

¹⁸⁵⁹Dunn, с. 731.

¹⁸⁶⁰Mounce R. Romans // New American commentary. -- Nashville: Broadman & Holman, 1995. – С. 235.

¹⁸⁶¹Кальвин, Ж. *Наставление в христианской вере*, 4.3.9.

здесь уточнить, что это не обвинитель, который ищет недостатки у людей, чтобы их критиковать или оклеветать их. Цель подлинного увещателя – это назидание Божьего народа и его продвижение на новые высоты в Господе.

Наше понимание этого дара уточняет Шнейдер: «Увещевание касается практических последствий того, чему учат, и как они относятся к повседневной жизни... увещевание применяет (обучение), вызывая и побуждая слушателей к действию»¹⁸⁶². К этому мнению присоединяется Сандерс, который считает дар увещевания «способностью побуждать людей действовать по истине, проповедуемой и получаемой»¹⁸⁶³.

Предполагается, что работа увещателя входит в компетенцию служения проповедника. Конечно, через свою проповедь проповедник увещает. В частности, это слово употреблялось по отношению к служению увещания у апостолов (1 Фес. 3:2; 5:14; 2 Фес. 3:12; Тит. 2:15; 1 Пет. 5:1)¹⁸⁶⁴. Но надо подметить, что в списке даров, в котором находится дар увещателя, уже упоминается о дарах пастора («начальника») и учителя. Также важно отметить, что в Евр. 3:13 всех верующих призывают увещать друг друга. Значит, есть место для дара увещателя отдельно от даров проповедования.

Новый Завет приводит нам прекрасный пример дар увещателя в лице Варнавы. Ведь апостолы назвали его Варнавой, что означает «сын утешения», т.е. сын *παράκλησις* (*параклэсис*) (Деян. 4:36). Он был так назван в силу того, что до его вступления в служение апостола он, скорее всего, нёс служение увещателя. Особенно хорошо описывает действие этого дара и сердца, обладающего им, стих Писания Деян. 11:23, где написано, что Варнава «убеждал всех держаться Господа искренним сердцем».

Выходит, что увещатель занимает место духовного наставника или душепопечителя, особо ободряя и поддерживая новообращённых к Господу людей. О таких Макрей пишет: «Это люди, у которых можно искать совета и руководства»¹⁸⁶⁵.

Библиография:

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

Гура Ю. А. Курсовая работа по предмету: Богословие Ветхого Завета // Евангельская Теологическая Семинария. – Киев, 2017.

Калоша П. Библейская модель структуры управления поместной церковью // Докторская диссертация. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2019.

Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – М.: Российский Государственный Гуманитарный Университет, 1997.

Кац А. Апостольские основания. – СПб: Руфь 2004.

¹⁸⁶²Schreiner, с. 360.

¹⁸⁶³Sanders, с. 121. Также см. Hagin, 117-118.

¹⁸⁶⁴McKim D. K. Exhort // Bromiley, G. W. The International standard Bible encyclopedia. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979. – Т. 2. – С. 221; Walvoord, с. 35.

¹⁸⁶⁵McRae, 50.

Экман У. Апостол. – М: Слово Жизни, 1998.

Ястржембский С. В. Дары Духа Святого в Священном Писании и в жизни // Докторская диссертация, International University Vision. – Москва, 2016.

~~~~~

Allen R. Lord of Song: The Messiah revealed in the Psalms. – Portland OR: Multnomah Press, 1985. – 177 с.

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.

Bartlett D. L. Ministry in the New Testament. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993. – 210 с.

Beall J. L. The New Testament ministry of the evangelist. – Detroit, MI : Evangel Press, 197?. – 30 с.

Blomberg C. L. Holy Spirit, Gifts of // Elwell W. Evangelical dictionary of biblical theology. – Grand Rapids: Baker, 1996.

Cannistraci D. Apostles and the emerging apostolic movement. – Ventura, CA: Renew, 1996.

Clark A. C. Apostleship: Evidence from the New Testament and early Christian literature // Evangelical Review of Theology. 13. 1989. С. 353.

Coleman L. E. Jr. Why the Church must teach. – Nashville, TN: Broadman, 1984. – 168 с.

Combs W. W. Biblical role of the evangelist // Detroit Baptist Seminary Journal. 7. 2002. С. 23–48.

Dickason C. F. The Holy Spirit in teaching // Graendorf W. C. Introduction to Biblical Christian education. – Chicago, IL: Moody, 1981. – С. 110-125.

Duffield G. P., Van Cleave N. M. Foundations of Pentecostal theology. – Los Angeles, CA: L.I.F.E. Bible College, 1983.

Dunn J. Romans 9-16 // Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

Eavey C. B. Principles of teaching for Christian teachers. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1940. – 346 с.

Elwell W. A. Baker encyclopedia of the Bible. – Grand Rapids, MI: Baker, 1988.

Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians / Ed. N. B. Stonehouse, F. F. Bruce, G. D. Fee, J. B. Green. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014.

Gee D. Concerning spiritual gifts. – Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1972.

Gentry K. L. The charismatic gift of prophecy. – Memphis, TN: Footstool Pub., 1986. – 144 c.

Graham B. A Biblical standard for evangelists. – Minneapolis, MN: Worldwide Publications, 1984. – 131 c.

Grossmann S. Charisma: The gifts of the Spirit / Trans. S. Wiesmann. – Wheaton, IL: Key Publishers, 1971. – 104 c.

Grudem W. The gift of prophecy. Rev. ed. – Wheaton, IL: Crossway, 2000. – Kindle edition.

Hagin K. E. The ministry gifts. – Tulsa, OK: Kenneth Hagin Ministries, 1998. – 120 c.

Hendricks H. G. Following the master teacher // Gangel K. O., Hendricks H. G. – The Christian educator's handbook. – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – C. 13-31.

Henry C. F. H. God, revelation, and authority. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1999.

Jerome. Letters // Quasten J., Burghardt W. J. Ancient Christian writers. – New York: Newman Press, 1963.

Jones H. Are there apostles today? // Evangelical Review of Theology. 9. 1985. C. 107-116.

Kaiser W. C., Jr., Davids P. H., Bruce F. F., Brauch M. T. Hard sayings of the Bible. – Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996. – C. 513.

Lawson M. S. Biblical foundations for a philosophy of teaching // Gangel K. O., Hendricks H. G. – The Christian educator's handbook. – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – C. 61-73.

Lindner H. Apostello // Brown C. The new international dictionary of New Testament theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1975

Lindsay J. G. Apostles, prophets and governments. – Dallas, TX: Voice of Healing.

Lloyd-Jones D. M. Christian unity. – Edinburg: The Banner of Truth Trust, 1980. – 277 c.

Lowery D. K. 1 Corinthians // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible knowledge commentary: An exposition of the Scriptures. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985.

McKim D. K. Exhort // Bromiley G. W. The International standard Bible encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979. – T. 2. – C. 221.

McRae W. The dynamics of spiritual gifts. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976.

Mounce R. Romans // New American commentary. – Nashville: Broadman & Holman, 1995.

Parzany U. The gift and calling of an evangelist // The mission of an evangelist. – Minneapolis, MN: World Wide Publications, 2001. – C. 23-30.

Peters G. W. The Church in missions // Bibliotheca Sacra. 125. 1968. C. 45-56.

Pratt Z., Sills M.D., Walters J. K. Introduction to global missions. – Nashville, TN: B&H Publishing, 2014. – 280 c.

Reed J. E., Prevost R. A history of Christian education. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1993. – 386 c.

Rengstorff K. H. Apostello // Kittel G., Friedrich G., Bromiley G.F. Theological dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – C. 72.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Robinson J. A. The Christian ministry in the apostolic and sub-apostolic periods // Swete H. B. Essays on the early history of the Church and the ministry. – London: MacMillian and Co., 1921. – C. 57-92.

Robinson W. C. Apostle // Bromiley G. F. The international standard Bible encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979-1988. – T. 1. – C. 192.

Sanders J. O. The Holy Spirit and His gifts. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1940. – 154 c.

Schatzmann S. A Pauline theology of charismata. – Peabody, MS: Hendrickson, 1987. – 117 c.

Schreiner T. R., Paul, apostle of God's glory in Christ. – Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001. – 504 c.

Spener P. J. Pia Desideria / Trans. and ed. T. G. Tappert. – Philadelphia, PA: Fortress Press, 1964. – 131 c.

St. John Chrysostom, Baptismal instruction / Trans. Harkins P. W. // Quasten J., Burghardt W. J. Ancient Christian writers. – Westminster, MD: Newman Press, 1963.

Von Campenhausen H. Ecclesiastical authority and spiritual power in the Church of the first three centuries. – Guildford: Billing & Sons, 1969. – 308 c.

Wallace D. B. Greek grammar beyond the basics: An exegetical syntax of the Greek New Testament. – Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing and Galaxie Software, 1996.

Walls A. Apostle // Wood F., Marshall I. H. New Bible dictionary. – 3rd ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996.

Walvoord J. The work of the Holy Spirit in the believer // Bibliotheca Sacra. 1942. Vol. 99. C. 35-36.

Zuck R. B. The role of the Holy Spirit in Christian teaching // Gangel K. O., Hendricks H. G. – The Christian educator's handbook. – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – C. 32-44.

Zuck R. B. The teacher as Bible student // Gangel K. O., Hendricks H. G. – The Christian educator's handbook. – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – C. 269-285.

~~~~~

wikipedia.org

Глава 18. Управление Церкви

Перейдём к вопросу церковного управления. Какими принципами должна Церковь руководствоваться по поводу лидерства и власти? Сначала нужно подтвердить тот факт, что Церковь на самом деле нуждается в управлении. Некоторые утверждают, что Церковь – это не человеческая организация, которой нужен руководящий орган, а живой организм, который управляет самим собой.

К этому взгляду приближается Кампенгаузен, который усматривает в Новом Завете только рудиментарные намёки на структуризацию Церкви. На его взгляд понимание Павла о Церкви следующее:

«Собрание не является еще одной конституционной организацией с иерархиями и классами, но единым, живым космосом свободных духовных даров, которые служат и дополняют друг друга»¹⁸⁶⁶.

С одной стороны, желание Кампенгаузена видеть в Церкви спонтанное действие духовных даров похвально, но, тем не менее, нужно также учесть, что даже живой организм, как тело, управляется головой. Значит, в управлении нуждаются как организация, так и живой организм.

Могут также возразить, что Бог руководит Своей Церковью непосредственно через Святого Духа, и что Церковь находится под Божьей властью напрямую. Но в ответ надо учитывать, что на протяжении всей библейской истории Бог делегирует Свою власть избранным лидерам, таким как цари, пророки и другие лица¹⁸⁶⁷.

А. Обзор библейских принципов лидерства

1. Ветхий Завет

До установления израильского народа Бог имел дело, в основном, с семьями во главе с мужем. Но после исхода из Египта Бог стал руководить Своим народом, Израилем, назначенными Им лидерами, первым из которых был Моисей.

Отмечаются несколько случаев, когда тот или иной человек возражал лидерству Моисея. Мариам и Аарон, например, сказали: «Одному ли Моисею говорил Господь? не говорил ли Он и нам?» (Числ. 12:2). А Бог ответил: «Вы не убоялись упрекать раба Моего, Моисея?» (Числ. 12:9), и Мариам была поражена проказой. Затем в Числ. 14 народ хотел поставить нового начальника и возвратиться в Египет, но Бог разрушил их план.

Далее, Корей с другими «людьми именитыми» восстали на Моисея, но Бог сверхъестественным знамением подтвердил лидерство Моисея и наказал его противников (Числ. 16). Наконец, Бог дал ещё знамение, указывающее на его выбор Моисея и Аарона: за одну ночь жезл Ааронов «расцвёл, пустил почки, дал цвет и принёс миндали» (Числ. 17:8).

¹⁸⁶⁶Campenhausen Hans von. Ecclesiastical authority and spiritual power in the Church of the first three centuries. – Guildford: Billing & Sons, 1969. – С. 64.

¹⁸⁶⁷Дусинг М. Новозаветная церковь // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 546-547.

Но со своей стороны Моисей не держался своего руководства, ревнуя свою должность к другим, а был рад, когда Бог использовал других. Когда Бог взял от Духа, пребывающего на Моисее, и дал Его семидесяти мужам старейшинам так, что они пророчествовали, Моисей восклицал: «О, если бы все в народе Господнем были пророками, когда бы Господь послал Духа Своего на них!» (Числ. 11:29).

Примечательно, что в той же главе описана жалоба Моисея Господу, что нагрузка на нём слишком велика, и Бог дал ему помощников в деле управления народом (Числ. 11:14 и далее; Втор. 1:9-17). Похожий случай отмечается, когда тесть Моисея, Иофор, дал ему подобный совет о его нужде в поддержке (Исх. 18:17-24).

Лидерство Моисея должно было состоять не только в том, чтобы давать повеления и наставления. Но Бог поручил ему: «Встань, пойди в путь пред народом [сим]; пусть они пойдут и овладеют землею, которую Я клялся отцам их дать им». То есть, лидерство Моисея включал в себя и его личный пример. Народ должен был следовать за ним туда, куда он сам пойдёт.

Не только Моисей, но и всё колено Левия получило особую ответственность среди остального Божьего народа. Левиты были назначены заботиться о скинии, а сыновья Аарона стали священниками (Числ. 1-8). Для поддержки своей работы левиты получали десятины от народа (Числ. 18:21; Втор. 14:27-29), а священники – от левитов (Числ. 18:25-30). Помимо этого, народ был призван приглашать левитов в гости (Втор. 16:14; 26:11). Священникам же были отведены части жертвоприношений народа (Числ. 5:8-9; 6:20).

Помимо вышесказанного, были назначены главы для каждого колена и каждого племени в Израиле (Числ. 1:4-16). Колена же были расположены в определённом порядке вокруг скинии собрания (Числ. 2) и также шествовали в определенном порядке (Числ. 10:12-18).

Когда время ухода Моисея настало, был назначен его преемником Иисус Навин (Числ. 27:15-21), которого Моисей должен был «укрепить» и «утвердить» (Втор. 1:38; 3:28), и на которого Моисей возложил свои руки так, что он «исполнился духа премудрости» (Втор. 34:9).

Перед своим уходом Моисей также поощрял судей правильно судить (Втор. 16:18-20; 25:1), в число которых также вошли священники и левиты (Втор. 21:5; 17:8-13). Предваря будущее, Моисея даже дал указания на назначение царя (Втор. 17: 14-19) и на порядок распределения территории к востоку от Иордана (Числ. 32:28-30).

В исторических книгах Ветхого Завета встречается много примеров и хороших, и плохих лидеров в лице царей Израиля и Иуды. К сожалению, в большинстве своём они представляют плохой пример лидерства, приводя Божий народ в идолопоклонство и злоупотребляя своими полномочиями. В отличие от них можно выделить Давида, которого народ высоко уважал, и который сам уважал своего царя Саула, даже когда он искал убить его (1 Цар. 24:6; 26:11).

Ветхозаветные пророки особенно выступали против правления плохих лидеров. Михей, например, говорит о столицах Израиля и Иуды, как об источнике духовного падения Божьего народа (Мих. 1:5). Он обличает лидеров и в злоупотреблении их властью с корыстными целями (Мих. 3:1-3). В подобном деле участвуют и пророки, которые «предвещают за деньги» (Мих. 3:5, 11). Люди искали именно тех, кто бы проповедовал им о благословении (Мих. 2:11).

Против подобных пороков выступал Иеремия. Он обличал лидеров своего времени в том, что они приводили народ в заблуждение (Иер. 2:8) и искажали здоровое учение (Иер.

8:8-9). Они пользовались своим положением для личного блага (Иер. 6:13) и не заботились о Божьем стаде, а рассеяли его (Иер. 10:21; 23:1-2; 50:6). Они обещали только мир (Иер. 6:14; 14:13), а не обличали в грехе (Иер. 23:14, 17; Плач 2:14).

Этим мыслям вторит и Иезекииль, которого Бог назначил «стражем дому Израилеву» (Иез. 3:17). Он говорит о притеснении лидерами (Иез. 22:6-7; 45:9-12), которые заботятся о себе, а не о народе (Иез. 34:1-10), и о беззаконии и корыстности пророков (Иез. 22:24-27), которые ложно пророчествуют о мире (Иер. 13:10). Он также объявляет, что, когда суд придёт к Божьему народу, он начнётся со злых лидеров (Иез. 9:5-6).

Наконец, взглянем на совет лидерам, данный пророком Малахией. Его послание направлено на то, чтобы лидеры служили Богу с усердием (Мал. 1:7-14) и правильно учили Божьей истине (Мал. 2:7-8).

2. Новый Завет

Любопытно отметить, что на слова некоторых из пороков, которые были у плохих лидеров Ветхого Завета, в своё время обращал внимание и Иисус Христос. В частности, лидеры Израиля искали своего блага (Мф. 23:14) и характеризовались тем, что были «слепыми вождями слепых» (Мф. 15:14), которые неправильно учили Божьей истине (Лк. 11:52). Они также гордились своим положением у Божьего народа и осуществляли свою религиозную деятельность напоказ (Мф. 23:5-7).

Однако, в отличие от обличения ветхозаветных пророков, что их лидеры не отвращали народ от греха, иудейские лидеры первого века поступали наоборот. Они усиливали Божий закон и, таким образом, «связывают бремена тяжёлые и неудобноносимые и возлагают на плечи людям» (Мф. 23:4). Но сами они «не хотят и перстом двинуть их» (Мф. 23:4), т.е. они не жили по тому стандарту, которого они требовали от других.

Далее, Иисус ввёл новые элементы в понятие духовного лидерства. Он учил, что настоящий лидер должен характеризоваться смирением и жертвенностью: «Кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом» (Мф. 20:26-27), и Он Сам показал пример этого, омывая ноги Своих учеников (Ин. 13:3-5).

Итак, Иисус учил не только словами, но и Своей жизнью. Постоянно Его сопровождали Его ученики, которые и наблюдали за Его образом жизни. Он включил в эту компанию и женщин (Лк. 8:1-2). Из всех учеников Он выбрал двенадцать «чтобы с Ним были и чтобы посылать их на проповедь» (Мк. 3:14) и из этих двенадцати три имели особо близкое общение с Ним (Мф. 17:1; 26:37).

В подобие ветхозаветных пророков Иисус занимал место «харизматического лидера». Речь идёт о том, что время от времени Бог воздвигает лидера не уже установленным порядком, а спонтанно и неожиданно. Так было с пророками, которые не были ни из королевской, ни из священнической линий, а были прямо назначены лидерами Богом.

В истории Божьего народа между разными видами лидерства нередко возникали конфликты, часто бурные. Было так и по отношению к Иисусу, которого, в целом, любил простой народ, но ненавидели религиозные лидеры по причине зависти.

«Харизматическое» происхождение своего служения имел и Иоанн Креститель. Вот смысл приведённых ниже слов Иисуса – власть как Иисуса, так и Иоанна Крестителя, имела свой источник не в человеке, а в Боге:

«Приступили к Нему первосвященники и старейшины народа и сказали: какой властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал такую власть? Иисус сказал им в ответ: спрошу и Я вас... крещение Иоанново откуда было: с небес, или от человеков?... И сказали в ответ Иисусу: не знаем. Сказал им и Он: и Я вам не скажу, какую властью это делаю» (Мф. 21:23-27).

Наконец, в отличие от плохих лидеров Ветхого Завета, при которых Божье стадо было рассеянным, Иисус собирает Божий народ и полагает Свою жизнь для его спасения: «Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец» (Ин. 10:11).

Перейдём к рассмотрению Книги Деяний Апостолов. В начале книги руководили только начавшей свое развитие Церковью Двенадцать Апостолов во главе с Петром. Церковь быстро выросла до такой степени, что административная работа начала отвлекать апостолов от их главных ответственностей – молитвы и служения Словом (Деян. 6:4). Поэтому в структуре Церкви открылось новое направление – служение диакона (Деян. 6:3), что уподобилось отношениям священников и левитов в Ветхом Завете¹⁸⁶⁸.

Также следует отметить, что диаконов выбрали не апостолы, а народ Божий. То же самое наблюдается в выборе нового апостола вместо Иуды Искарота: народ поставил «двоих: Иосифа, называемого Варсавою, который прозван Иустом, и Матфия» (Деян. 1:23). Итак, с начала истории Церкви присутствовал элемент демократии.

Наблюдается и этап повышения от менее ответственных до более ответственных служений. Диакон Филипп, например, стал знаменитым евангелистом (Деян. 21:8). Учителя Варнава и Павел стали апостолами (Деян. 13:1-2). В свою очередь Варнава и Павел готовили будущих лидеров: Варнава – Марка (Деян. 15:39), а Павел – Тимофея (Деян. 16:1-3).

В связи с этим надо сказать, что вопрос пользы Марка как сотрудника привёл к спору между Варнавой и Павлом и к тому, что они разошлись в разные места служения (Деян. 15:39). Значит, хотя Божий высший план заключается в единстве между верующими, на практике не всегда получается объединить два отличающихся друга от друга видения в одно.

Также интересен факт, открытый в Книге Деяний, – наличие множественности в церковном лидерстве. Это впервые видно в устройстве лидеров в церкви в Антиохии: «В Антиохии в тамошней церкви были некоторые пророки и учителя» (Деян. 13:1). В этом контексте не выделяется единый церковный лидер. Также видим, что для новых общин, насаждённых Павлом и Варнавой: «Рукоположили же им пресвитеров к каждой церкви» (Деян. 14:23), что является еще одним примером множественности в лидерстве.

Представляет особый интерес собрание в Иерусалиме, описанное в 15-ой главе. Там читаем, что собрались для рассмотрения сего дела «апостолы и пресвитеры» (Деян. 15:6). Значит, апостолы уже руководили церковью не в отдельности, а вместе с другими – пресвитерами. Далее в этой главе узнаем, что заключительное решение дела дал не один из Двенадцати апостолов, а Иаков, брата Господа (Деян. 15:19-21), с которым всё

¹⁸⁶⁸Калоша, вместе с другими, полагает, что отсутствие в Деян. 6 слова «диакона» и наличие порядка, существующего в синагогах того времени, наводит на вывод о том, что эти семь человек были назначены не диаконами, а пресвитерами, и что в ранние годы Церкви при апостолах пресвитеры выполняли роль диаконов. Это мнение имеет право на существование (Калоша П. Библейская модель структуры управления поместной церковью // Докторская диссертация. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2019).

собрание согласилось (Деян. 15:28). Впоследствии Иаков стал главным лидером иерусалимской церкви (Деян. 21:18).

Опять видна множественность в лидерстве в ефесской церкви. Перед своим уходом из Азии Павел «призвал пресвитеров церкви» (Деян. 20:17). Затем он призывал их заботиться о Божьем стаде и защищать его от лжеучения.

Последний момент для нашего рассмотрения из Книги Деяний Апостолов заключается в следующем. Обыкновение Павла заключалось в том, чтобы не принимать зарплату за своё служение, а работать для своего проживания (Деян. 18:3). Об этом он больше пишет в своих посланиях, которые мы рассмотрим позже.

В посланиях Петра встречаются, с одной стороны, наставление о хорошем церковном руководстве, а с другой стороны, предупреждение о лжеучителях. В 5-ой главе своего Первого послания Пётр наставляет лидеров общин пасти Божье стадо охотно, усердно и бескорыстно. Они должны не господствовать над людьми, а вести их преимущественно своим примером (1 Пет. 5:1-3), ожидая награды от Пастыреначальника (1 Пет. 5:4). После своего наставления лидерам Пётр призывает младших повиноваться им, выражая этим и своё смирение перед Богом (1 Пет. 5:5).

А в своём Втором послании Пётр обращает внимание на угрозу Церкви, представленную лжепророками и лжеучителями (2 Пет. 2; 3:17). Значит, хотя, как правило, церковь повинуетея своим лидерам, это не делается слепо. Церковь должна испытывать качество служения тех, кто претендует на лидерство в ней. Об этом предупреждает и Иуда (Иуд. 4, 8-10, 19).

Также делает упор на подчинение церковным лидерам и автор Послания к Евреям. В 13-ой главе встречаются следующие призывы: «Поминайте наставников ваших... подражайте вере их» (ст. 7) и «Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны» (ст. 17). Автор также упоминает об отчёте, который дадут лидеры Богу (ст. 17).

Интересно наблюдать, как Иоанн обращается к другим верующим. В своих посланиях он называет себе «старцем», но относится к своим адресатам, как отец к своим детям, часто используя ласковое обращение «возлюбленные» (1 Ин. 2:7; 3:2, 21; 3 Ин. 1, 5, 11 и другие). Для Иоанна церковное управление должно уподобиться семейным отношениям между отцом и его детьми.

Подобное наблюдение сделал Бартлетт, который обращает внимание на отсутствие многих обычных терминов, указывающих на положение власти среди учеников: «По Иоанну, христиане описываются в терминах семьи или друзей, а не лидеров и последователей, господ и слуг, учителей и учеников». Даже учитель не нужен (2 Ин. 2:27¹⁸⁶⁹).

По поводу посланий Иоанна следует говорить и об особом случае, где Гаю, которому Иоанн написал своё третье послание, Диотреф «любящий первенствовать у них» (ст. 9-10) запретил принять посланников от апостола. Но Иоанн хвалил Гая, потому что вопреки запрету Диотрефа он всё-таки принял Иоанновых посланников (ст. 5-8). Опять мы видим, что подчинение церковному лидерству не слепо. Лидеры могут глубоко ошибаться.

Обращаясь к посланиям Павла, мы видим ещё один пример отклонения от нормы со стороны церковного лидера. И в этот раз дело коснулось апостола Петра, который отделился от верующих язычников, опасаясь за свою репутацию среди иудейских верующих. Как следствие, Павел его обличил в лицемерии (Гал. 2:11-14).

¹⁸⁶⁹Bartlett D. L. Ministry in the New Testament. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993. – С. 102, 110.

С другой стороны, бывало, что Павлу приходилось защищать свою репутацию перед лицом угрозы со стороны его противников, которые хотели бы дискредитировать его и привлечь его церкви к себе (2 Кор. 11:16 и далее). Тем самым характеризуются плохие лидеры: «Ревнуют по вас нечисто, а хотят вас отлучить, чтобы вы ревновали по ним» (Гал. 4:17).

В противовес этому Павел прилагал все усилия, чтобы служить церквям с чистыми мотивами: «Вместите нас. Мы никого не обидели, никому не повредили, ни от кого не искали корысти» (2 Кор. 7:2). Его отцовская любовь к другим верующим напоминает апостола Иоанна: «Как отец детей своих, мы просили и убеждали и умоляли поступать достойно Бога» (1 Фес. 2:11-12) и: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!» (Гал. 4:9).

Павел также соглашается с Петром, что лидеры должны вести Божий народ своим примером. Как следствие, он пишет святым в Коринфе: «Будьте подражателями мне, как я Христу» (1 Кор. 11:1), и хвалит церковь в Фессалонике, что «вы сделали подражателями нам и Господу» (1 Фес. 1:6).

Как было сказано выше, обыкновение Павла состояло в том, чтобы служить церквям без возмездия, во-первых, чтобы давать хороший пример усердия (1 Фес. 2:9), во-вторых, чтобы получить больше награды от Господа (1 Кор. 9:18) и, в-третьих, чтобы защищать свою репутацию честности (1 Кор. 9:12).

Тем не менее, Павел уточняет, что обычный порядок поддержания служителей церкви – это пожертвования от её членов (1 Кор. 9:14; Гал. 6:6). На самом деле, Павел не только работал, но и принимал добровольные пожертвования от других церквей (2 Кор. 11:8-9; Фил. 4:15-16).

Павел также озабочен тем, чтобы его служение было угодно, в первую очередь, не человеку, а Богу: «Если бы я и поныне угождал людям, то не был бы рабом Христовым» (Гал. 1:10). Соответственно, он готов обличать церковь, когда нужно (2 Кор. 7:8). Вместе с этим, он сам развивает и проявляет христианский характер: «...в чистоте, в благоразумии, в великодушии, в благодати, в Духе Святом, в нелицемерной любви» (2 Кор. 6:6). Он знает, что плохое поведение с его стороны может соблазнить других (2 Кор. 6:3).

Наконец, Павел даёт много наставлений своим подопечным Тимофею и Титу о несении пасторского служения. Но эти моменты более подробно будут обсуждены в разделе, посвящённом служению пастора церкви.

3. Итоги

Подводя итог всему, Библия отводит церковному лидерству высокий приоритет. Лидеры Божьего народа занимают очень высокое и ответственное положение и должны убедиться, что их мотивы и поведение соответствуют Божьему Слову. Лидеры служат, в первую очередь, Богу. Они имеют власть, но не для того, чтобы лично обогащаться или славиться, а для более эффективного служения другим. Как пишет Олдрич: «(Лидерство) не следует искать в качестве символа статуса или знака престижа»¹⁸⁷⁰.

Природа церковного управления должна уподобиться семейным отношениям, где лидеры относятся к своим людям как отец к детям, заботясь о них. Они ведут народ не столько приказами, сколько своим примером. Также новозаветной нормой была множественность в лидерстве.

¹⁸⁷⁰ Aldrich J. C. Life-Style evangelism. – Portland, OR: Multnomah Press, 1981. – С. 145.

Что касается членов церкви – они призваны повиноваться церковным лидерам и поддерживать их финансово. Но при этом в послушании народа применяется и рассудительность. Поместная церковная община имеет и права, и ответственность испытывать качество каждого лидера или служителя, так как «многие обольстители вошли в мир» (2 Ин. 7).

Наконец, церковь должна признать, что время от времени Бог воздвигает «харизматических лидеров», которые необязательно входят в число уже признанных служителей, но имеют призвание прямо от Бога для совершения особого служения в особое время. Применительно к современному контексту, Гроссман говорит об этих видах управления, как о «служащем лидерстве» и «пророческом лидерстве», которые должны сосуществовать в «здоровом, но динамическом балансе». Бёрджесс называет их «духом порядка» и «духом пророчества»¹⁸⁷¹. С православной точки зрения Каллист соглашается (но, может быть, немного наивно утверждает):

«Не раз в православной истории “харизматики” вступали в конфликт с иерархией, но, в конце концов, между двумя элементами в жизни Церкви нет противоречия: это – тот же Дух, который активен как в одном, так и в другом»¹⁸⁷².

Б. Управление поместной церковью

Библия учит нас, что в поместной общине отводится место для двух видов административной деятельности: служение пастора и служение диакона. Такая структура напоминает ветхозаветный порядок священников и левитов, где священники несли более «духовное» служение, а левиты их поддерживали.

Служение пастора и диакона (или «вспоможения») – это не человеческие таланты или способности, а духовные дары, которыми наделяет Святой Дух (см. Еф. 4:11; 1 Кор. 12:28). Но ради удобства мы обсудим эти дары не вместе с другими духовными дарами (в гл. 15 и 16), а здесь, в контексте церковного управления.

1. Должность пастора

а. Названия для пастора

Новый Завет однозначно говорит о том, что возглавляет поместную церковь пастор. Но встречается разнообразие названий для пастора, каждое из которых проливает некоторый свет на его деятельности. Например, название «пастор» или «пастырь» – это по-гречески слово *ποιμήν* (*поймэн*), означающее «пастух», и так оно употребляется в Лк. 2:8.

Выходит, что название «пастор» указывает на заботу пастора о Божьем народе. Такая забота заключается в том, что он кормит церковь духовной пищей, защищает её от духовной опасности, ищет, исправляет и восстанавливает заблуждающихся, исцеляет больных, утешает страдающих.

¹⁸⁷¹Burgess S. M. The Holy Spirit: Medieval Roman Catholic and Reformation traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1997. – С. 125.

¹⁸⁷²Ware T. The Orthodox Church. – London: Penguin Books, 1963. – С. 254.

Другое название – это пресвитер, или, по-гречески, *πρεσβύτερος* (*пресбутерос*). Слово *πρεσβύτερος* (*пресбутерос*) в буквальном смысле означает «старейшина», т.е. человек зрелого возраста, и так оно употребляется в Мф. 16:21. Хотя не все пасторы пожилые люди, они должны обладать духовной зрелостью и мудростью в руководстве Божиим народом. Их мудрость не мирская, основанная лишь на светском знании или образовании, а духовная, основанная на учении Божьего Слова и водительстве Святого Духа. Тем не менее, полезно, когда пастор – среднего возраста или старше, чтобы он успел набрать некоторый опыт в жизни и служении.

Чтобы убедиться, что пресвитер и пастор – это одна и та же должность в церкви, посмотрим на 1 Пет. 5:1-2:

«Пастырей (*πρεσβυτέρους*) ваших умоляю я, сопастырь (*συμπρεσβύτερος*) и свидетель страданий Христовых и соучастник во славе, которая должна открыться: пасите (*ποιμάνατε*) Божие стадо».

Здесь надо учитывать, что в этом месте русский Синодальный перевод неправильно переводит греческое слово *πρεσβύτερος* (*пресбутерос*) словом «пастырей», и слово *συμπρεσβύτερος* (*сунпресбутерос*) словом «сопастырь». В этом стихе говорится, что пресвитеры должны пасти Божье стадо, таким образом приравнивая эти должности в церкви.

Третье название – это епископ, или, по-гречески, *ἐπίσκοπος* (*эпископос*). Слово *ἐπίσκοπος* (*эпископос*) в буквальном смысле означает «начальник» или «блюститель», как, например, это употребляется в 1 Пет. 2:25. Это название подчёркивает власть пастора вести поместную церковь и наблюдать за порядком в ней. В других местах Писания есть и другие подобные описательные термины, которые также указывают на пасторскую власть, такие как «управление» (1 Кор. 12:28) и «начальник» (Рим. 12:8)¹⁸⁷³. В 1 Тим. 5:17 также говорится о власти пастора: он «начальствует».

Чтобы убедиться в том, что епископ и пастор – это одна и та же должность в церкви, посмотрим на 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 говорит о квалификациях епископа. Выходит, что пресвитер – это епископ. Подобным образом в 1 Тим. 3-ой главе Павел пишет о квалификациях 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, т.к. 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 Святой поставил вас блюстителями (*ἐπίσκοπους*), пасти

¹⁸⁷³См. Hagin K. E. The ministry gifts. – Tulsa, OK: Kenneth Hagin Ministries, 1998. – С. 30.

(ποικαίνειν) Церковь Господа и Бога, которую Он приобрёл Себе Кровью Своею» (Деян. 20:17 и 28).

Но снова нужно уточнить русский перевод. Слово «блюстителями», на самом деле, – греческое слово «епископ». Здесь также замечаем, что епископ, т.е. пресвитер, должен выполнять служение пастора. Таким образом, все три названия равны. Другими словами, в Новом Завете названия «епископ», «пресвитер» и «пастырь» употребляются синонимично.

В своём комментарии к Посланию к Филиппийцам Лайтфут подтверждает: «Было показано, что в апостольских писаниях эти два (названия) являются разными обозначениями одной и той же должности». Но он также обращает наш взор на то, что титул «епископ» использовался только в церквях, состоящих из обращённых язычников¹⁸⁷⁴.

Некоторые предполагают, что также подходит к пастору церкви название «батюшка» или «отец». Но такое предположение находит мало поддержки в Писании. Иисус даже учил: «Отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах» (Мф. 23:9).

В пользу того, что пастора можно называть «батюшкой», выдвигаются следующие доводы. Во-первых, Библия говорит о Церкви, как о Божьей семье, и в каждой семье есть отец. Например, Иоанн говорит о духовных отцах в церкви своего времени (1 Ин. 2:13) и сам обращается к ученикам, как к детям (1 Ин. 2:1,18). Также, Иисус пообещал Своим ученикам, что Бог вознаградит их многими «домами, и братьями и сёстрами, и отцами и матерями» (Мк. 10:29-30), что исполняется в церковной семье¹⁸⁷⁵. Павел тоже описал свои отношения с некоторыми людьми, как отношения отца с детьми (1 Кор. 4:15-16; Фил. 2:22; Гал. 4:19; Филимон 10). Наконец, Авраам – отец веры для всех верующих (Рим. 4:11)¹⁸⁷⁶.

Тем не менее, хотя мы признаём, что церковные лидеры и зрелые верующие выполняют в церкви функцию духовных отцов, такое обращение, как официальное название для служителя в Новом Завете, не встречается и даже запрещается Иисусом (Мф. 23:9). Новый Завет даёт нам конкретные названия, которыми можно обращаться к церковным лидерам. Поэтому лучше ограничивать себя новозаветным порядком и не пользоваться небиблейскими терминами.

6. Служение пастора

Переходим к обсуждению многогранного служения пастора. *Во-первых*, исходя из изучения названия «епископ», мы знаем, что пастор должен руководить Божьим народом и решать административные вопросы по поводу направления церкви. Поэтому к пастору также подходят названия «управление» (1 Кор. 12:28) и «начальник» (Рим. 12:8).

Во-вторых, как пастырь, он заботится о нуждах Божьего стада, духовных или в других сферах жизни: эмоциональной, финансовой, во взаимоотношениях и т.д. На этот счёт Сандерс пишет: «Роль пастора заключается в том, чтобы вести, кормить и заботиться о своей пастве, и насколько он способен, защищать их от враждебных влияний»¹⁸⁷⁷.

¹⁸⁷⁴Lightfoot J. B. St. Paul's Epistle to the Philippians. – London: MacMillan and Co., 1900. – С. 193.

¹⁸⁷⁵Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дону: Троицкое Слово, 2003. – С. 155-162.

¹⁸⁷⁶Отмечено в Fairbairn D. Partakers of the Divine nature. – 1991. – С. 87-88.

¹⁸⁷⁷Sanders J. O. The Holy Spirit and His gifts. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1940. – С. 118.

Ястржембский сравнивает пасторское служение в церкви со служением Доброго Пастыря и утверждает, что церковному пастору нужно приобрести качества Доброго Пастыря, указанные в Ин. 10¹⁸⁷⁸.

Олдрич рекомендует, чтобы не только пастор заботился о народе, но и народ о пасторе: «Бог дал Церкви одарённых людей, называемых пасторами. Их нужно любить, уважать, ободрять и поднимать. Они люди, и сталкиваются со всеми искушениями, с которыми каждый человек сталкивается. У них свои недостатки и страхи»¹⁸⁷⁹.

В-третьих, пастор должен уметь верно и результативно учить Божьему Слову, как написано в 1 Тим. 3:2, «Но епископ (т.е. пастор) должен быть... учителем (лучше перевод – способен учить)». В связи с этим также прочитаем Еф. 4:11: «Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями». В греческом тексте видна особенная связь между словами «пастырями» и «учителями», которая отображает учительское служение пастора. Рассмотрим эту связь.

В Еф 4:11 список служителей заканчивается терминами «пастырь» и «учитель». Но в отличие от других должностей, упомянутых выше, перед терминами «пастырь» и «учитель» стоит лишь один артикль. Слова «апостол», «пророк» и «евангелист» все имеют свой отдельный артикль. По правилам древнегреческого языка, такая особенная конструкция указывает на то, что служения пастыря и учителя частично совпадают.

На основании употребления этой конструкции можем сделать следующие выводы: (1) есть отдельное призвание учителя, (2) не все учителя несут пасторское служение, и (3) все пасторы несут учительское служение¹⁸⁸⁰. С вышеуказанным выводом соглашается Макрей: «Кто-то может быть одарённым учителем, не будучи пастором... но никто не может быть пастором, не будучи учителем»¹⁸⁸¹.

Однако надо также учитывать стих Писания 1 Тим. 5:17, где написано, «Достойно начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении». Фраза «особенно тем, которые трудятся в слове и учении» подразумевает, что не все пасторы учат. Поэтому если больше одного пастора служит в поместной церкви, то один или несколько из них могут заниматься только административной работой.

Олдрич предполагает следующую разницу между служениями учителя и пастора, на которую стоит обратить внимание. По его мнению, учительское служение пастора носит менее теоретический, а более практический характер¹⁸⁸².

в. Характер пастора

Далее, коснёмся характера, подходящего к пасторскому служению. Главные места Писания, которые описывают нужный для пастора характер, – 1 Тим. 3:2-7; Тит. 1:7-9; 1 Пет. 5:2-3. Читаем 1 Тим. 3:2-7:

¹⁸⁷⁸Ястржембский С. В. Дары Духа Святого в Священном Писании и в жизни // Докторская диссертация, International University Vision. – Москва, 2016.

¹⁸⁷⁹Aldrich, с. 165.

¹⁸⁸⁰Wallace D. B. Greek grammar beyond the basics: An exegetical syntax of the Greek New Testament. – Garland, TX: Galaxie Software, 1996. – С. 284.

¹⁸⁸¹McRae W. The dynamics of spiritual gifts. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976. – С. 61.

¹⁸⁸²Aldrich, с. 117.

«Но епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннолюбив, учителен, не пьяница, не бийца, не сварлив, не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив, хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякою честностью; ибо, кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией? Не должен быть из новообращённых, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом. Надлежит ему также иметь доброе свидетельство от внешних, чтобы не впасть в нареkanie и сеть диавольскую».

Подобным образом в Тит. 1:7-9 говорится:

«Ибо епископ должен быть непорочен, как Божий домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не бийца, не корыстолюбец, но страннолюбив, любящий добро, целомудрен, справедлив, благочестив, воздержан, держащийся истинного слова, согласного с учением, чтобы он был силен и наставлять в здравом учении и противящихся обличать».

Можно добавить к предыдущим наставление от Петра, находящееся в 1 Пет 5:2-3:

«Пасите Божье стадо, какое у вас, надзирая за ним не принуждённо, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду».

Олдрич проникательно отмечает, что в этих списках квалификаций для пастора упор делается не на компетентность нести какое-то публичное служение, а на его характер и поведение. Важнее, кто есть человек, чем то, что он может делать. Далее, Олдрич разделяет качества, необходимые для пастора, на четыре главные категории. Первая: как человек реагирует на стресс. Вторая: отношение к деньгам, семье и Богу. Третья: репутация в мире. Четвёртая: обращение с Писанием. Наконец, он придерживается мнения, что никто не может совершенно выполнять эти требования, но человек должен идти в этом направлении¹⁸⁸³.

г. Количество пасторов

Также интересно рассмотреть вопрос, сколько пасторов должно служить в одной поместной церкви. В Новом Завете есть много моментов, указывающих на множественность в церковном лидерстве. На это обращает внимание Макрей: «Новый Завет, по-видимому, указывает, что в каждой поместной церкви было множество пресвитеров»¹⁸⁸⁴. Рассмотрим библейское свидетельство.

По Деян 14:23, в конце своего первого миссионерского путешествия Павел и Варнава рукоположили пресвитеров, т.е. больше одного, для каждой церкви. Другой пример множественности в лидерстве – повеление Павла своему сотруднику Титу: «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам

¹⁸⁸³Там же, с. 147-152, 161.

¹⁸⁸⁴McRae, с. 61.

пресвитеров» (Тит 1:5). Мы также видим в Фил. 1:1, что Павел приветствует «епископов и диаконов», снова во множественном числе.

Далее узнаем, что иерусалимскую церковь вместе с апостолами вела группа пресвитеров (Деян. 11:30; 15:2). Некоторые пресвитеры возглавляли церковь в Ефесе, хотя нам не известно, сколько там было отдельных собраний (Деян. 20:17). Среди лидеров антиохийской церкви перечисляются «пророки и учителя» (Деян. 13:1). Также замечаем, что группа пресвитеров совершает молитву и о рукоположении (1 Тим. 4:14), и об исцелении (Иак. 5:14).

Также, автор Послания к Евреям наставляет верующих повиноваться своим наставникам (ἡγουμένους, т.е. лидерам). Отмечаем, что причастие ἡγουμένους (*хэгуменойс*) стоит во множественном числе (Евр. 13:17; также см. 1 Пет. 5:5). Присутствие личных приветствий в конце данного послания может указывать на то, что оно было написано лишь одной общине, что значит, что в ней была группа лидеров. Наконец, в своём Первом послании Пётр обращается к пресвитерам во множественном числе (1 Пет. 5:1-2), но это может объясняться тем, что он пишет нескольким церквям.

Интересно подметить, что в почти во всех случаях, где в Новом Завете речь идёт о церковном лидерстве, мы встречаем множественность. Исключением является третье послание Иоанна, где сказано о Диотрефе, что он любит первенствовать в церкви (3 Ин. 9). Но о нём говорится отрицательно – он сопротивлялся авторитету апостола Иоанна. Джайлз подтверждает: «Действительно, нигде в Новом Завете нет упоминаний о единственности в служении»¹⁸⁸⁵.

Однако есть возражения системе множественности в лидерстве. По поводу Деян. 14:23, где Павел и Варнава рукоположили пресвитеров, т.е. больше одного, в каждой церкви, возражают, что здесь говорится о многих пресвитерах, поскольку было много церквей. Но у каждой общины был лишь один пастор. Но в ответ на это возражение следует упомянуть, что греческий предлог *κατά* (*ката*) здесь скорее употребляется в разделительном смысле, и так переводится в Синодальном переводе: «к каждой церкви» рукоположили «пресвитеров», т.е. больше одного.

По поводу Тит. 1:5, Павел велит своему сотруднику Титу: «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров». Но опять можно возразить, что здесь говорится о многих пресвитерах, поскольку было много церквей, и что у каждой общины был лишь один пастор. Но важно отметить, что слово «городам» в оригинале стоит в единственном числе. Значит, Павел написал: «поставил по всякому городу пресвитеров».

В Фил 1:1 Павел приветствует «епископов и диаконов» снова во множественном числе. Есть предположение, что в филиппийской церкви было больше одного пастора по причине того, что не было зрелого человека среди этих новообращённых, который смог вести церковь один. Но поскольку Послание к Филиппийцам было написано примерно через 10 лет после основания этой церкви, разумно предположить, что было достаточно времени, чтобы появился среди Филиппийцев хоть бы один зрелый лидер. К тому же, данной системой долго пользовались в иерусалимской церкви, которая была самая зрелая среди всех. Может быть, Павел приветствует «епископов» благодаря тому, что было больше одной общины в этом городе. Но затрудняет такое толкование то, что количество общин в этом городе в первом веке нам не известно.

¹⁸⁸⁵Giles K. Women and their ministry. – Victora, Australia: Dove, 1977. – С. 95.

Давайте посмотрим на другие доводы, выдвинутые в пользу единственности в церковном лидерстве. Предполагается, что наличие многих пасторов в одной церкви объясняется тем, что церкви были большие и нуждались во многих служителях. Но всё же один пастор был главным¹⁸⁸⁶. Но проблема в том, что в Новом Завете о главном пасторе никогда не говорится. Кажется странным, что апостолы отправляли письма церкви без какого-либо упоминания о главном пасторе или обращения к нему.

Также в поддержку единственности в лидерстве приводится пример Иакова. На основании библейского повествования, кажется, что он занимал положение главного пастора или пресвитера в иерусалимской церкви (Деян. 12:17; 21:18; Гал. 2:12). Но в ответ на это утверждение предполагается, что он выполнял лишь исполнительную функцию среди всех пресвитеров иерусалимской церкви, или ему уделялось особенное внимание в силу его статуса апостола в Ранней Церкви (см. Гал. 1:19)¹⁸⁸⁷.

Сторонники системы единственности также обращаются к тому, что в Тит. 1:7 и 1 Тим. 3:2 слово «епископ» стоит в единственном числе¹⁸⁸⁸. Но с другой стороны, надо учитывать, что в оригинале перед данным словом стоит артикль, который скорее указывает на типичность. Типичный артикль указывает на представителя определённого класса предметов или лиц. Другими словами, можно понять слово «епископ» с типичным артиклем в смысле «любого человека, желающего устроиться на должность епископа». Такая трактовка не исключает возможности больше одного епископа (т.е. пастора) в одной церкви. К тому же, уже говорится о множественности в лидерстве в других местах тех же посланий (Тит. 1:5; 1 Тим. 5:17).

Правда, в отличие от 1 Тим. 3:2, где говорится о епископе в единственном числе, в 1 Тим. 3:8 говорится о диаконах во множественном числе. Значит ли это, что в одной церкви должен быть лишь один пастор (епископ), а множество диаконов? Это отличие объясняется стилистическим предпочтением Павла. Без типичного артикля можно использовать множественное число для указания на множественность, что имеется в 1 Тим. 3:8 по отношению к диаконам. По стилистическим причинам Павел использовал разные конструкции для описания епископов и диаконов.

Далее, предполагается что неоднократное упоминание об «ангеле церкви» в первых главах Книги Откровение указывает на единственность в пасторской должности. Но с другой стороны, фраза «ангел церкви» загадочна, и некоторые сомневаются в том, что речь здесь идёт о пасторе церкви¹⁸⁸⁹. В своём комментарии к Книге Откровение Маунс, например, пишет, что «ссылка (на ангела церкви) относится к преобладающему духу церкви, а не к ангелу-хранителю или правящему должностному лицу общины»¹⁸⁹⁰.

Ещё аргумент – нигде в Писании не предписано, что церковь обязана иметь больше одного пастора. Наличие такой системы в первом веке не влечёт за собой того, что все

¹⁸⁸⁶Strong A. H. Systematic theology. – Bellingham, WA.: Logos Research Systems, Inc., 1886. – С. 915-916.

¹⁸⁸⁷Отмечено в Грудеме У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2004. – С. 1049-1051

¹⁸⁸⁸Там же.

¹⁸⁸⁹Отмечено в Грудеме, с. 1049-1051.

¹⁸⁹⁰Mounce R. H., с. 85. В то же время Томас указывает на трудность в толковании «ангела», как символа церкви. Дело в том, что в Откр. 1:20 церкви символизируются не ангелами, а светильниками, а «ангелы» упоминаются в отдельности (Thomas, R. L. Revelation 1-7 // Baker K. An exegetical commentary. – Chicago, USA: Moody Press, 1992. – Р. 116; отмечено у Калоши). Тем не менее, теория, что ангелы – это пасторы, не менее проблематична.

церкви во всё время должны поступать соответственно¹⁸⁹¹. Но в защиту множественности надо учитывать, что такая система была общепринята в первом веке, даже при апостолах. К тому же нигде на эту систему не смотрят негативно, а всегда позитивно.

Интересно узнать, что по мнению Олдрича, пасторы часто борются с одиночеством, отсутствием существенного общения и искушением к лени¹⁸⁹². Дело в том, что служение во множественности может успешно предотвратить или решить эти проблемы. Бломберг даёт следующий совет для практического применения этой системы:

«Можно было бы постараться установить небольшую группу старейшин-мужчин в каждой поместной церкви, которые имеют равную власть и примерно равную ответственность за авторитетное учение церкви»¹⁸⁹³.

д. Пастор и брак

Несколько спорных вопросов возникает по поводу брачных отношений церковного лидера. В двух христианских конфессиях требуется, чтобы священники, или хотя бы епископы, оставались неженатыми. В католичестве необходимо, чтобы воздержались от брака все служители. Это считается необходимым, чтобы полностью посвящать себя Господу: «Целибат – это признак той новой жизни, на служение которой священник Церкви освящается. Принятое с радостным сердцем, безбрачие светло провозглашает Царство Божье»¹⁸⁹⁴.

В православной вере есть белое священство, которому позволено жениться, и чёрное священство, которые остаются в безбрачии. Однако только чёрное священство может достигать звания выше священника¹⁸⁹⁵. Также учитываем, что православный священник может вступить в брак только один раз в жизни и до получения рукоположения. Причина в том, что ему было бы трудно в одно и то же время непристрастно заботиться о женщинах в своём приходе и искать себе жену¹⁸⁹⁶.

Православные признают, что в истории Восточной Церкви практика безбрачия не появилась до четвёртого века, когда ей стали отдавать предпочтение Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст. Безбрачие как требование началось только с VII века. В то время эту практику они оправдали тем, что женатый священник мог бы подпасть под искушение пользоваться своим положением в пользу членов своей семьи, что до этого времени действительно происходило¹⁸⁹⁷.

Однако практика требуемого безбрачия расходится с ясным библейским учением, которое называет такую доктрину «учением бесовским» (1 Тим. 4:1-3). Также, такой практики не придерживалась ранняя апостольская Церковь – Пётр сам был женат (1 Кор. 9:5; Мк. 1:30-31). Такое понимание появилось позже в истории Церкви, и было

¹⁸⁹¹Эриксон, М. Е. Христианское богословие. – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет, 1999. – С. 914-915.

¹⁸⁹²Aldrich, с. 163.

¹⁸⁹³Blomberg C. L. Women in ministry: a complementarian perspective // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – С. 182.

¹⁸⁹⁴Catechism of the Catholic Church, № 1579; http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.

¹⁸⁹⁵Fairbairn.

¹⁸⁹⁶Иларион (Алфеев). Православие. – Т. 1. – С. 209. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>; Мейендорф И. Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. – М.: Когелет, 2001. – С. 342-346.

¹⁸⁹⁷Иларион, Православие, т. 1, с. 204-205.

официально принято в Восточной Церкви только с VII века, и на Западе только с XI века¹⁸⁹⁸.

Другой большой вопрос касается возможности разведённого человека стать церковным лидером. Ключевыми местами Писания в связи с этим являются 1 Тим 3:2 и Тит. 1:6, где написано, что епископ должен быть «мужем одной жены». Эта фраза толкуется по-разному¹⁸⁹⁹. Некоторые считают, что требуется, чтобы пастор был женатым. Другие полагают, что здесь запрещается многожёнство. Также считается, что ни разведённый человек, ни вдовец, снова вступившись в брак, не имеют права стать пастором. Последний вариант следующий: имеется в виду, что пастор-муж должен оставаться верным своей жене, т.е. не изменять ей. Последнее толкование предпочитают большинство современных евангельских экзегетов. Подробнее рассмотрим все варианты.

Некоторыми предполагается, что следует понять фразу «муж одной жене» в том смысле, что пастор должен быть женатым. Но с этой интерпретацией есть несколько проблем. Во-первых, в 1 Кор. 7 Павел хвалит безбрачное состояние и говорит, что оно выгодно для того, чтобы служить Богу без отвлечения. Во-вторых, Павел сам был холостяк и, поэтому, по этой интерпретации, Павел сам не мог бы служить в качестве пастора.

Также, если принять слова «муж одной жены» в смысле, что пастор должен быть женатым, то следует также принять слова «детей содержащий в послушании» в том же смысле, т.е. ему обязательно надо иметь детей (и при этом больше одного ребёнка), чтобы удовлетворить и этим требованиям. Но вряд ли бы отказали бездетному человеку только по этой причине в пасторском служении¹⁹⁰⁰. Лучше перефразировать стих так: «Если человек женат, то пусть он будет мужем одной жены. И если он имеет детей, то...»

Другое предположение – Павел запрещает претендующим на пасторское служение участвовать в многожёнстве. В поддержку такого варианта можно сказать, что тогда было известно, что иудеи того времени практиковали многожёнство. Но с другой стороны, такая практика не была принята в Церкви, и специально запрещать её кажется ненужным и излишним.

Даже важнее заметить параллель со стихом Писания 1 Тим. 5:9, где вдова может получать обеспечение от церкви, только если она была «женой одного мужа». Значительно, что здесь употребляется та же самая грамматическая конструкция, что в 1 Тим. 3:2 и Тит. 1:6. Поскольку такая конструкция встречается только в этих трёх местах и поскольку они все находятся в пасторских посланиях, то следует заключить, что они все имеют одно и то же значение. По поводу 1 Тим. 5:9 нам известно, что во время Павла многожёнство не практиковалось. Значит, фраза «жена одного мужа» не означает многожёнство. Подобным образом, нельзя предполагать, что фраза «муж одной жены» обязательно указывает на многожёнство¹⁹⁰¹.

Далее предполагается, что Павел запрещает разведённому мужчине или вдовцу, снова вступившему в брак, стать лидером церкви. И на самом деле в оригинале упор ставится на

¹⁸⁹⁸Райлз К. Три великие церкви / Пер. С. А. Резниченко. – С. 245.

¹⁸⁹⁹Lea T. D., Griffin H. P. 1, 2 Timothy, Titus // Dockery D. S. The New American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1992, с. 109; Knight G. W. The Pastoral Epistles: A commentary on the Greek text. – Grand Rapids, MI; Carlisle, England: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 1992, с. 157; Mounce W. D. Pastoral Epistles // Metzger B. M., Hubbard D. A., Barker G. W. Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 2002. – С. 170

¹⁹⁰⁰Lea, с. 109; Knight, с. 157.

¹⁹⁰¹Lea, с. 109; Knight, с. 158; Mounce W. D., с. 173.

слово «одной». Также, именно так смотрели на этот вопрос отцы Церкви. Помимо этого, читая Ветхий Завет, мы обнаруживаем, что священникам нельзя было жениться на проститутке, разведённой женщине или даже на вдове, что может указывать на другой стандарт в брачных отношениях, отведённый лидерам Божьего народа (Лев. 21:7, 13-15; Иез. 44:22)¹⁹⁰².

С другой стороны, в других местах Павел разрешает повторный брак после смерти супруга (подразумевается, и после смерти супруги) и даже призывает людей так поступать (см. 1 Кор. 7:39; 1 Тим. 5:14). К тому же, в некоторых случаях повторный брак после развода тоже разрешается (см. Мф. 19:9; 1 Кор. 7:15). Также отмечается, что в 1 Тим 3:2 и Тит. 1:6 конкретно не говорится ни о разводе, ни о смерти супруги. Если Павел имел в виду именно эти случаи, то он мог бы яснее указать на это.

Также интересно посмотреть на 1 Тим. 5-ую главу в этом свете. Там написано, что церковь должна обеспечивать только ту вдову, которая была женой одного мужа. Как мы уже заметили, здесь используется та же грамматическая конструкция, которая употребляется в 1 Тим. 3:2 и Тит. 1:6. Если фраза «жена одного мужа» (или подобная фраза «муж одной жены») означает, что человек вступает в брак только один раз в жизни, то почему Павел дальше в том же контексте призывает молодых вдов снова выйти замуж? Ведь данным поступком они потеряли бы церковное обеспечение в случае смерти второго мужа. Выходит, что ни фраза «жена одного мужа», ни фраза «муж одной жены» не указывает на вступление в брак лишь один раз в жизни¹⁹⁰³.

Что касается примера священников в Ветхом Завете, то надо учитывать следующее. В Ветхом Завете вопрос касался состояния женщин – она должна была быть девой. Но в отношении квалификации для пастора дело другое – вопрос касается не её истории, а его. Итак, нельзя считать примеры ветхозаветных священников и новозаветных пасторов параллельными в этом отношении¹⁹⁰⁴.

Рассмотрев слабые стороны других позиций, кажется многим более правдоподобным заключить, что под фразой «муж одной жены» Павел имел в виду верность мужа по отношению к своей жене. Такое наставление было бы уместно ввиду того, что в то время была очень распространена сексуальная распущенность. Также, слова ἀνὴρ (*анэйр*) и γυνή (*гунэй*), переведённые как «муж» и «жена», можно переводить словами «мужчина» и «женщина». Выходит, что пастор должен быть «мужчиной одной женщины», т.е. он должен обращать своё внимание только на одну женщину, т.е. на свою жену. Таким образом, здесь подчёркивается верность мужа своей жене¹⁹⁰⁵.

е. Вопрос рукоположения

В наши дни, по обыкновению, для занятия своей церковной деятельностью почти все пасторы и служители получают рукоположение. Дело в том, что рукоположение давно практиковалось в Церкви. Одно из первых указаний на обряд рукоположения находится в трактате, предположительно написанном Ипполитом Римским (II в.), под названием *Апостольская традиция*. В нём он говорит о выборе нового епископа народом и о его рукоположении другими епископами:

¹⁹⁰²Отмечено в Mounce W. D., с. 170-172.

¹⁹⁰³Lea, с. 109; Mounce W. D., с. 170-173.

¹⁹⁰⁴Там же.

¹⁹⁰⁵Lea, с. 109; Knight, с. 158-159; Mounce W. D., с. 170, 172.

«Пусть епископ будет рукоположен, будучи во всём беспорочным, избранный всем народом... пусть епископы возлагают на него руки, и пресвитерия стоит молча» (Апостольская традиция, 2; а в 8-ой главе говорится о рукоположении пресвитеров)¹⁹⁰⁶.

Согласно православной и католической теологии, для подлинной передачи дара служения и полномочия на служение Церкви рукоположение должно совершаться в контексте так называемой апостольской преемственности. Соответственно, таинство священства совершается рукоположением и молитвой посвящения уже рукоположенными в линии апостольской преемственности епископами. Таинство священства получают не только новые епископы, но и священники и диаконы, но последние получают рукоположение не на священническое, а на вспомогательное служение.

Также считается, что рукоположение на священство присваивает принявшему его «неизгладимую печать», что означает, что благодать, якобы переданная через рукоположение, будет оставаться у этого человека навсегда, и будет действовать через него, независимо от его личного поведения, хотя за неподходящее к своему призванию поведение данного служителя могут не пускать на служение церкви¹⁹⁰⁷.

О необходимости и природе рукоположения рассмотрим свидетельство Нового Завета¹⁹⁰⁸. Первые апостолы были назначены Иисусом на служение, но при этом не написано, что они получили какое-то церемониальное рукоположение (Мк. 3:14). Так было и в случае назначения Павла на служение (1 Тим. 2:7). Что касается опыта Тимофея в 2 Тим. 1:6, там описывается не его рукоположение, а его принятие Святого Духа (см. ст. 7).

Далее, когда Павел и Варнава назначили пресвитеров для новооткрытых ими церквей в Галатии (Деян. 14:23), используется глагол *χειροτονέω* (*хэйротонэо*), которое в Синодальном переводе переводится как «рукоположив», но на самом деле просто означает «выбирать, назначать»¹⁹⁰⁹. В Новом Завете данное слово использовано только здесь и в 2 Кор. 8:19, где нет оттенка значения «рукоположения».

Далее, в Тит. 1:5, когда Тит «поставил по всем городам пресвитеров», используется слово *καθίστημι* (*катистэми*), т.е. «назначать, давать полномочия», опять без указания на обряд рукоположения¹⁹¹⁰. В Деян. 13:3, хотя на Варнаву и Павла лидеры антиохийской церкви возложили руки, совершение рукоположения ими тоже исключается на основании того, что в то время Павел и Варнава уже были в служении. Скорее всего, братья в Антиохии просто поручили их «благодати Божией», как было сделано и в Деян. 15:40.

С другой стороны, в пасторских посланиях два места намекают на обряд рукоположения. В контексте о совершении пасторского служения Павел призывает Тимофея: «Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства» (1 Тим. 4:14). А в контексте, говорящем об обращении с

¹⁹⁰⁶Hippolytus of Rome. The Apostolic traditions // Ed. G. Dix. – New York, NY: MacMillan, 1937.

¹⁹⁰⁷Catechism of the Catholic Church, № 1582-1583.

¹⁹⁰⁸Patterson P. The meaning of authority in the local church // Piper J., Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – С. 249-250 (вместе с комментариями К. Барретт); Giles, с. 55-58.

¹⁹⁰⁹Arndt 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. 1083.

¹⁹¹⁰Там же, с. 492.

пресвитерами, Павел наставляет его: «Рук ни на кого не возлагай поспешно, и не делайся участником в чужих грехах» (1 Тим. 5:22).

В последнем случае кажется, что возложение рук было публичным признаком назначения человека на служение пресвитера. Вот почему Тимофей не должен торопиться в этом деле. А в 1 Тим. 4:14, скорее всего, возложение рук было совершено при назначении Тимофея на служение, и при этом он получил через него какое-то дарование.

Судя по контексту 1 Тим. 4:14, переданный Тимофею дар касался его учительского служения: «Занимайся чтением, наставлением, учением... Вникай в себя и в учение» (1 Тим. 4:13-16). Также важно отметить, что написано, что дарование было дано Тимофею не через возложение рук, а по (дословно «через») пророчество *вместе с* возложением рук¹⁹¹¹. Так как при молитве с возложением рук пророчество не всегда бывает, то нельзя ожидать, что будет подобная передача дарования в каждом отдельном случае. Грудем дальше уточняет, что формально дар не был дан через пророчество, а пророческое слово просто объявило, какой дар передан от Бога¹⁹¹².

Также важно отметить, что не человек, а «(Бог) поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями» (Еф. 4:11), и «(Бог) поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями» (1 Кор. 12:28). Люди получают лидерские дары прямо от Бога.

Также примечательно пророческое слово, данное в антиохийской церкви, относительно миссии Вараввы и Павла: «Отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их» (Деян. 13:2). Заметим, что Бог призвал их к этому служению до того, как лидеры церкви на них возложили руки.

Получается, что в новозаветное время рукоположение совершалось не с целью передачи дара служения или особой благодати, а для публичного признания призвания человека на служение Богом и официального назначения этого человека на лидерское служение в Церкви. Если через этот ритуал особая благодать всё-таки передавалась, то это случалось как особый случай по Божьей инициативе, а не через сам обряд.

Это или подобное мнение разделяют некоторые евангельские комментаторы. Джайлс, например, полагает: «Рукоположение не является главной задачей в отношении служения в новозаветный период. Харизма, данная вознесённым Христом, всегда является самым важным элементом»¹⁹¹³. По словам Бартлетта: «Возложение рук признавало харизматические дары служения, но не было способом давать или присваивать служение»¹⁹¹⁴.

ж. Вопрос священства

В более исторических христианских конфессиях священнослужителя называют священником, что является явным отклонением от новозаветного учения и практики. Согласно Писанию, весь Божий народ является священниками (1 Пет. 2:9; Откр. 1:6), которые имеют прямой доступ к Богу (Еф. 2:18) и приносят Ему жертвы хвалы (Евр.

¹⁹¹¹Patterson P. The meaning of authority in the local church // Piper J., Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – С. 250.

¹⁹¹²Grudem W. The gift of prophecy. – Rev. ed. – Wheaton, IL: Crossway, 2000. – Kindle edition, 1488.

¹⁹¹³Giles, с. 58.

¹⁹¹⁴Bartlett, с. 188.

13:15) и добрых дел (Евр. 13:16). Нигде в Новом Завете не обращаются к церковным лидерам, как к священникам.

Католики же оговаривают, что можно различать «общее священство» всех верующих от «иерархического священства». Занятие первых состоит в развитии и проявлении в личной жизни благодати, полученной через водное крещение. А задача вторых – способствовать верующим это сделать¹⁹¹⁵.

Однако Новый Завет не подтверждает теорию о наличии в Церкви двух священств. Правда, Бог отделяет некоторых людей для назидания Тела Христа через служение Слова, но они никогда не названы священниками и не сказано, что они совершают священнические функции в Церкви.

К сожалению, данное искажение появилось очень рано в истории Церкви. Дипроуз указывает, что некоторые отцы третьего века уже говорили о священнических функциях служителей¹⁹¹⁶. Можно выделить несколько причин возникновения этого понятия, но ни одна из них не оправдывает этой практики.

Первая из них заключается в неправильном понимании Вечери Господней. Считается, что священнослужитель уполномочен совершать Евхаристию, которая, по мнению некоторых, является настоящей жертвой Иисуса Христа. Выходит, что тот, кто приносит эту жертву, вправе называться священником. Католики же уточняют, что священником совершается не новая жертва Христа, а «реализация» этой единой Голгофской жертвы, как будто Его историческая жертва не приносит никакой пользы без совершения её «реализации»¹⁹¹⁷.

Однако оспаривается утверждение, что Евхаристия является настоящей жертвой Иисуса Христа или даже «реализацией» Голгофской жертвы. В Послании к Евреям мы читаем: «Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (10:14) и «Где прощение грехов, там не нужно приношение за них» (10:18). Значит, Иисус уже совершил наше искупление на кресте, и дополнительная или «реализующая» жертва за грехи не нужна.

Иисус является единственным священником Нового Завета по отношению к искуплению от греха и остается таковым. Но католики отвечают, что подобно тому, как Голгофская жертва нуждается в «реализации», священство Христа «реализуется» в католическом священстве¹⁹¹⁸.

С другой стороны, Новый Завет ясно свидетельствует о продолжающемся первосвященническом служении Христа без упоминания о каком-нибудь посредничестве между нами и Христом человеческим священством. В результате Его первосвященнического сужения и единой жертвы верующие имеют прямой доступ к Божьему присутствию. Читаем свидетельство Священного Писания на этот счёт:

«А Сей, как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее, посему и может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них» (Евр. 7:24-25).

¹⁹¹⁵Catechism of the Catholic Church, № 1546-1547.

¹⁹¹⁶Diprose R. E. Israel and the Church: The origin and effects of replacement theology. – Waynesboro, GA: Authentic Media, 2004. – С. 113-123.

¹⁹¹⁷Catechism of the Catholic Church, № 1545.

¹⁹¹⁸Там же, № 1545.

«Итак, имея Первосвященника великого, прошедшего небеса, Иисуса Сына Божия, будем твёрдо держаться исповедания [нашего]... Посему да приступаем с дерзновением к престолу благодати, чтобы получить милость и обрести благодать для благовременной помощи» (Евр. 4:14-16).

Также оспаривается утверждение, что хлеб и вино на самом деле реально становятся телом и кровью Христа. Для обсуждения и опровержения доктрины превращения элементов причастия, обратитесь к 4-ому тому этой серии книги, главе 23.

О второй причине возникновения этой доктрины говорит Дипроуз, который усматривает истоки этого учения в теории замещения, которой придерживались почти все отцы Ранней Церкви. Согласно этой теории, Церковь заменила Израиль в качестве Божьего народа и всё, что однажды принадлежало Израилю, теперь относится к Церкви, в том числе, и священство. Дипроуз комментирует:

«После того, как теология замещения становилась аксиомой христианской герменевтики, ничто не могло помешать полной ассимиляции культовой практики Ветхого Завета в церковную жизнь»¹⁹¹⁹.

«Радикальная трансформация христианского служения в течение второго и третьего столетий была в значительной степени результатом того, что Церковь взяла на себя левитскую практику, исходя из предположения, что такое наставление предназначалось для Церкви»¹⁹²⁰.

Однако теория замещения опровергается во 2-м томе этой серии книги, в главах 10 и 11. Получается, учение о «христианском священстве» не имеет никакого библейского или богословского основания, а является ещё одним отклонением от Божьей истины, введённым в Церкви ранними отцами.

Третья причина связана с предыдущей. Согласно Катехизису Католической Церкви: «Священство Аарона и служение левитов, равно как и учреждение служения семидесяти старейшин, служат прообразом рукоположенного служения Нового Завета»¹⁹²¹. С другой стороны, нельзя строить целую систему церковного управления на символическом истолковании Писания без ясного новозаветного подтверждения этой практики. А в Новом Завете католическое понимание священства не только отсутствует, но и опровергается.

3. Дар пастора и должность пастора

Чарльз Райри вводит интересную мысль, что нужно различать дар пастора и должность пастора¹⁹²². До сих пор в нашей дискуссии мы обсуждали только должность пастора. Но также важно учесть, что человек, занимающий пост пастора, неминуемо должен обладать пасторским даром (Еф. 4:11).

¹⁹¹⁹Diprose, с. 119.

¹⁹²⁰Там же, с. 136.

¹⁹²¹Catechism of the Catholic Church, № 1541.

¹⁹²²Ryrie C. C. Basic theology. – Wheaton, IL: Victor, 1986. – С. 367-368.

Райри предполагает, что дар пастора может встречаться и за пределами должности пастора. Другими словами, человек может совершать пасторское служение, т.е. пасти людей, не в поместной церкви, а в другом контексте – в качестве директора библейского института, в домашних отношениях и т.д.

Хотя признаем, что аспекты пасторского служения могут находиться в служениях тех, кто не пастор, в Писании само слово «пастор» (вместе с «пресвитерами» и «епископами») всегда встречается только в контексте управления поместной церковью¹⁹²³. Выходит, можно признавать одарённость таких людей, но лучше под другим названием.

2. Должность диакона

Наряду со служением пастора, Новый Завет говорит ещё об одной должности, связанной с управлением поместной церковью – это должность диакона. Русское слово «диакон» – это перевод греческого слова δίακονος (*диаконос*), которое может означать «слуга», и так употребляется, например, в Мф. 22:13. Но в более специальном значении δίακονος (*диаконос*) иногда относится к «слуге Божьего Слова», т.е. к тем, кто особенно посвящён изучению Слова и его учению, т.е. «служитель» (2 Кор. 3:6; Еф. 3:7; Кол. 1:23). Слово δίακονος (*диаконос*) имеет и другое специальное значение в отношении тех, кто особенно посвящён служению Церкви в практическом плане. В этом последнем значении слово δίακονος (*диаконос*) описывает должность диакона (Фил. 1:1; 1 Тим. 3:8 и 12).

Читая Деян. 6:1-4, мы обнаруживаем, что апостолы назначили семь человек, чтобы они помогли им в практических делах Церкви. Хотя эти семеро не были названы диаконами, они, скорее всего, занимали такое положение в иерусалимской церкви¹⁹²⁴. Впервые так учил Ириней во II веке¹⁹²⁵. Выходит, что диаконы заботились о материальной базе Церкви. Как было сказано выше, отношения пасторов и диаконов напоминают отношения священников и левитов в Ветхом Завете. Первые заботились о духовном, а последние – в основном, о материальном.

Однако несмотря на то, что диаконы поставлены для практических дел, их служение всё же по сути духовно. Как в случае любого духовного дара, это служение несётся в силе Святого Духа. Ведь при назначении первых диаконов апостолы «помолившись, возложили на них руки» (Деян. 6:6), и одной из квалификаций для этой должности было быть исполнением Святым Духом (Деян. 6:3). Гроссман говорит, что дар диакона «превосходит нормальные человеческие способности и происходит из божественной силы»¹⁹²⁶.

К тому же, термины «служение» (Рим. 12:7) и «вспоможение» (1 Кор. 12:28), относящиеся к служению диакона, перечислены вместе с другими духовными дарами. Уточним характер духовного дара под названием «вспоможение». О нём упоминается в Новом Завете только один раз, а именно, в 1 Кор. 12:28. Греческое слово, переведённое как «вспоможение» – это ἀντιλήψις (*антилимписис*), означающее «помощь»¹⁹²⁷.

¹⁹²³Там смотрит на вопрос и Combs W. W. Biblical role of the evangelist // Detroit Baptist Seminary Journal. 7. 2002. С. 31.

¹⁹²⁴Но см. возражение этому тезису П. Калошей в разделе А.2. выше.

¹⁹²⁵Robinson J. A. The Christian ministry in the apostolic and sub-apostolic periods // Swete H. B. Essays on the early history of the Church and the ministry. – London: MacMillan and Co., 1921. – С. 81.

¹⁹²⁶Grossmann S. Charisma: The gifts of the Spirit / Trans. S. Wiesmann. – Wheaton, IL: Key Publishers, 1971. – С. 30-31.

¹⁹²⁷Arndt, с. 89.

Разумно отождествлять этот дар с другим, упомянутым в Рим. 12:7, который описан словом, имеющим подобное значение, т.е. «служение» или *διακονία* (*диакония*). Слово *διακονία* (*диакония*), конечно, наводит на мысль о служении диакона. Если так определить дар «вспоможения», то можно говорить о нём, как о даре, способствующем человеку выполнять обязанность в материальной базе церкви, другими словами, оказывать церкви практическую помощь. Об этом даре Хейгин говорит: «Всё, что связано с оказанием помощи в работе Церкви или в служении, может подпадать под служение вспоможения»¹⁹²⁸.

Рассмотрев квалификации для диакона, перечисленные в 1 Тим. 3:8-12, мы видим, что личный характер кандидата на этот пост очень важен. Он (или она) должен обладать подобными личными характеристиками, которыми обладает пресвитер-епископ. Обратим особое внимание на слова «не корыстолюбивы», что особо важно для тех, кто занимается финансовыми делами церкви.

Отличным библейским примером этого служения является Феба. О ней говорится в Рим. 16:1-2, что она служила диаконом и «была помощницей многим». В качестве диаконы она была вовлечена в практическое служение святым. Согласно Писанию, в Ранней Церкви служили в качестве диаконов и женщины. Об этом больше говорится в 19-ой главе данной книги.

Далее, читаем в 3-ей главе Послания к Тимофею, что верность в служении диакона может приводить к повышению на более ответственные должности в церкви. Написано в ст. 13: «Ибо хорошо служившие готовят себе высшую степень и великое дерзновение в вере во Христа Иисуса». В самом деле, двое из первых диаконов, Стефан и Филипп, стали знаменитыми евангелистами в Ранней Церкви.

Хорошо комментирует важность этого дара для Церкви Ястржембский:

«Это очень важное служение в церкви. Именно этот дар своим проявлением позволяет другим дарам регулярного служения исполнить своё предназначение. Сегодня многие служители не могут реализовать полноту призвания, а иногда терпят крах, только из-за того, что рядом с ними нет такого практичного дара»¹⁹²⁹.

Наконец, взглянем на католическое понимание вопроса, которое, в основном, разделяет и православие¹⁹³⁰. Диякон получает свою «харизму» на данное служение через рукоположение епископом. Такая церковная должность всегда присутствовала на Востоке, а на Западе она восстановилась только при Втором Ватиканском Соборе¹⁹³¹. Даже на Западе служить диаконом может женатый человек.

У католиков обязанность диакона более пасторская, чем практичная:

«Диякон, уподобленный Христу, ставшему слугой всех, рукополагается для служения Церкви, которое он исполняет под властью епископа, участвуя в

¹⁹²⁸Hagin K. E. The ministry gifts. – Tulsa, OK: Kenneth Hagin Ministries, 1998. – С. 112.

¹⁹²⁹Ястржембский.

¹⁹³⁰Catechism of the Catholic Church, № 1570-1571.

¹⁹³¹Hill B. R. Exploring Catholic theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995. – С. 265.

служении Слова, в совершении богослужения, в пастырском управлении и в делах милосердия»¹⁹³².

В. Управление союзом церквей

При рассмотрении церковного единства в 4-м томе этой серии книги мы утвердили, что желательно, чтобы поместные церкви искали какое-то видимое единство между собой. Одним из выражений этого единства является формирование конфессий или церковных союзов.

Тогда возникает вопрос, какой руководящий орган уместен для союза церквей? Относительно этого вопроса выдвигаются три главные теории. Они называются епископальной, пресвитерианской и конгрегационалистской системами церковного управления. Бывает и смешанная форма церковного управления, состоящая из сочетания подходов.

1. Епископальная система

а. Общие сведения

Епископальная система состоит из двух уровней руководства. Рядовыми членами церкви управляют рукоположенные служители церкви, т.е. пасторы. Пасторами же управляют высшие власти – епископы. Особенность этой системы в том, что, хотя и члены церкви, и пастора имеют определённые права и некоторую свободу в ведении церковных дел, окончательные решения о церковном порядке и доктрине принимаются на уровне епископов¹⁹³³. По словам Булгакова: «Право провозглашать учение Церкви принадлежит епископу»¹⁹³⁴.

По отношению к православной практике Митрополит Каллист пишет следующее:

«Миряне – хранители, а не учителя; поэтому, хотя они могут присутствовать на совете и участвовать в нём... однако, когда наступает момент, когда совет должен сделать официальное провозглашение веры, только епископы, в силу своей учительской харизмы, принимают окончательное решение»¹⁹³⁵.

Классическая форма епископального церковного управления, существующая у более исторических христианских конфессий и рекомендуемая Мировым Советом Церквей, состоит из трёх уровней: епископа, священника и диакона. Признаётся наличие духовных дарований и у мирян, но они находятся под управлением церковной иерархии¹⁹³⁶.

б. Католическое понимание

¹⁹³²Катехизис Римской Католической Церкви / Пер. П. Сахаров, О. Карпова. – Ватикан: Духовная библиотека, 2007. – № 330.

¹⁹³³Эриксон, с. 905.

¹⁹³⁴Булгаков С. Православие: Очерки учения Православной Церкви. – Электронная книга.

¹⁹³⁵Ware, с. 256.

¹⁹³⁶Bartlett, с. 3-10.

Есть разнообразие в формировании самого епископата. У католиков существует иерархия епископов в следующей последовательности: епископ, архиепископ, кардинал и папа. Хотя все епископы входят в так называемый Магистериум, который выполняет функцию советников для папы, последнее слово всегда остается за папой. Дополнительно к этому, Римский папа претендует на власть над всей Церковью: «Епископ Рима, даже действуя в одиночестве, действует имплицитно как глава колледжа епископов»¹⁹³⁷.

Взгляд католиков (и православных) на епископальное служение зиждется на теории «апостольской преемственности», которая заключается в убеждении, что нынешние епископы получили свою власть и своё рукоположение от Самого Христа через исторически непрерывную цепочку рукоположенных епископов, восходящих к самим апостолам Христа: «Епископы, и в силу непрерывной последовательности, восходящей к началу, рассматриваются как передатчики апостольской линии»¹⁹³⁸.

в. Православное понимание

По православному пониманию существуют саны епископа (или «архиерея», включая епархиального архиерея), архиепископа, митрополита и патриарха, но в русском православии архиепископ и митрополит, в основном, – почетные звания¹⁹³⁹. Патриархи всех поместных (автокефальных) православных церквей равны по власти и не могут вмешиваться в дела других патриархов. Тем не менее, особое почтение оказывается исторически первым патриархам, а именно, иерусалимскому, александрийскому, антиохийскому, римскому и константинопольскому патриархам.

Булгаков защищает православную систему наличием у Иисуса двенадцати апостолов. С одной стороны, в Церкви видна иерархия, так как они были поставлены над другими верующими. А с другой стороны, поскольку все апостолы были равными по власти, должно существовать и сегодня равенство между патриархами¹⁹⁴⁰.

Русской Православной Церковью руководят три управляющих органа: Поместный Собор, Архиерейский Собор и Священный Синод во главе с патриархом Московским и всея Руси. В состав Поместного Собора входят архиереи и представители клира, монашествующих и мирян, и он имеет право избирать патриарха и решать вопросы вероучительного и канонического характера. Хотя клир, монашествующие и миряне принимают участие в Соборе, окончательные решения Собора принимаются только при одобрении большинства архиереев, присутствующих на нём. Собор созывается Архиерейским Собором. С 1917-го года состоялись всего шесть Поместных Соборов РПЦ (по состоянию на 2020 год)¹⁹⁴¹.

Архиерейский Собор, который собирается не реже, чем каждые четыре года, состоит из всех епархиальных и некоторых других архиереев. В некоторых отношениях он подотчётен Поместному Собору (касательно вероучения и канонического устройства), а в других – нет¹⁹⁴². Между собраниями Архиерейского Собора Церковью управляет

¹⁹³⁷Wood S. Issues and perspectives in Roman Catholic ecclesiology today // Braaten C. E., Jenson R. W. The ecumenical future. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004. – С. 137.

¹⁹³⁸Catechism of the Catholic Church, № 1555.

¹⁹³⁹Иларион, Православие, т. 1, с. 204.

¹⁹⁴⁰Булгаков, электронная книга.

¹⁹⁴¹https://ru.wikipedia.org/wiki/Соборы_Русской_церкви;

https://ru.wikipedia.org/wiki/Поместный_собор#В_Русской_церкви; Иларион, Православие, т. 1, с. 195.

¹⁹⁴²Иларион, Православие, т. 1, с. 196.

Священный Синод. Он состоит из патриарха Московского и всея Руси и одиннадцати других лиц¹⁹⁴³.

Православная церковь описывает своё понимание церковного управления следующим образом. Роль епископов не означает господствовать над Церковью. Власть на самом деле находится в самой Церкви. Но епископ, как представитель Церкви, осуществляет эту власть.

По православному пониманию, не только Церковь слушает своих лидеров, а лидеры также слушают Церковь, чтобы слышать Божий голос, говорящий через неё. Фейрберн так описывает этот двухсторонний аспект православного понимания: «Никакой епископ, чисто в силу своего положения, не имеет права говорить от имени всей Церкви. Однако если епископы или соборы действительно являются частью жизни Церкви, то они будут правильно свидетельствовать об этой жизни, и их свидетельство будет признанным всей Церковью»¹⁹⁴⁴.

В словах Илариона: «Церковь в целом обладает, по православному учению, “непогрешимостью” в вопросах веры: хранителем истины является весь народ». И «В Церкви Христовой все люди являются царями и “священниками”»¹⁹⁴⁵. А Каллист подтверждает: «(Епископ) не поставлен *над* Церковью, а занимает должность *в* Церкви»¹⁹⁴⁶, и добавляет: «Церковь непогрешима, но личной непогрешимости (т.е. епископа) нет»¹⁹⁴⁷. По словам Булгакова: «Церковная власть (собор епископов, иногда даже отдельный епископ в пределах епархии) есть лишь законный орган *провозглашения* того, что является, в её собственном сознании, выражением церковной истины»¹⁹⁴⁸.

г. Историческое развитие

Что касается исторического развития епископальной системы – она формировалась со второго века. В первые века нашей эры христианство быстро распространилось на всю Римскую империю. Открывались отдельные церкви, и они находились под надзором апостолов. Но после ухода апостолов назначались люди, которые вели церкви, находящиеся в их географических регионах. Их называли епископами.

Другой элемент в развитии этого взгляда отмечает Робинсон, который говорит о замене более «харизматических» служений в Церкви, таких как пророки и учителя, «назначенными» служителями, т.е. епископами и диаконами¹⁹⁴⁹. В поддержку он ссылается на учения книги Дидахе (II в.):

«Поэтому избирайте себе надзирателей и служителей достойных Господа, мужей кротких и несребролюбивых, и правдивых, и проверенных: потому что и они совершают для вас служение пророков и учителей» (*Дидахе*, 15).

Классический пример развития епископальной системы представляется в учении Игнатия Антиохийского (II в.), который впервые написал о трёх уровнях церковного

¹⁹⁴³Там же, с. 199.

¹⁹⁴⁴Fairbairn, с. 19, 87, 100.

¹⁹⁴⁵Иларион А. Таинство веры. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – С. 113, 116.

¹⁹⁴⁶Ware, с. 255.

¹⁹⁴⁷Там же, с. 253.

¹⁹⁴⁸Булгаков, электронная книга.

¹⁹⁴⁹Robinson, с. 61.

руководства: «Все последуйте епископу, как Иисус Христос Отцу, а пресвитерству, как апостолам. Дьяконов же почитайте как заповедь Божью» (*К Смирнякам*, 8). Особо подчеркнул власть епископа Киприан Карфагенский (III в.): «Вам следует знать, что епископ находится в Церкви, а Церковь – в епископе; и если кто-то не с епископом, то он не в Церкви» (*Послание* 68,8).

Важно отметить, что в Ранней Церкви поместные общины принимали существенное участие в выборе новых епископов. Опять читаем слова Ипполита Римского (II в.):

«Пусть епископ будет рукоположен, будучи во всём беспорочным, избранный всем народом... пусть епископы возлагают на него руки, и пресвитерия стоит молча» (*Апостольская традиция*, 2; а в 8-ой главе говорится о рукоположении пресвитеров)¹⁹⁵⁰.

Об участии народа в выборе епископа говорит и Римский епископ Лев I: «Поэтому, когда выбор первосвященника состоится, пусть его предпочтут больше всех, кому требуется единодушное согласие духовенства и людей... только пусть никто не будет рукоположен против выраженных пожеланий этой местности»¹⁹⁵¹. Даже в первом веке Климент Римский говорил о назначении епископов «с согласия всей Церкви» (*1 Клим.* 44).

Лайтфут утверждает, что должность епископа появилась не в качестве продолжения служения апостолов, а в качестве повышения некоторых пресвитеров на высший чин. До этого, как мы уже увидели, титулы «пресвитер» и «епископ» использовались взаимозаменяемо. А впоследствии термин «епископ» стал обозначать высший церковный чин¹⁹⁵².

Со временем Церковь признала пять епископов, имеющих власть над окружающими их епископами и церквями. Главными центрами христианства стали Иерусалим, Александрия, Антиохия, Рим и Константинополь. Позже римский епископ начал утверждать, что главой всей Церкви является он.

д. Новое направление

На сегодняшний день появилась ещё одна форма епископального устройства. Формируются у многих харизматических церквей, так называемые, церковные сети, которыми управляют самозванные апостолы. Апостол руководит своей сетью церквей и пасторами, служащими в них. Но он не отчитывается ни перед церквями, ни перед пасторами. То есть, окончательные решения по поводу церковного порядка и доктрины остаются у апостола. Его никто не выбирает. К его сети церкви присоединяются добровольно и могут в любое время порвать эту связь. В отличие от католической системы, там нет одного апостола, который главенствует над всей Церковью. Признаются и другие апостолы, которые возглавляют свои сети церквей.

2. Пресвитерианская система

¹⁹⁵⁰Hippolytus of Rome. The Apostolic traditions.

¹⁹⁵¹Leo the Great. *Letter 14* (to Anastasius, Bishop of Thessalonica), 6.

¹⁹⁵²Lightfoot, c. 196.

Особенности пресвитерианской системы таковы, что в ней есть только один уровень лидеров, т.к. уровня епископов нет. Соответственно, окончательные решения по поводу церковных практик и доктрин принимаются не епископатом, а советом всех пресвитеров данной конфессии. За советом пресвитеров также стоит право рукоположить новых служителей.

Часто бывает в таких конфессиях и третий уровень, который состоит в председателе конфессии. Но человек, занимающий это положение, выполняет лишь исполнительную функцию среди других пресвитеров и отчитывается перед ними. Называют это исполнительное лицо по-разному: председателем, генеральным директором, епископом или другими названиями. Но даже если его называют епископом, то его функция не такова, как было описано в епископальной системе. В пресвитерианской системе епископ только осуществляет волю совета пресвитеров¹⁹⁵³.

3. Конгрегационалистская система

Конгрегационалистская система состоит в том, что каждая церковь управляет сама собой, и все окончательные решения по поводу церковных практик и доктрин принимают все члены церкви совместно. Пастора также выбирает и рукополагает членское собрание церкви. Пастор, конечно, обладает некоторой властью и свободой действий в своём служении, но в конечном итоге ему приходится подчиняться воле собрания. Часто конфессиональная структура имеет совет пресвитеров и генерального детектора, но они не могут диктовать, что должны делать или не делать поместные церкви, а только давать церквям советы¹⁹⁵⁴.

4. Смешанная система

Наконец, можно говорить о смешанной системе церковного управления. Конфессия может давать различные права различным уровням руководства. Например, поместная церковь может выбирать своего пастора, но рукоположение совершается только другими пресвитерами. Доктрины и церковные практики могут определять пресвитера, но направление миссии церкви может решаться епископом или генеральным директором.

5. Оценка подходов

При таком разнообразии предположенных систем для церковного управления нам следует смотреть на библейские данные, касающиеся этого вопроса.

Главный довод в поддержку епископальной системы заключается в том, что в новозаветной Церкви наблюдали за церковным порядком апостолы. Подобным образом считается, что нужна и сегодня такая система, по которой Божью Церковь ведут избранные Богом люди. Сходно с тем, как в первом веке пасторов и диаконов ставили и рукополагали апостолы (см. Деян. 6:6; 14:23), в наши дни Бог также воздвигает тех, у кого есть такое право и такая духовная власть.

Далее, апостолы давали своим сотрудникам полномочия рукополагать других служителей (1 Тим. 5:22; Тит. 1:5), тем самым показывая, что настоящее рукоположение

¹⁹⁵³Эриксон, с. 910.

¹⁹⁵⁴Там же, с. 912-913.

на служение происходит только при апостольской власти. Наконец, эта система появилась очень рано в истории Церкви, что может ещё раз подтвердить её подлинность¹⁹⁵⁵.

Однако епископальной системе предъявляют несколько претензий. Во-первых, нет исторического или библейского подтверждения, что первые апостолы передали свою власть преемникам. Примечательно, что в последних письмах Петра и Павла нет никакого упоминания о преемстве, что ожидается, если на самом деле они собирались передать свою апостольскую власть другим. На самом деле апостолы поручали заботу о церквях местным пресвитерам (Деян. 14:23; 21:18; 20:17 и далее)¹⁹⁵⁶.

Православный богослов Булгаков, хотя придерживаясь понятия апостольской преемственности, тем не менее признаёт, что исторически обосновать её трудно:

«В историческом плане невозможно указать место, время и порядок учреждения Апостолами иерархии в его нынешнем виде... документы начала первого века по этому вопросу молчат... Этот переход от неупорядоченного общего “харизматизма” к закрытому духовенству с епископатом во главе остаётся загадкой для историка»¹⁹⁵⁷.

Далее, даже в первом веке власть апостолов была ограничена. Отмечаем, что когда апостолы, Павел ли, или Пётр, возвращались к своей родной церкви, они подчинялись местному лидерству, отчитываясь перед ним (Деян. 14:26-15:3; Деян. 11:1-4). Также, взаимозаменяемость титулов «пастор», «пресвитер» и «епископ» приводит к выводу, что не должно быть второго уровня церковного управления. Все пресвитеры находятся на одном и том же уровне по власти. Принятое некоторыми устройство «епископ-пресвитер-диакон» Бартлетт комментирует: «Свидетельства очень незначительные, что такое трёхкратное служение существовало в любом новозаветном сообществе»¹⁹⁵⁸.

Также Церковь имеет право судить претендующих на апостольскую власть и их учение (Гал. 1:8; Откр. 2:2). Церковь сама имеет право решать, какое служение от Бога, а какое – не от Него. Наконец, моменты, поддерживающие другие системы, которые будем рассматривать, также входят в опровержение епископальной системы.

Наконец, Робинсон отмечает, что служители Церкви, как Тимофей, Тит, Марк и подобные им, служили в качестве временных представителей апостолов в их отсутствии. Выходит, что они не служили первыми епископами, а устанавливали пресвитерианскую систему, рукополагая в каждой церкви поместных пресвитеров, а затем уезжали на другое место труда¹⁹⁵⁹.

Как насчёт поддержки пресвитерианской системы? Кажется, что такая система имела в иерусалимской церкви при апостолах (Деян. 15:6). Иаков тогда служил в качестве председателя всех пресвитеров иерусалимской церкви. К тому же, интересно заметить, что даже при апостолах пресвитеры иерусалимской церкви приняли решение совместно, говоря, «Ибо угодно Святому Духу и нам» (Деян. 15:28)¹⁹⁶⁰.

¹⁹⁵⁵Отмечено в Макграт А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 505.

¹⁹⁵⁶Bartlett, с. 131-132.

¹⁹⁵⁷Булгаков, электронная книга.

¹⁹⁵⁸Bartlett, с. 190.

¹⁹⁵⁹Robinson, с. 85.

¹⁹⁶⁰Дусинг, с. 550.

Далее, как было сказано раньше, взаимозаменяемость титулов «пастор», «пресвитер» и «епископ» приводит к пониманию, что существовал в первом веке только один уровень церковного управления. Все пресвитеры были на одном и том же уровне власти. Также важно отметить, что Павел не рукоположил Тимофея один, но совместно со всеми пресвитерами (1 Тим. 4:14). А с другой стороны, моменты, уже представленные в поддержку епископальной системы, и то, что будет представлено в поддержку конгрегационалистской системы, могут служить опровержением этого учения.

Есть и моменты, поддерживающие конгрегационалистскую форму церковного управления. Отмечается, что в новозаветное время поместные церкви сами выбирали своих представителей (Деян. 11:22; 13:1-4; 15:2-3; 15:22; 2 Кор. 8:19 и 23) и сами принимали представителей из других церквей (Деян. 15:4; 18:27)¹⁹⁶¹. По поводу написанного в 2 Кор. 8:19 говорят, что греческое слово *χειροτονέω* (*хэйротонео*), переведённое как «избранного», может означать «протягивать руку для голосования»¹⁹⁶², что может указывать на участие всей церкви в выборе. Но при этом надо признать, что данное слово не всегда имело такой оттенок значения.

Далее, в начале церковной истории поместная (иерусалимская) церковь предложила кандидатов на замену Иуде Искароту (Деян. 1:23-26) и выбрала первых диаконов (Деян. 6:3). И, как было сказано раньше, когда апостолы, Павел ли, или Пётр, возвращались к своей родной церкви, они подчинялись местному лидерству, отчитываясь перед ним (Деян. 11:1-4; 14:26-15:3).

Также значительно, что слово *ἐκκλησία* (*экклеия*), которое переводится словом «церковь», употребляется только в отношении вселенской Церкви и поместных церквей, что может указывать на центральную роль поместной церкви, как представителя вселенской Церкви. Далее, у поместной церкви есть право испытывать претендующих на апостольское служение (Гал. 1:8; Откр. 2:2), что может говорить об их праве на самоуправление.

Но другие моменты представляют собой проблемы для принятия конгрегационалистской системы. Следует признать, что в новозаветное время все церкви находились под властью первых апостолов. Значит, полной свободой и независимостью они не пользовались. Далее, есть конкретные места Писания, говорящие о повиновении церковным лидерам (Евр. 13:17; 1 Пет. 5:5), что трудно сделать, если пастор находится под властью членов церкви. Также, по Библии, Христос Сам ставит лидеров в церкви (1 Кор. 12:28; Еф. 4:11). Значит, они получают свою власть не от церкви, а от Господа. Наконец, моменты, поддерживающие другие системы управления, служат и опровержением конгрегационалистской системы.

6. Выводы

В заключение этого обсуждения интересно отметить, что эти три системы церковного управления похожи на три системы государственного управления, существующие в древнем мире. Конгрегационалистская система похожа на управление греческими городами, которые голосовали и принимали совместные решения. Пресвитерианская система похожа на систему иудейской синагоги, которая управлялась советом пресвитеров. Соответственно мы замечаем, что пресвитерианская система особенно ярко

¹⁹⁶¹Эрикссон, с. 914-915.

¹⁹⁶²Arndt, с. 1083.

продемонстрирована в иерусалимской церкви. Епископальная система похожа на римское правление, которое вёл сильный лидер, т.е. римский император. Некоторые предполагают, что церковь развивала епископальную систему именно в подражание Римской империи.

Подобно вышесказанному, Робинсон предполагает развитие в церковном управлении по времени: «Христианское служение постепенно эволюционировало в ответ на новые потребности, которые возникали вместе с новыми условиями, поскольку Церковь возрастала и увеличивала свои географические пределы»¹⁹⁶³. Поэтому в свете влияния исторических факторов на выбор системы церковного управления в библейские времена можно допускать некоторую «гибкость» в применении той или иной системы к Церкви сегодня. Бартлетт думает, что нужно проявлять гибкость и ради единства Церкви¹⁹⁶⁴.

Тем не менее, судя по всему, кажется правильным считать, что самая лучшая система – пресвитерианская. Она имеет достаточно библейской поддержки, и она избегает проблем, связанных с остальными взглядами. Она обеспечивает поместные церкви сильным руководством, т.к. получается, что пастор – настоящий лидер церкви. Но, в то же время, поскольку есть множество в лидерстве самой конфессии, данная система может предотвращать злоупотребление властью, которому епископальная система более уязвима. Нам следует также признать, что доказательства в пользу конгрегационалистской системы тоже существенны. Было бы правильно отводить и для поместной церкви некоторую власть и свободу действия в определённых сферах церковной деятельности.

Библиография

Булгаков С. Православие: Очерки учения православной церкви. – Электронная книга.

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

Дусинг М. Новозаветная церковь // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 546-547.

Иларион (Алфеев). Православие. – в 2 Т. – <http://www.hilarion.ru/materials/books>.

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

Калоша П. Библейская модель структуры управления поместной церковью // Докторская диссертация. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2019

Катехизис Римской Католической Церкви / Пер. П. Сахаров, О. Карпова. – Ватикан: Духовная библиотека, 2007.

Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов–на-Дон: Троицкое Слово, 2003.

¹⁹⁶³Robinson, с. 91.

¹⁹⁶⁴Bartlett, с. 190.

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. – 431 с.

Райлз К. Три великие церкви / Пер. С. А. Резниченко.

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.

Ястржембский С. В. Дары Духа Святого в Священном Писании и в жизни // Докторская диссертация, International University Vision. – Москва, 2016.

~~~~~

Aldrich J. C. Life-Style evangelism. – Portland, OR: Multnomah Press, 1981. – 246 с.

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.

Bartlett D. L. Ministry in the New Testament. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993. – 210 с.

Blomberg C. L. Women in ministry: a complementarian perspective // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – С. 123-184.

Burgess S. M. The Holy Spirit: Medieval Roman Catholic and Reformation traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1997. – 217 с.

Campanha Hans von. Ecclesiastical authority and spiritual power in the Church of the first three centuries. – Guildford: Billing & Sons, 1969. – 308 с.

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

Combs W. W. Biblical role of the evangelist // Detroit Baptist Seminary Journal. 7. 2002. С. 23–48.

Diprose R. E. Israel and the Church: The origin and effects of replacement theology. – Waynesboro, GA: Authentic Media, 2004. – 265 с.

Fairbairn D. Partakers of the Divine nature. – 1991. – с. 100.

Giles K. Women and their ministry. – Victoria, Australia: Dove, 1977. – 104 с.

Grossmann S. Charisma: The gifts of the Spirit / Trans. S. Wiesmann. – Wheaton, IL: Key Publishers, 1971. – 104 c.

Grudem W. The gift of prophecy. – Rev. ed. – Wheaton, IL: Crossway, 2000. – Kindle edition.

Hill B. R. Exploring Catholic theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995.

Hippolytus of Rome. The Apostolic traditions // Ed. G. Dix. – New York, NY: MacMillan, 1937. – 90 c.

Knight G. W. The Pastoral Epistles: A commentary on the Greek text. – Grand Rapids, MI; Carlisle, England: Eerdmans; Paternoster Press, 1992.

Hagin K. E. The ministry gifts. – Tulsa, OK: Kenneth Hagin Ministries, 1998. – 120 c.

Lea T. D., Griffin H. P. 1, 2 Timothy, Titus // Dockery D. S. The New American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1992.

Leo the Great. Letter 14 (to Anastasius, Bishop of Thessalonica).

Lightfoot J. B. St. Paul's Epistle to the Philippians. – London: MacMillan and Co., 1900. – 350 p.

McRae W. The dynamics of spiritual gifts. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976. – 141 c.

Metzger B. M., Hubbard D. A., Barker G. W. Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 2002.

Mounce R. H. The Book of Revelation // Bruce F. F. The New international commentary on the New Testament. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977.

Mounce W. D. Pastoral Epistles // Metzger B. M., Hubbard D. A., Barker G. W. Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 2002.

Patterson P. The meaning of authority in the local church // Piper J., Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – C. 248-259.

Railes K. What's the difference: Comparing the beliefs of Catholics, Protestant and Eastern Orthodox.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Robinson J. A. The Christian ministry in the apostolic and sub-apostolic periods // Swete H. B. Essays on the early history of the Church and the ministry. – London: MacMillian and Co., 1921. – C. 57-92.

Ryrie C. C. Basic theology. – Wheaton, IL: Victor, 1986. – 543 c.

Sanders J. O. The Holy Spirit and His gifts. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1940. – 154 c.

Schaff P., H. Wace H., eds. Post-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Strong A.H. Systematic theology. – Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 1886.

Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.

Wallace D. B. Greek grammar beyond the basics: An exegetical syntax of the Greek New Testament. – Garland, TX: Galaxie Software, 1996.

Ware T. The Orthodox Church. – London: Penguin Books, 1963. – 352 c.

Wood S. Issues and perspectives in Roman Catholic ecclesiology today // Braaten C. E., Jenson R. W. The ecumenical future. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004. – C. 126-137.

~~~~~

www.wikipedia.com

Глава 19: Женщины в служении

В церквях горячо обсуждается роль женщины в церковном служении. Является ли она равноправной мужчине во всех отношениях или для неё есть некоторые ограничения? Какова именно библейская позиция на этот счёт? Постараемся выяснить её. Данная тема, конечно, взаимосвязана с вопросом лидерства в семье, которое обсуждается в Приложении А четвёртого тома этой серии книг, «Плана Бога, часть 1». Но в данной главе сосредоточим внимание на деятельности женщин в служении Церкви.

Рассмотрим вопрос с точки зрения библейского учения о женщинах в служении по отношению к различным духовным дарованиям и церковным должностям, упомянутым в Писании. Но перед этим оценим разбор этого вопроса в перспективе церковной истории.

А. История вопроса

Учитываем тот факт, что служение Иисуса Христа началось на фоне иудаизма, в котором к женщинам отношение было унижительным. В синагоге, к примеру, отводили женщинам место, отдельное от мужчин, и не позволяли им участвовать в богослужении. Они занимались исключительно домашними делами и находились под властью мужчины: отца или мужа¹⁹⁶⁵.

Далее, каждый день иудеи (мужчины) благодарили Бога, что они – не женщины (*т. Брахот*, 6.18)¹⁹⁶⁶. В Мишне встречается наставление не говорить слишком много с женщиной иначе: «1) человек наносит себе вред, 2) тратит время, которое лучше провести за изучением Торы, и 3) в конце концов, он унаследует геенну» (*м. Авот*, 1.5)¹⁹⁶⁷.

Однако данное понимание во многом отклоняется от ветхозаветной нормы. В Ветхом Завете мы видим женщин, исполняющих довольно веские духовные служения, такие как судьи: Девора (Суд. 4-5), пророчицы: Мариам (Исх. 15:20), жена Исаии (Ис. 8:3) и Олдана (2 Пар. 34:22) и «умные женщины» (2 Цар. 14:1-20; 20:16-22)¹⁹⁶⁸.

Также, при Иисусе женщины занимали положение намного выше, чем в еврейской традиции¹⁹⁶⁹. Они с Ним путешествовали в качестве учеников (Лк. 8:1-3; 23:49, но не из числа двенадцати). Джайлс комментирует: «Он включал их в число Своих учеников и всегда относился к ним, как к полноценным людям бесконечной ценности»¹⁹⁷⁰.

Примечательно, что когда Мария слушала учение Иисуса, а Марфа занималась обычными женскими делами, т.е. домохозяйством, Иисус сказал: «Мария же избрала благовую часть, которая не отнимется у неё» (Лк. 10:42). Также отмечено, что первые, кто увидели воскресшего Иисуса и рассказали другим о Нём, были женщины.

Пропуская порядок для женщин в новозаветной церкви (что детально обсуждается ниже), перейдём к дальнейшему в истории Церкви порядку вещей. Особо значима роль вдов. О финансовой поддержке вдов церковью говорится в первом послании Павла к Тимофею (5:3-16), но дальше в истории Церкви им отводили особые обязательства, на которые уже намекает Новый Завет, а именно, молитву (1 Тим. 5:5) и совершение добрых

¹⁹⁶⁵Giles K. Women and their ministry. – Victoria, Australia: Dove, 1977. – С. 18-19.

¹⁹⁶⁶Tosefta // ed. Neusner J., Sarason R. S. – Hoboken, NJ: KTAV Publishing, 1986. – С. 40

¹⁹⁶⁷Neusner J. The Mishnah: A new translation. – New Haven, CT: Yale University Press, 1988. – С. 673.

¹⁹⁶⁸France R. T. Women in the church's ministry. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. С. 75.

¹⁹⁶⁹France, c. 77; Giles, c. 17-23.

¹⁹⁷⁰Giles, c. 17.

дел (1 Тим. 5:10). Об их преданности молитве говорил и Поликарп Смирнский (см. к *Филиппийцам*, 4).

Гарнак делится интересной цитатой из произведения *Канон Апостолов*, написанного в III веке, который повествует не только о служении вдов в молитве и добрых делах, но и о получении ими откровений от Духа: «Должны быть назначены три вдовы, две для молитвы за всех искушаемых и для получения откровений, когда это необходимо. Но одна должна помочь больным женщинам, быть готова к служению...» (19-20)¹⁹⁷¹.

Далее, в своём произведении *Апостольское предание* Ипполит Римский (II-III в.) уточнил, что вдовы не получали рукоположения на служение: «Вдова же при своём возведении не посвящается, но избирается по имени... Не возлагается на неё рука потому, что она не приносит жертву и не имеет литургического служения» (11.1, 4). Подобно говорится о девственницах: «На девственницу не возлагается рука, ибо только её заявление делает её такой» (11.13)¹⁹⁷².

Особое место в Ранней Церкви занимала диакониса. В *Дидакалии*, датируемой III веком, епископ сравнивается с Богом, диакон – с Христом, а диакониса – с Духом Святым (гл. 9). Диаконисы назначены заботиться о других женщинах: посещать их, готовить к водному крещению, учить новокрещённых. Но совершали крещение мужчины. Читаем: «Пусть женщина будет предана служению женщинам, а мужчина-дякон – служению мужчинам» (гл. 16)¹⁹⁷³.

Далее, известно, что в то время диаконисы получали рукоположение. Молитва для посвящения диаконисы находится в *Апостольских постановлениях*, 8.20 (IV в.). Вопросы рукоположения диаконисы коснулся и Четвёртый Вселенский Собор (451 г.):

«В диакониссы поставлять жену, не прежде сорока лет возраста, и притом по тщательном испытании. Если же принявши рукоположение, и пребывши некоторое время в служении, вступит в брак: таковая, как оскорбившая благодать Божию, да будет предана анафеме, вместе с тем, кто совокупился с нею» (*Правила Святого Вселенского Четвертого Собора, Халкидонского*, 15).

Однако когда дело касалось рукоположения женщин на священнослужение, Ранняя Церковь этого не разрешала. Вайнрих подводит итог отношению Церкви к служению женщинам в этой роли:

«В своих широких центральных традициях и практике Церковь, как Восточная, так и Западная, во множестве культурных и социальных условий постоянно утверждала, что только мужчинам дано быть пасторами и священнослужителями»¹⁹⁷⁴.

Послушаем выступления некоторых известных отцов Церкви того времени. В *Постановлениях Апостолов* (III в.) предписывают: «Но если в вышеупомянутых

¹⁹⁷¹Harnack A. Sources of the apostolic canons. – London: F. Norgate and Co., 1895. – С. 52-53.

¹⁹⁷²Hippolytus of Rome // Dix G. The Apostolic traditions – New York: MacMillan, 1937. – Перевод прот. П. Бубуруза (<https://azbyka.ru>).

¹⁹⁷³Didascalia Apostolorum // Ed. R. H. Connolly. – Oxford: Clarendon Press, 1929. – 280 с.

¹⁹⁷⁴Weinrich W. Women in the history of the Church: Learned and holy, but not pastors // Piper J. Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – С. 273.

постановлениях мы не разрешили им учить, как кто-либо позволит им вопреки природе выполнять обязанности священника?» (3:10) и: «Пусть женщины сидят сами по себе, они тоже молчат» (2:57). Епифаний Кипрский (IV в.) утвердил: «Никогда с начала мира не служила Богу в качестве священника женщина» (см. *На восемьдесят ересей Панарий*, 49.1-3; 78-79)¹⁹⁷⁵. Ориген сказал, что «мужчинам нельзя сидеть и слушать женщину» (*Фрагменты на 1 Кор.*, 74)¹⁹⁷⁶.

Тертуллиан (III в.) написал следующее:

«Женщине не разрешается говорить в церкви. Также не позволено ей ни учить, ни крестить, ни предлагать, ни претендовать на какую-либо мужскую функцию, тем более не в должности священника» (*О покрытии девственников*, 9.1)¹⁹⁷⁷.

«А гордость женщин, восхищавших себе право учить... Ибо представляется ли вероятным, что тот даёт женщинам власть учить и крестить, кто именно настойчиво не позволяет женщине учить: “да молчат и дома мужей своих да вопрошают”» (*О крещении*, 17)¹⁹⁷⁸.

А Иоанн Златоуст (IV в.) готов допускать обращение к женщинам для получения учения, но как снисхождение к мужчинам, недостаточно созревшим, чтобы самим учить – в их стыд:

«Я хочу отдать вас для научения жёнам вашим... Если же стыдно для тебя иметь учителем жену, убегай от греха, и ты опять получишь вверенную тебе от Бога власть (*Беседы на Евангелие от Матфея*, 7)¹⁹⁷⁹.

«Жёны превосходят и затмевают нас. Какой смех! Какой стыд! Мы занимаем место главы, и ужели над нами должно одержать верх тело? Мы поставлены начальствовать над жёнами... Я сказал это не потому, чтобы желал возвысить их, но чтобы возбудить стыд в нас, и нас научить, нас побудить к тому, чтобы мы снова приняли принадлежащее нам начальство» (*Толкование на послание к Ефессянам*, 13)¹⁹⁸⁰.

Суммируя учения Златоуста, Августина и Иеронима, Рид пишет следующее: «Из-за своей соблазнительной природы женщинам не следует доверять преподавательскую

¹⁹⁷⁵Weinrich, с. 275.

¹⁹⁷⁶Tucker R. A., Liefeld W. *Daughters of the Church*. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987. – С. 106.

¹⁹⁷⁷Weinrich, с. 247-248. Интересно, что во время написания этого трактата Тертуллиан ходил в секту «Монтанистов», которые признавали пророческое служение женщин.

¹⁹⁷⁸Тертуллиан, О крещении // Библиотека Отцов и Учителей Церкви Западных / Перевод: еп. Василия (Богдасhevского) – Киев: Киевская Духовная Академия, 1915. – Том 31. – С. 35-59. – OCR: Одесская богословская семинария.

¹⁹⁷⁹<https://azbyka.ru>

¹⁹⁸⁰Иоанн Златоуст, Толкование на послание к Ефессянам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста / Перевод П. Юнгера. – С.-Петербургской Духовной Академии, 1905. – Том 11, Книга 1. – С. 5-218 (<https://azbyka.ru>).

должность церкви»¹⁹⁸¹. В то же время говорят, что Златоуст позволял женщинам лично учить других, но не публично (см. *Приветствуйте Прискиллу и Акилу*, 1.3)¹⁹⁸².

Также следует упомянуть, что в своём 127-ом письме Иероним рассказывает о женщине, Марцелле, что «её восхищение божественными писаниями было невероятно» (4). Следовательно, когда Иероним оправился в Рим: «В случае возникновения спора относительно свидетельства Священного Писания по любому вопросу, обращались к ней для его решения» (7). При этом интересно заметить, что она всегда приписывала свои знания тому мужчине, у которого она училась, чтобы соблюдать наставление Павла «учить жене не позволяю» (7). Марцелла также активно принимала участие в опровержении лжеучения (9).

Подобно, Вайнрих сообщает, что женщины изучали богословие не только у Иеронима, но и у Оригена. Также занимались обучением богословию сестра Григория Нисского и сестра Бонифация. Других женщин учили Марцелла и Паула. Написали свои свидетельства Перпетуя и Эгерия. В число творений египетских монахов входят труды трёх монахинь¹⁹⁸³. Стоит также упомянуть о некой Аммии Филадельфийской, жившей либо в конце I века, либо во II веке, которая считалась Евсевием истинной пророчицей (см. Ист. цекр. 5.17.2-5)¹⁹⁸⁴.

Наконец, отмечается, что в первых веках христианской эры в религиозной деятельности пользовались большей свободой женщины в сектантских движениях. Так было у монтанистов, гностиков и других: «Любопытно, что женщины занимали видное место в жизни и литературе посторонних групп»¹⁹⁸⁵.

В средневековье участие женщин в церковном служении мало изменилось. Только внутри стен женских монастырей имелось место для проявления власти в лице игуменьи¹⁹⁸⁶. Самый выдающийся католический богослов средневековья, Фома Аквинский, «верил, что женщины не способны к церковному управлению»¹⁹⁸⁷. Но в отличие от католиков, реформатское движение XII века, Вальденсы, допускали женщин проповедовать¹⁹⁸⁸.

Этот период также известен служениями некоторых женщин-мистиков: Хильдегарды Бингенской, Терезы из Лизьё, Терезы Авильской и Екатерины Сиенской, которым также был присвоен статус «Доктора Церкви»¹⁹⁸⁹. Про Хильдегарду сказано: «При жизни этот немецкий мистик переписывался с папами, императорами, королями, королевами, герцогами, графами и другими королевскими особами»¹⁹⁹⁰.

Что касается реформаторов, то Лютер, Кальвин и Джон Нокс придерживались подчинённого положения для женщин в жизни Церкви¹⁹⁹¹. Лютер считал женщин не

¹⁹⁸¹Reed J. E., Prevost R. A history of Christian education. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1993. – С. 105.

¹⁹⁸²Tucker, с. 125.

¹⁹⁸³Weinrich, с. 266-267, 274.

¹⁹⁸⁴Schaff P., Wace H., eds. A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York, NY: Christian Literature Company.

¹⁹⁸⁵Tucker, с. 97-100.

¹⁹⁸⁶Reed, с. 152.

¹⁹⁸⁷Там же, с. 160.

¹⁹⁸⁸Keener C. S. Women in ministry: another egalitarian perspective // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – С. 244; Reed, с. 207.

¹⁹⁸⁹Weinrich, с. 268-271; https://en.wikipedia.org/wiki/Doctor_of_the_Church.

¹⁹⁹⁰Reed, с. 158.

¹⁹⁹¹Tucker, с. 173-178; Reed, с. 213-215; Weinrich, с. 277-278.

способными к лидерству, а только к домашним делам. Им было дозволено проповедовать только в экстренном случае¹⁹⁹². Его учение таково:

«Но в собраниях или церквях, где есть служение, женщины должны молчать и не проповедовать. В противном случае они могут молиться, петь, хвалить и говорить “аминь” и читать дома, учить друг друга, увещевать, утешать и толковать Писание по возможности» (*Церковь и служение*, 2.154)¹⁹⁹³.

«Там, где есть мужчина, там ни одна женщина не должна учить или иметь власть. Там, где мужчины нет, Павел позволил им сделать это, потому что это происходит по повелению мужчины»¹⁹⁹⁴.

По словам Кальвина: «Если женщина подвергается подчинению, ей, следовательно, запрещается публично учить» (*Комм. на Коринфянам* 14:34)¹⁹⁹⁵, и: «(Павел) исключает [женщин] из должности учителя, которую Бог поручил только мужчинам» (*Комм. на Тимофею, Титу, Филимону*)¹⁹⁹⁶.

А участники в так называемой «радикальной реформации» отводили женщинам чуть больше свободы. Дело в том, что анабаптисты на богослужении признавали и приветствовали спонтанное действие Святого Духа. Следовательно, хотя, как правило, женщинам нельзя говорить на богослужении, но при особом действии Духа на них – они могли. Говорят, что анабаптисты иногда позволяли женщинам учить.

Далее, квакеры относились ко всем полам равно, поскольку все обладали «внутренним светом»¹⁹⁹⁷. Методисты, увидев успех женщин в их служении в качестве миссионеров, использовали женщин в проведении библейских уроков. В баптистских церквях в Англии были женщины-проповедники и участники на церковном совете¹⁹⁹⁸. О состоянии церкви в Англии в то время утверждается:

«Английские протестантские секты, как правило, давали женщинам больше власти, выражения и религиозной свободы, чем церкви, считавшие себя ортодоксальными. Как правило, чем более радикальна секта, тем более важную роль играли женщины»¹⁹⁹⁹.

Большой толчок в развитии женщин в служении дало их участие в миссии. Благодаря отсутствию достаточного количества мужчин миссионеров, женщины занимались на миссионерском поле почти всей церковной деятельностью: евангелизацией, открытием церквей и школ, проповедью, гуманитарной деятельностью, ученичеством. Среди

¹⁹⁹²Reed, с. 213; Weinrich, с. 278; Tucker, с. 173.

¹⁹⁹³Luther M. Luther's works, Vol. 40, Church and ministry II // Ed. Bergendoff C., Lehmann H. T. – Philadelphia, PA: Fortress, 1958. – С. 390-391.

¹⁹⁹⁴Luther M. Luther's works. // Ed. Oswald H. C. – St. Louis, MO: Concordia Publishing, 1973. – 28.277.

¹⁹⁹⁵Calvin J. The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians / Trans. J. W. Fraser. Ed. D. W. Torrance, T. F. Torrance. – Edinburgh: Oliver and Boyd, 1960. – С. 306.

¹⁹⁹⁶Отмечено в Weinrich, с. 278.

¹⁹⁹⁷Weinrich, с. 278; Tucker, с. 178.; Reed, с. 215-217.

¹⁹⁹⁸Reed, с. 217, 284-285.

¹⁹⁹⁹Там же, с. 217.

знаменательных женских миссионеров – Эми Кармайкл, которая служила в Индии 50 лет, и Мэри Слессор, миссионерка в Нигерии в течение 40 лет²⁰⁰⁰.

Однако поскольку традиционные миссионерские организации воздерживались от оправдания незамужних женщин миссионеров, то к концу XIX века женщины начали организовывать миссионерские общества для их поддержки, и много женщин откликнулось на призыв к миссии. Макги сообщает, что в то время количество женских миссионеров превысило количество мужских. У пятидесятников в XX веке они часто занимали лидерские роли²⁰⁰¹.

Не только на миссионерском поле, но и в других направлениях церковной деятельности женщины-пятидесятницы, наряду с женщинами из «Движения святости», находили своё место в свободной и успешной деятельности и даже получали рукоположение на служение. Считалось, что Дух одаряет духовными дарами на служение не только мужчин, но всех членов Тела Христа. Ведь Бог изливает Своего Духа «на всякую плоть» (Деян. 2:17)²⁰⁰².

Например, пятидесятническую конфессию «Международная Церковь четырёхугольного Евангелия» основала евангелист и пастор Эми Семпл Макферсон. «Движение апостольской веры» открыла Флоренс Кроуфорд. Движение святости начала Фиби Палмер. Чудесное служение евангелизации несли Мария Вудворт-Эттер и Кэтрин Кульман. Шесть лет руководила «Армией спасения» дочь её основателя, Уильяма Бута, Эванджелин²⁰⁰³. Дэвид Йонги Чо, основатель самой большой церкви в мире, сообщает интересный факт, что он начал привлекать женщин в качестве лидеров домашних групп, потому что мужчины отказались. Однажды число женщин-лидеров достигло 99% всех лидеров²⁰⁰⁴.

В XX веке много традиционных протестантских конфессий начинали признавать женщин священнослужителями и предлагать им рукоположение. В это число входят Англиканская, Реформатская, Методистская и некоторые другие церкви, а также некоторые лютеранские и пресвитерианские конфессии²⁰⁰⁵. Отказывают в рукоположении женщинам Католическая и Православная Церкви, и немалое количество евангельских церквей.

Позиция католиков такова:

«Только крещёный мужчина действительно получает священное посвящение. Господь Иисус выбрал мужчин, чтобы сформировать коллегия двенадцати апостолов, и апостолы сделали то же самое, когда выбрали преемников, чтобы преуспеть в их служении... Церковь признаёт себя связанной этим выбором,

²⁰⁰⁰Tucker, c. 291-308; Reed, c. 285.

²⁰⁰¹Tucker, c. 291-308; Beaver R. P. The history of mission strategy // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. B-70; McGee G. B. Miracles, missions and American Pentecostalism. – Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010. – С. 136, 156.

²⁰⁰²Tucker, c. 359; Keener, c. 244.

²⁰⁰³Tucker, c. 361-395.

²⁰⁰⁴Cho P. Y. Successful home cell groups. – South Plainfield, NJ: Bridge Publishers, 1981. – С. 29, 85

²⁰⁰⁵Patterson P. The meaning of authority in the local church // Piper J. Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – С. 248; Tucker, c. 380-388; https://en.wikipedia.org/wiki/Ordination_of_women.

сделанным самим Господом. По этой причине рукоположение женщин невозможно»²⁰⁰⁶.

С точки зрения православия, Митрополит Каллист²⁰⁰⁷ отвергает лидерство женщин на основании выбора Иисусом мужчин для апостольского служения. Он также ссылается на учение Павла в 1 Тим. 2 и 1 Кор. 14. Он считает, что священник, как представитель Христа, должен быть мужчиной. В то же время Каллист сообщает, что в православии отводится особое почтение женщинам в виде «равноапостольных», «матерей Церкви», «диаконов» и «советниц».

Б. Женщины и спонтанные духовные дары

В 16-ой главе мы называли дары, перечисленные в 1 Кор. 12:7-11 «спонтанными духовными дарами». Без всякого сомнения можно утверждать, что нет никакого ограничения в действии таких даров в жизни верующих, ни мужчин, ни женщин. Дело доказывается тем, что написано: «*Каждому* даётся проявление Духа на пользу» (1 Кор. 12:7). Дух может использовать любого верующего в проявлении этих даров.

Также мы видим в Писании конкретные примеры действия этих даров в жизни Божьего народа. Вспомним о дочерях Филиппа, которые «пророчествовали» (Деян. 21:9). Далее, Павел сообщает, что женщины в коринфской церкви публично «молились и пророчествовали» (1 Кор. 11:5). Наконец, согласно пророчеству Иоилия, которое со дня Пятидесятницы начало исполняться в Церкви, «Говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши... И на рабов Моих и на рабынь Моих в те дни излию от Духа Моего, и будут пророчествовать» (Деян. 2:17-18).

В. Женщины и дары поддержки

Среди даров регулярного служения называются «дары поддержки»: вспоможение (служение), увещатель, благотворитель, раздаватель. Как сейчас будет видно, во всех этих служениях можно ожидать участия женщин.

Новый Завет приводит нам прекрасный пример дара раздавателя в лице женщины по имени Тавифа. Написано о ней, что «она была исполнена добрых дел и творила много милостынь» (Деян. 9:36). Использование греческого имперфекта ἐποίει (*эпойэй*), т.е. «исполняла», указывает на регулярное действие в прошлом. Выходит, что в церкви она выполняла функцию «раздавателя» и, разумеется, имела соответствующее дарование.

Что касается дара вспоможения (служения), он часто (но не всегда) выражается в служении диакона. Ниже будет приведён пример женщины-диаконысы, Фивы, которая, предположительно, обладала этим даром. По поводу остальных даров, т.е. увещателя и благотворителя, ничто не мешает нам подразумевать, что женщины также не исключены из участия в этих других дарах поддержки. Кальвин в этом вопросе выражает более

²⁰⁰⁶№. 1577. Catechism of the Catholic Church.

http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM

²⁰⁰⁷Ware K. Man, woman and the priesthood of Christ // Hopko T. Women and the priesthood. – Crestwood, NY: St. Vladimir's, 1983. – С. 9-37.

крайнее понимание, утверждая: «Женщины не могут отправлять иной публичной службы в Церкви, кроме благотворительности»²⁰⁰⁸.

Г. Женщины и служение евангелиста

Что касается служения евангелиста, в Писании наблюдаются только намёки на выполнение этого служения женщинами. Эллиот обращает наше внимание на то, что в Ин. 4 самаритянка евангелизировала людей своего города (Ин. 4:28-29). Также, женщины впервые провозгласили воскресение Иисуса²⁰⁰⁹. Далее, Бельвиль отмечает, что Павел называл «сотрудниками» как мужчин (Фил. 2:25; Флм. 24), так и женщин (Фил. 4:3; Рим. 16:3), что может указывать, что они сотрудничали в деле евангелизации²⁰¹⁰.

Такер уделяет больше внимания выполнению этого служения женщинами в истории Церкви, особенно на миссионерском поле: «Большая часть реального успеха церковного роста в третьем мире была достигнута местными людьми, значительный процент которых составляли женщины»²⁰¹¹. Также учитываем успех и чудесное подтверждение евангелизационных служений таких женщин как Мария Вудварт-Эттер, Кэтрин Кульман и другие.

Также примем к сведению, что наставление Павла: «Учить жене не позволяю» (1 Тим. 2:12), которое детально обсуждается ниже, даже в своём самом консервативном истолковании не запрещает участия женщин в евангелизации, так как она не влечёт за собой изложения доктрин или управление церковью. Итак, приходим к выводу, что служению евангелистами для женщин Писание не ставит никакой преграды.

Д. Женщины и служение пророка

Без всякого сомнения, в Ветхом Завете служили в качестве пророков несколько женщин. Говорится, например, о Деворе, как о пророчице (Суд. 4:4). Это звание было присвоено и Мариам (Исх. 15:20), жене Исаи (Ис. 8:3) и Олдане (2 Пар. 34:22). В Новом Завете, хотя мы не видим конкретного примера «пророчицы» (кроме Анны – Лк. 2:36 – которая точнее классифицируется, как пророчица старого завета), в Коринфской церкви на богослужении женщины молились и пророчествовали (1 Кор. 11:5). Ведь Павел хотел, чтобы в коринфской церкви «все говорили языками; но лучше, чтобы вы пророчествовали» (1 Кор. 14:5). Дочери Филиппа тоже пророчествовали (Деян. 21:9). Также вспомним, что Бог обещал через Иоию: «Излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши» (Иоишь 2:28).

Франс придерживается мнения, что пророчество является авторитетным выступлением²⁰¹². Подразумевается, что пророчествующие женщины могут в этом качестве обладать духовной властью. Подобно, на основании 1 Кор. 14:31 Бельвиль предполагает, что пророчество является типом учения. Там написано: «Ибо все один за

²⁰⁰⁸Кальвин Ж. Наставление в христианской вере (4.3.9) – М. Российский Государственный Гуманитарный Университет, 1999. – С. 56-57.

²⁰⁰⁹Elliot K. M. – Women in ministry and the writings of Paul. – Winona, MS: Anselm Publishing, 2010. – С. 11.

²⁰¹⁰Belleville L. L. Women in ministry: an egalitarian perspective // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – С. 46.

²⁰¹¹Tucker, c. 329.

²⁰¹²France, c. 46.

другим можете пророчествовать, чтобы всем поучаться и всем получать утешение»²⁰¹³. Поэтому считается, что женщины могут учить.

В то же время, надо согласиться со Шнайдером, что пророчество отличается от проповеди. Проповедь – это намеренное, подготовленное изложение христианского учения. Пророчество же является спонтанным изречением Святого Духа через человека, которое проверяется другими на богослужении (1 Кор. 14:29)²⁰¹⁴. Соответственно, хотя само пророческое слово от Духа имеет власть и передаёт духовные знания, сам пророчествующий не обязательно должен занимать какое-то властное положение в управлении церковью или считать себя учителем. Для всего этого нужны другие духовные дарования.

Итак, приходим к выводу, что в библейское время Бог мощно использовал женщин в пророческом служении, что можно ожидать того же самого и сегодня.

Е. Женщины и должность диакона

Утверждение, что в первом веке женщины несли служение диакона, находит в Новом Завете подтверждение. Если это так, то ничто не мешает им нести такое служение и сегодня. Во-первых, женщина Фива, о которой упоминается в Рим. 16:1-2, скорее всего, несла служение диаконысы в Кенхрейской церкви. О ней написано: «Представляю вам Фиву, сестру нашу, диаконысу церкви Кенхрейской». Правда, что греческое слово *διάκονος* (*диаконос*) можно здесь перевести в смысле «служанка» или «помощница», но последующая фраза «церкви Кенхрейской» напрашивается вывод, что она занимала официальную должность диаконысы в церкви.

Также, в 1 Тим 3:11 замечаем, что в контексте о квалификациях для диаконов упоминается о женщинах: «Равно и жёны [их должны быть] честны, не клеветницы, трезвы, верны во всём». На первый взгляд кажется, что здесь речь идёт о жёнах диаконов. Но надо учитывать, что греческое слово *γυνή* (*гунэй*), которое переводится здесь как «жёны», также является обычным словом «женщины». Поэтому мы вправе перевести: «Равно и женщины [их должны быть] честны, не клеветницы, трезвы, верны во всём».

Также отмечаем, что та же самая конструкция, которая вводит описание женщин в ст. 11, также вводит описание квалификаций для диаконов в целом в ст. 8. Значит, что эта конструкция (т.е. слово *ὡσαύτως*) служит в качестве перехода от одной темы к другой. В 7-ом стихе заканчивается описание квалификаций для епископов, а в 8-ом стихе начинается описание квалификаций для диаконов. Подобным образом, после 10-го стиха прерывается описание квалификаций для диаконов в целом, а в 11-ом стихе начинается описание квалификаций для диаконов-женщин²⁰¹⁵.

К тому же, если в ст. 11 имеются в виду жёны диаконов, то почему подобное наставление не даётся жёнам епископов, которые занимают намного более влиятельное

²⁰¹³Belleville, Women in ministry, с. 44.

²⁰¹⁴Schreiner T. R. A response to Craig Blomberg // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – С. 191; Schreiner T. R. The valuable ministries of women in the context of male leadership // Piper J. Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – С. 216-217.

²⁰¹⁵Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 349.

положение в церкви? Отсутствие такой параллели наводит на мысль, что в ст. 11 имеются в виду женщины-диаконы.

Ещё момент в пользу утверждения, что здесь речь идёт о женщинах диаконах: если имеются в виду жёны диаконов, то было бы лучше говорить о них не до 12-го стиха, а после него, т.к. в 12-ом стихе конкретно говорится о семье диакона: «Диакон должен быть муж одной жены, хорошо управляющий детьми и домом своим».

Также учитываем мнения некоторых отцов Церкви на этот счёт. Например, Ориген (*Комм. к Рим.* 10:17) и Златоуст (*Беседа на Рим.*, 30) говорили о Фиве как о диаконисе. К тому же, Златоуст (*Беседа на 1 Тим.*, 11) и Климент Александрийский (*Строматы*, 3.6.53) согласился, что в 1 Тим. 3:11 речь идёт о женщинах-диаконисах. Также важно учесть наличие в Ранней Церкви должности диаконисы вплоть до VI века на Западе, а до XII века на Востоке²⁰¹⁶.

Некоторые комментаторы, опираясь на общее значение слова *διάκονος* (*диаконос*) «служитель», предполагают, что Фива выполняла все обязанности духовного служения Церкви, в том числе, обучения, проповеди и т.п. Ведь данное слово так употребляется в 1 Кор. 3:5; 2 Кор. 3:6; 4:1 и 5; Еф. 3:7-8; Кол. 1:23²⁰¹⁷. Но ошибочно считать, что некое слово имеет одно и то же значение во всех местах, где оно находится. По контексту Рим. 16:1 Фива было *διάκονος* (*диаконос*) в более узком смысле, т.е. в качестве диаконисы. Ведь она «была помощницею многим» (Рим. 16:2).

Комментаторы также уделяют внимание слову «помощницею», что является переводом греческого слова *πρόστατις* (*простатис*). В то время данное слово относилось к «спонсору, покровителю»²⁰¹⁸, что как предполагает Франс, указывает на «социальное превосходство и власть»²⁰¹⁹. На самом деле, в Септуагинте мужская форма этого слова относилась к лидерам (см. 1 Пар. 29:6; 2 Пар. 8:10; 2 Езд. 2:12; Сирах 45:24; 2 Макк. 3:4). В своей глагольной форме это слово также указывает на лидерство (Рим. 12:8; 1 Фес. 5:12; 1 Тим. 5:17)²⁰²⁰.

С другой стороны, Шнайдер даёт более точное определение этого слова в данном контексте в смысле «помощницы». Дело в том, что здесь слово *πρόστατις* (*простатис*) используется в параллели со словом *παρίστημι* (*паристэми*): «Помогите (*παρίστημι*) ей... ибо и она была помощницею (*πρόστατις*) многим» (Рим. 16:2). Видно, что здесь эти два слова служат синонимами. Также, если бы *πρόστατις* (*простатис*) имело значение «лидер», то она была бы и лидером для Павла, потому что он пишет: «помощницею многим и мне самому». Наконец, Шнайдер сообщает, что слово *πρόστατις* (*простатис*) в женском роде не употребляется в смысле лидера²⁰²¹.

Ж. Женщины и служение апостола

Хотя момент спорный, возможно, что в I веке была женщина-апостол по имени Юния. Дискуссионным местом Писания является Рим. 16:7. Читаем: «Приветствуйте

²⁰¹⁶Belleville, *Women in ministry*, c. 62; Schaff, P., Schaff, D. S. *History of the Christian church*. – New York: Charles Scribner's Sons, 1910. – Т. 3. – С. 259-262.

²⁰¹⁷Giles, c. 50-51; Keener, c. 217.

²⁰¹⁸Arndt 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 Press, 2000. – С. 885.

²⁰¹⁹France, c. 88.

²⁰²⁰Giles, c. 33.

²⁰²¹Schreiner, *The valuable ministries of women*, c. 219-220.

Андроника и Юнию, сродников моих и узников со мною, прославившихся между Апостолами и прежде меня ещё уверовавших во Христа». В греческом тексте встречается имя Ἰουνιᾶν (*Юниан*). Вопрос в том, греческое имя Ἰουνιαν (*Юниан*) мужское или женское?

Дело в том, что данная форма рассматриваемого слова, Ἰουνιαν (*Юниан*), стоит в винительном падеже. В данном склонении винительный падеж и мужского и женского родов образуются одинаково. Поэтому в именительном падеже имя может произноситься Ἰουνία (*Юния*), т.е. женщина, или Ἰουνιάς (*Юниас*), т.е. мужчина. Сопоставление имён «Юлия» и «Андроник» производит впечатление, что это – муж и жена. Так и думали отцы Церкви²⁰²².

Некоторые факторы поддерживают вариант женского рода в этом стихе²⁰²³. Во-первых, в литературе того времени не встречается имя Ἰουνιάς (*Юниас*), но имя Ἰουνία (*Юния*) довольно распространено. С другой стороны, некоторые предполагают, что Ἰουνιάς (*Юниас*) – это сокращение известного имени Ἰουνιᾶνος (*Юнианос*). Но Бельвиль утверждает, что римляне не сокращали имена, а удлиняли их (например, Приска становится Прискиллой)²⁰²⁴.

Во-вторых, в винительном падеже слова Ἰουνία акцент ставится так: Ἰουνίαν, а в слове Ἰουνιάς (*Юниас*) – Ἰουνιᾶν. В древних манускриптах, имеющих вариант Ἰουνιαν, слово либо стоит без акцента (ⲁ Ⲑ Ⲑ Ⲑ Ⲑ), или пишется Ἰουνίαν (B[2] D[2] L Ψ[vid] m), но никогда не пишется Ἰουνιᾶν. В-третьих, в древних переводах этого стиха (т.е. в Вульгате, сирийском, и коптском) слово Ἰουνιαν стоит в женском роде. В реальности дело обстоит так: «Ни один перевод или комментарий до средневековья не понимал Юниан как женское имя»²⁰²⁵.

Наблюдается ещё один вариант, основанный на разночтении данного стиха, где встречается имя Ἰουλία (*Юлия*). Но количество манускриптов, содержащих это разночтение, относительно мало (P⁴⁶, a, b, vul[mss], bo).

В разборе этого стиха мы также сталкиваемся с вопросом, может ли в этом стихе слово ἀπόστολος (*апостолос*) иметь его основное значение «посланник», а не указывать на церковную должность? Такое употребление было бы весьма необычным. Когда Павел говорит «между апостолами», он тем самым указывает на конкретную, известную группу людей. Вряд ли существовала признанная группа простых посланников, в которую вошли Андроник и Юния. В Новом Завете не представлено ни одного прецедента такого понимания. Кларк соглашается: «Трудно представить себе класс “посланников”, среди которых Андроник и Юния были выдающимися»²⁰²⁶.

Наконец, обсуждается вопрос: в выражении «прославившиеся (ἐπίσημοι) между апостолами» что имеется в виду под фразой ἐν τοῖς ἀποστόλοις: (1) «между (среди) апостолами» или (2) «в глазах апостолов», т.е. «апостолами»? Первый вариант

²⁰²²Clark A. C. Apostleship: Evidence from the New Testament and Early Christian literature // Evangelical Review of Theology. 13. 1989. 358.

²⁰²³Metzger B. M. A textual commentary on the Greek New Testament. – 2nd ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994. – С. 475–476; Burer M. H., Wallace D. B. Was Junia really an Apostle? // Journal for Biblical Manhood and Womanhood. 6(2). 2001. С. 4; Elliot, с. 103; Arndt, с. 480; Clark, 358–359.

²⁰²⁴Belleville, Women in ministry, с. 41.

²⁰²⁵Там же, с. 39–40.

²⁰²⁶Clark, с. 359. В поддержку этого взгляда Бурер ссылается на Ходжа (Romans, с. 449) и Мюррея (Romans, т. 2, с. 229–230). См. Burer, с. 6.

подтверждает, что Андроник и Юния были апостолами. Второй же – просто прославляли их апостолы.

В пользу первого варианта Бельвиль отмечает, что предлог ἐν (эн) может стоять перед группой, в которую входит именно рассматриваемое лицо²⁰²⁷. В Мф. 2:6, например, Мессия входит в число «воеводств Иудиных» (ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰουδα). Также, по Деян. 4:34, «между» членами иерусалимской церкви не было «никого нуждающегося» (ἐν αὐτοῖς). Наконец, в 1 Пет. 5:1 Пётр призывает «пастырей среди вас» (ἐν ὑμῖν). Также можно учесть, что смысл «апостолами» лучше выражается конструкциями ὑπὸ τῶν ἀποστόλων (см. Деян. 16:4; Иуды 17) или ἀπὸ τῶν ἀποστόλων (см. Деян. 4:36)²⁰²⁸.

С другой стороны, Бурер доказывает, что в греческой литературе, когда в связи со словом ἐπίσημοι (эписэмой), т.е. «прославившиеся», идёт сравнение с другими одушевлёнными лицами (в нашем случае с «апостолами»), сравниваемое лицо почти всегда стоит в родительном падеже. А в нашем стихе ἀποστόλοις (апостолойс) – это дательный падеж. В то же время Бурер признаёт, что из этого правила есть исключения (хоть редкие), и что когда идёт сравнение с неодушевлёнными предметами, может стоять дательный падеж²⁰²⁹. Также, он упускает из вида ясные новозаветные примеры, указанные выше, где конструкция ἐν (эн) и слово в дательном падеже указывает на местонахождение «посреди» определённой группы.

Судя по всему, в Ранней Церкви Андроник и Юния служили апостолами, хотя бы в плане открытия новых общин (см. 17-ую главу, раздел «Апостолы»). Кажется, что в этом отношении они совершили значительную работу – они были «прославившимися между апостолами».

Выходит, что женщины, хотя бы (предположительно) в партнёрстве с мужем, могут служить в качестве апостола. И, как было указано выше, апостол выполняет три служения – евангелиста, пастора и учителя.

3. Женщины и служения пастора и учителя

До сих пор в Писании мы не наблюдали никакого ограничения участия женщин в служении Церкви. Но самым дискуссионным моментом является участие женщин в служении пастора или учителя. До того, как мы непосредственно приступим к изучению этого вопроса, важно будет разобраться в нескольких ключевых стихах для раскрытия этой темы, а именно, в 1 Кор. 15:34-35, 1 Тим. 2:12-14 и Гал. 3:28.

1. Разбор ключевых мест

а. 1 Кор. 15:34-35

Как насчёт дискуссионного места Писания, 1 Кор. 14:34-35, которое гласит: «Жёны ваши в церквах да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит. Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают [о том] дома у мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви»? Как лучше объяснить это смутное место?

²⁰²⁷Там же, с. 42.

²⁰²⁸Также см. Moo, Romans, с. 923, отсылка 38; отмечено в Burer, с. 5.

²⁰²⁹Burer, с. 6-9.

Первая позиция такова. Некоторые обращают внимание на то, что в нескольких древних рукописях Нового Завета стихи 34-35 расположены после 40-го стиха. Итак, предполагается, что этих стихов в оригинале не было, а позже кто-то вписал их в текст, иногда после 33-го стиха, а иногда после 40-го.

В ответ на это предположение надо учитывать, что во всех рукописях эти слова есть. Если бы они были добавлены позже, то следует ожидать, что имелись бы манускрипты, лишённые этих слов. Также, Карсон выдвигает тезис, что в ранней Западной Церкви переписчик переставил стихи 34-35 после 40-го по стилистическим причинам²⁰³⁰. Ведь манускрипты, которые содержат этот вариант, принадлежат западной семье текстов (D F G ar b vg{ms}; Ambst).

Вторая теория выдвигает предположение, что в стихах 34-35 Павел цитирует слова Коринфян. Они говорили «нельзя женщинам говорить». Затем в ст. 36 Павел упрекает церковь за эту практику, говоря: «Разве от вас вышло слово Божие?».

С другой стороны, желательно видеть в самом тексте какое-то указание, что Павел на самом деле цитирует слова людей в коринфской церкви. К тому же, некоторые ученые считают, что последняя часть 33-го стиха, где написано «Так [бывает] во всех церквях у святых», относится к 34-ому стиху, т.е. данный порядок с женщинами соблюдался во всех церквях (см. обсуждение ниже)²⁰³¹. Далее, этой теории Бломберг предъявляет следующие претензии. Во-первых, обычно цитирование позиции другого выражается в короткой формулировке и не продолжается целых два стиха. Во-вторых, высказанное в стихах 34-35 отображает отношение законничества и лишения свободы, что не характерно коринфской церкви или греческой культуре в целом²⁰³².

Третья теория звучит так – некоторые принимают эти стихи, как запрет женщинам вообще выступать на богослужениях. Ведь греческое слово *γυνή* (*гуней*) также означает «женщину». Поэтому предполагается, что наставление Павла в этом отрывке относится ко всем женщинам. Далее, много раз в 1 Кор. 14 греческое слово *λαλέω* (*лалео*), употреблённое Павлом здесь по отношению к женщинам, указывает на публичное выступление.

С другой стороны, у слова *λαλέω* (*лалео*) есть очень широкий спектр значений, в том числе, значение «говорить» или даже «разговаривать»²⁰³³. Также, если женщинам было запрещено говорить на богослужениях вообще, то почему на богослужениях в Коринфе они «молились и пророчествовали» (1 Кор. 11:5)?

Лопухин ошибочно предполагает, что женщины в 1 Кор. 11:5 молились и пророчествовали дома, потому что в 1 Кор. 14:34 Павел запретил их говорить на богослужениях. Он написал: «Если жена должна находиться в подчинении у мужа, то она это подчинение не должна нарушать и во время богослужения, выступая в качестве пророчицы или учительницы»²⁰³⁴. Карсон отвергает этот тезис. Ведь в 11:16 Павел говорит, что порядок, описанный в 11-ой главе, относится ко всем церквям. Значит, здесь

²⁰³⁰Carson D. A. "Silent in the churches: On the role of women in 1 Corinthians 14:33b-36 // Piper J. Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – С. 143.

²⁰³¹Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians. – Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2000. – С. 1147-1152.

²⁰³²Blomberg C. L. Women in ministry: a complementarian perspective // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – С. 162.

²⁰³³Thiselton, с. 1157;

²⁰³⁴Лопухин А.П. Комментарий на 1 Коринфянам. – Толковая Библия. – 2-е изд. – Стокгольм, 1987. – С. 79, 110.

не описывается местная ситуация в Коринфе, где жёны пророчествовали дома²⁰³⁵. Также, весь контекст глав 11-14 говорит о порядке на публичном богослужении.

В поисках толкования этого места четвёртый вариант состоит в том, что Павел запрещает женщин мешать порядку богослужения, разговаривая между собой. Веский аргумент в пользу данной позиции состоит в том, что Павел сам определяет, что имеется в виду под словом «говорить». Он пишет: «Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают [о том] дома у мужей своих». Кажется, что женщины мешали порядку богослужения, задавая вопросы²⁰³⁶.

Сторонник этой позиции, А. Тиселтон, отмечает, что слово «молчать» по-гречески – это *σιγῶν* (*сигао*), которое также используется в других случаях, когда кому-нибудь надо молчать, чтобы не мешать богослужению. Например: «Если же не будет истолкователя, то молчи (*σιγῶν*) в церкви... Если же другому из сидящих будет откровение, то первый молчи (*σιγῶν*)» (1 Кор. 14:28-30)²⁰³⁷. Но надо также учитывать, что в этих других случаях даются условия, при которых некто должен молчать. Но в случае женщин такие особенные условия не упоминаются.

Далее, Тиселтон понимает слово «подчинение», по-гречески *ὑποτάσσω* (*хпотассо*), не в отношении мужчин, а в отношении богослужебного порядка, т.е. женщины должны подчиняться порядку на богослужении и не прерывать выступающего. Ведь в этом контексте то же самое слово, *ὑποτάσσω* (*хпотассо*), переведённое как «послушание», также относится к пророкам, чтобы они тоже не мешали служению, говоря без очереди (1 Кор. 11:32). Слово «закон», о котором Павел говорит в этом контексте, тоже касается соблюдения порядка на богослужении²⁰³⁸.

Затрудняет принятие этой теории постулат, что многие считают, что последняя часть 33-го идёт со стихом 34-35, что значит, что Павлово наставление в стихах 34-35 относится ко всем церквям. Выходит, что речь, скорее всего, не идёт о местной ситуации. Самое сильное доказательство этого постулата заключается в том, что последняя часть 33-го стиха не очень хорошо подходит к первой части. Что именно бывает «во всех церквях у святых», что «Бог не есть [Бог] неустройства, но мира», или «жёны ваши в церквях да молчат»²⁰³⁹? Последний вариант придаёт более нормальный смысл.

Также нужно задаться вопросом, что если только некоторые женщины в коринфской церкви мешали порядку на богослужении, то почему Павел даёт такое общее наставление, касающееся всех женщин²⁰⁴⁰? Подобно, почему наставление адресовано только замужним женщинам (см. ст. 35)? Наконец, наблюдение, отмеченное выше, что слово *λαλέω* (*лалео*) может означать «разговаривать», больше касается не столько новозаветного греческого (*койне*), сколько классического греческого²⁰⁴¹.

Наконец, пятый вариант гласит, что Павел здесь не позволяет женщинам судить пророчества²⁰⁴². Эта идея опирается на то, что в непосредственном контексте выше речь идёт именно об этом. Согласно этому пониманию, Павел не позволяет женщинам судить

²⁰³⁵Carson, с. 145-146.

²⁰³⁶Thiselton, с. 1156.

²⁰³⁷Там же, с. 1152.

²⁰³⁸Там же, с. 1153, 1156.

²⁰³⁹Carson, с. 140-141; Grudem W. The gift of prophecy. – Rev. ed. – Wheaton, IL: Crossway, 2000. – Kindle edition, 2102.

²⁰⁴⁰Grudem, kindle edition, 2113; Carson, с. 146.

²⁰⁴¹Arndt, с. 582.

²⁰⁴²См. Carson, с. 140-153; Grudem, kindle edition, 2102-2151.

пророчество, потому что по «закону» творения она должна быть в подчинении мужчинам (ср. 1 Кор. 11:8-9; 1 Тим. 2:13).

В противовес этой позиции Бельвиль возражает, что согласно стиху 35, целью женщин не было судить пророчества, а «чему научиться»²⁰⁴³. Также проблематично, что если в Библии женщины призваны быть пророчицами (см. выше), то почему они не могут вместе с другими пророками судить пророчество (ст. 29)?

Трудно с уверенностью определить смысл слов Павла в этом отрывке. Но интересно отметить, что единственный вариант, согласно которому запрещается участие женщин на богослужении вообще – это третий вариант. Но он пользуется лишь слабой поддержкой. Значит, несмотря на то, мешали ли женщины богослужению, судили ли они пророчество незаконно, является ли это высказыванием церкви или вставкой в текст – согласно всем этим истолкованиям, женщинам не запрещено выступать на богослужении.

б. 1 Тим. 2:12-14

Другой ключевой стих в этом отношении – 1 Тим. 2:12-14: «А учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщён; но жена, прельстившись, впала в преступление».

Первый вопрос, который нужно обсудить: говорится ли в этом отрывке о церковном порядке или о домашних отношениях. Другими словами, в чём именно дело: как женщины должны поступать в церкви или по отношению к своему мужу?

Далее, рассмотрим четыре позиции о том, как понять данное наставление Павла²⁰⁴⁴. Во-первых, предполагается, что Павел не запрещал женщинам быть лидерами в церкви, а просто запретил им относиться с неуважением к мужчинам, находящимся под их руководством, т.е. над ними доминировать. В связи с этим смотрят на глагол «властвовать», как на наречие, описывающее глагол «учить». Другими словами, женщины не должны учить доминирующим образом.

В-вторых, есть предположение, что в этом отрывке Павел говорил об особенном лжеучении, волнующем ефесскую церковь того времени, которое выдвигалось некими женщинами. В-третьих, Павел не позволял женщинам учить, потому что в то время они были слишком необразованными. Последний вариант – Павел запретил женщин нести служение учителя или пастора в поместной церкви, т.е. учить мужчин или быть лидерами над ними.

1) Жёны, или женщины вообще?

В пользу того, что дело касается церковного порядка, важно отметить греческие слова, переведённые как «жена» и «муж» – *γυνή* (*гунэ*) и *άνήρ* (*анэр*). Слово *γυνή* (*гунэ*) – обычное слово и для жены, и для женщины. Соответственно, слово *άνήρ* (*анэр*) описывает и мужа, и мужчину. Поэтому вполне возможно, что здесь речь идёт о мужчинах и женщинах в целом.

²⁰⁴³Belleville L. L. A response to Craig Blomberg // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – С. 201.

²⁰⁴⁴Mounce W. D. Pastoral Epistles // Metzger B. M., Hubbard D. A., Barker G. W. Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 2002 - С. 120 и далее; Jacob P. Discovering Biblical Equality.

Далее учитываем, что послание к Тимофею посвящено не домашнему, а церковному порядку. Ведь Павел сказал в 3:15: «чтобы... ты знал, как должно поступать в доме Божием». Также, в предыдущих стихах говорится о приличной одежде для женщин, что относится не только к жёнам, но и ко всем женщинам.

В пользу того, что дело касается домашних отношений, выдвигаются следующие доводы. Во-первых, мы замечаем в ст. 13-14, что Павел приводит пример Адама и Евы, что может намекать на домашние отношения. Но с другой стороны, Адам и Ева – не только муж и жена, но и представители мужского и женского родов в целом.

Во-вторых, упоминается в ст. 15 о чадородии, что может конкретно указать на домашние дела. Но этот момент может объясниться другим образом. Некоторые считают, что слово «чадородие» указывает на рождение Иисуса, как на исполнение обетованного Еве, находящегося в Быт. 3:15 – «(семя жены) будет поражать тебя (змея) в голову».

Это убеждение отталкивается от того, что стих 15 дословно читается: «впрочем она спасется (ед. ч.) через чадородие, если они пребудут (мн. ч.) в вере и любви...». Значит, согласно предыдущему контексту, та, которая спасается через чадородие – это Ева, семя которой «будет поражать змея в голову». А слово «они» относится к женщинам в целом. Итак, «чадородие» может иметь значение не в семейном порядке, а относительно Божьего плана спасения для всех.

Интересная параллель приводится между рассматриваемым нами отрывком и 1 Пет. 3:1-7, где по контексту дело, очевидно, касается домашних отношений. В обоих местах речь идёт о подчинении жены, одежде для женщин и молитве мужчин. Но с другой стороны, 1 Пет. 3 было написано другим писателем в другом контексте. Нельзя заключать, что вышесказанные сходства между этими местами Писания доказывают, что Павел говорил о домашних отношениях в 1 Тим. 3. Нужно толковать каждый отрывок в своём контексте.

Более веский аргумент в защиту мнения, что речь идёт о домашних отношениях – следующий. В других местах Нового Завета, когда встречаются слова *γυνή* (*гунэ*) и *άνήρ* (*анэр*) вместе, дело касается мужа и жены (см. Еф. 5:22-33; Кол. 3:18-19; 1 Кор. 11:1-16; 1 Пет. 3:1-7). К тому же, когда библейские авторы хотят говорить о женщинах и мужчинах в целом, употребляются субстантивированные прилагательные *ἀρσεν* (*арсэйн*) и *θηλυς* (*тэйлус*), т.е. «мужской человек» и «женский человек» (см. Мф. 19:4; Рим. 1:27; Гал. 3:28).

Тем не менее, в силу контекста, в котором находится рассматриваемый нами отрывок, можно предположить более необыкновенное употребление словосочетания *γυνή* (*гунэ*) и *άνήρ* (*анэр*) и прийти к выводу, что в 1 Тим. 2 речь идёт о мужчинах и женщинах в целом. Итак, переводим: «А учить женщине не позволяю, ни властвовать над мужчиной, но быть в безмолвии».

2) Женщинам не позволяю учить «доминирующим образом».

Принимаем во внимание, что в греческой литературе слово *αὐθεντέω* (*аутентео*), переведённое словом «властвовать», очень редко встречается, и его значение не очень хорошо известно²⁰⁴⁵. Некоторые предполагают, что это слово носит оттенок значения «правление с грубостью или агрессивностью». Значит, Павел просто запретил им относиться с неуважением к мужчинам, находящимся под их руководством, т.е. над ними доминировать.

²⁰⁴⁵ Arndt, с. 150

В ответ на утверждение, что глагол αὐθεντέω (*аутентео*) нужно перевести не «руководить», а «грубо доминировать», можно посмотреть на окружающий контекст, где речь идёт не об умеренности в лидерстве со стороны женщин, а об их подчинении. Далее, экзегет Джордж Найт так говорит о слове αὐθεντέω (*аутентео*): «Употребление этого слова не носит отрицательного оттенка, как узурпацию власти или жёсткое правление, а просто означает “иметь или осуществлять власть”»²⁰⁴⁶. Бломберг добавляет, что если αὐθεντέω (*аутентео*) означает «узурпировать власть», то логично следует, что женщина не имеет законной власти над мужчиной²⁰⁴⁷.

Хотя в Вульгате и старых латинских переводах данное слово переведено как «доминировать», в творениях некоторых отцов с II века оно используется в более позитивном смысле, как «лидерствовать»²⁰⁴⁸.

Те, кто принимает слово αὐθεντέω (*аутентео*) за наречие, описывающее как женщина не должна учить, упускают из вида, что не позволяет такого понимания расположение слов. Глагол, функционирующий как наречие, должен быть в форме причастия или хотя бы находиться рядом с определяемым им глаголом, чего нет в этом предложении. Также, между инфинитивами «учить» и «властвовать» стоит частица «ни», что указывает на то, что эти глаголы относятся к различным действиям, что было подтверждено исследованием Андреаса Костенбеграда²⁰⁴⁹.

Этому моменту возражает Бельвил, которая отмечает, что конструкция οὐ... οὐδὲ (ни... ни) может указывать не только на синонимичность, но и на противоположность, как в Гал. 3:28 – «ни раба, ни свободного». Выходит, что сочетание «ни учить, ни властвовать» может выразить антиномию, первый элемент – позитивен, «учить», а последний – негативен, «грубо доминировать». Она предлагает и другой вариант. Второй элемент выражает цель того, что совершается в первом, например в Мф. 6:20: «воры ни подкапывают, ни крадут». Соответственно, жене не позволено «учить с целью властвовать над мужем»²⁰⁵⁰.

С другой стороны, в своей аргументации Бельвил уже предполагает, что αὐθεντέω (*аутентео*) имеет негативный смысл. Но это, как было показано выше, ещё не доказано. Она хочет читать стих таким образом: «Жене не позволяю учить с целью грубо доминировать над мужем». Но ещё не подтверждено, что αὐθεντέω (*аутентео*) имеет это значение. Вдобавок к этому, Бломберг сообщает, что сопоставление двух *инфинитивов* всегда указывает на синонимичность²⁰⁵¹. В этом свете можно считать слова «учить и властвовать» синонимичными.

3) Женщинам не позволяю выдвигать лжеучение.

²⁰⁴⁶Knight G. W. The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek text. – Grand Rapids, MI: 1992. – С. 141-142; С этим соглашается Дуглас Му (Moo D. What does it mean not to teach or have authority? // Piper J. Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – С. 186).

²⁰⁴⁷Blomberg C. L. A response to Craig Keener // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – С. 251-252.

²⁰⁴⁸Отмечено Бэлвил, которая, тем не менее, верит, что Павел использовал это слово в отрицательном смысле (Belleville, Women in ministry, с. 86-87).

²⁰⁴⁹Mounce, с. 128; Schreiner T. R. Women in ministry: another complementarian perspective // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – С. 309.

²⁰⁵⁰Belleville, Women in ministry, с. 88.

²⁰⁵¹Blomberg, Women in ministry, с. 168-169.

Интересная теория выдвигается, что в 1 Тим. 4:12-14 Павел опровергнул конкретное лжеучение, существующее в ефесской церкви того времени. Отмечается, что в, так называемых, «тайных религиях» античного мира слово αὐθεντέω (*аутентео*) встречается в одной легенде о человеке, убитом некоей женщиной, который впоследствии воскрес. Слово αὐθεντέω (*аутентео*) было употреблено для описания этого убийства.

В этом свете считается, что слово αὐθεντέω (*аутентео*) может носить оттенок значения «возрождения» или «источника», т.к. убитый человек воскрес. Следовательно, сторонники этой позиции предполагают, что Павел упрекнул женщин в Ефесе в том, что на основании этой легенды они учили, что источник мужины – это женщина. Они толкуют слова Павла так: женщинам нельзя учить именно αὐθεντέω (*аутентео*), т.е. лжеучению, основанному на этой легенде. В подтверждение этому взгляду отмечается, что в движении «гностицизма» было учение о происхождении мужчин от женщин. Подобный порядок наблюдается в мифе об Артемиде. Таким образом, объясняется, почему Павел говорил в 2:13, что Адам был создан первым²⁰⁵².

Однако такая трактовка не очень состоятельна. В её опровержение можно говорить следующее. Во-первых, учение гностицизма появилось в II веке, т.е. после написания Послания к Тимофею. Во-вторых, даже в этой легенде слово αὐθεντέω (*аутентео*) не означало «возрождение», а означало «убийство».

В-третьих, в самом контексте 1 Тим 2 нет упоминания о каком-либо лжеучении, волнующем ефесскую церковь. Бельвилль справедливо замечает, что в 1-ой главе действительно говорится о лжеучении, угрожающем церкви²⁰⁵³. Но здесь также учитываем, что этому учили не женщины, а мужчины (1 Тим. 1:6, 20)²⁰⁵⁴. Возникает и вопрос, почему Павел запретил только женщинам, а не мужчинам выдвигать ложное учение?

Также, Дуглас Моо, рассмотрев все послания Павла к Тимофею, приходит в выводу, что данная ересь состояла в «чересчур реализованной эсхатологии», согласно которой старый век считался уже прошедшим, в том числе, все различия между полами, существующие в нём. По этой причине, считает Моо, Павел подчеркнул порядок в творении – что он всё ещё имеет силу²⁰⁵⁵.

Далее, если Павел имел в виду конкретную группу лжеучительниц, то он использовал бы артикль перед словом «женщины». Но его нет. Далее, в том же послании Павел, ссылаясь на учителей лжеучения, но для их описания использовал другое слово ἑτεροδιδασκαλεῖν (*хетеродидасклэйн*) (см. 1:3; 6:3)²⁰⁵⁶. Наконец, как было сказано выше, синтаксис данного предложения не позволяет понять, что слово αὐθεντέω (*аутентео*) описывает либо стиль учения, либо его содержание. Глаголы «учить» и «властвовать» указывают на различные действия²⁰⁵⁷.

В связи с этой теорией также верится, что 1 Тим. 5:11-15 подтверждает тезис, что в то время в Ефесе присутствовали женщины-лжеучительницы, потому что они были «болтливы, любопытны и говорили то, чего не должно». Также ссылаются на 1 Тим. 4:7 – «Негодных же и бабьих басен отвращайся» и 2 Тим. 3:6-7 – «К сим принадлежат те,

²⁰⁵²Jacob P. Discovering Biblical equality; Belleville, Women in ministry, c. 89-90.

²⁰⁵³Belleville, Women in ministry, c. 79.

²⁰⁵⁴В 1 Тим. 1:6 слово «некоторые» – это перевод греческого τινες, неопределённого местоимения мужского рода.

²⁰⁵⁵Моо, с. 181-182.

²⁰⁵⁶Schreiner, Women in ministry, c. 309.

²⁰⁵⁷Mounce, c. 128.

которые вкрадываются в дома и обольщают женщин, утопающих во грехах, водимых различными похотями, всегда учащихся и никогда не могущих дойти до познания истины»²⁰⁵⁸.

Однако весьма сомнительно, что женщины, упомянутые в 1 Тим. 5:13, распространяли лжеучение. Ведь уже указано в тексте, чем они занимались – они были болтливы (φλόαροι) и любопытны (περίεργοι). Слово φλόαροι (*флуарой*) дословно означает «сплетничающие», а περίεργοι (*периэргой*) может означать либо «вмешивающиеся в дела другого», либо «практикующие магию»²⁰⁵⁹. Но в связи со словом φλόαροι (*флуарой*) лучше подходит первое значение. Что касается 1 Тим. 4:7, в этом стихе Павел говорил не о конкретном лжеучении, а в обобщениях, указывая Тимофею, чего именно он должен избегать. Наконец, в 2 Тим. 3:6-7 говорится о женщинах, которые обольщаются, а не обольщают других.

4) Необразованным женщинам не позволяю учить.

Также стоит упомянуть о подобном вышеуказанном учении – что Павел запретил женщинам учить, потому что в то время они были необразованными. А теперь, в силу их высшей образованности, они могут. Соответственно считается, что употребление настоящего времени во фразе «я не позволяю» указывает на временность данного повеления. Также, в стихе 11 Павел хочет, чтобы женщины учились, чтобы со временем учить²⁰⁶⁰.

С другой стороны, в этом контексте Павел конкретно объяснил, почему он не позволял женщинам учить, и в его объяснении он не говорил о необразованности женщин²⁰⁶¹. Далее, в греческом языке настоящее время выражает не только моментальное действие, но и постоянное действие, что больше подходит к данному контексту, где Павел говорил не о временных, а о постоянных условиях (см. стихи 13-14).

5) Учить женщинам не позволяю, ни занимать положение лидерства над мужчинами.

В свете всех доказательств, рассмотренных выше, следует заключить, что позиция, что Павел запретил женщин нести служение учителя или пастора в поместной церкви, наиболее правдоподобна. Если принять позицию, что Новый Завет не разрешает женщинам учить или быть лидерами в церкви, то возникает вопрос «почему»?

Павел приводит конкретные причины, почему такой порядок нужен. Во-первых, по 13-ому стиху, Божий порядок о мужском лидерстве уже указан в порядке творения – мужчины, а затем женщины. Павел подобно обратился к порядку в творении и в 1 Кор. 11:8-9²⁰⁶². Дуглас Моо добавляет, что поскольку данный порядок восходит не к грехопадению, а к творению, то искупление во Христе не отменяет его²⁰⁶³.

²⁰⁵⁸Keener, с. 232. Тоже отмечено в France, с. 71.

²⁰⁵⁹Arndt, с. 800, 1060.

²⁰⁶⁰France, с. 61.

²⁰⁶¹Schreiner, Women in ministry, с. 312.

²⁰⁶²Schreiner T. R. A response to Linda Belleville // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – С. 105-106.

²⁰⁶³Моо, с. 190.

Возражают этому, что быть хронологически первым необязательно означает иметь больше власти. Ведь до Адама Бог создал животных. Также до Христа появился Иоанн Креститель²⁰⁶⁴. Но в этом аргументе упускается из вида то, что животные принадлежат другому биологическому роду, и поэтому этот случай несравним с отношениями между людьми. Бломберг комментирует:

«Никто бы никогда не предположил, что люди были идентичны по виду животным. Только когда люди сравниваются друг с другом, вступают вопросы о званиях и ответственности»²⁰⁶⁵.

Далее, рождение Иоанна Крестителя до Христа было необходимо, чтобы он «приготовил путь» для Господа (Мф. 11:10), исполняя тем самым пророчество. Наконец, Павел дал своё богодухновенное толкование этого события, считая, что рождение Адама первым указывает на его властное положение как в семье (1 Кор. 11:8-10), так и в Церкви (1 Тим. 2:13).

Во-вторых, Павел обратился к тому, что в Едемском саду сатана прельстил не Адама, а Еву. Выходит, что Павел переживал о подобных случаях по отношению к женщинам-лидерам. Ещё предполагается некоторыми, что в 15-ом стихе Павел написал и о домашних обязанностях женщин для указания на то, что женское лидерство в церкви может приводить к пренебрежению домашними обязанностями не только со стороны женщин-лидеров, но и со стороны всех женщин в церкви²⁰⁶⁶.

Наконец, некоторые возражают, что когда Павел написал «я не позволяю», он просто высказал своё личное мнение в этом деле. Но надо принять во внимание, что не указано в тексте, что здесь Павел говорил с личной точки зрения, что он ясно сделал в 1 Коринфянам (см. 7:6, 12, 25, 40). Также, если допустить (без подтверждения в тексте), что Павел здесь выразил своё мнение, то по каким критериям можем мы оценить другие случаи – говорил ли Павел в любом отрывке от себя или от Бога?

в. Гал. 3:28

В Гал. 3:28 Павел объявил: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе». Вопрос в том, имел ли в виду Павел устранение всех различий между полами, в том числе, и в структуре власти в Церкви? Или же Павел хотел сказать только то, что и женщины, и мужчины имеют равный доступ к Богу через Христа?

Эллиот, придерживаясь первого варианта, написала: «Павел опирается на эту формулу, когда призывает общины отказаться от разделений, расовых и социально-экономических различий, а в послании к Галатам – половых различий»²⁰⁶⁷. Джонсон думает по-другому: «В этом контексте Павел говорит не об отношениях в семье и церкви, но о положении перед Богом праведности по вере»²⁰⁶⁸. Рассмотрев отношение к этому

²⁰⁶⁴Giles, с. 69.

²⁰⁶⁵Blomberg, *Women in ministry*, с. 129.

²⁰⁶⁶Lea T. D., Griffin H. P. 1, 2 Timothy, Titus // Dockery D. S. *The new American commentary*. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1992. – С. 99-100; Moo, с. 192.

²⁰⁶⁷Elliot, с. 31.

²⁰⁶⁸Johnson S. L. *Role distinctions in the church: Galatians 3:28* // Piper J. Grudem W. *Recovering biblical manhood and womanhood*. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – С. 160.

стиху в истории Церкви, Джонсон сообщает: «Похоже, что никто из главных учителей в истории Церкви не думал, что Гал. 3:28 отменило различие между мужскими и женскими ролями в браке или церкви»²⁰⁶⁹.

По контексту трудно подтвердить мнение Эллиот, 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. Можно провести параллель Гал. 3:28 со стихом Писания, говорящим о порядке в семе, 1 Пет. 3:7, согласно которому, муж должен оказывать жене честь, «как сонаследницам благодатной жизни»²⁰⁷⁰. Но в то же время Пётр наставлял жён «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 наставлял рабов оставаться в подчинении своим господам. Предполагается, что Бог (и апостолы, вдохновлённые 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.

Следовательно, предполагается, что так же нам нужно относиться и к вопросу подчинения женщин в Церкви. Так как мужчины и женщины равны во Христе, то новозаветные авторы просто делали временную уступку, говоря о лидерстве мужчин в Церкви. Но благодаря тому, что в обществе сейчас принимается равенство между полами, устаревший порядок повиновения женщин в Церкви уже не действует в наши дни²⁰⁷¹.

Подобную позицию выдвигает Пол Джувет, что Павел сам верил в полное равноправие между полами в церковной деятельности, но не мог избавиться от его раввинистического настроя, что женщины должны быть в подчинении²⁰⁷². К этому мнению присоединяется Эллиот, которая тоже видит у Павла такую двойственность²⁰⁷³. Хотя Павел верил в полное освобождение женщин, он стеснялся применять это учение в обстоятельствах того времени. Он делал уступку, чтобы его учение о женщинах не мешало проповеди Евангелия, что было важнее (см. 1 Кор. 9:19-23).

В ответ на вышеописанные предположения скажем, что есть разница между Божьим планом для рабов и Его планом для женщин. Во-первых, лидерство мужчин, 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 мужского лидерства в Церкви, нет. Выходит, что рабство – это временная уступка со стороны Бога. В наши дни наставление рабам уже потеряло свою силу. Но предположение, что мужское лидерство в Церкви тоже прекратилось, не подтверждается.

²⁰⁶⁹Там же, с. 156.

²⁰⁷⁰Knight G. W. III. The role relationship of men and women. – Chicago, IL: Moody, 1977. – С. 8.

²⁰⁷¹Bruce F. F. The Epistle to the Galatians: A commentary on the Greek text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982. – С. 188.

²⁰⁷²Johnson, с. 160-161.

²⁰⁷³Elliot, с. 22-28.

В-третьих, постулат о противоречии в учении Павла подрывает авторитет Библии и веру в её богодухновенность, поскольку Павел – не человек своего времени, которому было тяжело избавиться от своего прошлого, а богодухновенный писатель (2 Пет. 3:15-16). На самом деле, эти две стороны учения Павла о женщинах полностью совместимы, если принять, что в Гал. 3:28 Павел говорил о положении женщин перед Богом, а в 1 Тим. 2:12-14 – об их положении в жизни Церкви.

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). В будущем фраза «нет мужского пола, ни женского» осуществится не только в отношении доступа к спасению, но и во всех отношениях. Но этот день ещё не наступил²⁰⁷⁴.

2. Женщины как пасторы

а. Поддержка

В защиту права женщин служить пастором церкви выступает немалое количество комментаторов сегодня. На этот счёт Джайлс²⁰⁷⁵ ссылается на множество примеров женщин-служителей в Новом Завете. В Рим. 16:6 говорится о Мариам, «которая много трудилась для нас» и, спустя два стиха, – о женском апостоле, Юнии (см. выше). Павел иногда называет женщин «сотрудниками», например, Еводию и Синтихию (Фил. 4:2-3) и Прискиллу (Рим. 16:3). Примечательно, что вместе с её мужем Прискилла учила Аполлоса (Деян. 18:26). Также в Рим. 16:3-4 говорится о ней и о её муже, как о хозяевах домашней церкви, причем её имя упоминается первым (также см. 2 Тим. 4:19; Деян. 18:18). Джайлс также подмечает, что другие женщины тоже служили хозяевами поместных общин, что может указывать на их лидерскую роль в них (Деян. 16:14-15, 40; 12:12; Кол. 4:15?).

Далее, Джайлс смотрит на опыт первых апостолов (мужчин) следующим образом. Иисус выбрал только мужчин апостолами, потому что, во-первых, они должны постоянно «быть с Ним» и, во-вторых, в этой культуре женщин-лидеров не принимали. Данный автор обращает внимание и на то, что все первые апостолы также были иудеями, но это не требуется сегодня.

Наконец, Джайлс утверждает, что мы живём именно в то время, когда нужно пересматривать наше понимание роли женщин в церковном лидерстве: «Церковная история показывает, что почти каждое главное учение было сформулировано или переформулировано под историческим давлением» и полагает, что через современные обстоятельства Бог сейчас проговаривает Церкви о роли женщин²⁰⁷⁶.

Этой мысли вторит Франс: «В продолжающейся работе Бога иногда допустимо, действительно необходимо, чтобы его народ изменил своё мнение... (и сделал) открытие, что в Библии есть больше, чем мы поняли»²⁰⁷⁷. В Новом Завете он усматривает не столько конкретное учение о равенстве женщин в церковном лидерстве, сколько «траекторию» в этом направлении, которая может достигнуть своей цели в наши дни²⁰⁷⁸.

²⁰⁷⁴George T. Galatians // The new American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994. – С. 292.

²⁰⁷⁵Giles K. Women and their ministry. Victoria, Australia: Dove, 1977. 104 с.

²⁰⁷⁶Там же, с. 11.

²⁰⁷⁷France, с. 19.

²⁰⁷⁸Там же, с. 22.

В своём разборе данного вопроса католическая монахиня Эллиот²⁰⁷⁹ подчёркивает следующий момент – важнее назидать Церковь через служение женщин, чем соблюдать какие-то формальные правила. Далее, во Христе, «древнее прошло, теперь всё новое» (2 Кор. 5:17), что включает в себя устранение социальных различий. Также, Дух может разделять лидерские дары тому, как Ему угодно (1 Кор. 12:11), в том числе, и женщинам²⁰⁸⁰.

Эллиот также упоминает о женщинах, совершивших духовные подвиги в церковной истории – монахинях, игуменьях и докторях Католической Церкви. Она также утверждает, что на могилах женщин в ранние годы истории Церкви встречаются такие надписи как «диакон», «пресвитер», «епископ» и «учитель веры»²⁰⁸¹.

Бельвиль делится мыслью, что в лидерской способности женщины и мужчины по природе не отличаются друг от друга. Оба были созданы по Божьему образу и обоим были даны поручения «наполнять землю, и обладать ею, и владычествовать» (Быт. 1:28). Она считает, что опыт учит нас, что женщины и мужчины «одинаково талантливы, мудры и уравновешенны»²⁰⁸².

б. Оценка

В ответ на тезис, что женщинам дозволено быть лидерами в церкви, выступают другие комментаторы. Бойд²⁰⁸³, например, отмечает, что хотя как Адаму, так и Еве было поручено «наполнять землю, и обладать ею, и владычествовать», Ева была создана в качестве помощницы для Адама (Быт. 2:18). Он обращает внимание и на Божий выбор мужского лидерства как в Ветхом Завете, так и в служении Христа. Он опровергает мнение, что в выборе мужского лидерства Иисус просто снисходил к условиям Своего времени, доказывая, что Иисус часто не смущался бросать вызовы культурным ценностям евреев. Бломберг подтверждает: «Иисус был готов бросать вызовы религиозным и политическим властям по столь многим вопросам, что они в конечном итоге убили Его»²⁰⁸⁴.

Также Бойду значимо, что епископ (т.е. пастор) должен быть «одной жены мужем» (1 Тим. 3:2). Интересно наблюдать, что данное требование следует за наставлением Павла «учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем» (гл. 2), которое, кажется, исключает их участие в служении епископа (гл. 3). Что касается истории Церкви, то большую часть времени учение Церкви ограничивало роль женщин. Тот факт, что женщины иногда несли эффективное служение, не обязательно означает, что на это всегда есть Божья воля. Он может использовать женщин в любом качестве, когда необходимо.

Шнейдер²⁰⁸⁵ оспаривает утверждение, что в Новом Завете хозяйки дома служили лидерами домашних общин. Например, иерусалимская церковь собиралась в доме Марии, но там учили апостолы и пресвитеры. Он также выступает против мнения, что

²⁰⁷⁹Elliot K. M. Women in ministry and the writings of Paul. Winona, MS: Anselm Publishing, 2010. 103 с.

²⁰⁸⁰Там же, с. 50.

²⁰⁸¹Там же, с. 70. Также отмечено в Belleville, Women in ministry, с. 45-46.

²⁰⁸²Belleville, Women in ministry, с. 22-26.

²⁰⁸³Boyd G. A., Eddy P. R. Across the spectrum: Understanding issues in Evangelical theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – С. 227-230.

²⁰⁸⁴Blomberg C. L. A response to Linda Belleville // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – С. 116.

²⁰⁸⁵Schreiner, A response to Linda Belleville, с. 105-109; Schreiner, The valuable ministries of women, с. 209-224.

упоминание о вдовах и пресвитерах вместе в 1 Тим. 5 означает, что первые тоже служили лидерами в церкви. Ведь в данной главе речь идёт только о финансовой поддержке вдов.

Далее, что касается женщин, упомянутых в Лк. 8:1-3, всё, что известно о них – они поддерживали Иисуса финансово. Об их участии в служении не говорится. Правда, Павел называет некоторых женщин «сотрудниками», что указывает на их участие в деле Евангелия. Но при этом нельзя подразумевать, что они были лидерами. Шнейдер говорит: «Есть много способов, которыми женщины могли бы быть соработниками и трудящимися, не занимая руководящих должностей над мужчинами»²⁰⁸⁶.

Шнейдер считает и другие взгляды ошибочными. Во Втором послании Иоанна апостол, обращаясь к «избранной госпоже и детям её», пишет не конкретной женщине, а поместной общине верующих. Такой взгляд более соответствует содержанию данного послания. В Тит. 2:3 речь не идёт о женщинах-пресвитерах (слова *πρεσβυτερος* там нет). Павел там просто обращается к разным группам верующих по возрасту и полу. Что касается служения Прискиллы: «Один случай, когда Прискилла учила Аполлоса наедине, едва ли демонстрирует, что она исполняла роль пастора»²⁰⁸⁷.

Вайнрих поднимает интересную тему. Он отмечает, что в первых веках христианства женщины в римско-эллинстической культуре пользовались достаточно высоким статусом и уважением в обществе. Значит, они могли стать учителями в Церкви без особого возражения со стороны неверующего мира. Но всё-таки Церковь того времени не разрешала их стать такими. Он подводит итог: «Социальный и культурный контекст христианства временами благоприятствовал тому, чтобы Церковь принимала женщин в “должность” учителя»²⁰⁸⁸.

Что касается Бломберга, он готов признать, что в истории Церкви женщины служили в различных качествах, но он уточняет, что «никакое значительное крыло официальной церкви в течение никакого значительного периода времени не позволяло женщинам занимать высшую должность пресвитера-епископа (или “священника”))»²⁰⁸⁹.

Другим сторонником исключения женщин из лидерства является Вейн Пойтресс, который сравнивает Церковь с семьёй и приходит к выводу, что мужчины должны занимать руководящую роль как в семье, так и в церкви. Он утверждает: «Павел учит, что в Церкви, Божьей семье, женщины не должны иметь власть над мужчиной, так же как в человеческой семье они не должны иметь власть над своими мужьями»²⁰⁹⁰. Далее, Пойтресс охотно признаёт способности женщин в коммуникации и управлении, но оговаривает, что им нужно найти надлежащее применение этих талантов²⁰⁹¹.

3. Женщины как учителя

С одной стороны, Новый Завет ободряет всех верующих учить друг друга (Кол. 3:16; Евр. 5:12). Следовательно, женщинам отводится возможность, и даже обязанность, учить

²⁰⁸⁶Schreiner, *The valuable ministries of women*, c. 218.

²⁰⁸⁷Schreiner, *Women in ministry*, c. 280.

²⁰⁸⁸Weinrich, c. 274.

²⁰⁸⁹Blomberg, *Women in ministry*, c. 179.

²⁰⁹⁰Poythress V. S. *The Church as family: Why male leadership in the family requires male leadership in the Church* // Piper J. Grudem W. *Recovering biblical manhood and womanhood*. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – С. 239.

²⁰⁹¹Poythress, c. 243.

Слову Божьему²⁰⁹². С другой стороны, Шнейдер проводит разделяющую линию между публичным и личным учением, и разрешает женщинам заниматься только последним. Он также говорит о том, что хотя Бог действительно наделяет женщин даром учителя, его применение ограничивается учением других женщин²⁰⁹³. Грудем добавляет мысль, что публичное учение влечёт за собой занятие положения власти, что не позволено женщинам²⁰⁹⁴.

Самые веские аргументы в опровержение включения женщин в общее служение учителя заключаются в наставлении Павла в 1 Тим. 2:12-14 (см. обсуждение выше), и в отсутствии ясного примера учительского служения женщин в новозаветное время. В то же время Павел поощряет опытных женщин, чтобы они «учили добру, чтобы вразумляли молодых женщин...» (Тит. 2:3-4).

4. Выводы

Приходим к общему заключению по поводу женщин в лидерстве и учении. Судя по всему, хотя Бог наделяет всех верующих, в том числе, женщин, духовными дарами и служением в Церкви, мы видим, что в церковном лидерстве и служении учителя роль женщин ограничена. Доказательства достаточны, чтобы прийти к выводу, что женщинам позволено служить во всех церковных служениях за исключением пасторского и общего учительского.

В новозаветное время женщины выступали на общих собраниях церкви молитвой и пророчеством, но не с проповедью или учением. Но при этом надо оговориться, что Новый Завет отводит женщинам учительское служение в отношении других женщин (Тит. 2:3-6) и детей (2 Тим. 1:5; 3:14-15).

При этом следует сделать некоторые уточнения. Во-первых, признаем, что существуют два конкретных примера женщин, которые в новозаветное время, возможно, участвовали в лидерстве и учительстве: Юния, как апостол, и Прискилла, как участник в лидерстве домашней группы и как учитель Аполлоса. Но интересно отметить, что в этих случаях они служили, предположительно, совместно со своими мужьями, что приводит нас к тому, что в случае замужней женщины, служащей вместе с мужем, ей, возможно, даётся больше свободы и власти.

Ещё надо задаться вопросом, на каком уровне в церковной иерархии может служить женщина²⁰⁹⁵? Например, часто пасторы избираются голосами членов церкви. Вряд ли кто-то отказал бы женщине участвовать в голосовании, хотя в этом она проявляет власть. Далее, мы уже установили, что женщины могут служить диаконами. Далее, если в поместной общине существуют разные уровни управления, т.е. старший пастор и помощники пастора, может ли женщина служить помощником в подчинении старшего пастора? То же самое касается структуры в межцерковном союзе. До какого уровня власти могут женщины «подняться»?

Бломберг придерживается мнения, что как только установлено мужское лидерство как в поместной церкви, так и в межцерковном союзе, «становится важным иметь

²⁰⁹²Belleville, Women in ministry, c. 59.

²⁰⁹³Schreiner, A response to Linda Belleville, c. 107; Schreiner, The valuable ministries of women, c. 218.

²⁰⁹⁴Grudem, kindle edition. 1324.

²⁰⁹⁵Blomberg, Women in ministry, c. 129, 181-182.

одарённых, благочестивых женщин на всех оставшихся уровнях руководства»²⁰⁹⁶. Хаус же ограничивает возможность женщин лишь учением детей и других женщин, вместе с написанием пособий для изучения Библии²⁰⁹⁷. В целом, Библия не освещает данный вопрос до такой степени, что можно однозначно настаивать на одной или другой позиции.

Хаус также делает актуальный комментарий, что по сравнению с богатой возможностью и разнообразием, предоставленными женщинам в церковном служении, исключение из того или иного служения не должно считаться большим лишением. Также ошибочно считать, что «подчинение равняется неполноценности и исключает равенство»²⁰⁹⁸.

Библиография

Иоанн Златоуст, Толкование на послание к Ефесянам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста / Перевод П. Юнгера. – С.-Петербургской Духовной Академии, 1905. – Том 11, Книга 1. – С. 5-218 (<https://azbyka.ru>).

Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – М. Российский Государственный Гуманитарный Университет, 1999.

Лопухин А.П. Комментарий на 1 Коринфянам. – Толковая Библия. – 2-е изд. – Стокгольм, 1987.

Тертуллиан, О крещении // Библиотека Отцов и Учителей Церкви Западных / Перевод: еп. Василия (Богдашевского) – Киев: Киевская Духовная Академия, 1915. – Том 31. – С. 35-59. – OCR: Одесская богословская семинария.

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

~~~~~

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 Press, 2000.

Beaver R. P. The history of mission strategy // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. B-58-72.

Belleville L. L. A response to Craig Blomberg // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. С. 194-201.

---

<sup>2096</sup>Там же, с. 182.

<sup>2097</sup>См. House H. W. Principles to use in establishing women in ministry // Piper J. Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. С. 361-362.

<sup>2098</sup>Там же, с. 361.

Belleville L. L. Women in ministry: an egalitarian perspective // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – C. 21-104.

Blomberg C. L. A response to Linda Belleville // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – C. 115-119.

Blomberg C. L. A response to Thomas Schreiner // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – C. 332-336.

Blomberg C. L. Women in ministry: a complementarian perspective // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – C. 123-184.

Boyd G. A., Eddy P. R. Across the spectrum: Understanding issues in Evangelical theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 2002. – 264 c.

Bruce F. F. The Epistle to the Galatians: A commentary on the Greek text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.

Burer M. H., Wallace D. B. Was Junia really an Apostle? // Journal for Biblical Manhood and Womanhood. 6(2). 2001. C. 4-9.

Calvin J. The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians / Trans. J. W. Fraser. Ed. D. W. Torrance, T. F. Torrance. – Edinburgh: Oliver and Boyd, 1960. – C. 306.

Carson D. A. “Silent in the churches”: On the role of women in 1 Corinthians 14:33b-36 // Piper J. Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – C. 140-153.

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

Cho P. Y. Successful home cell groups. – South Plainfield, NJ: Bridge Publishers, 1981. – 176 c.

Clark A. C. Apostleship: Evidence from the New Testament and Early Christian literature // Evangelical Review of Theology. 13. 1989. C. 344-382.

Didascalia Apostolorum // Ed. R. H. Connolly. – Oxford: Clarendon Press, 1929. – 280 c.

Elliot K. M. – Women in ministry and the writings of Paul. – Winona, MS: Anselm Publishing, 2010. – 103 c.

France R. T. Women in the church's ministry. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. 96 c.

George T. Galatians // The new American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994.

Giles K. Women and their ministry. – Victora, Australia: Dove, 1977. – 104 c.

Grudem W. The gift of prophecy. – Rev. ed. – Wheaton, IL: Crossway, 2000. – Kindle edition.

Harnack A. Sources of the apostolic canons. – London: F. Norgate and Co., 1895.

Hippolytus of Rome. The Apostolic traditions Ed. G. Dix. – New York: MacMillian, 1937. – 90 c.

Hopko T. Woman and the priesthood: Reflections // Hopko T. Women and the priesthood. – Crestwood, NY: St. Vladimir's, 1983.

House H. W. Principles to use in establishing women in ministry // Piper J. Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – C. 358-363.

Jacob P. Discovering Biblical Equality.

Johnson S. L. Role distinctions in the church: Galatians 3:28 // Piper J. Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – C. 154-164.

Keener C. S. Women in ministry: another egalitarian perspective // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – C. 205-248.

Knight G. W. The Pastoral Epistles: A commentary on the Greek text. – Grand Rapids, MI: 1992.

Knight G. W. The role relationship of men and women. – Chicago, IL: Moody, 1977.

Lea T. D., Griffin H. P. 1, 2 Timothy, Titus // Dockery D. S. The new American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1992. – C. 99-100.

Luther M. Luther's works. // Ed. Oswald H. C. – St. Louis: Concordia Publishing, 1973.

Luther M. Luther's works, Vol. 40, Church and Ministry II // Ed. Bergendoff C., Lehmann H. T. – Philadelphia: Fortress, 1958.

McGee G. B. Miracles, missions and American Pentecostalism. – Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010. – 326 c.

Metzger B. M. A textual commentary on the Greek New Testament. – 2nd ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994.

Moo D. What does it mean not to teach or have authority? // Piper J. Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – C. 179-193.

Mounce W. D. Pastoral Epistles // Metzger B. M., Hubbard D. A., Barker G. W. Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 2002.

Neusner J. The Mishnah: A new translation. – New Haven, CT: Yale University Press, 1988.

Patterson P. The meaning of authority in the local church // Piper J. Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – C. 248-259.

Poythress V. S. The Church as family: Why male leadership in the family requires male leadership in the Church // Piper J. Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – C. 233-247.

Reed J. E., Prevost R. A history of Christian education. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1993. – 386 c.

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.

Schaff, P., Schaff, D. S. History of the Christian Church. – New York: Charles Scribner's Sons, 1910.

Schreiner T. R. A response to Craig Keener // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – C. 258-261.

Schreiner T. R. A response to Linda Belleville // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – C. 105-109.

Schreiner T. R. The valuable ministries of women in the context of male leadership // Piper J. Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – C. 209-224.

Schreiner T. R. Women in ministry: another complementarian perspective // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – C. 265-322.

Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.

Tosefta // Eds. Neusner J., Sarason R. S. – Hoboken, NJ: KTAV Publishing, 1986.

Tucker R. A., Liefeld W. Daughters of the Church. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987. – 552 c.

Ware K. Man, woman and the priesthood of Christ // Hopko T. Women and the priesthood. – Crestwood, NY: St. Vladimir's, 1983.

Weinrich W. Women in the history of the Church: Learned and holy, but not pastors // Piper J. Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – C. 263-279.

~~~~~

<https://azbyka.ru>

<https://en.wikipedia.org/>

Глава 20. Покрывание головы

Давно обсуждается вопрос о применении наставления Павла в 1 Кор. 11 гл. о покрывании головы женщин. В этом отношении возникает ряд вопросов: кто именно должен покрывать волосы, когда и почему? Имеет ли эта практика значение в современной церкви или только для святых в древности? Проводя анализ данного места Писания, постараемся ответить на поставленные вопросы.

А. Исторический контекст вопроса

1. Употребление покрывала в древности

В древней литературе наличествует немало свидетельств о практике покрывания головы. Брандт и Бикет утверждают, что покрывание головы «было обычаем среди греков и римлян, и среди евреев – предписанный закон, что ни одна женщина не должна явиться публично без соответствующего покрывания»²⁰⁹⁹. Рассмотрим конкретные примеры.

Что касается данного обычая у евреев, в Ветхом Завете тема покрывания головы у женщин мало встречается. Но значимо, – это упоминание в Числ. 5:11-31, что при испытании женщины, обвинённой в супружеской измене, священник «снимет с её головы покрывало», что подразумевает, что она обычно носила его²¹⁰⁰. Гринберг подтверждает: «На основании этого закона (Числ. 5) делался вывод, что в прошлом порядочной еврейской женщине было положено ходить с покрытой головой»²¹⁰¹.

В 3 Маккавейской книге описан случай, когда при изгнании евреев во время правления Птолемея IV Филопатора новобрачные женщины выходили из города с непокрытыми головами, что было для них позором (3 Макк. 4:6). Также, в Мишне, и, вслед за ней, в Талмуде, говорится против тех, кто «выходит с необузданными волосами» (м. *Ketuboth*, 7:6; ср. б. *Ketuboth*, 72a-b). В Вавилонском Талмуде также написано: «Волосы женщин всегда покрыты» (б. *Nedarim*, 30b). В ответ на вопрос «Почему мужчина выходит без покрывания головы, а женщина выходит с прикрытыми волосами?», Мидраш Раба говорит: «Она подобна тому, кто поступил неправильно и стыдится людей; поэтому она выходит с закрытой головой» (Мидраш Раба, Быт. 17.8).

Также представляет нам особый интерес наставление Павла, что «муж не должен покрывать голову» (1 Кор. 11:7). Дело в том, что сказав это, Павел нарушает установленный у евреев принцип покрывания головы мужчины во время молитвы. Также отмечаем, что в Израиле длинные волосы у мужчины не всегда являлись позором. Ведь обет назорейства был для мужчины большой честью²¹⁰².

Что касается соблюдения данной практики у греков, скажем следующее. В своём произведении *Метаморфозы* древнеримский писатель Апулеем (II в. н.э.) говорил о том, что для шествия в честь Исиды женщины помазали свои волосы и покрыли их платком²¹⁰³.

²⁰⁹⁹Brandt R. L., Bicket Z. J. The Spirit helps us pray: A biblical theology of prayer / Ed. Horton S. M. – Springfield, MO: Logion, 1993. – С. 274.

²¹⁰⁰См. Иудейские древности. 3.11.6

²¹⁰¹Гринберг Б. Традиционный еврейский дом. – М.: Мосты культуры, 2000. – С. 171.

²¹⁰²Отмечено Поднюком, О покрывалах.

²¹⁰³Apuleius, *The golden ass*, 11.10; Apuleius. The golden ass // Trans. W. Adlington– New York: Liverlight, 1927. – С. 255.

Также комментирует практику покрытия головы в обществе того времени Приор²¹⁰⁴. Он рассказывает о том, что традиционное покрытие, *калумма*, покрывало только волосы женщины. Но не все носили её – было несколько исключений.

Во-первых, возможно, что не носили покрывала храмовые проститутки, а также проститутки вообще. На этот счёт Говер и Уайт пишут: «Только проститутки ходили на улице с открытой головой для того, чтобы привлекать мужчин»²¹⁰⁵. Соответственно, Поднюк комментирует, что покрытие головы «являлось и нерушимой защитой её скромности и целомудрия... Женщина, не носившая покров на голове, считалась “девицей лёгкого поведения”»²¹⁰⁶. Также утверждается, что в наказание за супружескую измену могли обривать волосы женщины²¹⁰⁷.

А во-вторых, женщины высших слоёв общества не всегда носили покрывала. Мэр подтверждает: «То, что греческие женщины являлись публично без покрытия головы, видно на древнегреческих вазовых картинах»²¹⁰⁸. Но Хурли предупреждает, что в оценке доказательств с древнегреческих вазовых картин надо принять к сведению, что эти материалы датируются дохристианским временем и могут не относиться к практике в первом веке н.э.²¹⁰⁹ Концельманн выражает даже больше сомнения в отношении соблюдения данного обычая у греков: «Греческая практика в отношении головных уборов и причёсок не может быть однозначно установлена по той простой причине, что мода варьируется»²¹¹⁰.

Также интересно заметить, что греческий историк Плутарх (1 в. н.э.) написал в сочинении *Моралии*. В ответ на возражение, что некоторые девушки ходили на публике без покрытия головы, было сказано: «Потому что девушки должны найти мужей, а замужние женщины должны держаться за тех, что у них есть»²¹¹¹. Значит, хотя бы в этом случае, акцент делался на покрытие замужних женщин в честь своих мужей.

Хурли говорит даже следующее: «Если бы мы обобщили информацию, представленную дохристианскими греческими и восточными культурами, следует сказать, что есть все признаки того, что на публике восточные женщины носили покрывало, а греческие женщины его не носили»²¹¹².

Судя по всему, создаётся впечатление, что во времена Павла покрытие головы у евреев для женщин было обязательным. А у греков оно также практиковалось, но при этом у них существовало больше гибкости в его применении.

Что касается порядка у мужчин в греко-римской культуре, Поднюк повествует о том, что с практической точки зрения длинные волосы у мужчин могут быть опасны,

²¹⁰⁴Prior D. The message of Corinthians // Motyer J. A., R. W. Stott. The Bible speaks today. – Leicester, England: Inter-Varsity Press, 1985. – С. 180-182.

²¹⁰⁵Gower R., Wight F. The new manners and customs of Bible times. – Chicago, IL: Moody Press, 1987. – С. 20.

²¹⁰⁶Поднюк С. О покрывалах // Благодать. 1. 2009. С. 15-19.

²¹⁰⁷Винтер Б. Первое послание к Коринфянам // Карсон Д. Новый Библийский комментарий. – СПб: Мирт, 2001. – Ч. 3. – С. 470.

²¹⁰⁸Mare W. H. 1 Corinthians // Gaebelien F. E. Expositor's Bible commentary. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976. – С. 256.

²¹⁰⁹Hurley J. B. Did Paul require veils or the silence of women? A consideration of 1 Cor. 11:2–16 and 1 Cor. 14:33b–36 // Westminster Theological Journal. 35(2). 1972. С. 194.

²¹¹⁰Conzelmann H. 1 Corinthians / Trans. J. W. Leitch. Ed. G. W. MacRae. – Philadelphia, PA: Fortress, 1975. – С. 185.

²¹¹¹Plutarch *Moralia*, 3.232c; 4.267b. Plutarch. *Moralia* / Trans. F. C. Babbitt // Page T. E. Loeb Classical Library. – Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1931. – С. 393.

²¹¹²Hurley, c. 194.

поскольку «в рукопашном сражении враг мог схватить за длинные волосы»²¹¹³. Наконец, Ксензов предполагает, что жители Коринфа могли быть под воздействием римских императоров, некоторые из которых продвигали обычай покрытия головы мужчин²¹¹⁴.

2. Употребление покрывала в Ранней Церкви

В Ранней Церкви видно, что покрытие головы у женщин было часто встречаемым явлением. Помимо указания Павла, что в его время все церкви соблюдали эту практику (1 Кор. 11:16), сошлёмся и на произведение Тертуллиана (III в.), который посвятил целый трактат этому вопросу, *О покрытии голов дев*, в котором он написал: «На самом деле, по сей день коринфяне покрывают головы своих дев. То, чему учили апостолы, утверждают их ученики» (*О покрытии голов дев*, 8). Далее, упомянем о произведении *Апостольские постановления* (IV в.), где предписано, что во время проведения Вечери Господней женщины должны «подходить с покрытыми головами, так прилично женщинам» (*Апостольские постановления*, 2:57).

Значение или причина покрытия головы во время богослужения в то время понимается по-разному. Шнайдер думает, что вопрос был в публичном признании господства мужа²¹¹⁵. Генри соглашается, что снятие головного убора означало стремление к равенству по власти с мужчиной²¹¹⁶. Ксензов комментирует так:

«Женщины отказывались признавать главенство мужчины, поскольку считали себя равноправными служителями в силу того явления, что и они имели духовные дары пророчества и могли не хуже первых молиться в церкви»²¹¹⁷.

Другие же придерживаются мнения, что главной проблемой непокрытой головы было отвлечение мужчин на богослужении²¹¹⁸. В древности волосы женщин считались одной из наиболее привлекательных черт женской красоты, как пишет Поднюк: «Женские волосы в древности были объектом вожделения»²¹¹⁹.

Есть те, кто полагает, что дело было в верности жены своему мужу, чтобы своей непокрытой головой жена не выдавала себя за проститутку²¹²⁰. Об этом пишет де Боор: «В качестве жены она носит, по еврейскому обычаю того времени, особенно строго соблюдавшемуся в иудейской общине, на голове покрывало. Там, где царил этот обычай, женщина с непокрытой головой сразу же выделялась и производила легкомысленное и вызывающее впечатление»²¹²¹. Харчлаа соглашается:

²¹¹³Поднюк.

²¹¹⁴Ксензов Д. Библейский взгляд на использование женщинами головного покрывала. – Дипломная работа. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2004.

²¹¹⁵Schreiner T. R. Women in ministry: another complementarian perspective // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – С. 317.

²¹¹⁶Henry M. Matthew Henry's commentary on the whole Bible. – Peabody, MA: Hendrickson, 1994. – С. 2264.

²¹¹⁷Ксензов.

²¹¹⁸Prior, c. 181; Keener C. S. The IVP Bible background commentary: New Testament. – Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993. – С. 476.

²¹¹⁹Поднюк. См. также Winter B. 1 Corinthians // Carson D. A., France R. T., Motyer J. A., Wenham G. J. New Bible commentary. – 4th ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1994. – С. 1178.

²¹²⁰Blomberg, C. L. Women in ministry: a complementarian perspective // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – С. 157-158.

²¹²¹Боор Вернер де. Первое послание к Коринфянам. Корнталь: Свет на Востоке. 1989. – С. 190.

«По мысли же Павла для женщины отказ покрывать голову служил признаком не раскрепощения, а моральной деградации. С таким же успехом она могла бы обрить свою голову, что в обществе первого столетия было символом бесчестия (судя, в частности, по комедиям Аристофана). Поступая так, она бесчестила себя и своего духовного главу – мужа»²¹²².

Б. Дискуссионные моменты в 1 Кор. 11

1. «Жёны» или «женщины»?

Для точного определения того, к кому именно относилось повеление покрывать голову, важно рассмотреть значения греческих слов ἀνὴρ (*анэр*) и γυνή (*гунэ*). Дело в том, что слова ἀνὴρ (*анэр*) и γυνή (*гунэ*) могут означать как «мужчин и женщин» (в плане мужского и женского рода), так и «мужа и жену». Сразу отметим, что в Еф 5:23 и Кол 3:18 Павел употребил слова ἀνὴρ (*анэр*) и γυνή (*гунэ*) для описания отношений между женой и мужем (ср. также 1 Пет 3:1).

Далее, глядя на текст 1 Кор. 11, видно, что слова ἀνὴρ (*анэр*) и γυνή (*гунэ*) иногда больше относятся к мужу и жене. Например, «жена есть слава мужа» относится к брачным отношениям, равно как и «жена для мужа». Ведь не каждая женщина является славой каждого мужчины или создана для любого мужчины.

Также отметим следующую особенность 3-го стиха: «всякому мужу глава Христос, жене глава – муж». Примечательно, что Павел использует прилагательное «всякий» по отношению к мужчинам, а не по отношению к женщинам, так как мужчина является главой не для каждой женщины, а только для своей жены.

А с другой стороны, примем всерьёз трактат Тертуллиана, *О молитве*, в котором он защищает позицию, что в 1 Кор. 11 под словом γυνή (*гунэ*) Павел имел в виду не только замужних женщин, но и весь женский пол (см. *О молитве*, 21-22).

Можно выделить следующие доводы Тертуллиана: (1) Ева была названа «женщиной» ещё до брака (Быт. 2:23), поэтому данный термин можно относить не только к замужним, но и ко всему женскому полу; (2) в 1 Кор. 11 Павел не различает замужних и дев, как он сделал в 1 Кор. 7, но мог бы; (3) в 1 Кор. 11:5 написано, что покрытие головы касается «всякой женщины»; (4) греки часто используют слово γυνή (*гунэ*) для обозначения женского пола, (5) наставление мужчинам касается *всех* мужчин²¹²³, (6) еврейки так делают, (7) если девушка уже приняла обет безбрачия, то ей надо скрываться от взгляда мужчин, (8) аргумент «длины волос» касается всего женского пола.

Однако в ответ на доводы Тертуллиана скажем следующее. (1) Еве было дано название ἡσθα (*иша*), которое, подобно термину γυνή (*гунэ*), равнозначно касается и жен, и всех людей женского пола²¹²⁴. Значит, название ἡσθα (*иша*) не позволяет нам различать замужних и незамужних. (2) Хотя в 1 Кор. 11 Павел конкретно не различает разных

²¹²²Харчлаа П. ред. Толкование Новозаветных посланий и книги Откровение. – Христианское издательство, 1990. – С. 226.

²¹²³Это также отмечено в Conzelmann H. 1 Corinthians / Trans. J. W. Leitch. Ed. G. W. MacRae. – Philadelphia, PA: Fortress, 1975. – С. 184.

²¹²⁴Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon. – Oxford: Clarendon Press, 1977. – С. 61.

классов женского рода, тем не менее моменты, указанные выше, говорят больше о женщинах в брачных отношениях. (3) Именно здесь кроется цель наших исследований: имел ли Павел в виду «всякого члена женского пола», или «всякую жену»?

Далее: (4) для выражения контраста между полами Павел часто использует словосочетание ἄρσεν (арсен) и θήλυς (телус) (см. Мф. 19:4; Мк. 10:6; Гал. 3:28; Рим. 1:26-27). (5) Поведение мужчины на богослужении отображает его отношения не с женой, а с Христом (ст. 3-4), а у жены – наоборот. Поэтому ради Христа *все мужчины* должны молиться с непокрытыми головами, а ради мужа *жена* должна покрывать голову. (6) Еврейская традиция не определяет христианской практики. (7) Не все незамужние принимали обет безбрачия.

По поводу восьмого аргумента, признаем, что некоторые моменты в данном отрывке напрашиваются на вывод, что дело касается всего женского пола. Также включаем следующие моменты: выражения «жена от мужа» и «муж через жену» относятся к мужчинам и женщинам в целом. Но также надо учесть, что в 1 Кор. 11 такие случаи могут иметь косвенное применение и к мужу и жене. Хотя «жена не от *своего* мужа», «муж не через *свою* жену» и «природа учит» обо всех женщинах, тем не менее, как участники в мужском и женском поле, эти слова имеют значение и для брачной пары.

Итак, судя по всему, будет правильно полагать, что в данной главе речь идёт об отношениях между мужем и женой. С этим соглашаются Робертсон и Плуммер: «Апостол преимущественно имеет в виду замужних женщин»²¹²⁵.

Стоит быстро взглянуть на толкование фразы «жене глава (κεφαλὴ) – муж». Помимо буквального значения κεφαλὴ (*кэфалэ*), т.е. «голова», выделяются и два переносных значения этого слова: «власть» и «источник». Если перевод «власть» – более подходящий, то это усилит наше убеждение, что в этом отрывке речь идёт о муже и жене. Ведь женщине глава – не все мужчины, а муж.

В Ветхом Завете еврейский термин «голова», т.е. רֹאשׁ (*рош*), в своём переносном смысле обычно указывает на власть²¹²⁶. А с другой стороны, Кайзер и другие делают следующие интересные наблюдения. В подавляющем большинстве случаев, когда переводчики Септуагинты переводят еврейский термин «голова», т.е. רֹאשׁ (*рош*), в его переносном значении (т.е. «власть»), они использовали не κεφαλὴ (*кэфалэ*), а ἄρχων (*архон*) или другое слово. Исходя из этого, Кайзер приходит к следующему выводу: «Из этих данных видно, что греческие переводчики остро осознавали, что *кэфалэ* обычно не имеет метафорического значения, эквивалентного значению еврейского *рош*»²¹²⁷.

С другой стороны, можно выделить места Писания из Септуагинты, где κεφαλὴ (*кэфалэ*) действительно означает главенство, например, Суд. 11:11 и 2 Цар. 22:44²¹²⁸. Также, рассмотрев новозаветные данные, показывается, что в других местах Павел использует данное слово в этом значении (Кол. 2:10; Еф. 1:22; 5:23). Тем не менее, в посланиях Павла значение «источник» тоже имеет место (см. Еф. 4:15-16; 5:23; Кол. 2:19).

²¹²⁵Robertson A., Plummer A. 1 Corinthians // Driver S. R., Plummer A., Briggs C. A. The international critical commentary. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1911. – С. 230-231.

²¹²⁶Lowery D. K. 1 Corinthians // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible knowledge commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985. – Т. 2. – С. 528-529.

²¹²⁷Kaiser W. C. Jr., Davids P. H., Bruce F. F., Brauch M. T. Hard sayings of the Bible. – Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996. – С. 600-601.

²¹²⁸Arndt 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. 542.

В поддержку утверждения, что в контексте 1 Кор. 11:3 κεφαλὴ (*кэфалэ*) указывает на власть, отметим в 3-ом стихе слова «всякому мужу глава Христос» и «Христу глава – Бог». В этих фразах слово κεφαλὴ (*кэфалэ*) лучше понимается как «власть». С богословской точки зрения трудно представить, как Бог-Отец может быть для Сына источником. А, согласно новозаветному учению, Сын добровольно подчиняется Отцу, и Его подчинение Отцу отмечено в других местах данного послания (1 Кор. 3:23; 15:28)²¹²⁹.

Выходит, что, хотя в 8-ом стихе выражение «жена от мужа» может указать на мужа, как на источник для жены, в 1 Кор. 11 слово κεφαλὴ (*кэфалэ*) в основном означает «власть», что усилит наше убеждение, что в этом отрывке речь идёт о муже и жене.

2. «Постыжает свою голову»

Что значит в стихах 5-6, что женщина, выступающая на публичном богослужении молитвой или пророчеством с непокрытой головой постыжает свою голову? Рассмотрим исторические данные, которые могут пролить свет на этот вопрос. А в следующем разделе приступим к толкованию самого текста.

Предполагается, что в Коринфе в то время некоторые женщины, как выражение их новой свободы во Христе участвовать с мужчинами на богослужении, снимали своё покрытие, когда выступали, или не носили его вообще. Робертсон и Плуумер видят в этом примере некоторую иронию – если женщина хочет иметь власть, как мужчина, то пусть она выглядит как он и стрижёт волосы²¹³⁰.

Хотя Павел учил, что во Христе «нет мужского пола, ни женского» (Гал. 3:28), тем не менее он, предположительно, уважал культурные нормы того времени и не хотел, чтобы люди неправильно воспринимали это. Дело в том, что в той культуре открытая голова у женщины могла означать, что она «доступна» для других мужчин.

Следовательно, Павел выдвигает следующий аргумент. Поскольку женщина не хотела бы постыжать свою естественную голову, «сняв» её естественное покрытие, т.е. волосы, она не должна постыдить свою «метафорическую» голову, т.е. мужа, сняв своё головное покрывало перед публикой. В то же время, отказываясь от покрытия головы, женщина стыдит не только свою «метафорическую» голову, т.е. мужа, но и свою собственную голову, так как люди могут её воспринимать, как аморальную женщину²¹³¹.

С исторической точки зрения упоминание о стыде, связанном с «обритым» состоянием женщины, встречается и в комедии Аристофана под названием *Женщины на празднике Фесмофорий* (V в. до н.э.), где делается упор на подчинённую роль женщин в культуре того времени. О женщине, родившей недостойного человека, сказано, что она «должна сидеть с бритой головой, за сестрой, которая родила отважного человека»²¹³².

Также, о пострижении женщин утверждается, что подвергали ему служанок и совершивших прелюбодеяние²¹³³.

3. «Власть на голове»

²¹²⁹Lowery, т. 2, с. 528-529.

²¹³⁰Robertson, с. 231; Боор, с. 191.

²¹³¹Schreiner, с. 131-132.

²¹³²Thesmophoriazusae. – Adelaide: University of Adelaide. – eBooks@Adelaide;
<https://en.wikipedia.org/wiki/Thesmophoriazusae>

²¹³³Prior, с. 180; Winter, с. 1178; Hurley, с. 202–203.

Стоит остановиться ненадолго на различных вариантах толкования 10-го стиха: «Посему жена [и] должна иметь на голове [своей] [знак] власти [над] [нею]». Сразу отметим, что слова «и», «знак», «своей» и «над нею» отсутствуют в оригинале. Дословно стих читается так: «Посему жена должна иметь на голове (или «над ней») власть». В этом переводе учитывается, что предлог ἐπί (эпи), переведённый как «на (голове)», может означать как «на чём», так и «над чем».

Существуют некоторые трактовки этого предложения²¹³⁴. Во-первых, некоторые полагают, что женщина носит покрытие, как знак своей собственной власти и свободы во Христе участвовать в публичном богослужении вместе с мужчинами. Но проблематично представить, каким именно образом ношение покрытия может отображать свободу. Скорее всего, предложение Концелманна ближе к истине: как выражение их новой свободы в служении женщины в Коринфе перестали бы носить покрывало²¹³⁵.

Во-вторых, предлагается, что женщина должна иметь власть «над своей головой», т.е. она свободна делать то, что ей нравится со своей головой, но ради Господа и других ей лучше покрываться. Но если это так, то почему Павел вводит это предложение словом «посему», так как данное толкование не служит объяснением или подтверждением прежде сказанного: «не муж создан для жены, но жена для мужа».

Во-третьих, бытует мнение, что «власть на голове» касается власти самой женщины в плане её самозащиты. Значит, покрывая голову, она тем самым не привлекает на себя нежелательное внимание и не выдаёт себя аморальной женщиной²¹³⁶. В-четвёртых, другие толкователи уточняют предыдущий пункт: скромность и сдержанность женщины, показанные покрывалом, были не ради её репутации, а ради мужа. Поэтому она носит знак «власти (мужа) на голове». Может быть, что и третий, и четвёртый варианты имеют право на существование, или же это сочетание того и другого.

4. «Для ангелов»

По поводу покрытия головы «для ангелов», Тертуллиан придерживался мнения, что ангелы могут возбудиться похотью, увидев обнажённую голову женщины: «"Ради ангелов" – говорит – необходимо покрываться, ибо ангелы ради дочерей человеческих отпали от Бога» (*О молитве*, 22)²¹³⁷. Но в опровержение данной позиции Поднюк пишет: «Следует сразу отметить, что это не соответствует Библии, так как ангелы являются духами, не имеющими пола и, соответственно, особенностей мужского тела, с помощью которых можно сделать женщину беременной»²¹³⁸.

Другая распространённая теория: слово «ангел» означает «посланник», и в данном отрывке относится к посланникам из других церквей, присутствующим на данном

²¹³⁴Fee G. D. *The First Epistle to the Corinthians*. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2014. – С. 574.

²¹³⁵Conzelmann, c. 185.

²¹³⁶См. Robertson, c. 232; Marsh P. W. *1 Corinthians* // Bruce F.F. *The international Bible commentary*. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1986. – С. 1371; Conzelmann, c. 189.

²¹³⁷Тертуллиан, *О молитве*. Библиотека Отцов и Учителей Церкви Западных / Пер. Василия (Богдановского). – Киев: Киевская Духовная Академия, 1915. – Т. 31. – С. 1-31. – OCR: Одесская богословская семинария.

²¹³⁸Поднюк.

богослужении. Но слабая сторона в том, как отмечает Ксензов, что «нигде в своих посланиях (Павел) не упоминает служителей церкви словом “ангелы”»²¹³⁹.

Или, может быть, пришли в гости «посланники» из синагоги. Ведь в Коринфе Павел обратился к Господу Иисусу «Криспа, начальника синагоги» (Деян. 18:8). Ньюстрем пишет о присутствии в синагоге так называемого *Шалиах цибура*, т.е. «посланника общины», который читал молитву на богослужении. Предполагается, что было подобное название для читателей и в христианских общинах того времени²¹⁴⁰. Но тогда возникает вопрос, почему надо покрывать голову ради именно этих людей?

Предлагаются и другие варианты толкования²¹⁴¹. (1) Женщины должны покрывать себя по примеру того, как серафимы делают это в Божьем присутствии (см. Ис. 6:2). (2) Согласно 1 Кор. 6:2-3 святые будут судить и мир, и ангелов. Поэтому они должны показать рассудительность сейчас, в том числе, в выборе подобающей одежды. (3) Женщина, вместе с мужчиной, имеет власть над творением (Быт. 1:28), в том числе, над ангелами²¹⁴².

Пожалуй, самый правдоподобный вариант заключается в том, что ангелам поручено наблюдать за порядком в Божьем творении, в том числе, и на церковном богослужении²¹⁴³. Отмечаются другие стихи о наблюдательной функции ангелов (1 Кор. 4:9; 1 Тим. 5:21; Иов 38:7)²¹⁴⁴. Как «служебные духи» (Евр. 1:14) и «сослужители» (Откр. 19:10; 22:8-9), они, наверное, присутствуют на христианских богослужениях. Ксензов подводит итоги: «Поэтому, существует такой взгляд, согласно которому ангелы присутствуют на христианских собраниях в качестве “наблюдателей за порядком”»²¹⁴⁵.

5. «Волосы даны ей вместо покрывала»

Выдвигается теория, что в ст. 15 Павел учил, что если бы женщина носила длинные волосы, ей не нужно было покрывать голову, поскольку «волосы даны ей вместо (ἀντὶ) покрывала». Учитывается тот факт, что предлог ἀντὶ (*анти*) чаще всего переводится словом «вместо». В соответствии с этим мнением также предполагается, что фраза «муж не должен покрывать голову» (ст. 7) означает, что ему нельзя ходить с длинными волосами, что соответствует подобному запрету для священников, описанному в Иез. 44:20. В связи с этим отмечено, что священники носили покрывало (Иез. 44:18), что противоречило бы наставлению Павла, если бы в 1 Кор. 15:7 действительно запрещалось мужчинам носить головной убор²¹⁴⁶.

А с другой стороны, данное учение не соответствует написанному Павлом в ст. 5-6. Если «открытая голова» означает короткие волосы, то какой смысл такую женщину

²¹³⁹Отмечено у Ксензова. Ксензов признаёт, что в Книге Откровение, главах 2-3, слово «ангел» может относиться к пасторам церкви, но отвечает, что вопрос спорен, писатель этой книги не Павел, а Иоанн, и данная книга – апокалиптическая, т.е. полна символизма.

²¹⁴⁰Ньюстрем Э. Библийский словарь / Пер. с шведского И. С. Свенсона. – СПб: Библия для всех, 2001. – С. 330, 409.

²¹⁴¹Keener, с. 476; Lowery, т. 2, с. 529.

²¹⁴²Hurley, с. 212.

²¹⁴³Blomberg, с. 159; Schreiner, с. 136.

²¹⁴⁴Lowery, т. 2, с. 529; Ксензов.

²¹⁴⁵Ксензов.

²¹⁴⁶Women // Mays J. L. Harper's Bible commentary. – San Francisco, CA: Harper & Row, 1988. – С. 1183.

стричь? Она уже почти острижена²¹⁴⁷. Также учитываем, что предлог *ἀντί* (*анти*) может также указывать на цель и переводиться как «для»²¹⁴⁸. Выходит перевод: «Волосы даны ей для покрывала». Джеймисон подтверждает: «Дело не в том, что длинные волосы у женщин значат, что ей не надо покрываться, а наоборот: так как у женщин есть длинные волосы, это означает, что ей тем более надо покрываться»²¹⁴⁹. Ксензов говорит подобно: «Павел использует её длинные волосы в качестве примера, чтобы подкрепить мысль, что необходимо носить покрывало».

Бытует и другой взгляд, что под словом «покрывало» имеется в виду, что нельзя женщинам отпускать волосы, а носить их пучком, поскольку свободные волосы для иудеев указывали на прелюбодейку (см. Числ. 5:18), а для греков – на ненормальное душевное состояние²¹⁵⁰.

В поддержку этой точки зрения говорят, что слово *ἀκατάκλυτος* (*акатакалуптос*), переведённое в 1 Кор. 11:5 словом «открытою», в Лев. 13:45 (по Септуагинте) может означать не только «открытый», но и «распущенный» (о распущенных волосах)²¹⁵¹. Также говорят, что еврейское слово *נָרַח* (*наруа*), переведённое в Лев. 13:45 как «не покрыта», употреблялось раввинами для описания длинных волос у священника, что было запрещено²¹⁵².

В пользу этой теории также ссылаются на Числ. 5:18, где священник «обнажит голову жены», обвинённой в прелюбодейнии. Там переводится словом «обнажит» подобный слову *ἀκατάκλυτος* (*акатакалуптос*) глагол *ἀποκαλύπτω* (*апокалупто*). В силу этой ассоциации предполагается, что в Чис. 5:18 *ἀποκαλύπτω* (*апокалупто*) можно понять, не как «обнажит», а как «отпустит» волосы, что подтверждает подобное понимание слова *ἀκατάκλυτος* (*акатакалуптос*) в 1 Кор. 11:5. Значит, распущенные волосы – это уже признак прелюбодейки, которая «постыжает» свою голову (т.е. мужа), и которую в то время подвергали наказанию пострижением²¹⁵³.

Наконец, говорят, что поддерживают это учение слова Павла в 1 Тим. 2:9: «украшали себя не плетением [волос], не золотом (или «с золотом»)). Если женщины ходили в покрывалах, то какой смысл в том, чтобы запретить особую причёску? Кто видел бы её?»²¹⁵⁴

В противовес этому тезису скажем, что Павел даёт конкретное описание того, что он имеет в виду под выражением «покрытая голова». В 1 Кор. 11:15 он сравнивает покрытие, которое женщина должна носить, с длинными волосами, которые ей свойственны, используя слово *περιβόλαιον* (*периболайон*), означающее «покрывало». Выходит, женщина наставлена не собирать волосы в пучок, а использовать покрывало (*περιβόλαιον*) подобно тому, как волосы покрывают голову²¹⁵⁵.

²¹⁴⁷Lowery, т. 2, с. 530.

²¹⁴⁸Arndt, с. 88.

²¹⁴⁹Мысль из Бенгела, в Jamieson R., Fausset A. R., Brown D. Commentary critical and explanatory on the whole Bible. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997. – Т. 2. – С. 284. Подобно мыслит Концелманн (Conzelmann, с. 190).

²¹⁵⁰Women, с. 1183.

²¹⁵¹Schreiner, с. 125.

²¹⁵²Hurley, с. 198–199.

²¹⁵³Там же, с. 198–202.

²¹⁵⁴Там же, с. 199–200.

²¹⁵⁵Arndt, с. 800.

Наконец, данное понимание может иметь в себе внутреннее противоречие. Если, как считает один из приверженцев этой теории Хурли, фраза «волосы даны ей вместо покрывала» значит, что сами волосы служат покрывалом, то не «снимает» ли покрывало собрание волос в пучке?

В. Толкование 1 Кор. 11:2-16

1. Стих 2

Павел начинает своё наставление со слова похвалы, что церковь в Коринфе «держит предания», которые он ей передал. Важно здесь отметить, что в посланиях Павла слово *παράδοσις* (*парадосис*), т.е. «предание», может указывать на авторитетное апостольское учение, которое сначала передавалось устно, а затем было зафиксировано в написанной форме в новозаветном каноне. Такое употребление встречается в 2 Фес. 2:15 и 3:6. Значимо, что, когда в Новом Завете *παράδοσις* (*парадосис*) используется в негативном смысле, всегда указано в тексте, что это – «предания человеческие» (см. Мк. 7:5-13; Кол. 2:8; Гал. 1:14).

Помимо этого, у Павла в подобном значении используется глагольная форма *παράδομι* (*парадидоми*). Например, по преданию Павел передавал учение о воскресении Иисуса (1 Кор. 15:3-4), и о проведении Вечери Господней (1 Кор. 11:23). Ксензов проницательно отмечает, что в 1 Кор. 11 понятие «предания», в плане авторитетного апостольского учения, упоминается два раза, как в связи с проведением Вечери Господней, так и в отношении покрытия головы, что делает оба достойными принятия²¹⁵⁶.

2. Стихи 3-6

С 3-го стиха Павел начинает разбор нашей темы. Как было показано выше, в этом контексте слово *κεφαλῇ* (*кэфалэ*), в его переносном значении, говорит не об «источнике», как предполагается некоторыми, а о «власти», которую Христос имеет над мужем, муж имеет над женой, и Отец имеет над Сыном в силу добровольного подчинения последнего. Соответственно, словосочетание *ἀνὴρ* (*анэр*) и *ὑνὴ* (*гунэ*) имеет отношение не к мужскому и женскому полам в целом, а к брачным отношениям между мужем и женой.

Тем не менее, в этом отрывке Павел иногда использует *ἀνὴρ* (*анэр*) в его более широком значении «мужчина», тем самым наставляя, что *всякий* мужчина обязан молиться с открытой головой. Причина этого указана Павлом игрой слов: «Молящийся или пророчествующий с покрытою головою (*κεφαλῇ*), постыжает свою голову (*κεφαλῇ*)». Поскольку Павел только что определил, что «всякому мужу глава (*κεφαλῇ*) Христос», молитва мужчины с покрытой головой как-то постыжает Христа.

Подобно можно сказать в отношении жены: «Всякая жена, молящаяся или пророчествующая с открытою головою, постыжает свою голову», т.е. своего мужа. Здесь кроется ключевой момент в толковании данного отрывка. В каком смысле мужчина может постыжать Христа, и жена – мужа?

Можно выделить две возможные причины. Во-первых, Павел, может быть, обращается к какому-то духовному принципу, что покрытие или не покрытие головы

²¹⁵⁶Ксензов.

имеет реальное влияние на взаимоотношения между упомянутыми лицами. Можно так выразиться, что мужчина, глава (κεφαλῇ) которого невидима (т.е. Христос), должен иметь открытую голову (κεφαλῇ). А жена, глава которой видим (т.е. муж), должна иметь видимое покрытие.

Однако трудно найти библейское подтверждение того, что головной убор может иметь какое-то духовное значение, особенно в свете того, что мы поклоняемся Богу не в соответствии с внешними постановлениями, а «в Духе и истине» (Ин. 4:24). Также, с логической точки зрения трудно представить, как покрытие или не покрытие головы может стыдить другого, если в данной культуре такого значения этой практики нет.

Другая возможная причина – культура. Как было показано выше, у евреев и иногда у греков существовал обычай покрывать голову в знак подчинения мужу, и как выражение скромности и сексуальной чистоты женщины. Следовательно, в данной культурной среде, говоря по отношению к женщинам, непокрытие ими головы могло бы реально стыдить мужа.

На первый взгляд второе объяснение кажется правдоподобнее. Однако проблема здесь заключается в том, что параллельно с повелением жёнам покрывать голову идёт запрет в адрес мужчин носить покрытие. Но, согласно указанным выше данным, в культуре того времени покрытие головы имело значение больше в еврейской, чем в греко-римской культуре, что приводит к следующей непоследовательности. С одной стороны, ради культурных ценностей Павел велит жёнам покрывать голову. А с другой стороны, в противовес культурным ценностям евреев Павел запрещает мужчинам покрывать голову. Если Павел руководствовался чисто культурными мотивами, то почему наблюдается такая несовместимость?

Дальше, Павел саркастически советует противящимся его повелению женщинам стричься. Этот момент также можно понять двояко. Во-первых, согласно «культурному» взгляду, таковым было наказание за прелюбодеяние, что подходило бы к тем, кто так вёл себя на публике. Или, как другие предполагают, если не покрытием головы жена хотела выражать своё равноправие мужу, то пусть она носит и мужскую причёску.

С другой стороны, можно объяснить саркастический совет Павла без обращения к культурным особенностям. Павел, может быть, просто следует следующему логическому ходу мысли. Если жена не хочет носить покрывало вообще, то пусть она поступает последовательно и не носит даже своего естественного покрывала, т.е. её волос.

Коснемся ещё одной особенности этих стихов. Речь конкретно идёт о покрытии или непокрытии головы, когда человек молится или пророчествует. Почему выделяются именно эти действия? Сначала следует сказать, что не исключено, что жены всё время носили покрытие, но его специально снимали во время молитвы и пророчества, а Павел этого не хотел. Может быть, они тем самым хотели выразить своё равноправие с мужчинами в проявлении духовных даров на богослужении?

Однако разумнее предполагать, что Павел выделяет эти действия для того, чтобы именно в эти моменты жёны покрывали головы. Это умозаключение подтверждается тем, что мы видим подобное повеление в адрес мужчин – что во время молитвы и пророчества они не должны покрывать головы. Если бы мысль Павла была таковой, что жёны должны носить платок всё время, *включая* время молитвы и пророчества, то почему он говорит специфически об этих священнодействиях по отношению и к мужчинам? Очевидно, что Павел подчёркивает необходимость покрытия или непокрытия головы не всё время, а именно в эти особые моменты.

Выходит, что Павел повелевает жёнам носить покрывало не всё время, а только тогда, когда они молились (т.е. публично, см. ниже) или пророчествовали. Кстати, если будем так относиться к данному тексту, то аргумент, что Павел писал о покрытии волос исключительно по культурным причинам, ещё более ослабляется, так как покрытие головы женщин только при особенных священнодействиях не соответствует никаким известным нам культурным нормам того времени.

Возвращаясь к вопросу, почему выделяются именно молитва и пророчество, – в тексте причина не указана. Всё, что можно отметить в этом отношении – что молитва это прямое обращение к Богу, а пророчество – прямое обращение от Бога. Помимо этого, трудно представить, почему для Павла эти священнодействия являются особыми.

Тем не менее, в связи с этим важно подметить, что сочетание «молитва и пророчество» исключает умозаключение, что Павел имел в виду покрытие головы во время личной молитвы женщин. Ведь другая общая черта между молитвой и пророчеством заключается в том, что они совершаются публично перед народом на богослужении. Заметьте, что Павел не сказал «молящаяся или поклоняющаяся», что имело бы отношение к личной молитве женщин, а «молящаяся или пророчествующая», что касается её публичного выступления.

3. Стихи 7-12

С 7-го стиха в своей аргументации Павел начинает новое направление. Раньше он говорил о том, кем Бог является с точки зрения мужа – главой. А теперь его интересует, кем муж является с точки зрения Бога – образом и славой. То же самое касается жены и мужа, за исключением того, что говорится только о «славе». Ведь женщина создана по образу не мужчины, а Бога (Быт. 1:27).

Для выяснения того, в каком смысле жена является славой мужа, Павел ссылается на Божье творение людей. Давайте обратимся к Книге Бытие. После творения Евы Адам восклицал: «Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа» (Быт. 2:23). Другими словами, Адам говорит: «Вот, моя слава», или «Вот та, кто соответствует мне и украшает мою жизнь». Мы слышим эхо слов Адама в высказывании Павла: «жена от мужа».

Здесь Павел подчёркивает не столько подчинённое положение жены по отношению к мужу, а те выгоды, которые она приносит ему. Тем не менее, в 10-ом стихе есть указание на власть мужа: «Посему жена и должна иметь власть на голове», что, наверное, относится к ношению покрывала.

По поводу причины, почему требуется не покрытие головы у мужчин (ст. 7), а покрытие у жены (ст. 10), опять, можно ответить двояко. С «культурной» точки зрения, в то время покрывало служило в качестве признания власти мужа. А с «духовной» точки зрения, хотя данную точку зрения можно оспорить, мужчина является славой невидимой главы, а жена – видимой главы. Соответственно, жена покрывает голову, а муж – нет.

Что касается роли ангелов в этом отношении – среди возможных объяснений этих загадочных слов Павла самым правдоподобным является то, что Божьи ангелы наблюдают за порядком в Божьем творении, в том числе, на церковном богослужении, что требует подходящего поведения со стороны всех, участвующих в нём.

Последние стихи этой части, стихи 11-12, говорят, как отмечают все комментаторы, о равнозначности мужчин и женщин в осуществлении Божьего плана для творения. Они взаимозависимы друг от друга. Но, в конечном итоге, всё зависит от Бога (ст. 12).

4. Стихи 13-15

В исследовании данных стихов вспомним о нашей дискуссии выше, что данные стихи не учат, что «волосы даны ей *вместо* покрывала», или что жена должна носить волосы пучком. Естественное понимание этого места заключается в том, что красота длинных волос у женщины служит примером того, что покрывало ей подходит.

Опять возникает вопрос, имеем ли мы здесь дело с культурными особенностями того времени или с универсальным Божьим порядком для жены? На первый взгляд кажется, что дело не зависит от культуры, так как Павел обращается к порядку в природе, что универсально.

С другой стороны, стоит учесть комментарий Поднюка в этом отношении²¹⁵⁷. Зададимся вопросом, почему Павел вообще обращается к порядку в природе? Согласно мнению Поднюка, Павел здесь делает уступку в сторону адресатов-греков, которые по примеру Аристотеля высоко уважали, так называемый, «естественный закон», т.е. этику, основанную на наблюдении за порядком вещей.

Кажется, что в уже вышерассмотренных стихах Павел изложил свои главные доводы в защиту своей позиции. А здесь он предлагает дополнительный довод, основанный не на Божьем прямом повелении, а на природном порядке. Поднюк говорит: «В данной ситуации он, подобно эллинским философам, также обращается к природе для подтверждения своей точки зрения»²¹⁵⁸.

5. Стих 16

Наконец, взглянем на последний довод Павла в пользу покрытия головы женщины: в других церквах того времени нет какой-то другой практики (ст. 16), т.е. один и тот же порядок относительно головного убора наблюдался повсюду. В этом стихе кроется ответ на часто задаваемый вопрос: «Если покрытие головы является важным фактором в церковном порядке, то почему Павел говорит о нём только в этом отрывке?».

В этом отношении надо учесть, что новозаветные послания были написаны не систематически, а в ответ на конкретные нужды и ситуации в поместных церквах. Кажется, что Павлу не пришлось обращаться к другим церквям с этим наставлением, потому что в то время Павел «не имел такого обычая (т.е. не покрытие головы), ни церкви Божии». Кажется, что эта проблема возникла только в коринфской церкви.

Г. Выводы

Попытаемся подвести итоги этому непростому вопросу. В свете тех исследований, которые мы рассмотрели, становится ясно, почему существуют такие резкие разногласия по этому поводу. Кажется, что доказательства могут равносильно поддерживать больше одного варианта.

²¹⁵⁷Поднюк.

²¹⁵⁸Там же.

Тем не менее, важно хотя бы исключить более крайние варианты, которые вообще не соответствуют библейскому откровению. Во-первых, отвергаем позицию, что Божье Слово требует от женщин ношения платка всё время или даже во время всего церковного богослужения. Если принять наставления Павла в прямом смысле, т.е. не обусловленные культурными особенностями того времени, он максимально требует ношения покрывала только тогда, когда жена выступает публично с молитвой или пророчеством.

А ношение покрывала *всё время* имеет значение только тогда, когда культура данной местности ожидает или требует этого. Ходж подтверждает: «Во всех Восточных странах покрытие было, и в значительной степени, по-прежнему является символом скромности и подчинения»²¹⁵⁹. Бломберг пишет подобно: «В культурах, где такие головные покрытия (или их отсутствие) не посылают подобные сигналы (о неверности жены), эти повеления не обязательно надо выполнять буквально»²¹⁶⁰.

Однако в большинстве своём современный мир не приписывает этой практике такое устарелое значение. Шрайнер согласен, что «в нашей культуре (покрывало) не имеет такого значения»²¹⁶¹. Выходит, нет никакой причины постоянно носить покрывало в современном обществе или современной церкви.

Поднюк объясняет упорство устарелого понимания вопроса на Востоке:

«К славянам христианство пришло из Византии, где все восточные женщины, а не только христианки, надевали на голову покрывала... Восточная (Православная) Церковь ввела это в традицию и у славян, что повлияло впоследствии на традицию и в евангельских славянских церквях»²¹⁶².

Далее, Ксензов описывает неразумность и неуместность такого подхода к вопросу, ссылаясь на следующие примеры:

«Известны даже случаи, когда женщины-христианки не снимают платки в ночное время суток, т.е. спят с покрывалом. Причём их дети, в частности девочки, не имеют права снимать с головы покрывало даже в жаркий летний день или во время игры со своими сверстниками»²¹⁶³.

Другая крайность заключается в требовании ко всем женщинам, независимо от возраста или статуса, носить покрывало. Как было доказано выше, наставление Павла касается отношения жены к мужу, который является её «главой». Значит, принятое в его прямом смысле наставление Павла ограничено не только временем его применения (при публичном выступлении с молитвой или пророчеством), но и статусом женщины. Оно касается только замужних.

С другой стороны, следует говорить и о неправдоподобной позиции, что данный отрывок можно полностью объяснить культурными факторами. Как было показано выше, «культурный взгляд» сталкивается с некоторыми внутренними противоречиями и, кажется, не может полностью объяснить все детали в тексте. Для обоснования своей

²¹⁵⁹Hodge C. An exposition on the First Epistle to the Corinthians. – London: Banner of Truth Trust, 1958. – С. 205.

²¹⁶⁰Blomberg, с. 157-158.

²¹⁶¹Schreiner, с. 138.

²¹⁶²Поднюк.

²¹⁶³Ксензов.

позиции Павел не редко обращается к универсальным принципам, таким как порядку во творении людей, порядку в естественном мире и оскорблению ангелов. Также нас удивляет, что, хотя Павел приводит несколько доводов в защиту своей позиции с разных сторон, он ни разу не говорит о влиянии этой практики на окружающих, что он свободно делает в других контекстах (Тит. 2:8; 1 Фес. 4:12; 1 Тим. 3:7; 1 Кор. 10:28).

Далее, в этой теории допускается логическая ошибка в том, что наличие в обществе того времени какой-то практики необязательно означает, что она применялась в церкви не ради Бога, а ради общества. Например, в иудейской и греко-римской культуре первого века было общепринято, чтобы дети повиновались своим родителям. А такое правило также имелось в Церкви. Значит ли это, что послушание детей является только культурным явлением? Конечно, нет. Надо учесть, что общественные нормы и Божьи универсальные постановления иногда могут, хотя бы случайно, совпадать.

В конечном итоге, кажется, что существующая неопределённость в толковании данного места приводит нас к выводу, что в этом отношении каждый может поступать по своей совести. Есть достаточно оснований полагать, что ношение покрывала замужней женщиной во время публичной молитвы или пророчества может иметь место в современной церковной практике.

Однако в то же время отсутствие в современном обществе оттенка значения «стыда», связанного с непокрытием головы, может делать необходимость этой практики сомнительной. Ведь главная забота Павла в этом отрывке заключилась в том, чтобы жена не постыдила мужа. А в наши дни непокрытие головы женой никак не постыжает мужа. Как пишут Робертсон и Плуумер: «Всё зависит от того, что под покрытием или непокрытием головы подразумевается»²¹⁶⁴.

Тем не менее, как все комментаторы советуют, если сама практика покрытия головы не применяется в церкви, применение лежащих в её основе духовных принципов всегда уместно, в частности, уважение в адрес мужа и скромность в женском одеянии. Прочтём следующие выдержки на этот счет:

Ходж: «Основным принципом является то, что одежда женщины должна соответствовать всем обычаям, которых общественное мнение сообщества, в котором они живут, требуют»²¹⁶⁵.

Эллиот: Важно носить «надлежащий наряд и приличные причёски, как указание на соответствующий порядок» и не «одеваться так, как в их культуре считалось неуместным»²¹⁶⁶.

Поднюк говорит о необходимости, «чтобы все христиане, исходя из культуры и обычаев своей страны, были одеты прилично, соответственно своему званию, возрасту и полу»²¹⁶⁷.

Библиография

²¹⁶⁴Robertson, с. 235.

²¹⁶⁵Hodge, с. 205.

²¹⁶⁶Elliot K. M. Women in ministry and the writings of Paul. – Winona, MS: Anselm Publishing, 2010. – С. 62.

²¹⁶⁷Поднюк.

Боор Вернер де. Первое послание к Коринфянам. – Корнталь: Свет на Востоке. 1989. – 327 с.

Винтер Б. Первое послание к Коринфянам // Карсон Д. Новый Библейский комментарий. – Т. 3. – СПб: Мирт, 2001.

Гринберг Б. Традиционный еврейский дом. – М.: Мосты культуры, 2000. – 454 с.

Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий / Пер. из английского А. П. Платунова. – СПб: Мирт, 2005.

Ксензов Д. Библейский взгляд на использование женщинами головного покрывала. – Дипломная работа. – Киев: Евангельская теологическая семинария, 2004.

Ньюстрем Э. Библейский словарь / Пер. с шведского И. С. Свенсона. – СПб: Библия для всех, 2001. – 517 с.

Поднюк С. О покрывалах // Благодать. 1. 2009. С. 15-19.

Тертуллиан. О молитве. Библиотека Отцов и Учителей Церкви Западных / Пер. Василия (Богдашевского). – Киев: Киевская Духовная Академия, 1915. – Т. 31. – С. 1-31. – OCR: Одесская богословская семинария.

Тертуллиан. О покрытии голов дев.

Флавий Иосиф. Иудейские древности.

Харчлаа П. ред. Толкование Новозаветных посланий и книги Откровение. – Христианское издательство, 1990.

~~~~~

Apuleius. The golden ass / Trans. W. Adlington – New York: Liverlight, 1927.

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.

Blomberg C. L. Women in ministry: a complementarian perspective // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – С. 123-184.

Brandt R. L., Bicket Z. J. The Spirit helps us pray: A biblical theology of prayer / Ed. S. M. Horton – Springfield, MO: Logion, 1993.

Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon. – Oxford: Clarendon Press, 1977.

Charles R. H. ed. Apocrypha of the Old Testament. – Oxford: Clarendon Press, 1913.

Conzelmann H. 1 Corinthians / Trans. J. W. Leitch. Ed. G. W. MacRae. – Philadelphia, PA: Fortress, 1975.

Elliot K. M. Women in ministry and the writings of Paul. – Winona, MS: Anselm Publishing, 2010. – 103 c.

Fee G. D. The First Epistle to the Corinthians. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2014.

Gower R., Wight F. The new manners and customs of Bible times. – Chicago, IL: Moody Press, 1987.

Henry M. Matthew Henry's commentary on the whole Bible. – Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

Hodge C. An exposition on the First Epistle to the Corinthians. – London: Banner of Truth Trust, 1958. – 373 c.

Hurley J. B. Did Paul require veils or the silence of women? A consideration of 1 Cor. 11:2–16 and 1 Cor. 14:33b–36 // Westminster Theological Journal. 35(2). 1972. C. 190-215.

Jamieson R., Fausset A. R., Brown D. Commentary critical and explanatory on the whole Bible. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997.

Kaiser W. C. Jr., Davids P. H., Bruce F. F., Brauch M. T. Hard sayings of the Bible. – Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996.

Keener C. S. The IVP Bible background commentary: New Testament. – Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993.

Lowery D. K. 1 Corinthians // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible knowledge commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985.

Mare W. H. 1 Corinthians // Gaebelin F. E. Expositor's Bible commentary. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976.

Marsh P. W. 1 Corinthians // Bruce F.F. The international Bible commentary. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1986.

Midrash Rabbah // Ed. Freedman B. A., Simon M. – London: Soncino, 1983.

Neusner J. The Mishnah. – New Haven, CT: Yale, 1988.

Plutarch. Moralia / Trans. F. C. Babbitt // Page T. E. Loeb Classical Library. – Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1931.

Prior D. The message of Corinthians // Motyer J. A., R. W. Stott. The Bible speaks today. – Leicester, England: Inter-Varsity Press, 1985. – 285 c.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Robertson A., Plummer A. 1 Corinthians // Driver S. R., Plummer A., Briggs C. A. The international critical commentary. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1911.

Schreiner T. R. Head coverings, prophecies and the Trinity // Piper J., Grudem W. Recovering biblical manhood and womanhood. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1991. – C. 124-139.

Schreiner T. R. Women in ministry: another complementarian perspective // Gundry S. N., Beck J. R. Two views on women in ministry. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005. – C. 265-322.

Talmud, Babylonian / Trans. S. Daiches, I. W. Slotki; ed. I. Epstein. – <http://www.halakhah.com>

Talmud Bavli // The Schottenstein Edition. – Brooklyn, NY: Mesorah Publications, 2000.

Thesmophoriazusa. – Adelaide: University of Adelaide. – eBooks@Adelaide.

Winter B. 1 Corinthians // Carson D. A., France R. T., Motyer J. A., Wenham G. J. New Bible commentary. – 4th ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1994.

Women // Mays J. L. Harper's Bible commentary. – San Francisco, CA: Harper & Row, 1988.

~~~~~

<https://en.wikipedia.org/>

Раздел 3: Любовь к миру

Данный том заканчивается обсуждением темы любви к миру. В свете того, что Библия учит нас отделиться от мира, важно точно определить, что имеется в виду под словом «мир»? Далее обсудим вопрос отношения Церкви к государству, и государства к Церкви вместе с другими насущными вопросами.

Однако самое главное выражение любви к миру заключается в приобретении неверующего мира для Господа. Поэтому Церковь вправе делать акцент на евангелизации и миссии, которые рассматриваются в соответствующих главах, с их разными методами и подходами.

Последняя глава – об отношениях между Церковью и Израилем. Хотя между ними прослеживается бурная история, к Израилю рекомендуется отношение уважения и поддержки, но избегая крайности, что принятие иудейского стиля жизни или поклонения способствует освящению верующего в Мессию Иисуса человека, или приближает его к Богу.

Глава 21. Отношение Церкви и мира

А. Библейская концепция «мира»

Перед тем, как мы будем обсуждать отношения Церкви и мира, необходимо точно определить слово «мир». Библейское слово «мир» – это перевод греческого слова *κόσμος* (*космос*), которое имеет много значений, в том числе: (1) планета Земля, (2) человечество и (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) каким образом люди живут. Интересно сравнить эти три значения слова *κόσμος* (*космос*) с порядком событий, рассказанных в первых трёх главах Книги Бытие. В первой главе Бог сотворил материальный мир и его содержимое. В Бытие 2 внимание сосредоточено на творении людей. В Бытие 3 описывается грехопадение человека и его падшее состояние. Как мы скоро увидим, очень важно различить эти значения слова «мир», чтобы правильно понять отношения Церкви с миром.

Апостол Иоанн обращает много внимания на концепцию «мира». 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 Ин. 15:18 он говорит о мире, как о противной Богу системе, которая доминирует над человеком: «Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел». Концепция «мир» в третьем смысле, как противный Богу образ жизни, детализируется в 1 Ин. 2:15-16:

«Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего».

В Ин. 17:15-18 находятся все три значения слова *κόσμος* (*космос*): «Не молю, чтобы Ты взял их из мира (1-е значение – мир как планета), но чтобы сохранил их от зла. Они не от мира (3-е значение – мир как греховность), как и Я не от мира (снова, 3-е значение).

Освятить их истиною Твоею; слово Твое есть истина. Как Ты послал Меня в мир (2-е значение – мир как люди, нуждающиеся в искуплении), так и Я послал их в мир (снова, 2-е значение)».

Б. Отделение от «мира»

В свете вышесказанного, каким образом должна Церковь понять и принять библейское наставление «отделяться от этого мира»? Ведь написано: «И потому выйдите из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому» (2 Кор. 6:17). Иаков пишет подобное наставление: «Дружба с миром есть вражда против Бога» (Иак. 4:4)²¹⁶⁸. В Ветхом Завете подобно и Израиль был призван отличаться от окружающих народов (Лев. 18:3, 24-30; 20:23). Также, псалмопевец предупреждает об опасности слишком близкого общения с неверующими людьми: «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных и не сидит в собрании развратителей» (Пс. 1:1).

Что имеется в виду, когда говорится, что верующий должен отделяться от мира? От мира в каком смысле? Ошибочно заключить, что верующий должен отделяться от мира в смысле планеты, т.е. отказывать себе в наслаждении нормальными удовольствиями и в удовлетворении обычных человеческих потребностей. Такой аскетический подход восходит не к библейскому учению, а к философии древних греков.

Библейский взгляд на земные удовольствия находится в 1 Тим. 4:4-5, где читаем: «Ибо всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою». Библия даже называет аскетический образ жизни «учением бесовским» (1 Тим 4:1-2). Поэтому отделение от мира не означает аскетизма.

В то же время, верующим приходится признать, что хотя Бог вовсе не запрещает участия в земных делах, тем не менее, в этом отношении следует поступать осторожно, чтобы не слишком сильно вовлекаться в земные дела и, таким образом, отвлекаться от развития духовной стороны жизни. Ведь Пётр говорит о верующих, как о «пришельцах и странниках» (1 Пет. 2:11), и о Церкви, как о *диаспорá* (*диаспора*), т.е. «диаспоре» (1 Пет. 1:1).

Также ошибочно считать, что отделение от мира влечёт за собой отделение от людей этого мира. На этот счёт Иисус привёл нам отличный пример. Его часто подвергали критике из-за того, что он общался с грешниками, но Он ответил: «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные, пойдите, научитесь, что значит: милости хочу, а не жертвы? Ибо Я пришёл призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9:12-13). По поводу отделения от людей этого мира, Павел пишет церкви в Коринфе: «Я писал вам в послании – не сообщаться с блудниками; Впрочем не вообще с блудниками мира сего, или лихоимцами, или хищниками, или идолослужителями, ибо иначе надлежало бы вам выйти из мира [сего]» (1 Кор. 5:9-11).

Далее, Иисус ободряет нас не судить других (Мф. 7:1-5; см. Иак. 4:11-12), любить врагов (Мф. 5:38-47), искать мира с людьми (Мф. 5:9, 23-24, также см. Евр. 12:14) и благ других (Мф. 7:12), прощая все обиды (Мф. 5:7; 6:12-15; 18:21-35). Апостолы говорят

²¹⁶⁸Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – С.П.: Логос, 1994. – С. 333.

подобно. Как Пётр, так и Павел наставляют нас оказывать всем любовь и уважение (1 Пет. 2:17; 1 Фес. 3:12; Тит. 3:2) и не искать отмщения (1 Пет. 3:9; 1 Фес. 5:15, Рим. 12:17 и далее; также см. Пр. 20:22; 24:28-29; 25:21-22).

Одним словом, Бог призывает нас ходить в любви по отношению ко всем людям. Любовь – это завершение закона (Рим. 13:8-10; Гал. 5:14; Иак. 2:8), суть великой заповеди Иисуса (Мк. 12:29-34), цель новозаветного наставления (1 Тим. 1:5; 2 Пет. 1:5-7) и вершина христианской добродетели (1 Кор. 13:13). Поэтому отделение от мира не обозначает жить в уединении или уклоняться от людей.

Верующим требуется отделяться от мира в смысле греховного образа жизни этого мира. Мы живём в мире и наслаждаемся всем, что Бог сотворил для нас. Мы общаемся с людьми, даже с грешниками, чтобы показывать им Иисуса. Но мы не подражаем примеру людей этого мира. Наш образ жизнь отличается от их образа жизни.

Иисус напоминает нам, что ценности этого мира часто отличаются от Божьих ценностей (Лк. 16:15; 9:23-25). В Рим. 12:2 говорится: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего». Павел ещё говорит на эту тему: «Посему я говорю и заклинаю Господом, чтобы вы более не поступали, как поступают прочие народы, по суетности ума своего» (Еф. 4:17). Пётр также говорит об отделении от мира в его правильном смысле, «Ибо довольно, что вы в прошедшее время жизни поступали по воле языческой» (1 Пет. 4:3).

В Ветхом Завете псалмопевец часто выражает своё разочарование по поводу того, как люди живут в этом мире (например, Пс. 118:53, 136; 119:1-7; Пс. 138:19-22; также см. 2 Пет. 2:7-8). Израилю было запрещено соединяться с язычниками именно по той причине, чтобы они не подражали их примеру и не отступили от Бога (Втор. 29:16-18; Суд. 2:2-3). Особый запрет был наложен на вступление в брак с язычниками (Втор. 7:3-4; И.Нав. 23:12-13). Непослушание Божьего народа в этом отношении привело к отклонению от Бога и наказанию от Него (Числ. 25:1-6; 31:12-18; Суд. 3:3-6; Ос. 7:8-9; 12:1; Иез. 11:12).

В. Христос и культура

Рассмотрел вопрос отделения от мира в более широкой перспективе в плане отношения Церкви к культуре писатель Х. Р. Нибур в своей книге «Христос и культура»²¹⁶⁹. Он перечисляет пять возможных подходов к решению данного вопроса. Они выражаются в следующем: Христос против культуры, Христос – часть культуры, Христос и культура в противоречии, Христос над культурой и Христос – преобразователь культуры. Для упрощения этих подходов можно свести их к трём: отвержение культуры, одобрение культуры и освящение культуры.

В пользу первой позиции «отвержение культуры» Нибур указывает на некоторые доводы. Как в Писании, так и в творениях отцов Церкви, часто встречается негативное отношение к «этому миру». Такого подхода также придерживаются монашествующие. В своё время так думал и Лев Толстой. Далее, такой подход побуждает к полной отдаче Христу.

А с другой стороны, верующий человек всё-таки является частью культуры и призван оказывать на неё хорошее влияние. Далее, Бог призывает нас любить не только своих в церкви, а всех. Далее, Иисус является не только Искупителем, но и Творцом всего мира.

²¹⁶⁹Niebuhr H. R. Christ and culture. – New York: Harper & Row, 1951. – 254 с.

Верующие имеют поручение не только евангелизировать, но и «плодиться и размножаться, и наполнять землю, и обладать ею» (Быт. 1:28)²¹⁷⁰.

Наконец, между Церковью и обществом неизбежно существуют тесные взаимоотношения и взаимозависимость, что нельзя игнорировать²¹⁷¹.

Система «одобрения культуры» руководствуется принципом, что христианство и культура по сути не противоречат друг другу. Во многих отношениях можно их гармонизировать. Подчёркивается не столько господство Христа, сколько Его роль как учителя. Преимущества этого подхода включают в себя больше доступа к людям этого мира, больше возможности оказывать хорошее влияние на других и извлекать из культуры её полезные стороны. С другой стороны, в этой системе существует опасность компромисса основных истин христианской веры. В частности, недооцениваются греховность человека и его нужда в спасении²¹⁷².

На основании всего вышесказанного кажется верным, что самая успешная система – это «освящение культуры». В каждой культуре есть и позитивные, и негативные стороны. Церковь может одобрять позитивные аспекты и, тем самым, участвовать в общественных делах. А с другой стороны, Церковь может выступать против негативных элементов в обществе и, тем самым, ввести несколько реформ. Гарднер критически описывает два вышеупомянутых крайних взгляда так: «В то время, как сепаратистская церковь (т.е. “отвержение культуры”) оставляет культуру незатронутой религией, народная церковь (т.е. “ободрение культуры”) даёт религиозные санкции целям и ценностям культуры» и, тем самым, уже не может быть для общества «пророческим голосом»²¹⁷³.

Г. Другие аспекты

Отношения Церкви с миром также характеризуются евангелизацией. Церковь старается приобретать как можно больше людей для Божьего царства. Но тема евангелизации подробно раскрыта в следующей главе. Ещё один аспект отношений Церкви и мира – это уважение к общественным институтам и структурам. Об этом говорится в 4-м томе этой серии книг, во 2-ой главе. Далее, ради Бога верующие также усердно и честно трудятся на работе, как описано в следующих местах Писания: Еф. 6:5-9; 1 Фес. 3:10; 1 Пет. 2:18-20; Кол. 3:22-24; Дан. 6:4. Важно иметь хорошую репутацию среди неверующих (1 Тим. 3:7; Екк. 7:1; 2 Кор. 8:21).

Своим присутствием и примером Церковь оказывает положительное влияние на мир и поведение людей в нём. Иисус учил: «Вы – соль земли... Вы – свет мира» (Мф. 5:13-14). Бог даже медлит судить грешников ради верующих, живущих среди них. Бог был готов, например, пощадить Содом ради некоторых праведных людей, живущих в нём (Быт. 18:26).

Д. Решение общественных проблем

²¹⁷⁰Wagner C. P. On the cutting edge of mission strategy // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. D-46.

²¹⁷¹Niebuhr, с. 45-80.

²¹⁷²Там же, с. 81-113.

²¹⁷³Gardner E. C. – The Church as a prophetic community. – Philadelphia, PA: Westminster, 1962. – С. 177-178.

По поводу участия Церкви в решении общественных проблем выдвигается несколько аргументов в пользу того, что в этом деле Церковь должна принимать участие. Так называемый экзистенциальный аргумент состоит в том, что Божья любовь побуждает нас облегчать страдание других. Этический аргумент напоминает нам о том, что Церковь – это тоже часть общества. Значит, мы со всеми остальными гражданами обязаны принимать участие в решении проблем общества и мира. Уместно стремиться к улучшению мира и с практической точки зрения. Нас всех интересует состояние будущего мира, в котором будут жить наши дети.

Также следует упомянуть о том, что забота о нуждающихся в обществе приносит пользу не только в практическом плане, т.е. для облегчения страдания, но и в духовном плане, чтобы служить свидетельством о Божьей любви к людям и привлекать их к вере в Иисуса.

Некоторые мыслители пишут в пользу социальной активности в Церкви. Макконнел говорит, например, о ценности каждого человека, который создан по Божьему образу. Надо принимать во внимание не только «нужду в искуплении», но и «достоинство человека»²¹⁷⁴. Известный евангелист Билли Грэм заявил: «Мы должны быть обеспокоены человеческими страданиями, где бы они ни имели место, потому что Бог обеспокоен этим»²¹⁷⁵. Он обращает внимание на то, что в истории миссионерской деятельности Церкви она часто занималась открытием больниц, школ, приютов и т.п. Ведь Иисус исцелял больных. Римский император Юлиан написал, что христианство:

«Христианство особенно продвинулось благодаря служению любви незнакомцам и заботе о погребении мёртвых. Это скандал, что нет ни одного еврея, который является нищим, и что безбожные галилейцы заботятся не только о своих собственных бедняках, но и о наших; в то время как те, кто принадлежит нам, напрасно ищут помощи, которую мы должны оказать им»²¹⁷⁶.

Тем не менее Грэм считает, что должна сопровождать добрые дела евангелизация²¹⁷⁷. Макгавран добавляет, что наилучший путь к улучшению морального качества общества – это улучшение морального качества каждого индивидуума в нём через Евангелие²¹⁷⁸.

В то же время, некоторые впадают в крайность, предполагая, что главная задача Церкви заключается именно в реформе общества. В их число входит С. М. Хауэрвас, который написал: «Быть учеником Иисуса значит, что наша жизнь должна быть буквально вовлечена в драму Божьего искупления Его творения», далее: «Это означает, что миротворцы не должны уходить из политики, но больше всех других вовлекаться в него», и «Быть таким сообществом – это не уходить из “общества”, а стоять в нашем обществе, предоставляя то, что иначе отсутствовало бы»²¹⁷⁹.

²¹⁷⁴McConnell D. Changing demographics // Pocock M., Van Rheenen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – С. 68-71.

²¹⁷⁵Graham B. A Biblical standard for evangelists. – Minneapolis, MN: Worldwide Publications, 1984. – С. 116.

²¹⁷⁶Neil S., Chadwick O. A history of Christian missions. – 2nd ed. – С. 38; из Pratt Z., Sills M.D., Walters J. K. Introduction to global missions. – Nashville, TN: B&H Publishing, 2014. – С. 100.

²¹⁷⁷Graham, с. 116-118.

²¹⁷⁸McGavran D. A. A church in every people // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. D-105.

²¹⁷⁹Hauerwas S. M. Christian existence today. – Durham, NC: Labyrinth Press, 1988. – С. 52, 96, 195.

Подобно мыслит Холл. Для него Церковь является «сообществом свидетелей, которое сознательно и активно участвует в божественной трансформации стонущего творения»²¹⁸⁰. Он разочарован в том, что:

«Христианство в большинстве своих преобладающих выражений было настолько сосредоточено в Боге, трансцендентном Христе и загробной жизни и настолько убеждено в присущем зле и неполноценности материального мира, что оно более последовательно представляло своё Евангелие, как искупление от мира, чем как искупление мира»²¹⁸¹.

Гарднер также разделяет мнение, что Церковь должна играть существенную роль в решении общественных проблем. Он полагает, что Церковь должна иметь «экзистенциальное участие... в светской жизни современного человека – в его достижении экономических, образовательных и политических целей»²¹⁸², и переоценивает участие Церкви в обществе до такой степени, что думает, что «Ни Церковь, ни светская культура не являются Божьим царством, но оба являются инструментами Царства»²¹⁸³, и говорит: «Следовательно, Церковь не является единственным или даже основным каналом, через который раскрывается божественная воля»²¹⁸⁴. Но в то же время он правильно считает, что Церковь должна обращать внимание людей на Бога, Который является «истинным центром их существования и окончательной основой значения и ценности»²¹⁸⁵.

Любопытно узнать, что подобного мнения придерживался известный христианский мученик Дитрих Бонхёффер, который считал, что Церковь существует для того, чтобы служить обществу и способствовать его развитию. По его мнению, цель Церкви заключается в «преобразовании и обновлении человека для жизни посреди нынешнего человечества»²¹⁸⁶. Он даже обличал Церковь своего времени в том, что она навязывала свои ценности другим²¹⁸⁷.

Ещё одной радикальной точки зрения придерживается П. Клэйтон, который тоже утверждает, что «наша работа не будет завершена, пока мы не окажем преобразующее влияние на общество вокруг нас»²¹⁸⁸. Уникальность его точки зрения в том, что он предлагает изменение христианского богословия, чтобы оно больше соответствовало программе социальной активности, другими словами, мы должны «развивать христианские теологии, которые поддерживают социальные преобразования» и фокусирует внимание на «кризисе планеты, кризисе бедности, кризисе мира»²¹⁸⁹.

Также отклоняется от истины Р. Рутер, который готов приписать мировые проблемы Божьему равнодушию к миру или неспособности заботиться о нём. К этой мысли приближается Холл, который пишет: «Сила и владычество Божьи должны будут

²¹⁸⁰Hall D. J., Ruether R. R. God and the nations. – Minneapolis, MN: Fortress, 1995. – С. 46.

²¹⁸¹Там же, с. 108.

²¹⁸²Gardner, с. 97.

²¹⁸³Там же, с. 189.

²¹⁸⁴Там же, с. 214.

²¹⁸⁵Там же, с. 180.

²¹⁸⁶Там же, с. 174.

²¹⁸⁷Там же, с. 174-176.

²¹⁸⁸Clayton P. Transforming Christian theology for Church and society. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010. – С. 115.

²¹⁸⁹Там же, с. 138, 147.

ограничиваться теми изменениями, которые принимают во внимание существующие реальности, хорошие, плохие и равнодушные»²¹⁹⁰. Далее, Рутер даже готов прибегать к другим религиям за помощью в решении мировых проблем. Он также предполагает существование «мировой души», которая соединяет всех живущих на планете, и в которой все люди должны активно участвовать²¹⁹¹. Более того, он «видит животных, растения, реки и холмы как единомышленников, имеющих свои непосредственные отношения с Богом»²¹⁹².

В противовес этим мнениям Моффет, вместе с другими, правильно подчёркивает идею, что «вертикальные» отношения человеком с Богом более приоритетны, чем «горизонтальные» отношения между людьми. Ведь любовь к ближнему является не первой, а второй из великих заповедей. Поэтому христианская вера должна ориентироваться в первую очередь не на человека, а на Бога. Также, важнее, чем удовлетворение физических потребностей человека – удовлетворение его духовных потребностей²¹⁹³.

По поводу библейских данных, на первый взгляд кажется, что Библия, особенно в Ветхом Завете, подтверждает предположение, что Божий народ должен участвовать в решении общественных вопросов. В Ветхом Завете имеется много наставлений о том, как Божий народ должен заботиться о бедных и страдающих, устранять притеснение и несправедливость в обществе. Есть примеры, где Божье Слово призывает нас искать благ той страны, в которой мы живём (Иер. 29:7; примеры Даниила, Иосифа и Мордохея).

Однако также надо учитывать, что во времена Ветхого Завета Израиль являлся и Божьим народом, и обществом, т.е. израильской нацией. Из-за этого возникает неясность – в каком качестве Израиль должен был заниматься общественными вопросами? В качестве Божьего народа или в качестве общества и правительства?

Вопрос проясняется, когда мы смотрим на Новый Завет, где Божий народ и светское общество – это разные вещи. Интересно заметить, что в Новом Завете много говорится о состоянии Церкви и отношениях между её членами, но относительно мало – о заботе об обществе или людях, живущих в нём. Исключением является случай, когда Иисус рассказал притчу о добром самаритянине и, тем самым, призвал Своих последователей помогать нуждающимся на жизненном пути. Но в подавляющем большинстве случаев Новый Завет ободряет нас заботиться о нуждах в Церкви. Кстати, даже в Ветхом Завете случаев мало, где Бог повелевал Израилю вмешиваться в дела других народов, кроме тех случаев, когда Израиль был непосредственно под их властью. Исключением является то, когда Бог послал Иону в Ниневию, чтобы обратить её к покаянию.

Гарднер же объясняет эти данные по-другому. Он считает, что апостолы обращали больше внимания на состояние Церкви по той причине, что Церковь только что начинала своё существование и боролась за своё выживание. Также, Церковь меньше участвовала в общественных делах из-за ожидания скорого пришествия Господа. Наконец, у Церкви того времени было мало политического влияния и, следовательно, она не могла изменить общественный порядок²¹⁹⁴. Хотя всё это было так, тем не менее, в Новом Завете мы не

²¹⁹⁰Hall, с. 27.

²¹⁹¹Там же, с. 63-65, 88.

²¹⁹²Там же, с. 88.

²¹⁹³Moffett S. Evangelism: The leading partner // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. D-208-209.

²¹⁹⁴Gardner, с. 137, 154.

видим никакого намека на будущее изменение отношения Церкви к обществу и умозаключение такого вида является лишь предположением.

В некоторых конкретных местах Писания проясняется, каким должно быть отношение Церкви к решению общественных проблем. Одним словом, хотя Церковь может принимать участие в решении общественных вопросов, приоритет даётся развитию Церкви и заботе о ней. В Гал. 6:10 Павел хорошо выражает, каким принципом Церковь должна руководствоваться: «Итак, доколе есть время, будем делать добро всем, а наипаче своим по вере». Подобным образом, когда вопрос возник по поводу зла в обществе, Павел ответил: «Ибо что мне судить и внешних? Не внутренних ли вы судите? Внешних же судит Бог» (1 Кор. 5:12-13). Также значительно, что Сам Иисус дал приоритет развитию Церкви, молясь Своему Отцу: «Не о всём мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне, потому что они Твои» (Ин. 17:9).

Вышеуказанные ссылки имеют смысл в свете того, что Церковь – это Божье новое общество. Хотя хорошо поддерживать нынешнее общество, разумнее прилагать больше усердий к развитию Божьего нового общества, которое когда-то заменит старое и будет пребывать вечно. По словам Айсногл, первые ученики Иисуса составляли «начальный порядок новой человеческой общности, которую Бог сотворил бы навсегда. Новое сообщество, в конечном итоге, приведёт к смерти или трансформации всех остальных несостоятельных структур и систем, созданных человеком»²¹⁹⁵.

Тем не менее, в Ветхом Завете находится много полезных наставлений по поводу отношений с другими людьми. Очевидный пример – это Десять заповедей Моисея (Исх. 20:1-17; Втор. 5:6-21). Иов является хорошим примером справедливости (Иов 31:13-40), о которой также говорится в пророках (напр. Иер. 7:5-6; Иек. 18:7-17; Мих. 6:8-12; Зах. 8:16-19), в поэтических книгах (Пс. 14:2-5; Пр. 20:14; 24:23-25; 11:1; 16:11) и в Пятикнижии (Лев. 19). В своё время этой мысли вторил Иоанн Креститель (Лк. 3:10-14). Иисус повторил постановление закона: «Люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19:18; ср. Мк. 12:31).

В Притчах особо подчёркивается тема малоимущих. Забота о бедных поощряется (Пр. 31:8-9; 19:17; 28:8, 27; 29:14; также см. Пс. 40:2-4; Зах. 7:8-10) и притеснение бедных осуждается (Пр. 28:3, 27; 22:16; 17:15; также см. Амос 2:4 и далее; 8:4-6). Более того, щедрость поощряется и вознаграждается (Пр. 11:17, 26; 22:9; 14:21, 31; также см. Пс. 36:21, 26; 111:4). С другой стороны открывается, что причина бедности – иногда это вина самого бедного (Пр. 14:23; 28:19; 13:8).

Е. Отвержение миром

Хотя мы уже говорили о многих положительных аспектах отношений Церкви и мира, нельзя упускать из вида, что мир по своей природе ненавидит Бога и, следовательно, будет ненавидеть Божий народ. Так Иисус предупредил Своих учеников: «Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел. Если бы вы были от мира, то мир любил бы своё; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (Ин. 15:18-19). Павел вторит учению Иисуса по этому поводу, открывая, что страдание за Господа является неизбежным последствием веры в Иисуса: «Да и все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы» (2 Тим. 3:12). Великие учителя в истории

²¹⁹⁵Icenogle G. W. Biblical foundations for small group ministry. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1994. – С. 308.

Церкви так же смотрели на вопрос преследования. Мартин Лютер даже утверждал, что страдание является признаком подлинной Церкви.

Кол. 1:24 представляет собой очень интересный стих в этой связи. Павел связывает страдание верующих с их союзом с Христом. Читаем: «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь». Выражение «недостаток скорбей Христовых» подразумевает под собой, что есть какая-то «квота» страданий, отведённая Церкви. Другими словами, благодаря тому, что Иисус пострадал до определённой степени для нашего спасения, Церковь, как тело Христа в мире сегодня, тоже будет страдать до определённой степени, как представители Христа в этом мире.

Пётр объясняет, почему мир так реагирует на Церковь: «Они и дивятся, что вы не участвуете с ними в том же распутстве, и злословят вас» (1 Пет. 4:3-4). Когда мы отказываемся участвовать в греховных делах, мы косвенным образом осуждаем мир. Иисус сказал: «Меня (мир) ненавидит, потому что Я свидетельствую о нём, что дела его злы» (Ин. 7:7). Когда мы терпим гонение, Иисус нам советует «радоваться» (Мф. 5:10-12). Отвержение миром является указанием на то, что мы принадлежим Божьему царству. Для более детального рассмотрения темы страдающей Церкви, обратитесь к 4-ому тому этой серии книги, «Божьему плану, часть 1», главе 12.

Ж. Церковь и государство

1. Отношение Церкви к государству

Рассмотрим отношения Церкви и государства. Основное отношение Церкви к государственной власти описывается словом «подчинение». В Рим. 13 гл. государство называется «Божьим слугой» (Рим. 13:4; см. Иов 36:7). Интересно заметить, что Павел так описал римскую власть своего времени, которая была весьма зла. Но всё же Бог употребляет государственную власть, даже злую, чтобы хранить порядок в обществе. Библия призывает нас молиться за властей (1 Тим. 2:1-3; Езд. 6:10), чтить их (Пр. 24:21; 1 Пет. 2:17) и не проклинать их (Екк. 10:20; Исх. 22:28). Нужно платить налоги (Мк. 12:15-17).

С другой стороны, когда повиновение государству и повиновение Богу противоречат друг другу, верующий слушается Бога. Пётр сказал лидерам своего времени: «Справедливо ли пред Богом слушать вас более, нежели Бога?» (Деян. 4:19, также см. Екк. 8:2-5; Пр. 23:1-7). Встречаются и известные случаи в Ветхом Завете, когда люди отказывались слушаться повеления властей, когда они поступали немудро или неправильно, например неповиновение Саулу (1 Цар. 14:28-46; 19:1-17; 20; 22:17), Иезавеле (3 Цар. 18) или даже Давиду (1 Пар. 21:3-6).

Мы знаем, что лидеры могут оказаться злыми (см. Екк. 10:5-7, 16). Однако также учитываем, что Бог не позволит злым лидерам долго оставаться во власти. Дан. 4:14 открывает, что последнее слово по поводу правления мира у Бога: «Всевышний владевает над царством человеческим, и даёт его, кому хочет».

2. Отношение государства к Церкви

Помимо подчинённого отношения Церкви к государству обсуждается вопрос, каким образом государство должно относиться к Церкви? Будем рассматривать данный вопрос с точки зрения истории, сравнивая и оценивая разные подходы, уже бывавшие в истории. Применялись следующие подходы: система государственной церкви, система веротерпимости и система отделения церкви и государства.

Государственная церковь – это когда государство поддерживает одну религию, и подавляет все другие. Такой подход имеет большую историю в Европе. Христианство стало законной религией при декрете императора Константина под названием Миланского эдикта, хотя данное заявление лучше соответствует системе «веротерпимости» (см. ниже), чем системе «государственной религии». Читаем:

«Мы дали христианам полную и свободную власть исповедовать свою собственную религию. И поскольку эта снисходительность была им предоставлена, вы понимаете, что в равной степени свободная и неограниченная власть в целях мира нашего времени даётся всем другим в отношении своей собственной религии или верования, чтобы каждый мог иметь свободу поклоняться, как ему угодно; потому что мы хотим, чтобы ни одна религия не была обесславленной нами».

В то же время, Константин отдавал некоторые преимущества христианам: свободу для священников от военной или гражданской службы, освобождение христианских рабов, финансовую поддержку Церкви и служителей, и другие²¹⁹⁶.

А в 380 г. Феодосий I сделал христианство государственной религией. Он написал:

«Тех, кто следует этой доктрине, мы уполномочиваем принять имя католических христиан; и всех остальных, поскольку они – бессмысленны и безумны, мы призываем нести позор проведения еретической догмы... они должны ожидать, что их посетит сначала божественная месть, а затем и власть, которую мы получили от воли небесной»²¹⁹⁷.

С того времени вплоть до XVII в. государства в Европе не признавали никакой другой религии. Иногда людей принуждали насильно принять христианство. Те, кто считался еретиком, были преследуемы государством.

Важно отметить разницу между системой «государственной религии» на Востоке и на Западе. На Востоке над Церковью главенствовал император. Юстиниан, например, считал, что Церковь является одним из государственных департаментов. Так и относился к Русской Православной Церкви Пётр Первый.

На Востоке Византийский император считался «помазанным», «Первым Слугой Церкви» и «Епископом епископов»²¹⁹⁸. Он имел право созывать Соборы и насильно осуществлять их решения: «Все преступления против Церкви отныне считались преступлениями против государства»²¹⁹⁹. О положении императора Булгаков написал:

²¹⁹⁶Там же, с. 40.

²¹⁹⁷Там же, с. 46.

²¹⁹⁸Bulgakov S. The Orthodox Church. – Trans. Lydia Kesich. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1988. – С. 157-159; Kik, с. 40-41.

²¹⁹⁹Kik, с. 41-43.

«Православный император считался одним из важнейших атрибутов Церкви. Император был знаком завоевания мира Крестом; он был “архитектором” Царства Божьего на земле»²²⁰⁰.

Этой мысли вторит Кик: «Если в прошлые века цезари считали себя первосвященниками языческой государственной религии, то теперь цезари считали себя первосвященниками христианской религии»²²⁰¹.

Паркер упоминает о некоторых причинах, которые способствовали развитию такого высокого положения императора в Церкви²²⁰². Во-первых, на Востоке государственная система была более развитой и стабильной, чем на Западе. Во-вторых, Восточная Церковь более оказывалась под влиянием философий Платона и Аристотеля, которые относились к государству, как к наивысшей ценности. В-третьих, до рассвета христианства на Востоке бывало, что приписывали царю божественные свойства. Паркер комментирует: «Концепция свободной церкви в свободном государстве никогда не могла возникнуть ни в константиновском государстве, ни в византийской системе, которая сменила её»²²⁰³.

Что касается отношения Восточной Церкви к императору, правление царя или императора она поддерживала, но оказывала своё влияние как на правителя, так и на народ косвенным образом, освящая и того, и другого. Снова Булгаков пишет: «Православная Церковь всегда хотела максимально влиять на государственную власть, но изнутри, а не извне»²²⁰⁴, и далее: «Церковь оказывает влияние на души путём свободы, а не принуждения, что само по себе соответствует христианскому достоинству»²²⁰⁵.

Также, хотя Церковь повиновалась императору или царю и считала его Божиим слугой, она бескомпромиссно противилась ему, когда он незаконно вмешивался в церковные дела. Например, Церковь отвергала Энотикон, выдвинутый Зеноном, монофелитство, продвинутое Ираклием I, Тип, предложенный Константином II и иконоборчество, подержанное Львом III и его сыном, Константином V. В основном, решения императоров были приняты только при том, что они уже согласовались с преданием Церкви²²⁰⁶. В этом отношении Паркер пишет:

«Невозможно указать на какой-либо случай в византийской истории, когда императорам, даже самодержавным, удалось полностью повернуть поток веры в направлении, противоположном церковной традиции и убеждениям большинства церковников, священнослужителей или мирян»²²⁰⁷.

На Западе же Римский папа главенствовал над странами. Папа Лев I (V в.) считал себя преемником апостола Петра и представителем Христа на земле. В средневековые папы назначали королей над Святой Римской империей, начиная с Карла Великого в 800 г., хотя впоследствии нередко бывала борьба за власть между королём и папой. О папе

²²⁰⁰Bulgakov, с. 157

²²⁰¹Kik, с. 44.

²²⁰²Parker T. M. Christianity and the state in the light of history. – New York: Harper and Brothers, 1955. – С. 69-80.

²²⁰³Там же, с. 70.

²²⁰⁴Bulgakov, с. 158

²²⁰⁵Там же, с. 163.

²²⁰⁶Parker, с. 72-73.

²²⁰⁷Там же, с. 74.

Гильдебранд написал: «Только его ноги будут целоваться всеми князьями; он может распоряжаться императорами»²²⁰⁸.

Выделяются некоторые известные примеры употребления власти папой²²⁰⁹. Однажды папа Григорий VII (XI в.) отлучил от Церкви короля Генриха IV из-за непослушания, и тот пошёл босиком через снег к папе и, стоя на улице у дома папы, умолял, чтобы папа простил его. Как меру наказания, папа Иннокентий III (XIII в.) употреблял, так называемый, интердикт, который освобождал граждан от всех обязанностей королю и прекращал почти всю церковную деятельность в стране. Бонифаций VIII (XIII-XIV в.) объявил себя Цезарем и Императором. Он написал: «Духовный и материальный меч находятся во власти Церкви. Первый должен использоваться Церковью, а второй – только для неё»²²¹⁰.

Вот власть, на которую Римский папа порой претендовал в политической сфере. До сих пор папа носит папскую тиару, которая символизирует господство над духовными делами человечества, политическими делами человечества и всеми нациями²²¹¹. Кик подытоживает позицию Римской Католической Церкви:

«Римско-католическая Церковь на протяжении веков была одержима идеей единого христианского общества, находящегося под непосредственным руководством политической и церковной власти. Что касается взаимоотношений между этими двумя державами, римский католицизм последовательно придерживался позиции, что Церковь является верховной властью над государством»²²¹².

Примечательно, что даже после Реформации система государственной религии главенствовала в Европе. Жан Кальвин и Ульрих Цвингли, например, участвовали в правлении своих городов, и в Европе образовались национальные религии в каждой стране: лютеранская, реформатская или англиканская.

Можно говорить о нескольких преимуществах системы государственной религии²²¹³. Тесная связь между Церковью и обществом может способствовать большей активности Церкви в общественной деятельности. Также, будет меньшее количество соперничающих христианских деноминации. Сохраняется единство веры. Для правителей эта система особо выгодна тем, что способствует единству в стране.

Однако есть некоторые проблемы, связанные с этим подходом. Во-первых, такая система выгодна только тем, кто принадлежит к государственной религии. Все остальные страдают. Во-вторых, возникает вопрос, правильно ли применять насилие для устранения ереси? Далее, как видно в вышеуказанном обсуждении, возникает вопрос, кто на самом деле управляет страной – государство или Церковь? Неизбежно, что между этими сторонами будет возникать некое напряжение. В истории Европы так и получилось. Наконец, в такой системе государственные чиновники часто вмешиваются в церковные дела, но не все они являются искренними верующими²²¹⁴.

²²⁰⁸ Kik, с. 6-7.

²²⁰⁹ Там же, с. 63-65.

²²¹⁰ Там же, с. 63-66.

²²¹¹ Там же, с. 5-6.

²²¹² Там же, с. 135.

²²¹³ Отмечены в Bennett J. C. Christians and the state. – New York: Charles Scribner's Sons, 1958. – С. 222-223.

²²¹⁴ Там же, с. 208.

Другая система, определяющая взаимоотношения Церкви и государства, известна под названием «веротерпимость». Согласно этому подходу, есть одна официальная государственная религия, но другим верованиям также отводится право существовать, собираться и служить Богу согласно собственному учению. В XVII в. нескольких европейских странах была принята эта система по следующим причинам. Во-первых, замечали, что преследование не эффективно. Во-вторых, они наблюдали за состоянием в Нидерландах. В то время это была очень зажиточная страна и она практиковала веротерпимость. Следовательно, считалось, что веротерпимость может приводить к процветанию.

В-третьих, в Англии были два писателя – Джон Милтон и Джон Лок – которые написали труды в поддержку веротерпимости. В 1689 году в Англии был принят известный закон, который назывался «актом веротерпимости». Эта система до сих пор присутствует в Англии (кроме того, что государство уже не поддерживает церковь финансово), равно как и в Норвегии, и в Швеции. В этих местах епископы Церкви назначаются государством²²¹⁵.

Однако есть и недостатки, связанные с этой системой. Государственная религия получает некоторые льготы, которых другие не получают. Членам других церквей приходится платить налоги, которые идут на поддержку государственной церкви. В XVII-XVIII в., например, американские колонисты жаловались на то, что им надо было платить налоги, которые шли на поддержку Англиканской Церкви.

Последняя для нашего рассмотрения система, которая также является самой распространённой в сегодняшнем мире, – это отделение (или «независимость») Церкви и государства²²¹⁶. По этой системе, все религии равно защищаются и пользуются свободой в своей религиозной деятельности. Государству нельзя вмешиваться в дело Церкви. Правительство должно управлять взаимоотношениями между людьми, а Церковь – между Богом и человеком.

Такой подход лежит в основе Конституции США, где написано: «Конгресс не должен принимать никаких законов, касающихся установления религии или запрещающих её свободное исповедание». Он стал общепринятым особенно под влиянием двух писателей – Исаака Баакаса и Роджера Уильямса. Они утверждали, что государству нельзя принимать законы, касающиеся первой части закона Моисея, где определяются отношения с Богом. Оно вправе принимать законы, касающиеся только второй части закона Моисея, т.е. касательно отношений между людьми.

В этой системе Беннет отмечает несколько преимуществ²²¹⁷. Во-первых, в ней Церковь пользуется большей свободой. Во-вторых, Церковь должна быть на самофинансировании, что полезно для её развития. Также, членам церкви приходится принимать активное участие и поддерживать церкви, что им тоже полезно. Беннет также перечисляет права, которые Церковь должна иметь: право собираться, владеть имуществом, выбирать своих лидеров, издавать литературу, евангелизировать и выступать за разные социальные вопросы или против них. А в последнем деле Беннет предупреждает, что Церковь должна поступать осторожно и вносить изменения в

²²¹⁵Там же, с. 206.

²²¹⁶Беннет предпочитает термин «независимость» (Bennett, с. 210).

²²¹⁷Там же, с. 210-220.

общественный порядок не столько через политическую реформу, сколько через учение и примерное поведение²²¹⁸.

В защиту этого подхода выступает и православный богослов С. Булгаков. Он утверждает, что не обязательно, чтобы у Церкви был какой-либо политический представитель: «Православие является свободным и не должно служить никакому политическому режиму»²²¹⁹.

Однако в этой системе отмечаются следующие слабые стороны. Во-первых, государству невозможно соблюдать нейтралитет в религиозных вопросах. В законодательном процессе представители страны дебатировать, какие законы лучшие и более полезны для страны. Но дебаты невозможны без общего понимания между сторонами о том, что хорошо и что плохо. Хорошие законы должны соответствовать каким-либо общепринятым нормам или стандартам. Но всякий стандарт и всякая норма основана на каких-либо философских или религиозных принципах. Поэтому каждый раз, когда законодатели принимают какой-либо закон, они несознательно отдают предпочтение какому-либо религиозному или философскому мировоззрению, поддерживающему данный закон. Панненберг подтверждает, что независимость государства от религии является «иллюзией»²²²⁰.

Более того, Беннет, хотя сам является сторонником отделения Церкви и государства, признаёт: «Невозможно отделить то, что является чисто светским в области образования, от того, что имеет религиозные последствия»²²²¹. А также: «(Церковь) не может быть отделена от общества или находиться в стороне от многих видов деятельности, которые касаются жизни государства... Церковь по самой своей природе участвует в большинстве этапов жизни, в которых также участвует государство»²²²².

Также, если государство с целью не отдавать предпочтение какой-либо религии строго запрещает все публичные проявления религиозной жизни людей, то оно производит впечатление, что Бог не важен в жизни страны и фактически устанавливает атеизм, как государственную религию. Беннет комментирует: «Когда все формы религии исключены из школ, то это само по себе является негативной формой религиозного учения»²²²³. Гарднер соглашается, что опасность системы отделения Церкви от государства заключается в том, что «она создаёт моральный и духовный вакуум, в который неизбежно движутся доктринальные формы секуляризма»²²²⁴.

Единственное решение дилеммы взаимоотношений Церкви и государства заключается в том, чтобы как религиозная, так и государственная власть слились в одного человека, который является совершенным, справедливым, верным и вечным. Поэтому успешные взаимоотношения между Церковью и государством ждут пришествия Иисуса Христа.

Библиография

²²¹⁸ Там же, с. 215-217, 271-282.

²²¹⁹ Bulgakov, с. 162.

²²²⁰ Pannenberg, W. Systematic theology. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991-1998. – Т. 3. – С. 482.

²²²¹ Bennett, с. 236.

²²²² Там же, с. 196.

²²²³ Там же, с. 236.

²²²⁴ Gardner, с. 99.

Дусинг М. Новозаветная Церковь // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортонa. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 542-543.

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 333.

~~~~~

Bennett J. C. Christians and the state. – New York: Charles Scribner's Sons, 1958. – 302 с.

Bornkamm H. Luther's world of thought. – St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 2000. – Electronic ed.

Bulgakov S. The Orthodox Church. – Trans. Lydia Kesich. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1988.

Clayton P. Transforming Christian theology for Church and society. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010. – 178 с.

Gardner E. C. – The Church as a prophetic community. – Philadelphia, PA: Westminster, 1962. – 254 с.

Graham B. A Biblical standard for evangelists. – Minneapolis, MN: Worldwide Publications, 1984. – 131 с.

Hall D. J., Ruether R. R. God and the nations. – Minneapolis, MN: Fortress, 1995. – 110 с.

Hauerwas S. M. Christian existence today. – Durham, NC: Labyrinth Press, 1988. – 266 с.

Icenogle G. W. Biblical foundations for small group ministry. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1994. – 396 с.

Kik J. M. Church and state: the story of two kingdoms. – New York: Thomas Nelson, 1963. – 150 с.

McConnell D. Changing demographics // Pocock M., Van Rheen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – С. 45-78.

McGavran D. A. A Church in every people // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. D-100-106.

Moffett S. Evangelism: The leading partner // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. D-207-210.

Niebuhr H. R. Christ and culture. – New York: Harper & Row, 1951. – 254 с.

Pannenberg W. Systematic theology. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991-1998.

Parker T. M. Christianity and the state in the light of history. – New York: Harper and Brothers, 1955. –178 c.

Pratt Z., Sills M.D., Walters J. K. Introduction to global missions. – Nashville, TN: B&H Publishing, 2014. – 280 c.

Wagner C. P. On the cutting edge of mission strategy // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. D-45-59.



## Глава 22: Евангелизация и миссионерство

Наивысшее выражение христианской любви к миру состоит в проповеди Евангелия и приведении потерянных душ к Господу. Известно, что Иисус призвал Своих учеников к участию в евангелизации. Все четыре Евангелиста в разной форме написали о Великом поручении Иисуса не только евангелизировать Иудею, но и евангелизировать весь мир, т.е. заниматься миссионерством:

Матфей: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам» (Мф. 28:19-20)

Марк: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16:15)

Лука: «Вы примете силу, когда сойдёт на вас Дух Святой; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1:8)

Иоанн: «Как послал Меня Отец, [так] и Я посылаю вас» (Ин. 20:21)

Цель данной главы заключается в том, чтобы выяснить библейскую позицию о евангелизации и миссионерстве, проследить историческое развитие миссионерской деятельности и оценить разные взгляды на данный вопрос в свете библейского свидетельства.

### А. Библейские данные о евангелизации и миссионерстве

#### 1. Ветхий Завет

Пратт и Силлс справедливо утверждают, что миссионерство является «одной из великих и ведущих тем в библейском повествовании»<sup>2225</sup>. Смысл миссионерства находит своё первое выражение в Божьем обещании Аврааму, что «благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12:3, также см. Быт. 18:18; 22:18; 28:14)<sup>2226</sup>. Значит, Божье благословение Аврааму будет распространяться на весь мир. В этом есть суть миссионерства – в семени Авраама, т.е. в Иисусе Христе, весь мир может пользоваться Божьими благословениями спасения.

Божий замысел был таковым, чтобы через естественных потомков Авраама, т.е. через народ Израиля, другие народы видели проявление Его царства, оставляли своих ложных богов и приходили к Нему. Можно назвать это «евангелизацией делами». Об этом Моисей говорил: «В этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут: только этот великий народ есть народ мудрый и разумный» (Втор. 4:6), и: «Увидят все народы земли, что имя Господа нарицается на тебе,

---

<sup>2225</sup>Pratt Z., Sills M.D., Walters J. K. Introduction to global missions. – Nashville, TN: B&H Publishing, 2014. – С. 39.

<sup>2226</sup>Winter R. D. Four men, three eras, two transitions: Modern missions // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. B-34.

и убоятся тебя» (Втор. 28:10). В книге Иезекииля также указано: «Пронеслась по народам слава твоя ради красоты твоей» (Иез. 16:14).

Значимо и то, что после того, как Бог объявил: «Моя – вся земля», Он говорил про Израиль: «А вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх. 19:5-6)<sup>2227</sup>. Выходит, что Израиль должен был служить в качестве священника, т.е. посредника, между Богом и народами этого мира.

Часто во время очередных восстаний Израиля против Бога ходатайствующие о Божьем народе просили у Бога милости в свете того, что уничтожение Божьего народа «испортило бы» Его репутацию среди народов. И Бог слышал такую молитву. Приведём примеры:

«...дабы [живущие] в той земле, откуда Ты вывел нас, не сказали: “Господь не мог ввести их в землю, которую обещал им, и, ненавидя их, вывел Он их, чтоб умертвить их в пустыне”» (Втор. 9:28).

«...народы, которые слышали славу Твою, скажут: Господь не мог ввести народ сей в землю, которую Он с клятвою обещал ему, а потому и погубил его в пустыне» (Числ. 14:15-16).

«Хананей и все жители земли услышат и окружают нас и истребят имя наше с земли. И что сделаешь [тогда] имени Твоему великому?» (И.Нав. 7:9).

Псалмопевец тоже озабочен тем, чтобы Божья слава прозвучала у всех народов земли. Он обещает «славить Тебя, Господи, между народами... воспевать Тебя среди племён» (Пс. 56:10, см. Пс. 107:4). Он ободряет и своих читателей «возвещать в народах славу Его, во всех племенах чудеса Его» (Пс. 95:3, также см. Пс. 104:1). Особо значимо – через Божье благословение на Израиле народы земли могут узнать об истинном Боге: «Боже! будь милостив к нам и благослови нас, освети нас лицом Твоим, дабы познали на земле путь Твой, во всех народах спасение Твоё» (Пс. 66:2-3).

Все вышеуказанные примеры можно считать «евангелизацией делами», т.е. когда другие народы видят Божье благорасположение по отношению к Израилю и узнают о Божьих постановлениях, данных Израилю, они должны вдохновиться и признать Яхве истинным Богом.

Однако нельзя упускать из вида те примеры, когда отдельные израильтяне напрямую оказывали влияние на язычников и приводили их к вере. Самым ярким примером является Иона, который служил миссионером в Ниневии и обратил весь город к Богу. Более косвенным образом семья Елимелеха оказывала положительное влияние на Руфь, в результате чего она впоследствии стала поклонницей истинного Бога.

Также, нельзя не упомянуть живое свидетельство Даниила и его друзей в Вавилоне при Навуходоносоре. Примечательно, что три раза Навуходоносор признал Яхве истинным Богом всей земли: (1) после сверхъестественного толкования своего сна (Дан. 2:47), (2) после чуда избавления Седраха, Мисаха и Авденаго (Дан. 4:1-3 = 3:98-100 по Синодальному переводу) и (3) после своего восстановления во власти (Дан. 4:34). То же самое сделал царь Дарий после избавления Даниила из львиного рва (Дан. 6:25-27).

Наконец, следует упомянуть и об опыте Соломона. Бог так обогащал его жизнь мудростью, славой и богатством, что «все [цари] на земле искали видеть Соломона, чтобы

---

<sup>2227</sup>Winter, Four men, с. В-34.

послушать мудрости его, которую вложил Бог в сердце его» (3 Цар. 10:24)<sup>2228</sup>. Соломон сам открыл путь, чтобы при храме язычники обращались к Яхве (3 Цар. 8:41-43). Соответственно, через Исаию Бог называет храм «домом молитвы для всех народов» (Ис. 56:7)<sup>2229</sup>.

Также учтём, что роль Израиля в распространении благой вести не ограничена ветхозаветным временем, но имеет и эсхатологическое применение. Во время тысячелетнего царства Мессии Бог прославит Иерусалим и израильский народ, чтобы через него все народы видели Его славу и узнали о Нём<sup>2230</sup>.

«Будет для меня [Иерусалим] радостным именем, похвалою и честью пред всеми народами земли, которые услышат о всех благах, какие Я сделаю ему, и изумятся и затрепещут от всех благодеяний и всего благоденствия, которое Я доставлю ему» (Иер. 33:9).

«И скажете в тот день: славьте Господа, призывайте имя Его; возвещайте в народах дела Его; напоминайте, что велико имя Его; пойте Господу, ибо Он соделал великое, – да знают это по всей земле» (Ис. 12:4-5; также см. 40:5).

«И будут приходить многие племена и сильные народы, чтобы разыскать Господа Саваофа в Иерусалиме и помолиться лицу Господа. Так говорит Господь Саваоф: будет в те дни, возьмутся десять человек из всех разноязычных народов, возьмутся за полу Иудея и будут говорить: мы пойдём с тобою, ибо мы слышали, что с вами Бог» (Зах. 8:22-23; также см. 2:11).

«Ибо от востока солнца до запада велико будет имя Моё между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам имени Моему, чистую жертву; велико будет имя Моё между народами» (Мал. 1:11).

Об эсхатологической роли Израиля в евангелизации мира много говорит и Иезекииль. Проследим употребление его часто повторяющейся фразы «и узнают народы, что Я Господь». Во-первых, это произойдёт в связи с Божьим эсхатологическим благословением Израиля (Иез. 36:23). В частности, Бог это сделает «не для вас (Израиля)... а ради святого имени Моего, которое вы обесславили у народов» (Иез. 36:22). Снова мы видим, что Бог сильно озабочен Своей репутацией среди народов мира.

Во-вторых, и чаще всего, народы узнают, «что Я Господь» через проведение над ними суда. В последние времена так будет в отношении к Гогу и Магогу (Иез. 38-39), через которые «покажу Моё величие и святость Мою, и явлю Себя пред глазами многих народов, и узнают, что Я Господь» (Иез. 38:23). А не только в последние времена, но и в библейское время Бог, совершив Свой суд, дал о Себе знать народам, в частности, Аммону, Моаву, Едому и Филистии (Иез. 25), Тиру (Иез. 26-27), Сидону (Иез. 28:20-26) и Египту (Иез. 29-30). Они тем самым узнали, что Яхве – Господь.

В заключение, коснёмся мессианского пророчества о распространении благой вести о спасении на весь мир через Мессию Израиля. О Нём предсказано: «Мало того, что Ты будешь рабом Моим для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израиля, но Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Моё простёрлось до концов

<sup>2228</sup>Petersen J. Evangelism as a lifestyle. – Colorado Springs, CO: Navpress, 1980. – С. 58.

<sup>2229</sup>Pratt, с. 51.

<sup>2230</sup>Отмечено в Winter, Four men, с. В-34.

земли» (Ис. 49:6). Также о Нём говорится: «Поставлю Тебя в завет для народа, во свет для язычников» (Ис. 42:6, также см. ст. 4)<sup>2231</sup>.

## 2. Евангелия

В Новом Завете продолжается и во многом расширяется дело евангелизации и миссии. Сразу после снисхождения на Него Духа Святого, Иисус Христос начал исполнять то, что было предсказано о Нём пророком Исаией: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушённых сердцем» (Лк. 4:18). С тех пор Его служение характеризовалось проповедью, учением и исцелением (Мф. 4:23; 9:35) и при этом Он много путешествовал (Мф. 11:1). Его служение было направлено на то, чтобы «призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9:13).

Хотя Иисус действительно шёл к людям навстречу, чаще всего они отыскивали Его (Мф. 13:2; Ин. 8:2), что особо отмечено Лукой: (Лк. 5:1, 15; 6:17; 8:4, 40; 12:1; 15:1; 21:38). Дело дошло до того, что было сказано: «Весь мир идёт за Ним» (Ин. 12:19). Людей привлекали к Христу Его характер, исцеляющая сила и мудрость Его слов, так что «весь народ неотступно слушал Его» (Лк. 19:48). Его чудодейственное служение приводило многих к вере (Ин. 2:23). Выходит, что качественное, сверхъестественное служение привлекает грешников слушать благую весть Евангелия.

Получилось так, что первыми «евангелистами» были те, кого Иисус исцелил или освободил. В их число вошли слепые (Мф. 9:31), прокажённый (Мк. 1:44), одержимый (Мк. 5:19-20), самаритянка (Ин. 4:28-29), а также свидетели чуда воскрешения Лазаря (Ин. 12:17). Среди первых, кто рассказал другому об Иисусе, именуются и будущие апостолы Андрей и Филипп (Ин. 1:41, 45).

Однако Самому Иисусу как человеку было не под силу проповедовать всем людям, и Он попросил: «Молите Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою» (Мф. 9:38), потому что нивы уже «побелели и поспели к жатве» (Ин. 4:35). И Он Сам подключился к этому делу, избрав двенадцать человек, «чтобы с Ним были и чтобы посылать их на проповедь» (Мк. 3:14). Им Он дал обещание сделать их «ловцами человеков» (Мф. 4:19), тем самым подчёркивая, что сила и способность на евангелизацию происходят не от самого человека, а от усиливающего его Господа.

С первых лет Своего служения Иисус уже начал делать Своих учеников «ловцами человеков». Итак, следует обратить особое внимание на Мф. 10, где Иисус наставляет Своих учеников на служение евангелизации перед их отправлением на миссию. Главная деятельность учеников – проповедовать царство Божье (ст. 7). Но их послание должно быть не только словами, но и демонстрацией чудесной силы, подтверждающей их слова (ст. 8). Поэтому Иисус «дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь» (ст. 1).

Служение учеников повлечёт за собой путешествие по местам (ст. 5-6). Но им нельзя было заботиться о своих нуждах, а рассчитывать на поддержку местных людей (ст. 9-11). Несмотря на то, что ученики будут демонстрировать силу Божью, не все будут положительно откликаться на их служение. Иисус предупредил, что будет гонение: «И будете ненавидимы всеми за имя Моё» (ст. 22). В ответ на отвержение, ученики должны

---

<sup>2231</sup>Pratt, с. 51; Winter, Four men, с. В-34.

продемонстрировать Божье отвержение противников: «Отрясите прах от ног ваших» (ст. 14).

Иисус обещал, что проповедь Евангелия не будет безуспешной. Через проповедь Слова Божье царство будет расти подобно зерну горчичному и закваске в муке (Лк. 13:18-21). Будут те, которые станут «верующими в Меня по слову их (учеников)» (Ин. 17:20). В конечном итоге: «Проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам» (Мф. 24:14). Важно, чтобы все ученики участвовали в этом добром деле, поскольку «кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф. 12:30). Вдобавок к этому, истинным ученикам Христа требуется исповедовать Его перед людьми (Мф. 10:32).

В то же время, хотя в Новом Завете упор делается на провозглашении Евангелия, «евангелизация делами», характерная Ветхому Завету, тоже имеет место для существования. Иисус учил, что Его ученики будут «солью земли» и «светом мира», чтобы люди «видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5:13-16). Далее, мир узнает, что мы ученики Иисуса, «если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35). Наконец, Иисус открыл, что один из залогов успешной евангелизации заключается в единстве Церкви: «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» (Ин. 17:21).

Хотя в вышеуказанных местах в Евангелии от Иоанна подчёркивается евангелизация делами, в Четвёртом Евангелии речь идёт и о необходимости устного свидетельства учеников: «А также и вы будете свидетельствовать, потому что вы сначала со Мною» (Ин. 15:27). Даже делается упор на неотложности дела евангелизации: «Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколе есть день; приходит ночь, когда никто не может делать» (Ин. 9:4).

Ученики же также призваны участвовать в деле Пославшего: «Как Ты послал Меня в мир, [так] и Я послал их в мир» (Ин. 17:18). Таким образом, они станут представителями Того, Кто представляет Отца: «Принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает; а принимающий Меня принимает Пославшего Меня» (Ин. 13:20). В то же время, ученики должны осознать, что дело евангелизации проходило и до начала их участия в нём: «Другие трудились, а вы вошли в труд их» (Ин. 4:38). Но при урожае «сеющий и жнущий вместе радоваться будут» (Ин. 4:36).

Также значимо, что даже до того, как Иисус поручил Своим ученикам евангелизировать весь мир, уже были ясные указания на всемирную миссию Мессии Израиля<sup>2232</sup>. При рождении Спасителя к Нему приходили волхвы с Востока (Мф. 2). Иисус предсказал, что люди придут в Царство Божье «с востока и запада» (Мф. 8:11). Иисус исцелял болезни и у язычников, вера которых иногда превышала веру израильтян (Мф. 8:10; 15:28; также см. 12:38-42). Бог любит весь мир (Ин. 3:16) и Агнец Божий берёт грех всех людей (Ин. 1:29).

### **3. Деяния Апостолов**

В Книге Деяний Апостолов мы встречаем те же самые аспекты евангелизации и миссии, которые имелись в Евангелиях. Но в этот раз, конечно, главный деятель – не Господь Иисус, а Святой Дух через Церковь. Поэтому некоторые называют данную книгу «Деяниями Духа Святого». Также, в начале книги Иисус указывает на общую стратегию

---

<sup>2232</sup>Pratt, с. 55-57.

для евангелизации мира, которая также служит планом для организации содержания книги Деяний: «Будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (1:8)<sup>2233</sup>.

Первое сходство Деяний с Евангелиями заключается в том, что провозглашается Слово Божье. Как было в опыте Иисуса, так и сразу после снисхождения Духа в день Пятидесятницы началась проповедь Слова Церковью (гл. 2). Сразу после этого появилась возможность Петру проповедовать толпе в храме (гл. 3). И не только через апостолов, но и через других учеников «слово Божье росло» (6:7), в том числе, через Стефана, противники которого «не могли противостоять мудрости и Духу, Которым он говорил» (6:10).

Наряду с этим, после мученичества Стефана и последующего за ним гонения на христиан, «рассеявшиеся ходили и благовествовали слово» (8:4), в том числе, евангелист Филипп, который проповедовал Евангелие как толпам в Самарии, так и одному человеку в отдельности, т.е. евнуху царицы Эфиопской (гл. 8). Значит, евангелизация совершалась и публично, и на личном уровне.

Далее, можно говорить о дальнейшем служении Петра, впервые проповедующего благую весть язычникам в доме Корнилия (гл. 10), и о широком благовествовании Слова через служение апостола Павла к язычникам, история которого рассказывается на протяжении остального повествования в Книге Деяний, и который достиг наибольшего успеха в приобретении людей для Господа.

Во-вторых, в подобие рассказанному в Евангелиях, и в апостольский период проповедь Евангелия сопровождалась подтверждающими чудесами и знамениями. Первые две евангелизации, на которых 8000 человек уверовали, были обусловлены чудесами: говорением на иных языках (гл. 2) и исцелением больного (гл. 3). Чудеса сопровождали и служение Филиппа в Самарии (8:6-8). Примечательно, что после исцеления Энея Петром, «видели его все, живущие в Лидде и в Сароне, которые и обратились к Господу» (9:35). Чуть позже после воскресения Тавифы из мёртвых, наблюдался подобный результат: «Многие уверовали в Господа» (9:42).

Чудеса не были чужды и служению Павла и они производили схожие результаты. После ослепления Елимы, «проконсул, увидев происшедшее, уверовал» (13:12). О дальнейшем служении Варнавы и Павла написано, что Бог «творил руками их знамения и чудеса» (14:3), в том числе, исцеление человека, который никогда не ходил (14:10). После их первого миссионерского путешествия они рассказывали церкви в Иерусалиме «какие знамения и чудеса сотворил Бог через них среди язычников» (15:12).

Далее, пока Павел и Сила сидели в тюрьме в Филиппах, землетрясение от Бога привело к обращению темничного стража (16:26-34). О служении Павла в Ефесе написано, что «Бог же творил немало чудес руками Павла» (19:11). Дело дошло до того, что «на больных возлагали платки и опоясания с тела его, и у них прекращались болезни, и злые духи выходили из них» (19:12). Наконец, можно говорить о Божьих чудесах через Павла на острове Мелите, притом: «прочие на острове, имевшие болезни, приходили и были исцеляемы» (28:9). Сила и успех служения Павла и его команды удостоили их прозвища «всесветные возмутители» (17:6).

В-третьих, в Книге Деяний мы видим не только много примеров провозглашения Евангелия, но и немало случаев, когда люди приходили к вере вследствие примерного поведения Церкви. Например, в Деян. 2 после описания образа жизни Ранней Церкви и без упоминания о публичном провозглашении Евангелия, говорится, что «Господь же

---

<sup>2233</sup>Там же, с. 61.

ежедневно прилагал спасаемых к Церкви», потому что Церковь находилась «в любви у всего народа» (2:47). Далее, в Деян. 5:13-14 также описан отклик народа на то, что Бог делал среди ранних верующих: «Из посторонних же никто не смел пристать к ним, а народ прославлял их. Верующих же более и более присоединялось к Господу, множество мужчин и женщин».

Итак, через провозглашение Слова с знамениями, или через примерное поведение Божьего народа, на протяжении всей Книги Деяний Апостолов Церковь испытывала естественный, порой бурный, рост. В Деян. 6:7, например, написано: «И слово Божие росло, и число учеников весьма умножалось в Иерусалиме; и из священников очень многие покорились вере». Даже за пределами Иерусалима наблюдались подобные результаты: «Церкви же по всей Иудее, Галилее и Самарии... умножались» (9:31). Также у язычников: «С такою силою возрастало и возмогало слово Господне» (19:20).

Наконец, в-четвёртых, хотя многие положительно откликались на жизнь Ранней Церкви, не все были настолько хорошо расположены к ней. Проповедь Евангелия вызывала сопротивление и гонение. От начала и до её конца Книга Деяний демонстрирует не только успешное распространение проповеди Евангелия, но и последовательное отвержение и враждебность со стороны неверующего мира.

Почти в каждой главе этого повествования Церковь испытывала сопротивление и отвержение. В главах 4-5 апостолы были арестованы. В главах 6-7 народ спорил со Стефаном и, в конечном итоге, убил его. После этого вся Церковь подверглась гонениям (8:1-3), особенно от рук Савла (9:1-5). В 12-ой главе Пётр и Иаков были арестованы, и последний умер мучеником. Во время своего первого миссионерского путешествия Павел и Варнава столкнулись с оппозицией (13:6-8; 14:19). 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. Апостол Павел свидетельствует, что в каждом городе «узы и скорби ждут меня» (20:23). Но, тем не менее, даже при преследовании ученики были призваны проповедовать Слово (5:20-21).

Враги Евангелия приходили и уходили со сцены, например, Ирод в Деян. 12. Он умер, поражён Богом, а в отличие от этого, «Слово же Божие росло и распространялось» (12:24). Хотя бы в одном случае Павел и Варнава последовали совету Иисуса и после их отвержения «отрясли на них прах от ног своих» (13:51). Нам также известно, что Книга Деяний заканчивается тем, что Павел сидит в тюрьме, что представляет собой предзнаменование будущей судьбы Церкви.

Наконец, также стоит отметить в Книге Деяний несколько особенностей стратегии Павла в проведении его служения. Как правило, он начал свою евангелизационную деятельность у евреев в синагогах (9:20; 13:5, 14; 14:1; 17:1, 10, 17; 18:4, 19; 19:8), что было у него «обыкновением» (17:2). В соответствии с этим, когда в Риме Павел был заключён в доме, он призвал к себе евреев того места (28:17).

Одна из причин, почему он обращался к евреям, объясняется в Послании к Римлянам: Потому что Евангелие – для спасения «всякого верующего, во-первых, Иудею, [потом] и Еллину» (Рим. 1:16). А другая причина – Павел ходил в те места и к тем людям, которые уже были открыты духовным или философским вопросам, например на рынок (17:17) и в

ареопаг (17:19) в Афинах, и в место молитвы в Филиппах (16:13). Вот почему он ходил в синагоги.

В своём служении евангелизации Павел сосредотачивался на проповеди благой вести Евангелия. Таким образом он должен был «открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу» (26:18). В библейском повествовании снова и снова повторяется, что Павел и его команда «благовествовали» (14:7, 21, 25; 16:10; 20:25; 28:30-31).

В своей проповеди Павел искал не только провозглашать Божье Слово, но и убедить его слушателей в его истинности. Поэтому он проводил много времени, чтобы «открывать и доказывать им, что... Сей Христос есть Иисус» (17:3, также см. 9:22; 28:23). Соответственно, в Иконии Павел и Варнава «говорили так, что уверовало великое множество» (14:1).

В связи с этим, в поддержку своей проповеди Павел часто обращался к историческому факту воскресения Иисуса из мёртвых (13:30-37; 17:31-32; 26:8), что делали и другие апостолы (2:32; 3:15, 26; 4:10; 5:30; 10:40). Далее, в Афинах для объяснения Божьего плана спасения он снисходил к уровню своей аудитории, чтобы искать точку соприкосновения с ней (17:22 и далее).

Также значимо, что Павел вёл своё служение евангелизации и миссии вместе с другими в команде. В его первом миссионерском путешествии его сотрудником был Варнава. Во втором – Сила. В третьем – Тимофей и Тит. Иногда его сопровождала большая команда, например, когда он приносил с собой пожертвование для иерусалимской церкви (20:4).

Наконец, чтобы ничто не препятствовало принятию Евангелия, Павел осторожно поступал перед людьми в своей личной жизни. Он прилагал усилия, чтобы сохранить хорошую репутацию (25:8; 16:36-39). Вдобавок к этому, ради достижения евреев он сам соблюдал некоторые иудейские обычаи (16:3; 18:18; 21:26). Наконец, чтобы люди не подозревали личные мотивы в его служении, Павел сам зарабатывал своё материальное обеспечение (20:34-35).

#### **4. Послания Апостолов и Книга Откровения**

В посланиях апостолов, разумеется, опять наблюдается упор на необходимость проповеди Евангелия для достижения мира. В Рим. 10:14 Павел подчёркивает, что людям нужно слышать Евангелие, чтобы уверовать в Иисуса: «Но как призывать [Того], в Кого не уверовали? как веровать [в] [Того], о Ком не слыхали? как слышать без проповедующего?».

В этом корпусе книг также видно указание на роль чудес в достижении неверующих. Павел написал церкви в Фессалонике, что «наше благовествование у вас было не в слове только, но и в силе и во Святом Духе, и со многим удостоверением» (1 Фес. 1:5). В Послании к Евреям написано, что Евангелие «утвердилось слышавшими [от Него], при засвидетельствовании от Бога знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаванием Духа Святого по Его воле» (Евр. 2:3-4).

Далее, как было и в других частях Нового Завета, в посланиях рассказывается о страданиях, связанных с проведением евангелизации. В 2 Кор. Павел уделяет внимание тем трудностям, через которые ему приходилось пройти в связи с его служением (см. 2 Кор. 11:23-29). Тем не менее, Павел был готов страдать «ради избранных, дабы и они



получили спасение во Христе Иисусе с вечною славою» (2 Тим. 2:10). Зная судьбу людей без Христа, Павел был мотивирован на евангелизацию (2 Кор. 5:11).

Однако, в отличие от содержания остальных частей Нового Завета, в отношении верующих людей в целом сильнейший упор делается на евангелизации делами. Ведь само обращение к Богу служит своего рода евангелизацией. Обращение римлян ко Христу, например, стало известным «во всём мире» (Рим. 1:8).

На самом деле, нигде в новозаветных посланиях не встречается конкретное повеление в адрес поместной церкви, что её члены должны вовлекаться в служение публичной проповеди. Но вместо этого верующие призваны делиться своей верой в контексте личного общения с неверующими в повседневной жизни:

«Со внешними обходитесь благоразумно, пользуясь временем. Слово ваше [да будет] всегда с благодатью, приправлено солью, дабы вы знали, как отвечать каждому» (Кол. 4:5-6).

«Господа Бога святите в сердцах ваших; [будьте] всегда готовы всякому, требующему у вас отчёта в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Пет. 3:15).

Вместо призыва к открытой евангелизации, писатели Нового Завета советуют своим читателям приобретать своих близких и родственников посредством добрых дел и примерного поведения. Так говорил Пётр о спасении неверующего мужа: «Жёны, повинуйтесь своим мужьям, чтобы те из них, которые не покоряются слову, житием жён своих без слова приобретаемы были, когда увидят ваше чистое, богобоязненное житие» (1 Пет. 3:1-2). В более широком смысле Пётр применяет этот принцип к верующим в целом: «Проводить добродетельную жизнь между язычниками, дабы они за то, за что злословят вас, как злодеев, увидя добрые дела ваши, прославили Бога в день посещения» (1 Пет. 2:12)<sup>2234</sup>.

Соответственно, Павел предупреждает, что плохое поведение со стороны членов церкви может представлять собой препятствие принятию благовествования. По этому поводу Павел пишет о рабах: «Рабы, под игом находящиеся, должны почитать господ своих достойными всякой чести, дабы не было хулы на имя Божие и учение» (1 Тим. 6:1) и о вдовах: «Итак я желаю, чтобы молодые вдовы вступали в брак, рождали детей, управляли домом и не подавали противнику никакого повода к злоречию» (1 Тим. 5:14, также ст. 7).

Этот призыв повторяется и в послании Павла к его другому близкому сотруднику Титу. В контексте о приличном поведении для верующих разных возрастов и полов, Павел наставляет всех достойно поступать, чтобы «не порицалось слово Божие», «чтобы противник был посрамлён, не имея ничего сказать о нас худого» и чтобы поведение святых «украшало учение Спасителя нашего, Бога» (Тит. 2:5-10).

Вместе с совершением добрых дел и уклонением от плохого поведения, Павел призывает участие церкви в евангелизации через ходатайство о погибающих. В контексте о Божьем желании спасти всех (1 Тим. 2:4), Павел поощряет верующих молиться: «Итак прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков» (1 Тим. 2:1). Павел также просит молитвы за проповедующих Евангелие:

---

<sup>2234</sup> Aldrich J. C. Life-Style evangelism. – Portland, OR: Multnomah Press, 1981. – С. 136.

«чтобы Бог отверз нам дверь для слова, возвещать тайну Христову... дабы я открыл её, как должно мне возвещать» (Кол. 4:3-4).

Что касается финансовой поддержки миссионеров, в посланиях мы видим больше разнообразия, чем в Евангелиях, где Иисус наставил Своих учеников получать своё содержание от местных людей. Иногда Павел получал финансы от открытых им церквей (Фил. 4:10-19), а иногда он сам зарабатывал свои деньги (1 Кор. 9:6), отказываясь от поддержки от местных (1 Кор. 9:11-12)<sup>2235</sup>.

Интересно отметить, что в Книге Откровение описан успех Великого поручения Господа проповедовать всем народам. Там написано: «Взглянул я, и вот, великое множество людей, которого никто не мог перечесть, из всех племён и колен, и народов и языков, стояло пред престолом и пред Агнцем» (Откр. 7:9). Так исполнятся слова Спасителя: «Проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придёт конец» (Мф. 24:14)<sup>2236</sup>.

## **Б. Евангелизация**

Говоря о методах для евангелизации, можно выделить четыре. Евангелизация «провозглашения» включает в себя проведение публичной евангелизации и приглашение людей присутствовать на ней. Евангелизация «вторжения» означает, что верующие специально подходят к неверующим людям, чтобы лично рассказать им об Иисусе. Евангелизация «личных отношений» состоит в установлении дружеских взаимоотношений с неверующими людьми с целью привести их к Богу. Евангелизация «делами» влечёт за собой совершение добрых дел и ведение примерного образа жизни с целью привлечения неверующих ко Христу.

### **1. Евангелизация «провозглашения»**

Первый вид евангелизации можно назвать «евангелизацией провозглашения». Здесь Евангелие проповедуется посредством какого-либо публичного выступления. Библия полна примеров такого вида евангелизации, как было показано в вышеописанном библейском обзоре, особенно в Евангелиях и Деяниях Апостолов.

Евангелизация «провозглашения» включает в себя разнообразие методов. Евангелизационные проповеди читаются на богослужениях в церкви, на особенных евангелизационных собраниях, по телевидению или по радио. Евангелие распространяется через христианские фильмы. Евангелизационные книги и литература продаются в книжных магазинах или бесплатно предлагаются на книжных столах. Наконец, огромный потенциал для свободного распространения Евангелия на все мир существует с помощью ресурсов онлайн.

Особо эффективный подход – привлечение участия всех евангельских церквей города в совместном евангелизационном проекте, чтобы один лицом, одним голосом и одним посланием провозглашать всем жителям города благую весть о спасении через Иисуса Христа.

---

<sup>2235</sup>Van Rheenen G. The changing use of money // Pocock M., Van Rheenen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – С. 284.

<sup>2236</sup>Pratt, с. 66.

В этом виде евангелизации есть несколько преимуществ. Во-первых, слушатели получают хорошее представление и объяснение Евангелия. После такого мероприятия они хорошо понимают Божий план спасения. Также заметно, что на публичном служении Дух Святой может особенно сильно действовать, чтобы привлекать неверующих ко Христу. В Деянии Апостолов, например, описано, как во время проповеди Бог открыл сердце Лидии (Деян. 16:14). Также, когда некоторые Кипряне и Киринейцы благовествовали в Антиохии, «была рука Господня с ними, и великое число, уверовав, обратилось к Господу» (Деян. 11:21)<sup>2237</sup>.

Питерсен справедливо отмечает, что успех такого подхода во многом зависит от качества проповедуемого слова и самого проповедника. Вспомним о случае в Иконии, когда Павел и Варнава «говорили так, что уверовало великое множество Иудеев и Еллинов» (Деян. 14:1). Также имеет значение характер проповедника. Написано о Варнаве: «Он был муж добрый и исполненный Духа Святого и веры. И приложилось довольно народа к Господу» (Деян. 11:24)<sup>2238</sup>.

Тем не менее, главный недостаток в этом подходе – не все люди будут приходить на христианские мероприятия. Вряд ли одним таким методом все услышат Евангелие. Вдобавок к этому Питерсен пишет, что евангелизация провозглашения «ограничена тем, кому она достанется – только тем, кто прошёл предварительную подготовку»<sup>2239</sup>. Дело в том, что Питерсен придерживается мнения, что евангелизация провозглашения лучше работает у тех, кто уже открыт к истине и менее эффективна для других.

В поддержку своего тезиса Питерсен приводит в пример собрания людей в день Пятидесятницы, которые уже были «людьми набожными» (Деян. 2:5), Корнилия, «благочестивый и боящийся Бога со всем домом своим» (Деян. 10:2) и обычай Павла ходить в синагоги или места молитвы (Деян. 16:13). А в Афинах, где люди увлекались философией и ложными религиями, проповедь Павла оказалась менее убедительной<sup>2240</sup>.

Коулман делает интересное наблюдение по поводу обычной в наши дни практики на евангелизационных собраниях призывать неверующих к покаянию перед аудиторией в знак публичного признания их решения следовать за Христом, так называемый, «призыв к покаянию»<sup>2241</sup>. Согласно его исследованию, в ранние годы протестантизма такая практика не существовала, а появилась она в Америке в XIX веке. До этого времени считалось, что «люди должны искать спасения, когда и где Дух вёл их, а не по какому-либо предписанному методу, например, выйти вперёд на богослужении для молитвы или совета»<sup>2242</sup>.

Однако во время служения «пробуждений» (revival meetings) у методистов в Америке иногда людей, находящихся под обличением Духа, приводили в отдельную комнату, чтобы они там пребывали в молитве. Позже, появилось обыкновение оставлять первый ряд сидений в молитвенном доме пустым, чтобы в конце богослужения приглашать туда людей, желающих совершить молитву покаяния. Наконец, «призыв к покаянию» популяризовал и распространял известный пресвитерианский евангелист XIX века Чарльз Финней.

---

<sup>2237</sup>Petersen, с. 44-45.

<sup>2238</sup>Там же.

<sup>2239</sup>Petersen, с. 51.

<sup>2240</sup>Там же, с. 46-47, 136-137.

<sup>2241</sup>Coleman R. E. The origin of the altar call in American Methodism. – Asbury Seminarian. 12. 1958. С. 19-26.

<sup>2242</sup>Там же, с. 20.

## 2. Евангелизация «вторжения»

Другой подход можно назвать евангелизацией «вторжения». Здесь евангелизирующие умышленно останавливают людей, чтобы рассказать им об Иисусе или раздать литературу. Примеры такого подхода есть в Новом Завете. Вспомним, как в Деян. 8-ой главе Филипп подошёл к евнуху, и как в Ин. 4-ой главе Иисус заговорил с женщиной из Самарии о её духовном состоянии. Такой вид евангелизации может осуществляться по-разному. Можно стучать в двери, раздавать литературу или разговаривать с людьми на улице о вере в Иисуса. Польза этого метода заключается в том, что возможно проповедовать любому человеку, даже тем, кто никогда не станет посещать христианского собрания.

Ревностно выступает в пользу евангелизации «вторжения» основатель и президент всемирного студенческого движения «Новая жизнь» и продюсер фильма «Иисус» Билл Брайт<sup>2243</sup>. Для него нет ничего важнее, чем евангелизация. Свидетельствовать о своей вере – это дело послушания Богу. По сравнению с послушанием Божьему повелению, результаты в евангелизации – дело второстепенной важности.

Далее, по Брайту, любовь Божья побуждает нас к евангелизации. Ведь у нас есть благая весть, и мы должны радостно делиться ею и ожидать положительного ответа. Он отстаивает позицию, что люди хотят слушать Евангелие: «Люди хотят слышать хорошие новости. И когда вы представляете это правильно и с любовью, вы обычно увидите положительный ответ»<sup>2244</sup>.

Брайт считает, что верующий человек должен всегда быть готов говорить о своей вере. Божий Дух будет вести его в этом деле. Далее, он думает, что нет пользы в том, чтобы спорить с неверующими – нужно просто говорить о спасении во Христе. Соответственно, в евангелизационной встрече Брайт рекомендует употребление трактатов. Он сам сочинил широко используемый трактат «Четыре духовных закона».

В своей книге про личную евангелизацию – «Как можно делиться своей верой» – Пол Литл рассматривает случай Иисуса с женщиной у колодца в Самарии, как образец евангелизации<sup>2245</sup>. Из этого повествования он выделяет следующие ключевые моменты: контакт с неверующим, нахождение общего языка, побуждение интереса, воздержание от критики или отвлечения от темы и, в конце концов, призыв к спасению.

В то же время, Литл признаёт, что одной информации недостаточно для приведения души ко Христу. Нужна и помощь Святого Духа. Эффективный евангелист также заботится о своей личной духовной жизни. Также, обращению к Богу часто препятствует моральная проблема в жизни неверующего.

Литл утверждает, что люди нынешнего времени ищут реальных решений своих проблем и реального контакта с Богом, которыми христианство может обеспечивать. Следовательно, такой евангелист должен знать не только Евангелие, но и особенности людей: «Мы должны понимать, о чём и как они думают, как они себя чувствуют, к чему они стремятся... Как христиане, мы должны жить в современном мире»<sup>2246</sup>.

---

<sup>2243</sup>См. Bright B. Witnessing without fear. – Nashville, TN: Thomas Nelson, 1993. – 215 с.

<sup>2244</sup>Там же, с. 46.

<sup>2245</sup>Little P. E. How to give away your faith. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1966. – С. 27-44.

<sup>2246</sup>Там же, с. 13.

С другой стороны, такой вид евангелизации сталкивается с несколькими осложнениями. Дело в том, что нечувствительность со стороны евангелизирующего может отталкивать неверующего человека от Бога и от веры в Евангелие. Пастор самой большой церкви в мире кореец Дэвид Йонги Чо считает, что евангелизация вторжения «вызывает сопротивление»<sup>2247</sup>.

Олдрич считает евангелизацию вторжения «несбалансированным, неестественным, а в некоторых случаях, небиблейским подходом к приобретению людей». По его мнению: «Из-за нездоровых моделей евангелизации дело евангелизации пострадало... Большинство христиан утратили способность продуманно общаться с нехристианами»<sup>2248</sup>.

Подобно мыслит Питерсен: «Недостаточно время от времени заглядывать в мир другого человека, проповедовать ему и идти по нашему пути. Каким-то образом его тоже нужно привести в наш мир»<sup>2249</sup>. Питерсен хочет ценить не только результаты в евангелизации, но и самого неверующего человека<sup>2250</sup>.

Джонси предъявляет этому методу подобную претензию:

«Просто подойти к незнакомцу, проповедать ему и принудить его принять решения, скорее всего, нанесёт больше вреда, чем пользы. Большинство сознательных людей негативно и часто довольно бурно реагируют на такого рода нападения. Это проявление фундаментального отсутствия уважения к человеческому достоинству и личности. Незнакомец считается скорее статистикой, чем человеком»<sup>2251</sup>.

### 3. Евангелизация «личных отношений»

Следующий подход – это евангелизация путём личных взаимоотношений. Согласно этому методу, верующие дружат с неверующими с целью приобрести их для Господа. Кажется, что Павел так приобрёл Онисима, когда они были заключены вместе в римской тюрьме.

Этот подход полезен тем, что между верующим и неверующим развиваются доверительные отношения, которые будут нужны для дальнейшей духовной работы с новообращённым в виде ученичества. Также, неверующий не только слышит Евангелие, но и видит его в жизни своего друга-христианина, что усиливает свидетельство последнего.

Джонси делится своим опытом в том, что в евангелизации «личных отношений» процесс идёт довольно медленно. Может пройти от шести месяцев до двух лет, пока не появятся какие-либо результаты. Также, надо приспособливать свой подход лично к каждому человеку. Шаблона для всех нет. Также, нужно ценить самого человека, а не просто смотреть на него, как на объект для евангелизации<sup>2252</sup>.

Дэвид Йонги Чо рекомендует проведение евангелизации «личных отношений» в контексте домашних групп<sup>2253</sup>. Он считает, что динамика такой группы, т.е. её радость и

---

<sup>2247</sup>Cho P. Y. Successful home cell groups. – South Plainfield, NJ: Bridge Publishers, 1981. – С. 58.

<sup>2248</sup>Aldrich, с. 18-19.

<sup>2249</sup>Petersen, с. 97.

<sup>2250</sup>Там же, с. 107.

<sup>2251</sup>Jauncey J. Psychology for successful evangelism. – Chicago: IL: Moody, 1972. – С. 122-123.

<sup>2252</sup>Там же, с. 122-125.

<sup>2253</sup>Также см. Aldrich, с. 190-191.

жизнь, привлекает людей. Он также делится наблюдением, что люди, обратившиеся к Господу через такую группу, скорее остаются в церкви<sup>2254</sup>. Разделяет этот опыт и Питерсен, который тоже думает: «Бог никогда не хотел, чтобы евангелизация была индивидуализирована. Библейская модель такова, чтобы свидетельство человека выражалось в рамках совместных усилий»<sup>2255</sup>.

Далее, Питерсен советует практикующим этот вид евангелизации принимать неверующего таким, каким он является в данный момент. Но он также предупреждает, что «принятие не означает одобрения», т.е. тот факт, что мы готовы общаться с неверующим не означает, что мы одобряем его греховный образ жизни. Также, верующий должен проявлять инициативу, чтобы идти навстречу людям этого мира. Питерсен ссылается на пример Иисуса, который покинул небо, чтобы стать человеком и жить с нами<sup>2256</sup>.

Л. Форд выступает против того, что он называет «христианской обособленностью», которая заключается в том, что большинство верующих уже не имеют общения с неверующими. В противовес этой тенденции он усматривает в примере Иисуса противоположенное отношение: «Частью привлекательности Иисуса, которая притягивала светских людей как магнит, была Его замечательная любовь к жизни, Его естественное, привлекательное дружелюбие»<sup>2257</sup>. Его называли «другом мытарям и грешникам» (Мф. 11:19). Следовательно, Форд советует избегать двух крайностей: обособления от мира и подражания ему: «Без отделения... у нас есть аудитория, но сказать нечего. Без идентификации у нас есть что-то сказать, но нет аудитории»<sup>2258</sup>.

Также озабочен состоянием «христианской обособленности» Олдрич, который пишет по этому поводу: «У большинства христиан нет ни значимых контактов с нехристианами, ни способности общаться с ними искупительным образом»<sup>2259</sup>. Он также разделяет мнение Питерсена, что верующий должен занимать положение «критического участия», что значит, что он должен участвовать в жизни неверующего, но притом не одобрять греховного образа жизни. Олдрич ссылается на пример Павла, который стал «для чуждых закона – как чуждый закона, – не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, – чтобы приобрести чуждых закона» (1 Кор. 9:21)<sup>2260</sup>.

Другие сторонники этого подхода, Д. Эвертс и Д. Шауп, тоже ссылаются на пример Иисуса и Его дружеское отношение к людям: «У Него людям было комфортно, люди были привлечены к Нему»<sup>2261</sup>. Соответственно: «Люди должны знать, что вы принимаете их и любите их»<sup>2262</sup>. Они также утверждают: «Согласно свидетельствам людей, которые когда-то были потеряны, их путешествие к Иисусу началось, когда они начали доверяться христианину»<sup>2263</sup>.

Приверженцы евангелизации «личных отношений» часто смотрят на обращение людей к Господу, как на длительный процесс<sup>2264</sup>. Через различные обстоятельства и людей

---

<sup>2254</sup>Cho, с. 58-67.

<sup>2255</sup>Petersen, с. 25, 101.

<sup>2256</sup>Там же, с. 93-95, 139.

<sup>2257</sup>Ford L. The Christian persuaders. – New York: Harper & Row, 1966. – С. 72.

<sup>2258</sup>Там же, с. 72.

<sup>2259</sup>Aldrich, с. 16-17.

<sup>2260</sup>Там же, с. 69-72.

<sup>2261</sup>Everts D., Schaupp D. I once was lost. – Downers Grove, IL: IVP Books, 2008. – С. 37.

<sup>2262</sup>Там же, с. 41.

<sup>2263</sup>Там же, с. 46.

<sup>2264</sup>Petersen, с. 25-39, 138; Everts, с. 18-22.

Господь годами готовит человека к дню, когда он наконец примет Христа. Например в Ин. 4:36-38 Иисус говорил о многих участниках в евангелизации людей. Также, в Мф. 13:19-23 Он говорил о четырёх видах почвы, на которые «семя» падает, что может опять же указывать на стадии в процессе открытия сердца Богу. Следовательно, евангелисту обязательно нужно определить, на каком этапе находится его «друг-неверующий» и способствовать его продвижению.

Процесс обращения также сравнивается с ростом растения:

«Царствие Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю, и спит, и встаёт ночью и днём; и как семя всходит и растёт, не знает он, ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе. Когда же созреет плод, немедленно посылает серп, потому что настала жатва» (Мк. 4:26-29).

Эвертс и Шауп выделяют пять стадий в этом процессе<sup>2265</sup>. Первый из них – доверие, когда неверующий узнаёт, что верующему можно доверяться. Второй шаг – любопытство. Люди начинают интересоваться жизнью и верой христианина. Третий – изменение, когда неверующий друг начинает задумываться о своей жизни и готов к изменению в ней. Четвёртый – усиленный интерес. На этом этапе неверующий может начать ходить на богослужения и задавать серьёзные вопросы про веру. Пятый – принятие. На этом этапе важно лично пригласить неверующего друга принять Христа.

Однако минус в том, что верующему приходится проводить много времени и тратить много сил для поддержания дружеских отношений, которые могут не приводить к желаемым результатам. Эвертс и Шауп сами признают: «Так случилось с нами много раз»<sup>2266</sup>.

Билл Брайт готов допустить, что евангелизация «личных отношений» имеет право на существование, но, в то же время, возражает, что это не единственный способ евангелизации, и даже не самый предпочтительный<sup>2267</sup>.

Более критически относится к данному методу Шипман, который предупреждает, что, возможно, неверующий не захочет дружить с верующим. Что делать тогда? Также, некоторым верующим, может быть, тяжело выстраивать дружеские отношения. Наконец, он тоже озабочен тем, что такой вид евангелизации требует больших затрат времени и усилий без гарантии результатов<sup>2268</sup>.

#### **4. Евангелизация «делами»**

Последний евангелизационный метод для нашего рассмотрения – евангелизация «делами». Здесь имеется в виду, что как сообщество Церкви, так и верующие в отдельности, могут поступать в личной и совместной жизни так, что мир не может отрицать реальность силы Евангелия и, таким образом, люди приходят к вере.

Как было указано выше, Библия изобилует примерами такого подхода и свидетельствует о его эффективности. Таков был Божий замысел в Ветхом Завете, чтобы

---

<sup>2265</sup>Everts, c. 33-111.

<sup>2266</sup>Там же, с. 131.

<sup>2267</sup>Bright, c. 95.

<sup>2268</sup>Shipman, Kindle Edition, 711-726.

через Израиль «увидят все народы земли, что имя Господа нарицается на тебе, и убоятся тебя» (Втор. 28:10). Иисус открыл, что один из залогов успешной евангелизации заключается в единстве Церкви: «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» (Ин. 17:21).

Далее, в Деян. 2 после описания образа жизни Ранней Церкви говорится, что «Господь же ежедневно прилагал спасаемых к Церкви», потому что Церковь находилась «в любви у всего народа» (Деян. 2:47). Наконец, в новозаветных посланиях речь идёт о приобретении неверующих добрыми делами (1 Пет. 3:1-2) и украшении Евангелия примерным поведением святых (Тит. 2:5-10).

Подводит итог библейского свидетельства Питерсен: «Существование уникального народа, чьи жизни начертаны Самим Богом, всегда было основополагающим для (Божьей) программы примирения мира с Собой»<sup>2269</sup>.

Этой мысли вторят некоторые современные писатели. Олдрич, опираясь на слова Павла в 2 Кор. 3:3, говорит о Церкви, как о «живом послании»<sup>2270</sup>. Билезикян говорит: «В мире, жаждущем сообщества, самым мощным средством свидетельства об истине Евангелия является притягивающая сила единства, которую Христос передал Своему новому сообществу»<sup>2271</sup>. В Библии Хэлверсон видит «евангелизацию как естественный результат общения... качество жизни этого сообщества было привлекательным и неотразимым, как оазис в пустыне»<sup>2272</sup>. Питерсен добавляет: «Тот факт, что группа существует с её уникальной способностью любить друг друга, сам по себе является мощным заявлением для мира»<sup>2273</sup>.

Представляет нам особый интерес, как самые неверующие говорили о силе такого подхода. Прочтём удивительное свидетельство человека, Шелдона Ванаукена, который переписывался с Клайвом Льюисом, когда Шелдон был ещё неверующим и ещё на пути к Христу:

«Лучший аргумент в пользу христианства – это христиане; их радость, их уверенность, их полнота. Но самым сильным аргументом против христианства являются также христиане – когда они мрачны и безрадостны, когда они самоправедны и самодовольны в своём освящении, когда они узки и репрессивны»<sup>2274</sup>.

Также впечатляющи слова Римского императора IV века, неверующего Юлиана Отступника, в пользу живого свидетельства Церкви:

Христианство «особенно продвинулось благодаря любовному служению незнакомцам и заботе о погребении мёртвых. Это скандал, что нет ни одного еврея, который является нищим, и что безбожные галилейцы заботятся не только о своих собственных бедняках, но и о наших; в то время как те, кто принадлежит нам, напрасно ищут помощь, которую мы должны оказать им»<sup>2275</sup>.

---

<sup>2269</sup>Petersen, с. 63.

<sup>2270</sup>Aldrich, с. 36-37.

<sup>2271</sup>Bilezikian G. Community 101. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1997. – С. 37.

<sup>2272</sup>Halverson R. C. A living fellowship = A dynamic witness. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1972. – С. 97.

<sup>2273</sup>Petersen, с. 107.

<sup>2274</sup>Vanauken S. A severe mercy. – San Francisco, CA: Harper, 1977. – С. 85.

<sup>2275</sup>Neill S., Chadwick O. A history of Christian missions. – 2nd ed. – London: Penguin Books, 1986. – С. 37-38.



Тем не менее Кэссиди справедливо напоминает нам: «Несмотря на то, что “присутствие” как метод евангелизации неминуем, одного его не достаточно, чтобы передать полное содержание Евангелия. Провозглашение также необходимо»<sup>2276</sup>.

С другой стороны, Шипман выражает сомнение в эффективности евангелизации делами<sup>2277</sup>. Дело в том, что люди этого мира видят в Церкви не только Божью славу, но и наши недостатки. Другими словами, в своём нынешнем состоянии Церковь не полностью отображает Божью славу. Он также сомневается, что даже если бы Церковь поступала примерно, то люди этого мира заинтересовались бы ею.

Также отмечается, что если Церковь сосредоточена на совершении добрых дел, то как только люди получают восполнение их материальных нужд, они уходят неизменёнными в духовном плане. Наконец считается, что Иисус не может служить примером успеха такого «воплощённого» подхода к евангелизации. Ведь, в конечном итоге, люди Его времени не принимали Иисуса, а отвергли Его.

## 5. Выводы

Судя по всему, есть достаточно библейской поддержки для каждого вида евангелизации, чтобы утверждать, что все они приемлемы для Церкви сегодня. Разнообразие в методах даже полезно в том, что разные верующие могут иметь больший успех в одном или другом направлении. Выходит, все верующие могут как-то участвовать в деле евангелизации.

Однако, наряду с участием всей Церкви в евангелизации, признаем, что также отводится место особо одарённым людям, которых Бог наделил способностью ещё более эффективно евангелизировать. Бог поставил в Церковь евангелистов (Еф. 4:11), служение которых обсуждается в 17-ой главе этой книги.

Если рассмотреть новозаветные данные о евангелизации в Ранней Церкви, то напрашивается вывод, что первичные подходы – евангелизация провозглашения и делами. В библейское время первая «волна» евангелизации в месте, где не был проповедан Христос, осуществлялась публичным провозглашением Евангелия, особенно евангелистами и апостолами. После насаждения поместных церквей акцент был на развитие духовной жизни Церкви и её членов с целью оказывать влияние на окружающий неверующий мир. Другими словами, в начале люди *слышали* Евангелие, а затем – *видели* его в жизни Церкви. Провозглашение Евангелия приводило к демонстрации силы Евангелия.

Важно вспомнить, что верующим людям, занимающимся евангелизацией, нужно учитывать, что сила для успешной евангелизации находится не в них самих, а в Святом Духе. Иисус пообещал Своим ученикам: «Но вы примете силу, когда сойдёт на вас Дух Святой; и будете Мне свидетелями» (Деян. 1:8). Дух Святой принимает активное участие в деле евангелизации, как написано: «Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде» (Ин. 16:8). Иисус Сам подчеркнул, что участие Духа необходимо для успеха в евангелизации: «Никто не может придти ко Мне, если не привлечёт его Отец» (Ин. 6:44). Отец же привлекает Духом Своим.

---

<sup>2276</sup>Cassidy M. The nature of evangelism // Padilla C. R. The new face of evangelism. – London: Hodder and Stoughton, 1976. – С. 78.

<sup>2277</sup>Shipman, Kindle Edition. – 726-757.

Наконец Кэссиди напоминает нам, что Великое поручение Иисуса не подразумевает гарантии, что дело евангелизации всегда будет венчаться успехом: «Подлинность евангелизации не зависит от того, была ли она плодотворной или нет... евангелизация означает сеять семя Слова, а не обязательно пожинать»<sup>2278</sup>.

## **В. Миссионерство**

### **1. Определение и свойства миссионера**

Если евангелизация касается проповеди благой вести о спасении в Иисусе в общих чертах, миссионерство касается распространения Евангелия на весь мир. Пратт и Силс хорошо определяют, кто такой миссионер:

«Это – человек, который намеренно пересекает границы с целью распространения Евангелия, чтобы достигать людей для Христа, наставления новых верующих, насаждения церквей, подготовки квалифицированных лидеров и целостного служения всему телу Христа. Границы, которые необходимо пересечь, могут быть лингвистическими, мировоззренческими, геополитическими, социально-экономическими и т.д.»<sup>2279</sup>.

Как видно в вышеуказанном определении, миссионеры могут заниматься разными видами служения – не только евангелизацией. Этим отличается миссионер от евангелиста, который преимущественно занимается евангелизацией. Разнообразие в миссионерском служении допускает сотрудничество между миссионерами, что только обогащает миссионерскую деятельность. Об этом Пратт и Силс пишут:

«Миссионерская работа – это не одиночное предприятие. Христианские сотрудники должны работать таким образом, чтобы большая часть их времени и энергии была посвящена тем областям, где их одарил Святой Дух, и им следует стремиться работать вместе с другими, у кого есть дары, которыми они не обладают, а не гордо пытаться достичь всеобъемлющей компетентности»<sup>2280</sup>.

В соответствии с вышесказанным, бытует мнение, что служения «миссионера», на самом деле, нет. Ведь в Библии этот термин не встречается. Может быть, лучше рассматривать миссионерство не столько как конкретное призвание, сколько как направление, в котором человек выполняет своё призвание.

Выходит, верующему человеку надлежит узнать от Бога не только каково его призвание и каков его духовный дар, но и где он должен его выполнять – в своей стране или городе, или на другом месте. Миссионерство, в самом широком смысле слова, – это когда любой христианин несёт своё служение на месте, где мало кто занимается данным служением вне зависимости от того, служение ли это пастора, учителя, евангелиста, вспоможения или других. Одним словом, миссионерство – это передвижение с места изобилия в место нехватки.

---

<sup>2278</sup>Cassidy, с. 70.

<sup>2279</sup>Pratt, с. 3-4.

<sup>2280</sup>Там же, с. 81.

Хотя по идее любой человек, служащий в месте нехватки, может считать себя в широком смысле «миссионером», классическое употребление этого термина ограничивает его применение тем, кто, как было сказано выше, «пересекает границы». И хотя теоретически любой христианин может участвовать в этом направлении, многие считают, что Бог даёт особую благодать тем, кто призван выполнять классическое миссионерское служение<sup>2281</sup>.

Миссионер в Индии и «отец современной миссии», Уильям Кэри, выделяет трудности, с которыми миссионеры сталкиваются: отдаление от родины, опасности, языковой барьер, жизненные потребности. Кэри написал: «Миссионер действительно должен быть готов рисковать своей жизнью»<sup>2282</sup>.

Подобно, многолетний миссионер среди мусульман, С. Звимер, говорит о необходимости жертвенности в миссии: «Задача миссионерства в недостигнутых полях мира требует великой веры и, следовательно, великой жертвы»<sup>2283</sup>. Также неминуемый элемент – настойчивость: «Частые неудачи и кажущийся неуспех никогда не приводили в уныние настоящего пионера»<sup>2284</sup>.

С другой стороны, Стотт обращает внимание на недостаток, который порой появляется в жизни миссионера – негибкость или нежелание адаптироваться к данной культуре. Он предъявляет следующую претензию:

«Некоторые из нас отказываются отождествлять себя с людьми, которым мы, как мы утверждаем, служим. Мы остаёмся собой, и не становимся такими, как они. Мы остаёмся в стороне. Мы отчаянно держимся за наше собственное культурное наследие, ошибочно полагая, что это неотъемлемая часть нашей идентичности... Но это не путь Христа, который уничтожил Себя и смирил Себя, чтобы служить»<sup>2285</sup>.

Также, Пратт и Силс подчёркивают важность хорошего поведения миссионера, чтобы не отталкивать, а привлекать других к вере. Дело в том, что для многих в странах, где мало известного о христианстве, представление данного народа о качестве христианской веры зависит полностью от того, как у них ведут себя христианские миссионеры<sup>2286</sup>.

## 2. История миссионерства

Определив, кто такой миссионер, переходим к вопросу о том, что уже делалось в истории миссии. То есть, последим развитие миссионерского движения в Церкви. Без какой-либо организованной миссионерской структуры в первых веках нашей эры христианство всё-таки органически и бурно выросло. Пратт и Силс сообщают: «К концу второго столетия христианство затронуло все крупные провинции Римской империи. К

---

<sup>2281</sup>Там же, с. 6-7.

<sup>2282</sup>Carey W. An enquiry into the obligation of Christians to use means for the conversion of the heathen // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. В-100.

<sup>2283</sup>Zwemer S. The Glory of the impossible // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. В-119.

<sup>2284</sup>Там же, с. В-120.

<sup>2285</sup>Stott J. R. W. The Bible in world evangelism // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. А-7.

<sup>2286</sup>Pratt, с. 190.

концу третьего столетия в каждом крупном городе присутствовало какое-либо христианское свидетельство»<sup>2287</sup>.

В то же время, некоторые ранние отцы Церкви принимали более активное участие в распространении Евангелия в своих областях, в частности, Ириней Лионский, Мартин Турский, Григорий Чудотворец и Иоанн Златоуст. Среди ранних миссионеров известны Патрик, апостол Ирландии, и Августин Кентерберийский, апостол Англии. Для евангелизации Европы выходило много монахов-миссионеров из монастыря в Айоне в Шотландии, основанного знаменитым ирландским монахом Колумбой. Также известен Бонифаций, который евангелизировал в Германии<sup>2288</sup>.

К сожалению, с VI до XVI веков о миссионерской деятельности Церкви мало известно, и нет ярких примеров миссионерских подвигов. Некоторые исключения – евангелизация мусульман Раймундом Луллием и Франциском Ассизским. К концу этого периода некоторые католические миссионеры совершали значительную работу в Индии и Японии (Франциск Ксаверий) и в Китае (Маттео Риччи). К сожалению, в то время также произошёл захват Центральной и Южной Америки испанцами и португальцами, которые насильно заставляли племена той местности принимать католичество<sup>2289</sup>.

Что касается ранних протестантов, то они, уже нагруженные реформацией Церкви, обращали довольно мало внимания на миссию. Они считали, что Великое поручение уже выполнили апостолы Христа<sup>2290</sup>.

Первую протестантскую миссию основал Фредерик IV, король Дании в 1705 г. Но самое мощное миссионерское движение у ранних протестантов возникло в усадьбе Николая Цинцендорфа, который принимал там беженцев из Моравии. В начале XVIII века он призвал их на миссию и, как Моравская Церковь, они евангелизировали на протяжении следующих 200 лет в 10-и странах мира, в том числе, в Африке, Америке и Гренландии<sup>2291</sup>.

О моравях Уильям Уилберфорс, знаменитый член англиканского парламента в XVII-XVIII веках, который освободил рабов, написал следующее:

«Они – люди, которые, возможно, превзошли всё человечество в твёрдом и недвусмысленном проявлении любви ко Христу и в горячем, активном рвении в Его служении. Это – рвение, уравновешенное благоразумием, смягчённое кротостью и поддерживаемое мужеством, которое ничто не может запугать, и спокойная уверенность, которую не могут исчерпать трудности»<sup>2292</sup>.

Однако, Винтер отмечает, что в XVIII веке миссионерская деятельность в Африке не увенчалась большим успехом. В течение первых двух лет своего пребывания на этом

---

<sup>2287</sup>Pratt, с. 101.

<sup>2288</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/Hiberno-Scottish\\_mission](https://en.wikipedia.org/wiki/Hiberno-Scottish_mission); Pratt, с. 102-103; Beaver R. P. The History of mission strategy // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. В-58.

<sup>2289</sup>Pratt, с. 105-106; Beaver, с. В-59-60.

<sup>2290</sup>McGee G. B. Miracles, missions and American Pentecostalism. – Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010. – С. 23.

<sup>2291</sup>Pratt, с. 108-109; Winter, Four men, с. В-35; Grant C. A. Europe's Moravians: A pioneer missionary church // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. В-73.

<sup>2292</sup>Grant, с. В-74-75.

континенте подавляющее большинство миссионеров умерли. В 1775 г. в Африке не осталось ни одного миссионера<sup>2293</sup>.

В XIX веке начался современный период миссионерства, так называемый, «золотой век миссионерства». Говорят, что в то время условия были оптимальны для распространения Евангелия: «Подобно тому, как Бог предусмотрительно свёл воедино обстоятельства и возможности, которые способствовали распространению Евангелия и расширению Церкви в первом веке, Он сделал это также в конце 18-го века»<sup>2294</sup>.

«Горячей точкой» и главным отправным пунктом для миссии в то время была Англия. Данное движение началось там в 1792 г. по инициативе «отца современного миссионерства» Уильяма Кэри, миссионера в Индии. Вслед за ним приступили к миссии Роберт Моррисон и Хадсон Тейлор в Китае, Давид Ливингстон в Африке, Роберт Моффат в Южной Америке, Адонирам Джадсон (американец) в Бирме, и многие другие.

Удивительно наблюдать за ростом миссионерства в этот период. В 1800 г. уже существовали 200 миссионерских организаций с 25 000 миссионерами. А в 1900 г. количество организаций увеличилось до 600, а миссионеров – до 62 000. Этот рост продолжался и в XX веке, где в 1970 г. насчитывалось 2200 миссионерских организаций и 240 000 миссионеров<sup>2295</sup>. Покок подводит итоги: «В двадцатом веке христианство испытало огромный численный рост и географическое распространение»<sup>2296</sup>.

В то же время центр миссионерской деятельности перешёл из Англии в США. Что касается пробуждения миссионерства в США, то центральную роль играл *Student Volunteer Movement for Foreign Missions* (Движение студентов-добровольцев для иностранной миссии). Целью организации было пробудить интерес к миссионерству у студентов в институтах и университетах в США. С 1886 г. до своего окончания в 60-х годах XX столетия эта организация способствовала десяткам тысяч молодых людей стать миссионерами<sup>2297</sup>.

При исследовании истории миссионерства нельзя не упомянуть о миссионерской конференции в Эдинбурге в Шотландии в 1910 г. Главной целью этой конференции было достижение единства между различными конфессиональными миссионерскими организациями. Дело в том, что наличие многих протестантских конфессий на миссионерском поле приводило неверующих к смущению. Какая из этих конфессий верно представляет христианство?

К сожалению, в течение времени многие из конфессий, которые участвовали в этой конференции, отклонились в стороны либерального богословия, и их представители, которые продолжали участвовать в комитете, созданном после конференции, делали точно так же. Со временем данный комитет вошёл в состав либерального учреждения Мирового Совета Церквей<sup>2298</sup>.

Ещё одним значительным мероприятием XX столетия был Первый международный конгресс по мировой евангелизации, созданный евангелистом Билли Грэмом, и

---

<sup>2293</sup>Winter, Four men, с. В-36.

<sup>2294</sup>Pratt, с. 115.

<sup>2295</sup>Там же, с. 128-129.

<sup>2296</sup>Pocock M., Van Rheezen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – С. 9.

<sup>2297</sup>Pocock M. Increasing awareness of spiritual power // Pocock M., Van Rheezen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – С. 183-208; Winter, Four men, с. В-40-41; [https://en.wikipedia.org/wiki/Student\\_Volunteer\\_Movement](https://en.wikipedia.org/wiki/Student_Volunteer_Movement).

<sup>2298</sup>McGee, с. 86-88.

состоявшийся в Лозанне в Швейцарии в 1974 г. На нём присутствовали 2700 участников из 150 стран мира. На нём было подписано Лозаннское Соглашение, которое определяет направление миссионерской деятельности для евангельских конфессий. Его можно прочесть в Приложении Б<sup>2299</sup>.

Наконец, рассмотрим уникальный вклад, внесённый в дело миссии пятидесятническо-харизматическим движением<sup>2300</sup>. Отправным пунктом для участия в миссии со стороны пятидесятников считают пробуждение на Азуза-стрит. Один из участников в ранних годах этого пробуждения, Б. Ф. Лоуренс, сообщил:

«Сотни людей почувствовали миссионерское рвение первых евангелистов и отправились в самые отдалённые уголки земли в одном из самых спонтанных и широко распространённых миссионерских действий, которые мир видел со времён Пятидесятницы»<sup>2301</sup>.

Пятидесятнический историк Гэри Макги описывает ранних пятидесятнических миссионеров следующим образом:

Они «благочестивые, упрямые, отчаянно независимые, уверенные в сверхъестественных “знамениях и чудесах”, предвосхищающие возвращение Христа в любое время и сильно подчёркивающие в своей вере аспект личного опыта, согласно которому можно ежедневно получать водительство от Господа»<sup>2302</sup>.

Одной из особенностей пятидесятнического опыта является говорение на иных языках. В начале данного движения часто представлялось, что миссионеры будут пользоваться этим даром, чтобы говорить на языке народа, которому они будут служить. Среди сторонников этого мнения называется основатель современного пятидесятнического движения Чарльз Пархам.

К сожалению, нехватка подготовки к миссионерской деятельности у ранних пятидесятников часто приводила к финансовым недостаткам, разочарованию, одиночеству, заболеванию и иногда смерти. В большинстве своём пятидесятнические миссионеры недолго оставались на миссионерском поле. В ответ на эти обстоятельства пятидесятники начали создавать миссионерские организации для подготовки будущих миссионеров.

В подобие ранним пятидесятникам, харизматы конца XX века придерживались более независимого подхода к миссии. В начале своего движения у харизматов не было и до сих пор мало бывает высокоорганизованных миссионерских структур, которые сейчас существуют у пятидесятников (особенно в конфессии «Ассамблеи Божьи»). По окончании библейских институтов, выпускники-харизматы, которые почувствовали призыв служить за границей, отправлялись туда часто без особой подготовки или поддержки.

---

<sup>2299</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/First\\_International\\_Congress\\_on\\_World\\_Evangelization](https://en.wikipedia.org/wiki/First_International_Congress_on_World_Evangelization); Pocock, Increasing awareness, с. 184-185; McConnell D. Working Together // Pocock M., Van Rhee G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – С. 247-278.

<sup>2300</sup>См. McGee G. B. Miracles, missions and American Pentecostalism. – Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010.

<sup>2301</sup>Lawrence B. F. The apostolic faith restored – St. Louis, MO: Gospel Publishing House, 1916 // Three early pentecostal tracts – New York: Garland Publishing, 1985. – С. 11.

<sup>2302</sup>McGee. 60.

Хотя, конечно, не у всех это получилось, тем не менее, в результате усердного труда этих миссионеров харизматическое движение бурно растёт в постсоветском пространстве. Можно упомянуть лишь о некоторых харизматических центрах, которые оказывают довольно большое влияние на восточный мир и имеют филиалы в некоторых населённых пунктах: служение Алексея Ледяева и «Нового поклонения» в Риге, Латвии, служение церкви «Слова Жизни» в Упсале, Швеции, служение Рика Реннера и «Благой вести» в Москве.

### 3. Миссионерство сегодня

С одной стороны, можно оценить дело миссии сегодня положительно. Уже в 1983 г. миссиолог Петер Вагнер заявил: «Есть христиане и христианские церкви в каждой населённой стране на земле»<sup>2303</sup>, а 1992 г.: «Распространение Евангелия и рост христианских церквей по всему миру намного превосходит всё, что было известно на протяжении всей истории»<sup>2304</sup>. Развитию миссии в современный период в целом он поставил следующую оценку:

«За 190 лет, прошедших со времени Уильяма Кэри, обратилось к Христу больше людей, и в мире было основано больше христианских церквей, чем на протяжении 1800 лет до Кэри, вместе взятых»<sup>2305</sup>.

Также, в период современности наблюдается сдвиг центров миссионерской деятельности из Северной Америки в другие страны, особенно из «третьего мира». Значит, страны, которые недавно принимали миссионеров, теперь их отправляют – в том числе, Южная Корея, Бразилия и Нигерия<sup>2306</sup>. Покок видит в этом преимущества. Миссионеры из третьего мира более открыты к сверхъестественному, у них есть больший доступ к «закрытым» странам, им нужно меньше финансового обеспечения<sup>2307</sup>.

Вместе с этим, отмечается движение «глобализации», которое включает в себя передвижение масс людей со своей родины в чужие страны. Это значит, что люди, однажды жившие в странах, где Евангелие малоизвестно, теперь могут слышать Евангелие и принять Христа без страха. Также можно отметить более доступные средства передвижения миссионеров до края земли. Новые и мощные способы распространения Евангелия на весь мир – связь по спутнику и Интернет<sup>2308</sup>.

С другой стороны, в настоящее время отношение неверующего мира к миссионерству не очень доброжелательно. Во многих частях мира развивается более подозрительное и

---

<sup>2303</sup>Wagner C. P. On the crest of the wave: Becoming a world Christian. – Ventura, CA: Regal Books, 1983. – С. 11.

<sup>2304</sup>Wagner C. P. On the cutting edge of mission strategy // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the World Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. D-48.

<sup>2305</sup>Wagner, On the crest of the wave, с. 74.

<sup>2306</sup>Keyes L. E. The new age of missions: Two-Thirds world missions // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. D-221.

<sup>2307</sup>Pocock M. The disappearing center: From Christendom to global Christianity // Pocock M., Van Rheezen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – 148-149.

<sup>2308</sup>Pocock M. Globalization // Pocock M., Van Rheezen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – С. 24-26; McConnell D. Changing demographics // Pocock M., Van Rheezen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – С. 48-72; McConnell D., Esler J. T. The Impact of new technologies // Pocock M., Van Rheezen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – С. 299-320.

враждебное отношение к миссионерам<sup>2309</sup>. Также наблюдается уменьшение количества миссионеров, которые готовы посвятить себя всю жизнь служить за границей. Становится более популярным служить лишь короткое время.

Также проблематично, хотя в последние столетия миссия Церкви достигает большего успеха, тем не менее, много людей в мире всё же лишено хорошего доступа к Евангелию или доступа вообще. В 2014 г. Пратт и Силс сообщили, что в это число входят 1,6 миллиарда человек<sup>2310</sup>. Два миллиарда не имеют христианской церкви в доступе<sup>2311</sup>. В то же время, подавляющее большинство миссионерской деятельности направлено на страны, которые уже имеют значительное христианское присутствие<sup>2312</sup>.

#### 4. Миссионерская стратегия

Последний вопрос для нашего рассмотрения касается того, как нам совершать миссию? Как можно лучше исполнить Великое поручение Иисуса? Рассмотрим вопрос стратегии для миссии.

Уже давно установлен принцип, что миссионер должен приспосабливаться к условиям и культуре данного народа, включая и усвоение языка. Уже прошли те дни, когда все миссионеры жили вместе в подобие миссионерской «крепости» и приглашали местных к себе. Миссионеры сейчас живут среди народа и идут навстречу ему. Первопроходцы в этом деле в истории Церкви – иезуиты позднего средневековья в Японии, Китае и Индии. Мы видим библейский пример в служении апостола Павла, который «Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9:22)<sup>2313</sup>.

Далее, много обсуждается вопрос контекстуализации<sup>2314</sup>. Вопрос в том, до какой степени можно приспосабливать само Евангелие к предубеждениям, мировоззрению и религиозным обычаям евангелизируемого народа? Известно, что в истории распространения Евангелия бывало немало случаев, особенно со стороны Католической и Православной Церквей, когда создавался «синтез» или «синкретизм» христианской веры и языческой религии.

Трудно определить строгие критерии для сохранения евангельской истины и избежания синкретизма. Каждая ситуация имеет свои нюансы. Но, тем не менее, надо стремиться сохранять чистое библейское учение, но, в то же время, найти адекватное выражение этих истин на понятном языке данного народа. Моро выразился так: «Роль контекстуализатора заключается в том, чтобы перевести послание Библии так, чтобы оно могло вписаться в новую обстановку»<sup>2315</sup>. В этом отношении самым лучшим примером является Господь Иисус, который Своими притчами объяснял глубокие духовные истины на уровне простого человека. Для обсуждения отношения христианства к культуре в целом, обратитесь к книге «План Бога, часть 1», глава 2, раздел «Культура».

---

<sup>2309</sup>Pratt, с. 254-256.

<sup>2310</sup>Там же, с. 30.

<sup>2311</sup>Pocock, The disappearing center, с. 152.

<sup>2312</sup>Barrett D. B. Quantifying the global distribution of evangelism and evangelization // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. D-73.

<sup>2313</sup>Beaver, с. B-61; Pratt, с. 150.

<sup>2314</sup>См. Moreau A. S. Contextualization // Pocock M., Van Rheenen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – С. 321-347.

<sup>2315</sup>Там же, с. 335.



Далее, у современных миссиологов имеется общее согласие по поводу того, что миссионерская деятельность обязательно должна приводить к независимому состоянию коренной церкви. Имеется в виду, что постепенно коренная церковь должна стать независимой от поддержки со стороны миссионеров во всех отношениях. В этом отношении часто встречается следующая поговорка – самофинансирование, самоуправление, самопродвижение (т.е. церковь проводит свою евангелизацию). Такой подход впервые предложили в XIX веке Генри Вэн и Руфус Андерсон. Среди пятидесятников известным продвижением этих ценностей стал миссионер и миссиолог Мэлвин Ходжес<sup>2316</sup>.

Вместе с этим, миссиологи XIX века предложили четыре стадии миссионерской работы: (1) миссионер проводит евангелизацию и открывает церкви, затем (2) он воспитывает новых верующих и лидеров, затем (3) он становится участником в деле насаждённой ими церкви, затем (4) он отдаёт церковь местным лидерам и уезжает на другое поле<sup>2317</sup>.

В оценку этого предложения следует сказать, что опыт в миссии явно показывает, что независимые национальные церкви растут и созревают намного быстрее по сравнению с церквями прошлого, которые много лет были под попечительством индо-азиатских миссий. Поэтому рекомендуется придерживаться подхода «самофинансирования, самоуправления, самопродвижения».

С другой стороны, есть некая опасность в этом методе. Дело в том, что в мире сегодня бурно возрастает «национализм», в том числе, и у верующих людей. И данный подход может способствовать и продвигать именно это отношение, которое губительно для Тела Христа. Часть искупительной работы Христа состоит в «разрушении стоявшей посреди преграды» (Еф. 2:14), чтобы не было «ни Иудея, ни язычника; ни раба, ни свободного; ни мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Поэтому, придерживаясь данного подхода, Церковь должна быть осторожной, чтобы он не стал поводом для развития националистского настроения.

Также Моро беспокоит то, что такой подход – это не настоящая контекстуализация, т.к. накладывается на ситуацию уже готовая модель, не учитывая, насколько уместным является данный подход в данной ситуации<sup>2318</sup>. Поэтому иногда приходится налаживать эту систему с учётом реальных условий.

Далее, до сих пор многих волнует вопрос, чем миссионеры должны заниматься: одной проповедью, открытием церквей, гуманитарной деятельностью, переводом Библии, образованием, медициной? Дело в том, что миссионеры занимались и продолжают заниматься всеми этими делами. Уильям Кэри, например, был вовлечён не только в проповедь, но и в перевод Библии, образование и реформу общества<sup>2319</sup>. На этот счёт Вебстер повествует:

«С самого начала христианские миссионеры представляли библейские взгляды на человеческие ценности, семейную жизнь и роль женщин. Во многих странах они начинали медицинские службы, поскольку их служение сострадания сиротам,

---

<sup>2316</sup>Pratt, с. 125; [https://en.wikipedia.org/wiki/Indigenous\\_church\\_mission\\_theory](https://en.wikipedia.org/wiki/Indigenous_church_mission_theory); McGee, с. 43, 146, 172.

<sup>2317</sup>Winter, Four men, с. В-37.

<sup>2318</sup>Moreau, с. 238.

<sup>2319</sup>Beaver, с. В-66.

прокажённым, больным, умирающим и обездоленным демонстрировали христианскую любовь в действии»<sup>2320</sup>.

Чем миссионеры должны заниматься? Хотя по библейскому примеру упор обязательно ставится на евангелизации и насаждении поместных церквей, выбор деятельности отдельных миссионеров зависит не столько от миссионерской стратегии, сколько от того, какими духовными дарами обладают сами миссионеры. Как было сказано в начале этого раздела, миссионерство – это не столько служение, сколько направление, по которому человек идёт со своим служением. Поэтому миссионеры будут служить в соответствии с теми дарами, которыми Бог их наделил. Задача миссионерской организации тогда состоит в объединении этого разнообразия в целостном миссионерском движении.

Далее, в настоящее время много говорится о том, что нам необходимо смотреть на неверующий мир не по странам, в которых живут неверующие, а по народам, которым они принадлежат. Другими словами, лучше говорить, например, не о миссии в Ираке, а о миссии к курдам, которые живут и там, и в соседних странах. Отмечается, что Иисус повелел «научите все *народы*» (Мф. 28:19). В данный момент насчитывается присутствие на земле 11 тысяч отдельных народов<sup>2321</sup>.

Винтер придерживается мнения, что большинство *народов* лишено достаточно хорошего доступа к Евангелию. Он говорит о трёх видах евангелизации. «Е-1» означает благовествование тем, чей родной язык является также родным языком церкви. «Е-2» касается тех, чей родной язык похож на родной язык церкви. «Е-3» состоит в евангелизации тех, чей родной язык отличается от родного языка церкви. Винтер утверждает, что 80 процентов неверующих находятся за пределами евангелизации «Е-1»<sup>2322</sup>.

Макгавран придерживается позиции, что реально ожидать и обращения целого народа одновременно. В истории миссионерства для такого явления уже есть прецедент. Макгавран пишет: «Народы становятся христианскими, когда волна обращения к Христу протекает через групповой разум, включающий в себя множество индивидуальных обращений, но являющийся гораздо большим, чем просто их сумма»<sup>2323</sup>.

Полезно ли классифицировать неверующих не по странам, в которых они живут, а по народам, к которым они принадлежат? Да, в том плане, что люди одного народа разделяют между собой общий язык и культурные особенности, что не всегда так у этнически разных граждан одной страны. А миссия, специально настроенная на достижение одного народа, может учитывать все особенности данного народа в их стратегии.

А с другой стороны, иногда такая классификация приводит к некоторой путанице, поскольку часто считается, что тот или иной народ теперь «недостигнут», потому что, возможно, нет Библии на его родном языке или богослужений, который проводится на

---

<sup>2320</sup>Webster W. The messenger and mission structures // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. D-241.

<sup>2321</sup>Winter, Four men, с. B-33-44; Wagner, On the cutting edge, с. D-51; Pratt, Introduction to global missions, с. 23.

<sup>2322</sup>Winter R. D. The new Macedonia: A revolutionary new era in mission begins // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. B-165.

<sup>2323</sup>McGavran D. A. The bridges of God // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. B-140.

нём. Тем не менее, часто доступны таким людям Библия и проповедь на *знакомом* им языке, и иногда в изобилии. Поэтому миссия к таким людям, кажется, не столько «необходима», сколько «удобна». Хотя стоит специально направлять миссию к каждой народности, но трудно считать все такие народы «недостигнутыми».

Относительно новый подход к миссии, который набирает силу в некоторых евангельских кругах сегодня, представлен в книге М. Шипмана: «Любые три: кто-либо, где-либо, когда-либо»<sup>2324</sup>. Согласно этому подходу, миссионер должен евангелизировать как можно чаще и разговаривать с как можно большим количеством людей. Если сразу видно, что неверующий не заинтересован Евангелием, то оставляем его и идти дальше к следующему, пока не найдётся «достойный» (см. Мф. 10:11), который открыт к Богу.

Начиная с этого человека, открывается малая группа (домашняя церковь) для достижения его близких и знакомых, и данный новообращённый назначается лидером группы и сразу ответственен за то, чтобы приводить других людей к вере, которые, в свою очередь, будут приводить ко Христу и другим, и откроют свои домашние церкви и т.д. Таким образом, процесс продолжается и дело расширяется. Такой подход известен под названием «Движения открытия церквей».

В защиту этой системы ссылаются на пример апостола Павла, который не надолго останавливался на одном месте<sup>2325</sup>. Но здесь надо принять к сведению, что в этих случаях Павел был вынужден убегать из-за гонений. А когда всё было спокойно, он оставался подольше, например три года он был в Ефесе (Деян. 20:31) и полтора года в Коринфе (Деян. 18:11). Также ссылают на 2 Тим. 2:2: «Что слышал от меня при многих свидетелях, то передай верным людям, которые были бы способны и других научить»<sup>2326</sup>, но заметьте, что Павел сказал «верным людям», что исключает неиспытанных новообращённых.

Также, такой подход противоречит основному принципу христианского руководства. Павел специально наставлял, что лидер церкви «не [должен быть] из новообращённых, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом» (1 Тим. 3:6). Хотя новообращённый имеет более близкий контакт с другими неверующими и будет мудро пользоваться этими связями для евангелизации, отсутствие духовной зрелости и библейских знаний дисквалифицируют нового верующего быть лидером поместной церкви.

Хотя в начале в такой системе может наблюдаться значительный рост, в конечном итоге, она может приводить к серьёзным отклонениям и заблуждениям. Пратт и Силс мудро комментируют, что поспешное назначение лидеров может приводить к «плотскому руководству, раздорам и разделением... Дисциплинированные члены и лидеры продолжают работать дольше и воспроизводят других учеников и здоровые церкви»<sup>2327</sup>.

Можно поговорить и о сотрудничестве в миссии. Дело в том, что у некоторых миссологов подчёркивается необходимость для миссионеров работать не отдельно, а по командам. Библия поддерживает такой подход – Иисус посылал Своих учеников на миссии вдвоём, и Павел всегда служил в контексте миссионерской команды. Но

---

<sup>2324</sup>Shipman M. Any three: Anyone, anywhere, anytime. – Monument, CO: WIGTake, 2013. – Kindle Edition.

<sup>2325</sup>McGavran D. A. A church in every people // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. D-104.

<sup>2326</sup>Patterson G. The spontaneous multiplication of churches // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. D-82.

<sup>2327</sup>Pratt, с. 193.

Макконнелл, которому самому нравится этот метод, предупреждает, что устраивать успешные взаимоотношения между людьми в команде бывает нелегко<sup>2328</sup>.

В миссионерской стратегии Церкви возникает ещё одна хорошая тенденция – новое отношение к «закрытым странам». Раньше использовали этот термин для описания стран, не разрешающих свободной проповеди Евангелия. Часто самая терминология «закрытая страна» служила препятствием тем, кто, возможно, хотел бы там евангелизировать. А теперь говорится о них, как о «странах, требующих более творческого подхода».

Пратт и Силс отмечают, что перед Великим поручением Иисус сказал: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28:18), что значит, что земные власти не имеют никакого права запрещать проповедь Евангелия в их странах. Они пишут: «У (Иисуса) также есть власть над каждым правительством, каждой культурой и каждой духовной силой, включая те, которые противостоят Его Евангелию. Его авторитет даёт Его последователям право распространять Евангелие в каждой нации»<sup>2329</sup>.

Другой актуальный вопрос касается финансирования миссионеров. В ранних годах пятидесятнической миссии люди часто отправлялись без особой поддержки, уповая на Господа. Но частный негативный опыт в этом отношении имел своим результатом изменение программы и собирание добровольной поддержки от спонсоров.

Другие же миссионеры предпочитают устраиваться на работу и содержать себя, по примеру апостола Павла (1 Кор. 9:6; Деян. 18:1-5). Так сделали моравы и Уильям Кэри<sup>2330</sup>. Преимущества этого подхода в том, что возможно таким образом легче служить в «закрытых» странах, и лучше знакомиться с особенностями данного народа. Также, это уменьшает финансовую нагрузку на миссию и является хорошим примером трудолюбия для местных верующих<sup>2331</sup>.

Итак, разумно заключить, что без особого водительства Святого Духа в этой сфере стоит составить определённый план финансирования. Подход самофинансирования имеет свои плюсы, как было отмечено выше, но также нужно учесть, что финансирование от спонсоров освобождает миссионера для того, чтобы он сосредотачивался только на духовном служении, как написано о Павле: «Когда же пришли из Македонии Сила и Тимофей (предположительно с поддержкой от церкви), Павел всецело отдался слову, свидетельствуя Иудеям, что Иисус есть Христос» (Деян. 18:5, перевод Кассиана). Даже если человек зарабатывает свой доход, всё же рекомендуется принадлежать либо к миссионерской организации, либо к отправляющей церкви. Тогда будет подотчётность, доступ к разным ресурсам, общение с другими миссионерами и т.д.<sup>2332</sup>.

Предлагаются и другие подходы к финансированию миссии. Некоторые рекомендуют поддерживать финансово не иностранных миссионеров, а местных служителей. Негативная сторона этого – местный человек может воспользоваться случаем, чтобы лично обогатиться, или другие местные служители могут завидовать его выгодному положению. Наконец, порой практикуется «партнёрство» между поместной церковью и

---

<sup>2328</sup>McConnell D. Working together, с. 253.

<sup>2329</sup>Pratt, Introduction to global missions, с. 57.

<sup>2330</sup>Grant, с. B-75; Barrett M. Innovation in mission operations: Creative-Access platforms // Pocock M., Van Rheenen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – С. 234.

<sup>2331</sup>Siemens R. E. Tentmakers needed for world evangelization // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. D-248-252.

<sup>2332</sup>Webster W. The messenger and mission structures // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. D-242-243.

иностранной спонсирующей церковью. Но всё-таки существует потенциал для злоупотребления и в этой системе<sup>2333</sup>.

Наконец, можно перечислить без критики или многих комментариев несколько практик, которые обязательно должны быть частью любой миссионерской стратегии. Во-первых, желательно работать с уже существующими в данной стране местными церквями. Они знают культурные особенности и людей своего народа лучше, чем недавно приехавшие. Также, мы строим не соперничающие церкви, а одну Божью Церковь. В связи с этим, желательно сотрудничать как можно больше с другими евангельскими миссиями, работающими в данной стране.

Во-вторых, для успешной миссионерской деятельности неминуемо проявление чудес, знамений и духовных даров. В библейское время сверхъестественные проявления всегда сопровождали проповедь благовести. Чарльз Крафт пишет: «Мы больше не можем позволить себе отправлять молодых людей на миссионерское поле впервые, не научив их, как исцелять больных и изгонять бесов»<sup>2334</sup>. Упор на сверхъестественном вмешательстве в миссии миссолог Пётр Вагнер называет «встречей с силой».

В-третьих, неминуемый аспект любой миссионерской стратегии – это молитва. Тема молитвы подробно разбирается в 10-ой главе этой книги. Но Вагнер выдвигает более крайнее понимание ходатайственной молитвы в своей концепции «сражения с территориальными духами», которая обсуждается в 4-ой книге этой серии, в 18-ой главе.

В свете всего вышесказанного очевидно, что в течение времени миссионерская стратегия часто меняет своё направление, иногда на 180 градусов. Но несмотря на кажущуюся нестабильность в методологии, Пратт и Силс напоминают нам:

«Миссионерские стратеги должны держать руку на пульсе глобальных изменений. Им необходимо адаптировать свою тактику, чтобы преодолевать новые препятствия и использовать новые ресурсы, при этом никогда не меняя содержания Евангелия или направления миссии»<sup>2335</sup>.

## Библиография:

Клаус Б. Миссия церкви // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 569.

~~~~~

Aldrich J. C. Life-Style evangelism. – Portland, OR: Multnomah Press, 1981. – 246 с.

Barrett D. B. Quantifying the global distribution of evangelism and evangelization // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – С. D-64-75.

²³³³Van Rheenen, Changing use of money, с. 290-293.

²³³⁴Wagner, On the cutting edge, с. D-59.

²³³⁵Pratt, с. 272.

Barrett M. Innovation in mission operations: Creative-Access platforms // Pocock M., Van Rheen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – C. 209-246.

Beaver R. P. The history of mission strategy // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. B-58-72.

Bright B. Witnessing without fear. – Nashville, TN: Thomas Nelson, 1993. – 215 c.

Carey W. An enquiry into the obligation of Christians to use means for the conversion of the heathen // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. B-94-102.

Cho P. Y. Successful home cell groups. – South Plainfield, NJ: Bridge Publishers, 1981. – 176 c.

Coleman R. The Master's plan // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. A-91-95.

Coleman R. E. The origin of the altar call in American Methodism. – Asbury Seminary. 12. 1958. C. 19-26

Everts D., Schaupp D. I once was lost. – Downers Grove, IL: IVP Books, 2008. – 134 c.

Ford L. The Christian persuaders. – New York: Harper & Row, 1966. – 159 c.

Gill A. G. A Church for every people // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. D-60-63.

Glasser A. F. The missionary task: An introduction // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. A-121-124.

Grant C. A. Europe's Moravians: A pioneer missionary church // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. B-73-76.

Jauncey J. Psychology for successful evangelism. – Chicago: IL: Moody, 1972. – 126 c.

Kane J. H. The Work of evangelism // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. D-31-35.

Keyes L. E. The New Age of Missions: Two-Thirds World Missions // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. D-220-228.

Lawrence B. F. The apostolic faith restored – St. Louis, MO: Gospel Publishing House, 1916 // Three early Pentecostal tracts – New York: Garland Publishing, 1985

Little P. E. How to give away your faith. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1966. – 131 c.
McConnell D. Changing Demographics // Pocock M., Van Rheen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – C. 45-78.

McConnell D. Working together // Pocock M., Van Rheen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – C. 247-278.

McConnell D., Esler J. T. The impact of new technologies // Pocock M., Van Rheen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – C. 299-320.

McGavran D. A. A church in every people // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. D-100-106.

McGavran D. A. The bridges of God // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. B-137-156.

McGee G. B. Miracles, missions and American Pentecostalism. – Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010. – 326 c.

Moffett S. Evangelism: The leading partner // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. D-207-210.

Moreau A. S. Contextualization // Pocock M., Van Rheen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – C. 321-347.

Patterson G. The spontaneous multiplication of churches // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. D-76-94

Petersen J. Evangelism as a lifestyle. – Colorado Springs, CO: Navpress, 1980. – 144 c.

Pocock M. Globalization // Pocock M., Van Rheen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – C. 21-44.

Pocock M. Increasing awareness of spiritual power // Pocock M., Van Rheen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – C. 183-208.

Pocock M. The changing basis of knowledge: From modernity to postmodernity // Pocock M., Van Rheen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – C. 105-130.

Pocock M. The disappearing center: From Christendom to global Christianity // Pocock M., Van Rheen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – 131-160.

Pocock M., Van Rheen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – 389 c.

Pratt Z., Sills M.D., Walters J. K. Introduction to global missions. – Nashville, TN: B&H Publishing, 2014. – 280 c.

Shipman M. Any three: anyone, anywhere, anytime. – Monument, CO: WIGTake, 2013. – Kindle Edition.

Siemens R. E. Tentmakers needed for world evangelization // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. D-246-254.

Stott J. R. W. The Bible in world evangelism // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. A-3-9.

Taylor J. H. A call to service // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. B-103-110.

Townsend W. C. Tribes, tongues, and translators // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. B-116-118.

Van Rheen G. Changing motivations for missions // Pocock M., Van Rheen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – C. 161-182.

Van Rheen G. Religionquake: From world religions to multiple spiritualities // Pocock M., Van Rheen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – C 79-104.

Van Rheen G. The changing use of money // Pocock M., Van Rheen G., McConnell D. The changing face of world missions. – Grand Rapids, MI: Baker, 2005. – C. 279-299.

Vanauken S. A severe mercy. – San Francisco, CA: Harper, 1977. – 239 c.

Wagner C. P. On the crest of the wave: Becoming a world Christian. – Ventura, CA: Regal Books, 1983. – 196 c.

Wagner C. P. On the cutting edge of mission strategy // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. D-45-59.

Webster W. The messenger and mission structures // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. D-239-245.

Winter R. D. Four men, three eras, two transitions: modern missions // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. B-33-44.

Winter R. D. Reconsecration to a wartime, not a peacetime lifestyle // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. D-288-291.

Winter R. D. The new Macedonia: A revolutionary New Era in Mission Begins // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. B-157-175.

Zwemer S. The glory of the impossible // Winter R. D., Hawthorne S. C. Perspective on the world Christian movement. – Pasadena, CA: William Carey Library, 1992. – C. B-119-125.

~~~~~

<https://wikipedia.org>

## Глава 23: Отношения Церкви и Израиля

Одна из самых больных и трагических глав, как в истории Церкви, так и в истории мира, – история взаимоотношений между христианами (в широком значении этого слова) и евреями. Эти, обычно враждебные, взаимоотношения можно характеризовать следующими словами: подозрение, зависть, ненависть, насилие, гонения. Цель данной главы заключается в том, чтобы не только описать данную историю, но и обнаружить библейское учение о статусе Израиля и определить, каким должно быть отношение Церкви к нему.

### А. История отношения евреев к христианам

Немалое количество доказательств свидетельствует о враждебном отношении неверующих евреев к верующим в Иисуса в первые века нашей эры. Обратимся, в первую очередь, к Книге Деяний Апостолов, где почти на каждой странице встречается упоминание о преследовании христиан неверующими евреями.

В Деян. гл. 4 Петра и Иоанна арестовали «священники и начальники стражи при храме и саддукеи», и им приказали больше не говорить об Иисусе. В 5-ой главе описан подобный случай, когда всех Двенадцать вызвали перед синедрионом. Далее, Стефана привели к синедриону и, вследствие этого, он был побит камнями до смерти. Также, в Деян. 12 опять арестовали апостолов, Петра и Иакова, и последнего подвергли мученической смерти.

Сразу после казни Стефана жестокое гонение на последователей Иисуса из Назарета начал ревностный фарисей по имени Савл из Тарса. Интересно отметить, что после обращения Савла к Иисусу, другие неверующие евреи пытались убить и его (Деян. 9:23). Если говорить о миссионерском служении Павла (Савла), он постоянно сталкивался с оппозицией со стороны неверующих в Иисуса евреев (см. Деян. 13:45, 50; 14:2, 5, 19; 17:5, 13; 18:12; 20:3, 19). В конечном итоге, в Иерусалиме Павла схватили неверующие евреи с намерением его убить (Деян. 21:27-31).

После новозаветного периода в ежедневную молитвенную практику евреев (так называемые, «Восемнадцать благословений») вошло проклятие на христиан (так называемое «Двенадцатое благословение»): «Пусть *носрим* (еврейские христиане) и *миним* (другие еврейские еретики) внезапно погибнут, пусть их сотрут из книги жизни, чтобы их не записывали вместе с праведными». Шепс сообщает, что это проклятие написал Гамлиэль II, лидер синедриона в Ямнии в конце 1 века<sup>2336</sup>.

А. Духан оспаривает датирование написания Двенадцатого благословения, утверждая, что слово *носрим* (еврейские христиане) встречается только в одной копии Восемнадцати благословений, обнаруженной в XIX в. Другие копии лишены этого слова. Также, первое конкретное упоминание о «Двенадцатом благословении» находится в писаниях Иеронима Стридонского (IV-V в.)<sup>2337</sup>. Однако, независимо от времени, когда оно было написано, «Двенадцатое благословение» выражает не очень доброжелательное отношение к верующим в Иисуса.

<sup>2336</sup>Schoeps H. J. The Jewish-Christian argument / Trans. D. E. Green. – 3rd ed. – New York, NY: Holt, Rinehart and Winston, 1963. – С. 39.

<sup>2337</sup>Doukhan J. B. Israel and the Church: Two voices for the same God. – Peabody, MS: Hendrickson, 2002. – С. 37-38.

О поругании христиан евреями первого и второго веков свидетельствует и следующее. Дипрос сообщает, что в Ямнии «раввины разработали каламбуры, чтобы исказить значение слова *эуангелион* («евангелие»)<sup>2338</sup>. Также, Иустин Мученик написал:

«Да и ныне вы презираете и, сколько можно вам, бесславите тех, которые уповают на Него и на пославшего Его Вседержителя и Творца всего Бога: и проклинаете в своих синагогах верующих во Христа. Вы в настоящее время не имеете власти сами убивать нас, – этому препятствуют владычествующие ныне; а когда могли, вы и это делали» (*Разговор с Трифоном иудеем*, 16).

Далее в истории отношение евреев к христианам, как мы видим, не улучшилось. Известен «Толедот Йешу», написанный в VI-VII в., который предлагает «альтернативную» (и позорную) историю жизни Иисуса из Назарета, согласно которой Он вёл распущенный образ жизни и занимался колдовством. Джейкоб комментирует: «Его враждебный тон показывает, что между двумя религиями была сильная вражда»<sup>2339</sup>.

Преследованию подвергали не только верующих в Иисуса, но и христианско-иудаистскую секту «эбионитов», которые отвергали постулат, что Иисус является Богом, но всё же принимали Его в качестве Мессии Израиля. Согласно учению эбионитов, Иисус пришёл, чтобы очистить Божий народ. О них говорится: «Эбиониты стояли на полпути между иудаизмом и христианством, и страдали от ненависти обоих»<sup>2340</sup>.

С исторической точки зрения нужно принять к сведению, что после разрушения Иерусалима и изгнания евреев из Палестины положение еврейского народа коренным образом изменилось. Вместо того, чтобы неверующие евреи занимали место гонителей, они сами стали гонимыми. Выходит, что с того времени они не оказывались в выгодном положении проводить столь активную кампанию против Церкви. А их место, как гонителей Церкви, заняла Римская империя.

В отличие от картины гонящих неверующих евреев, представленной выше, некоторые писатели, как еврейские, так и христианские, стоят на позиции, что преследование христиан неверующими евреями в первые века нашей эры не было столь большого масштаба. Джейкоб, например, придерживается мнения, что большинство евреев были равнодушны к христианству. Они противились ему не столько гонением, сколько игнорированием: «Евреи отвергали раннее христианство тем, что оставались евреями, а не через озвученную оппозицию новому пути учеников Иисуса»<sup>2341</sup>.

Далее, Джейкоб отмечает, что в Мишне и писаниях Филона Александрийского и Иосифа Флавия об Иисусе ничего не написано (Джейкоб, вместе с другими, считает, что ссылки на Иисуса в писаниях Флавия были добавлены позже другим автором). Он пишет: «Влияние Иисуса и Его учения на иудаизм первого века было слишком слабым, чтобы его заметили»<sup>2342</sup>. А когда позже в Талмуде высказываются против христианства, дело касается полемики не о самом Иисусе, а о христианских доктринах.

---

<sup>2338</sup>Diprose R. E. *Israel and the Church: The origin and effects of replacement theology*. – Waynesboro, GA: Authentic Media, 2004. – С. 70.

<sup>2339</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/Toledot\\_Yeshu](https://en.wikipedia.org/wiki/Toledot_Yeshu); Jacob W. *Christianity through Jewish eyes*. – Hebrew Union College Press, 1974. – С. 3, 10.

<sup>2340</sup>Jacob, с. 192.

<sup>2341</sup>Там же, с. 9.

<sup>2342</sup>Там же, с. 10.

Х. Шепс, один из выдающихся еврейских ученых XX века, признал, что Талмуд действительно содержит критику христианства, но считает, что такие цитаты часто вырваны из контекста или неправильно поняты. Также, высказанное в Талмуде может быть не общепринятым, а всего лишь личным мнением некоего раввина. К тому же, исторически евреи всегда приветствовали язычников, боящихся Бога Израиля. Ведь христиане – не идолопоклонники<sup>2343</sup>.

Также в защиту невраждебного отношения евреев к раннему христианству выступает христианский проповедник Дж. Хейги, который служит президентом организации «Христианский союз для Израиля»<sup>2344</sup>. Он отмечает великую популярность Иисуса, и что иудейские лидеры «побоялись народа, потому что Его почитали за Пророка» (Мф. 21:46). Хейги пишет: «Первосвященник знал, что большинство людей поддерживает Иисуса и спонтанно будет бунтовать, если Его схватят»<sup>2345</sup>. Народ, который собрался против Иисуса на день Его суда, «возбудили первосвященники и старейшины» (Мф. 27:20).

Это мнение разделяет Духан<sup>2346</sup>. Он утверждает, что «Иисуса действительно приветствовало и за Ним следовало большинство евреев» (см. Лк. 4:14-15; 19:48; 21:38; Мк. 10:1). Проведение Его суда ночью в тайне также подтверждает, что еврейские лидеры того времени действовали против воли народа.

Духан также доказывает, что Книга Деяний описывает не только много случаев преследования христиан со стороны неверующих евреев, но и множество обращений евреев в христианскую веру (см. Деян. 2:47; 4:4, 32; 5:16; 6:7; 9:31; 13:44-45; 15:5). Например, Иаков сообщил: «Видишь, брат, сколько тысяч (*μυριάδες*) уверовавших Иудеев» (Деян. 21:20). Здесь используется слово *μυριάς* (*муриас*) во множественном числе, основное значение которого (но не обязательно) – 10 тысяч (в ед. ч.). Далее, говорят: «Евреи продолжали составлять значительный источник христианских новообращённых, по крайней мере, так было ещё в четвёртом веке»<sup>2347</sup>.

Духан частично приписывает недовольство неверующих евреев христианами их уклонению от участия в войнах за независимость от римского ига. Но несмотря на их разногласия на этот счёт, по мнению Духана: «История показывает, что евреи и христиане оставались вместе даже после восстаний, по крайней мере, до четвёртого века»<sup>2348</sup>.

Он также комментирует преимущества, предоставленные ранним верующим евреям, которые дальше в истории Церкви не существовали: «Вначале еврей мог стать христианином, не отказываясь от своих еврейских корней»<sup>2349</sup>. А дальше, когда Церковь требовала от новообращённых евреев, чтобы они оставили Тору, возникло сильное препятствие к дальнейшему обращению евреев в христианскую веру<sup>2350</sup>.

Уко предлагает ещё одно объяснение причин для евреев не верить в Иисуса. С библейского времени до современности были и другие религиозные деятели, утверждающие, что они и есть Мессия. Но они не оправдывали ожиданий народа, и их движения иногда имели трагические последствия. Уко выделяет случай, когда претендующий на роль Мессии в XVII в. Шабтай Цви под угрозой смерти обратился в

---

<sup>2343</sup>Schoeps, с. 9-16.

<sup>2344</sup>Hagee J. In Defense of Israel. – Lake Mary, FL: Front Line, 2007. – С. 125-139.

<sup>2345</sup>Там же, с. 128.

<sup>2346</sup>Doukhan, с. 24-39.

<sup>2347</sup>Там же, с. 36.

<sup>2348</sup>Там же.

<sup>2349</sup>Там же, с. 33.

<sup>2350</sup>Ucko H. Common roots, new horizons. – Geneva: WCC, 1994. – С. 40.

ислам. Такие случаи привели к тому, что некоторые евреи уже не верят в личностность Мессии, а ждут «мессианского века»<sup>2351</sup>.

С четвёртого века, когда христианство стало государственной религией Римской империи, между этими религиями были совсем другие взаимоотношения. С того времени властное положение занимал не иудаизм, а христианство. К сожалению, способ употребления власти Церковью не был всегда похвальным, как мы увидим в следующем разделе. Шепс отмечает: «Без учёта периодов мира и преходящих улучшений, еврейская история с пятого века была историей преследований и изгнаний»<sup>2352</sup>. Несмотря на старания христиан обратить евреев к Иисусу, их попытки не увенчались успехом<sup>2353</sup>.

Также, с того времени еврейские ученые были вынуждены участвовать в дебатах с христианскими учёными. Говорят, что в средневековье для евреев участие в этих дебатах было не совсем безопасно, так как в любой момент «дебаты» могли превратиться в суд над «еврейскими еретиками». Только с XVII-XVIII веков, когда в европейском обществе иудейство начало пользоваться большей свободой и уважением, могли быть открытые и честные дебаты<sup>2354</sup>.

Однако до эры Великого просвещения в иудаизме было мало интереса к дебатам с верующими в Иисуса или к обращению христиан к иудейству. Дело в том, что в вопросе веры евреи считали себя правыми, и «если иудаизм прав и все остальные религии ошибочны, то и обсуждать нечего»<sup>2355</sup>. Но после Великого просвещения, когда многих евреев привлекало принятие их в европейское (христианское) общество, еврейским учёным стало необходимо выступать в защиту иудейской веры<sup>2356</sup>.

В число известных еврейских ученых, выступающих в дебатах и диалогах с христианами, входят следующие: Саадия Гаон (X в.), Иехуда ха-Леви (XII в.), Иосиф бен-Исаак Кимхи (XII в.), Йосеф Альбо (XV в.), Исаак Трокский (XVI в.), Мозес Мендельсон (XVIII в.), Соломон Людвиг Штейнхейм (XIX в.), Соломон Формстекер (XIX в.), Самуэль Хирш (XIX в.), Клод Монтефиоре (XIX-XX в.), Франц Розенцвейг (XX в.), Мартин Бубер (XX в.) и Ханс Шепс (XX в.)<sup>2357</sup>.

Рассмотрим разные примеры защиты иудаизма, предложенные этими мужьями. Иосиф бен-Исаак Кимхи выдвинул довод, что если правильно истолковывать Тору символически (исполнившуюся в Мессии), то почему Бог не так учил Моисея, и Моисей не так учил Израиль? Ведь согласно Ис. 59:21, Тора – вечна.

Далее, Кимхи упрекал христиан в том, что моральное поведение евреев превосходит поведение того, кто их гонит. Ведь в мидраше Ялкута Шимони на Пс. 103:3 написано: «Вы должны любить нас, потому что мы принесли за вас семьдесят жертвоприношений; но вы нас не любили, а скорее ненавидели нас – и всё же мы молимся за вас»<sup>2358</sup>. Далее, Кимхи доказывал, что (1) династия Давида уже распалась – значит, Иисус не может быть царём, и (2) «помазанный», упомянутый в Дан. 9:25, – не Мессия, а Кир, царь Персии<sup>2359</sup>.

---

<sup>2351</sup> Там же, с. 66-79.

<sup>2352</sup> Schoeps, с. 36.

<sup>2353</sup> Jacob, с. 3

<sup>2354</sup> Schoeps, с. 124-125; Jacob, с. 3

<sup>2355</sup> Jacob, с. 4.

<sup>2356</sup> Там же, с. 4-5.

<sup>2357</sup> Schoeps, с. 59-70, 109, 117; Jacob, с. 10-11.

<sup>2358</sup> Schoeps, с. 17.

<sup>2359</sup> Joseph Kimhi. The Book of the Covenant // Talmage F. E. Disputation and dialogue: Readings in the Jewish-Christian encounter. – New York, NY: KTAV Publishing, 1975. – С. 11-13, 117-118, 164-168.

Рассмотрим деятельность Исаака Троцкого (XVI в.). В ответ на случай в Деян. 5:34-39, когда высоко уважаемый раввин Гамалиил советовал синедриону оставить апостолов в покое, чтобы не стать «богопротивниками», Троцкий ответил, что в записях евреев указание на этот случай отсутствует. Также, возможно Гамалиил, не будучи пророком, ошибся. Наконец, не всё, что долго длится в истории, действительно от Бога, например, идолопоклонство, ислам, папство<sup>2360</sup>. Троцкий также возразил, что если Иисус является Мессией, то почему Он не привёл в силу мессианское царство<sup>2361</sup>.

Также рассказывают об опубликованных дебатах в XVII в. между Филиппом ван Лимборхом и Исааком Оробио де Кастро, при которых Кастро защищал традиционные иудейские позиции. В частности, он защищал: (1) буквальное (не аллегорическое) толкование Торы, (2) понимание Мессии как политического избавителя, а не как спасителя от греха, (3) исполнение Ис. 53 в Израиле в целом, а не в Мессии, (4) объяснение причины страданий Израиля нарушением завета, а не отвержением Мессии<sup>2362</sup>. Кастро также предъявил христианскому обществу претензию: «Вместо искупления мы видим войну, суеверие, идолопоклонство и сектантство, правящие на земле больше, чем когда-либо прежде»<sup>2363</sup>.

Мозес Мендельсон жил во время процветания рационализма в Европе и ввёл в иудаизм того времени более либеральный уклон<sup>2364</sup>. О нём говорится, как о «первом современном еврее»<sup>2365</sup>. Его интересовали не столько дебаты, сколько диалог. Он был готов видеть добро в других религиях и высоко уважал христианство: «Я очень уважаю многочисленных великих и почётных людей, которые признают это учение божественным»<sup>2366</sup>.

В то же время Мендельсон продвигал толерантность для евреев и его религиозные позиции мало отличались от традиционного иудаизма. Однако он искал защиты своей веры на более логической основе, чем на библейской: «Для него иудаизм полностью идентичен разуму»<sup>2367</sup>. Соответственно, спасение доступно и язычникам, поступающим в соответствии с разумом. Он верил, что «все люди могут обрести спасение через свою собственную этику и религию». Расположение сердца важнее доктрины<sup>2368</sup>. Джейкоб подытоживает результаты труда Мендельсона: «Непосредственным эффектом стал повышенный интерес к эмансипации евреев. Дальнейшим эффектом было начало еврейско-христианского диалога»<sup>2369</sup>.

В отличие от Мендельсона, Соломон Людвиг Штейнхейм сделал акцент не на разуме, как на основе веры, а на откровении. Он отвергал учение о воплощении Бога во Христе, и считал христианство сочетанием иудаизма и язычества<sup>2370</sup>. Соломон Формстекер продвигал учение, которого также придерживался Мендельсон, что успех христианства (и, по Формстекеру, ислама) входит в Божий замысел в том, что через них люди по всему

---

<sup>2360</sup>Isaac ben Abraham of Troki. Faith strengthened // Talmage, c. 14-15.

<sup>2361</sup>Jacob, c. 12.

<sup>2362</sup>Schoeps, c. 78-88.

<sup>2363</sup>Там же, с. 85.

<sup>2364</sup>Schoeps, c. 95-106; Jacob, c. 15-23.

<sup>2365</sup>Jacob, c. 15.

<sup>2366</sup>Там же, с. 17.

<sup>2367</sup>Schoeps, c. 104.

<sup>2368</sup>Jacob, c. 20; Schoeps, c. 15.

<sup>2369</sup>Jacob, c. 23.

<sup>2370</sup>Schoeps, c. 117-120.

миру узнают о еврейской вере. Как только христиане и мусульмане обратят весь мир в свою веру, они сами обратятся в иудаизм и, таким образом, Божий план исполнится<sup>2371</sup>.

О Клоде Монтефиоре говорят, что он был первым евреем, который «смотрел на христианство полностью сочувственно»<sup>2372</sup>. Он старался «ознакомить современного еврея с христианством»<sup>2373</sup>. В обеих верах он усматривал позитив и наблюдал, что «обе имеют тенденцию оценить другую религию по её недостаткам, а не по её позитивным качествам»<sup>2374</sup>.

Однако нужно уточнить, что Монтефиоре оказывал уважение не консервативному, а либеральному христианству, в котором много центральных доктрин Церкви отрицается, в том числе, божественность Иисуса. Получилось, что многие не принимали его всерьёз – как христиане, так и евреи. Тем не менее, о нём говорится, что «Монтефиоре приблизился к диалогу с христианством больше, чем любой другой мыслитель до того времени»<sup>2375</sup>.

Поговорим об учении Франца Розенцвейга<sup>2376</sup>. По его мнению, то, что Церковь называет «ожесточением сердца» израильского народа, в действительности является его верностью Богу Израиля. Также, уместнее говорить не о «национализме» израильского народа, а о его избранности Богом.

Далее, Розенцвейг утверждает, что «жертвоприношение» Исаака не является символом самопожертвования Христа за грехи, а демонстрирует готовность Авраама «пожертвовать» своим потомством, т.е. своим народом, олицетворённым в Исааке. Ведь «пожертвование» совершил не Исаак, а Авраам. Далее, Израилю не нужно «прийти к Богу» через Иисуса – он уже в завете с Ним. Но Розенцвейг готов признать пользу христианства в том, что через него Бог достигает язычников.

Мартин Бубер известен как «самый влиятельный еврейский мыслитель XX века»<sup>2377</sup>. Он работал профессором в Еврейском университете в Иерусалиме. Согласно его учению, Иисус не является Мессией, потому что Он не исполнил мессианской миссии – искупления всего мира. Тем не менее Бубер был готов допустить, что христианство действительно является истинным путём к Богу, но исключительным не для всех, а только для христиан. Каждая религия имеет свои ценности и может быть принятой Богом. Однако благодаря особенностям, присущим каждой религии, их приверженцам трудно понимать друг друга. Все же они должны друг друга уважать. Согласно Буберу:

«Каждое подлинное святилище (т.е. «религия») может признать тайну всех остальных аутентичных святилищ. Тайна одной – внутренняя по отношению к другой, и не воспринимается извне. Никто вне Израиля не может понять тайну Израиля. И никто за пределами христианского мира не может понять тайну христианства»<sup>2378</sup>.

В подобие многим другим еврейским мыслителям, Бубер был готов принять Иисуса в качестве учителя и пророка, но категорически отвергал учение Павла, который, по его

---

<sup>2371</sup>Schoeps, с. 109-114; Jacob, с. 11.

<sup>2372</sup>Jacob, с. 93.

<sup>2373</sup>Там же, с. 94.

<sup>2374</sup>Там же, с. 94-95.

<sup>2375</sup>Там же, с. 109.

<sup>2376</sup>Schoeps, с. 131-145.

<sup>2377</sup>Jacob, с. 172.

<sup>2378</sup>Там же, с. 174.

мнению, превратил иудейскую веру в Иисуса в новое вероучение о божественном Мессии-Спасителе<sup>2379</sup>.

Ханс Шепс тоже отстаивает традиционные иудейские позиции, что: (1) Мессия – не божественный Сын Божий, а лишь политический избавитель, (2) Ис. 53 говорит о страданиях не Мессии, а Израиля в целом, (3) Бог заключил вечный завет с Израилем, который не может быть отменён, (4) Тора должна толковываться буквально, а не аллегорически. Далее, он утверждает, что в своей истории Израиль страдает не из-за отвержения Мессии, а из-за нарушения завета с Богом и разобщения между собой (см. *в. Шабат 119b* и *в. Йома 9b*). Страдания Израиля служат для него искуплением грехов. Израиль ждёт эсхатологического избавления<sup>2380</sup>.

В середине XX века произошло ещё одно весьма важное событие в разворачивавшейся истории отношений христианства и иудаизма, а именно, возвращение Израиля в Палестину и приобретение им политической независимости. Теперь, получается, что Церковь опять находится там, где господствующая власть является иудейской. Теплинский сообщает, что в Израиле сегодня верующие в Христа пользуются свободой вероисповедания среди язычников-христиан.

По поводу мессианских верующих, хотя гонений и нет, евреи-христиане испытывают дискриминацию и давление со стороны как правительства, так и анти-мессианских групп<sup>2381</sup>. Также надо учесть, что мессианских верующих часто обвиняют в неискренности в отношении их иудейской веры. Несколько из этих групп существуют просто для евангелизации евреев. Говорят, что не достаточно «носить талит, использовать Тору и произносить несколько еврейских слов, когда, на самом деле, многие из этих евреев часто не принимают законов Торы всерьёз, не соблюдают субботы, не едят кошерной пищи, и не знают иврита или еврейских молитв»<sup>2382</sup>.

## **Б. История отношения христиан к евреям**

Отвержение иудейской веры Церковью восходит к ранним годам христианства. В творениях ранних отцов Церкви замечается подозрительное, порой враждебное, отношение как к иудейской вере, так и к самим евреям.

Одним из спорных моментов у ранних христиан был вопрос принятия обрезания и соблюдения закона и субботы. В начале второго века по Р.Х. Игнатий Антиохийский, например, написал: «Не обольщайтесь чуждыми учениями, ни старыми бесполезными баснями. Ибо если мы доселе ещё живём по закону иудейскому, то чрез это открыто признаёмся, что мы не получили благодати» и «Итак, если жившие в древнем порядке дел приближались к новому упованию и уже не субботствовали, но жили жизнью Воскресения...» (*Послание к Магнезийцам*, 7-8).

Далее, Иустин Мученик считал обрезание знаком, который отделял евреев для наказания: «Плотское обрезание, принятое от Авраама, было дано вам, как знак, которым вы были быть отделены от других народов и от нас, и чтобы вы одни терпели те бедствия,

---

<sup>2379</sup>Там же, с. 175-183.

<sup>2380</sup>Schoeps, с. 9-52.

<sup>2381</sup>Teplinsky S. Why still care about Israel? – 2nd ed. – Minneapolis, MN: Chosen, 2013. – С. 107-108.

<sup>2382</sup>Doukhan, с. 83-84.



которые ныне постигли вас» (*Разговор С Трифоном иудеем*, 16). К этому мнению присоединился и Тертуллиан<sup>2383</sup>.

Самым же существенным ударом, нанесённым по иудейству отцами Церкви, была теория замещения, согласно которой в Божьем плане Церковь заменила Израиль. Об этом говорится, например, в Послании Варнавы: «Сам Господь, пострадав за нас, дал это нам, чтобы мы были народом наследства» (*Послание Варнавы*, 4). Много примеров замещения Израиля Церковью привёл Иустин Мученик<sup>2384</sup>. Позже, во втором веке, об исполнении ветхозаветных обещаний в Церкви говорил Ириней (*Против ересей*, 5.34). Также, Киприан Карфагенский написал *Три книги свидетельств против евреев*, в которых он тоже выдвигал теорию замещения.

Далее, Тертуллиан, вместе с другими отцами, приравнивал Иакова, «меньшего» сына Ревекки, к Церкви, а Исава, «большого» сына, который должен служить меньшему, – к Израилю (см. Быт. 25:23)<sup>2385</sup>. Подытоживая учение Оригена по этому поводу, Дипрос пишет:

«В понимании Оригена единственной положительной функцией физического Израиля является то, что он является прообразом духовного Израиля. Обещания не были сделаны для физического Израиля, потому что он был недостойн их и неспособен понять их»<sup>2386</sup>.

Хотя христианская Церковь с начала её существования занималась полемикой против евреев, комментаторы относят начало более активного сопротивления евреям к 4-му столетию по Р.Х., т.е. ко времени, когда над Римской империей взяла верх христианская вера<sup>2387</sup>. Теплинский обращает наше внимание на следующие решения церковных соборов того времени<sup>2388</sup>:

- Эльвирский собор (306 г.) запретил принятие еды с евреями (канон 50)
- Антиохийский собор (345 г.) предписал отлучение христиан, празднующих Пасху с евреем (канон 1)
- Лаодикийский собор (360 г.) запретил посещение еврейских праздников (канон 37-38)
- Четвёртый Совет Толедо (633 г.) лишил евреев права на государственную службу
- Второй Никейский собор (787 г.) запретил евреям-христианам практиковать любые еврейские обычаи (канон 8)
- Четвёртый Латеранский собор (1215 г.) потребовал, чтобы евреи носили особый значок, отличающий их от христиан.

<sup>2383</sup>Тертуллиан, *Ответ евреям*, 3.

<sup>2384</sup>Мессианские пророчества не для Соломона, а Христа. Пасха – временный обряд до Рождества Христова. А разрушение Иерусалима является признаком того, что праздник Пасхи больше не нужен. Два козла – символ двух пришествий Христа. Истинное обрезание – от «заблуждения и зла». Обрезание заменяется крещением. Не нужно сыновство от Авраама, а нужна его вера (Justin Martyr. *Dialog with Trypho, the Jew* // Talmage, с. 96-99).

<sup>2385</sup>Тертуллиан, *Ответ евреям*, 1.

<sup>2386</sup>Diprose, с. 84.

<sup>2387</sup>Marcel Simon. *Verus Israel*. – Oxford, 1986. – С. 263; взято из Doukhan, с. 46.

<sup>2388</sup>Teplinsky, с. 95, 120-121.

В подражание предыдущим отцам Церкви, христианские писатели четвёртого века и далее тоже выдвигали и защищали теорию замещения. Для Иоанна Дамаскина, например, суббота представляет «прекращение греха», а обрезание приравнивается к удалению желаний, которые не от Бога<sup>2389</sup>.

Примечательным в отношении продвижения теории замещения является труд Августина Иппонийского *Против евреев*<sup>2390</sup>. В дополнение к этому, в своём труде *Ответ Фаусту, манихею* Августин сравнивает проклятие Каина с проклятием евреев<sup>2391</sup>. В книге *О Граде Божьем* Августин, ссылаясь на сравнение Павлом Сары и Агари (Гал. 4:21-31), приходит к следующему выводу:

«Некоторая часть земного града стала образом града небесного, потому что представлял не себя, а другой град; и, следовательно, была служебной. Не ради самой себя она была установлена, а для обозначения другого града» (*О граде Божьем*, 15.2)<sup>2392</sup>.

Однако также значимо, что Августин, вместе с другими (в том числе, Иринеем, Тертуллианом и Оригеном), верили, что в конце времени Бог обратит израильский народ к Себе и прославит Иерусалим<sup>2393</sup>.

Об Иерусалиме много написал Иероним в своём труде *О земле обетования*, сравнивая его с будущим прославленным Иерусалимом<sup>2394</sup>. Он так высказался:

«Пусть они (т.е. евреи) покажут нам Обетованную землю, текущую молоком и мёдом. Но если бы они согласились с тем, что эти выражения используются тропологически (образно) для описания изобилия всех вещей, тогда мы можем предпочесть землю божественной хвалы, землю живых, а не землю терновых кустарников»<sup>2395</sup>.

Далее, Иероним выдвигает тезис, что Израиль страдает уже не по причине идолопоклонства, потому что он уже оставил эту практику, а по причине отвержения и распятия Мессии. Тем не менее, Иероним присоединяется к тем, кто верит, что Израиль ждёт будущее обновление и прославление после того, как войдёт в царство «полное число язычников» (Рим. 11:25).

Переходим к рассмотрению отношения к евреям Иоанна Златоуста. Хейги полагает, что он был «первым, кто называл евреев “убийцами Христа”» (см. Златоуст, *Проповеди против евреев*, 1.6.3)<sup>2396</sup>. Прочтём и другие высказывания Златоуста из его серии восьми

---

<sup>2389</sup>John of Damascus. On the Sabbath // Talmage, с. 136.

<sup>2390</sup>Diprose, с. 89.

<sup>2391</sup>Augustine. Reply to Faustus, the Manichean // Talmage, с. 28-32.

<sup>2392</sup>Августин, Блаженный. О граде Божиим. – Минск; Харвест, 2000.

<sup>2393</sup>Diprose, с. 81, 87, 89. Также см. Ириней, *Против ересей*, 5.35.

<sup>2394</sup>Jerome. On the Promised Land // Talmage, с. 174-180.

<sup>2395</sup>Там же, с. 179.

<sup>2396</sup>Hagee, с. 20.

проповедей против евреев, произнесённых в попытке предотвратить привлечение его общины к иудейству<sup>2397</sup>.

- «Но не удивляйтесь, что я назвал евреев плачевными. Они действительно жалки и несчастны». (1.2.1)
- «Синагога – не только публичный дом и театр, это также логово грабителей и жильё для диких зверей... Когда Бог оставляет место, это место становится обителью демонов». (1.3.1)
- «Сами евреи – демоны». (1.6.3)
- «Вот почему я ненавижу евреев. Несмотря на то, что они обладают Законом, они злоупотребляют им». (6.6.11)

Исследование отношения Церкви к евреям включает в себя и трагическую историю крестовых походов. Во время первого крестового похода (1096 г.) в Германии и Франции погибли 10 тысяч евреев, не считая тех, кто позже погиб в Палестине от рук крестоносцев<sup>2398</sup>. Духан утверждает, что крестоносцы «в некоторых местах практически уничтожили их»<sup>2399</sup>.

Далее, отмечается проведение в конце XV века в Испании инквизиции, при которой многих «обращённых» в христианство евреев уничтожили по обвинению в неискренности их обращения и в упорстве в иудаизме<sup>2400</sup>. Позже, в том же столетии, все евреи были изгнаны из Испании. Средневековые также известны размещением европейских евреев в гетто и многочисленными погромами и ссылками, причинёнными евреям по всей Европе и в Российской империи.

В предыдущем разделе мы упомянули о «дебатах», в которых еврейские учёные были вынуждены принимать участие. Рассмотрим несколько из них подробнее<sup>2401</sup>. Во время диспута в Париже (1240 г.) некий еврейский христианин возразил, что в Талмуде делаются провокационные заявления о христианстве, в результате которого католики сожгли тысячи Талмудов. Далее, Диспут Тортосы (1413-1414 гг.) состоялся с целью обращения евреев в христианскую веру. Вследствие этого диспута Римский папа в 1415 г. запретил изучение Талмуда.

В связи с преследованием евреев, самая загадочная история относится к великому реформатору Мартину Лютеру. Говорят, что в начале своей реформатской деятельности Лютер был любезно настроен к евреям в надежде на то, что они будут поддерживать его кампанию против католицизма. В 1523 г., например, он написал:

«Надеюсь, что, если к евреям будут относиться дружелюбно, и будут любезно учить их Библии, многие из них станут настоящими христианами... Мы должны принимать их любезно и позволять им конкурировать с нами в получении средств к

---

<sup>2397</sup>Chrysostom, St John. Saint John Chrysostom: Eight homilies against the Jews (Kindle Location 1928). – Kindle Edition; [http://www.tertullian.org/fathers/chrysostom\\_adversus\\_judaeos](http://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_adversus_judaeos)

<sup>2398</sup>Hagee, c. 21-22.

<sup>2399</sup>Doukhan, c. 58.

<sup>2400</sup>Hagee, c. 25.

<sup>2401</sup>Schoeps, c. 55-56; [https://en.wikipedia.org/wiki/Disputation\\_of\\_Tortosa](https://en.wikipedia.org/wiki/Disputation_of_Tortosa).

существованию... Если кто-то из них останется упрямым, то что же? Не каждый из нас является хорошим христианином»<sup>2402</sup>.

Однако, когда евреи отвергли Реформацию, отношение Лютера к ним резко изменилось. В своём трактате *О евреях и их лжи* (1543 г.) Лютер их назвал «осужденным, отверженным народом». Далее, он говорит: «Мы знаем об их лжи и богохульстве и ругательстве... мы не можем терпеть их... Мы должны молиться и благоговейно практиковать милосердную суровость. Может быть, мы сможем спасти некоторых из них от огня и пламени. Мы не должны искать мести. Они, несомненно, подвергаются наказанию в тысячу раз больше, чем мы могли бы пожелать им»<sup>2403</sup>.

Далее, Лютер рекомендовал разрушать синагоги и личные дома евреев, размещать их в общежитиях, забирать все Талмуды, запрещать учить раввинов и ограничивать свободу евреев путешествовать. Если евреи будут представлять немцам какую-либо угрозу, то необходимо будет «изгнать их из страны навсегда... чтобы мы освободились от этого невыносимого дьявольского бремени – евреев»<sup>2404</sup>.

Примечательно, что во время Великого просвещения и в результате его европейское общество начало относиться к евреям с большим уважением. Дело в том, что приверженцы Великого просвещения, руководствующиеся не верой, а разумом, обращали меньше внимания на религиозность, как на определяющий фактор оценки качества человека. Самым уважительным положением пользовались евреи во время Наполеона<sup>2405</sup>.

Тем не менее, Ханс Уко, бывший исполнительный секретарь христианско-еврейских отношений Всемирного Совета Церквей, уточняет, что данное отношение уважения оказывалось не израильскому народу в целом, а только каждому еврею в отдельности. Во Франции, например, оказывали «каждое право к евреям, как к отдельным лицам, но ничего как народу»<sup>2406</sup>.

Антисемитизм достиг своей вершины, как всем известно, во время нацистской оккупации Европы, когда погибли 6 миллионов евреев. Но в свете всего вышесказанного становится ясно, что нацистское преследование евреев являлось не новой идеологией, а продолжением и обострением европейского антисемитизма, существующего задолго до Гитлера. Духан говорит: «Нацистское разрушение не возникло из пустоты, но было естественной кульминацией процесса»<sup>2407</sup>.

Гитлер, например, в своей кампании против евреев ссылаясь на труд Лютера *О евреях и их лжи*<sup>2408</sup>. Далее, Хейги приводит параллели не только между Лютером и Гитлером, но и между кампанией Гитлера и решениями как Четвёртого Латеранского собора, так и испанской инквизиции<sup>2409</sup>. Но, несмотря на злодеяние Гитлера и нацистов: «Все попытки уничтожить евреев... закончились неудачей»<sup>2410</sup>.

Со времени Холокоста наблюдается у многих христиан более уважительное и дружеское отношение к израильскому народу. В дополнение к этому, восстановление

---

<sup>2402</sup>Luther M. That Jesus Christ was born a Jew // Talmage, с. 34.

<sup>2403</sup>Там же.

<sup>2404</sup>Там же, с. 36.

<sup>2405</sup>Diprose, с. 24.

<sup>2406</sup>Ucko, с. 27.

<sup>2407</sup>Doukhan, с. 53.

<sup>2408</sup>Rutland M. Dispelling Luther's dark shadow: Christian Zionism // Charisma. 2015. № 41. С. 24.

<sup>2409</sup>Hagee, с. 22-29.

<sup>2410</sup>Diprose, с. 24.

Израильского государства в 1948 г. рассматривается многими, как исполнение ветхозаветного пророчества и признак того, что Израиль всё же является Божьим народом. Дипрос пишет, что Холокост привёл к «радикальному изменению мышления в отношении настоящего и будущего статуса Израиля»<sup>2411</sup>.

Духан ссылается на несколько примеров этого изменения со стороны христиан. Совершаются паломничества в Израиль, люди изучают иврит, интересуются археологическими раскопками и открытиями в Палестине, обнаруживают еврейские корни своей веры<sup>2412</sup>. Открылась специальная евангельская организация для поддержки Израиля, «Христианский союз для Израиля», во главе с Джоном Хейги.

В поддержку Израиля выступает и Римская Католическая Церковь. Во время Второго Ватиканского Собора она публично признала, что в Божьем плане Израиль всё же имеет место<sup>2413</sup>. Папа Иоанн-Павел II искал примирения с Израилем и признал легитимность израильской нации. О нём говорится, как о «лучшем Папе, который когда-либо был у евреев»<sup>2414</sup>. С другой стороны, Всемирный Совет Церквей часто выступает с критикой Израиля, равно как и палестинские нееврейские христиане<sup>2415</sup>.

## **В. Антисемитизм в мире сегодня**

Хотя у некоторых христиан, в частности у католиков и евангельских верующих, развивается положительное расположение к Израилю, говорят, что в мире в целом антисемитские настроения нарастают. Ратленд сообщает, что предрассудок в адрес Израиля выдаётся за «социальную справедливость». Он пишет: «В университетах в США и Европе наблюдается самый страшный рост антисемитизма с 1930-х годов»<sup>2416</sup>.

К этому мнению присоединяется Теплинский: «Во время написания этого письма глобальная ненависть к евреям находится на рекордно высоком уровне»<sup>2417</sup>. Он обращает особое внимание на враждебное и бескомпромиссное отношение исламского мира к своему сопернику. Он также предъявляет претензии ООН за её «одностороннюю» поддержку арабов и палестинцев в их конфликте с Израилем. Но Теплинский также признаёт, что Израиль порой злоупотребляет своей властью по отношению к палестинцам<sup>2418</sup>.

Представляет нам особый интерес опрос 2000 украинцев, проведённый в 2006 г. газетой *Kiev Post*<sup>2419</sup>. Согласно результатам данного опроса, всего 37 процентов украинцев согласились бы дать евреям право на украинское гражданство, что сравнивается с результатами в 1994 г., когда только 26 процентов отказали бы евреям в гражданстве. Далее, только 12 процентов ответили положительно на вопрос, дружились ли бы они с евреем.

---

<sup>2411</sup>Там же, с. 177.

<sup>2412</sup>Doukhan, с. 87.

<sup>2413</sup>Diprose, с. 31.

<sup>2414</sup>Hagee, с. 36.

<sup>2415</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/World\\_Council\\_of\\_Churches#Attitude\\_towards\\_Israel](https://en.wikipedia.org/wiki/World_Council_of_Churches#Attitude_towards_Israel); Teplinsky, с. 125, 207-214.

<sup>2416</sup>Rutland, *Dispelling Luther's dark shadow*, с. 24.

<sup>2417</sup>Teplinsky, с. 72.

<sup>2418</sup>Там же, с. 166, 184.

<sup>2419</sup>Smith S. Anti-Semitism at new high in Ukraine // *Kiev Post*. Dec. 13 2006. С. 30.

С другой стороны, некоторые оспаривают эти результаты. Главный раввин Киева Яков Дов Блейх, например, комментирует: «Я бы не сказал, что нет антисемитизма (в Украине). Я не говорю, что нет проблем. Но, чтобы поставить её на этом уровне – это то, чего мы никогда не видели, никогда не слышали раньше». Вячеслав Лихачёв, в свою очередь, приписывает негативный отклик ответивших на опрос не столько предрассудку к евреям, сколько националистическому настроению страны и предубеждению ко всем иностранцам.

## Г. Библейский взгляд на статус Израиля

Проведём разбор библейского учения о месте Израиля в Божьем плане<sup>2420</sup>. Бог заключил завет с Авраамом, который включает в себя благословение как его физических потомков, так и через него – всех народов (Быт. 12:1-3). Это благословение влечёт за собой наследование земли обетования, т.е. Ханаана (Быт. 12:7).

Особый статус Израиля перед Богом подчёркивается в Книге Второзаконие. С первой главы данной книги мы видим указания на Божье избрание Израиля и Его намерение исполнить Свои обещания ему. Бог сделал Израиль «народом Его удела» (Втор. 4:20; ср. Втор. 27:9) не за его заслуги, а ради Авраама, Исаака и Иакова (Втор. 4:37; 9:4-5), семья которых Он избрал «из всех народов» (Втор. 10:15; ср. Втор. 14:2).

Неотъемлемая часть исполнения Божьего плана для Израиля состоит в наследовании земли Ханаана. Во Втор. 1:8 читаем: «Пойдите, возьмите в наследие землю, которую Господь с клятвою обещал дать отцам вашим, Аврааму, Исааку и Иакову, им и потомству их». Важно отметить, что обещание владения землей будет иметь силу доколе «небо будет над землею» (Втор. 11:21).

Даже когда Израиль согрешит, Бог сказал, что при его покаянии Он восстановит его на земле обетования (Втор. 30:3-5). Другими словами, даже при отступлении со стороны Израиля Бог будет оставаться верным Своему завету с ним (см. Лев. 26:44-45). Даже после периода отступления от Господа Самуил уверил Божий народ словами: «Господь же не оставит народа Своего ради великого имени Своего, ибо Господу угодно было избрать вас народом Своим» (1 Цар. 12:22).

В 2 Цар. 7:10-11 Бог подтвердил Своё обещание, что Израиль будет пребывать в земле обетования, что побуждает Давида восклицать: «Ты соделал народ Твой Израиля Своим собственным народом навек» (1 Цар. 17:22). К тому же, Бог дал Давиду особое слово, что его престол будет оставаться вечно (2 Цар. 7:16). Его обещание Давиду не отменится, даже если необходимо будет временное наказание его потомков (2 Цар. 7:14-15; 3 Цар. 11:39). Не только династии Давида, но и его столице Иерусалиму отведено будет особое место в Божьем плане (3 Цар. 11:13, 36).

Не только в повествовательных, но и в поэтических отрывках Ветхого Завета речь идёт о Божьем избрании Израиля и его славном будущем в Нем. Израиль – это «племя, которое Он избрал в наследие Себе» (Пс. 32:12). Бог «спасёт Сион, создаст города Иудины» (Пс. 68:36). Он «вечно помнит завет Свой, слово, [которое] заповедал в тысячу родов, которое завещал Аврааму, и клятву Свою Исааку, и поставил то Иакову в закон и Израилью в завет вечный, говоря: "тебе дам землю Ханаанскую в удел наследия вашего"» (Пс. 104:8-11). Бог дал Ханаан «в наследие Израилью, народу Своему» (Пс. 134:12).

---

<sup>2420</sup>Также см. том 2, «Откровение Бога», гл. 11.

Нам известно, что во время разделённого царства Израиль и Иудея забыли Бога, нарушили Его завет и отступили от Него. Но, тем не менее, у Божьего народа всегда оставался верный остаток. Например, во время отступления Израиля при Ахаве Бог утешил Илию словами: «Я оставил между Израильтянами семь тысяч [мужей]; всех сих колени не преклонялись пред Ваалом, и всех сих уста не лобызали его» (3 Цар. 19:18). При нападении на Иудею Ассирийских войск Бог снова сохранил остаток (4 Цар. 19:30-31). Бог был особо озабочен защитой Иудеи и Иерусалима ради Давида, слуги Его (4 Цар. 8:19; 19:34; 20:6).

Однако постоянное наслаждение Божьим благословением и защитой было обусловлено послушанием (4 Цар. 21:7-8), и настало время, когда Израиль, а затем жители Иудеи, были изгнаны из земли обетования, и династия Давида прекратилась. Но Божьи обещания Израилю не потеряли своих сил: через пророков Бог обещал Своему народу восстановление. Интересно отметить, что почти все ветхозаветные пророки предрекли будущее славное время восстановления и процветания для Израиля<sup>2421</sup>.

Очевидно, что восстановление и будущее процветание Израиля представляет собой одну из самых часто встречаемых тем в писаниях пророков. Данные пророчества дают надежду на то, что (1) у Израиля всегда будет оставаться остаток, (2) Израиль вернётся на свою родину, (3) примирятся и объединятся Северное и Южное Царства, (4) Израиль поразит своих врагов, (5) Бог изольёт на Свой народ Своего Духа, (6) Израиль станет послушным Богу народом, (7) над ним Давид (Мессия) будет царствовать, (8) царство Израиля и Мессии покроет всю землю, что приведёт к всемирному покою и процветанию. К тому же, благословенное состояние Божьего народа будет длиться вечно: Иерусалим «не разрушится и не распадётся веки» (Иер. 31:40).

Также очевидно, что Божьи обещания Израилю не полностью исполнились во время его возвращения из вавилонского пленения. Даже беглый взгляд на ветхозаветную историю открывает, что в период второго храма духовное и политическое состояние Иудеи было не сравнимо с тем славным будущим, которое предсказали пророки. Помимо этого, пророки, жившие во время второго храма, всё ещё говорили о будущем славном времени для Израиля (см. Зах. 8:3; 14:9).

Что говорит нам учение, содержащееся в Евангелиях, о статусе Израиля? С одной стороны, Бог сохраняет верность Своему ветхозаветному народу, предлагая ему спасение через Мессию Иисуса. Бог послал Израилю Спасителя, «вспомняв милость, как говорил отцам нашим, к Аврааму и семени его до века» (Лк. 1:54-55). Подобно этому, Захария восклицает, что Бог «сотворит милость с отцами нашими и помянёт святой завет Свой, клятву, которою клялся Он Аврааму, отцу нашему, дать нам» (Лк. 1:72-73).

Иисус Сам признал, что был «послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15:24), и дал повеление посланным Им ученикам, сказав, соответственно: «На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 10:5-6). В разговоре с женщиной из Самарии Иисус заявил, что «спасение от Иудеев» (Ин. 4:22)

Однако в ответ на Божье приглашение к спасению, Израиль отверг обещанного Мессию, приговорив Его к распятю (Лк. 23:1-25; Ин. 1:11). Вследствие отвержения Мессии большинством иудеев, израильский народ сам будет отвержен Богом. От Израиля

---

<sup>2421</sup>См. Ос. 11:8-11; также см. 2:23; 3:5; 6:11; Амос 9:15; также см. 9:8; Мих. 4:7; также см. 2:12-13; 4:1-13; 5:1-15; 7:11-20; Ис. 2:2; Иоиль 2:18-19; также см. 2:32; 3:1 и далее; Авд. 17; Соф. 3:20; также см. 3:12-20; Иер. 31:35-36; Иез. 37:23-25.

«отнимется... Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его» (Мф. 21:43; ср. Лк. 20:16). Сыны царства «извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 8:12). Отвержение Мессии будет иметь не только духовные последствия, но и политические. Израильский народ опять потеряет землю обетования, потому что «не узнал времени посещения» его (Лк. 19:44).

Здесь видны перемены в Божьем отношении к Своему ветхозаветному народу. Предсказывается замена Израиля народом, «приносящим плоды» царства (Мф. 21:43; см. также Мф. 3:9-10). Приход Мессии производит разделение в этническом Израиле между верующими и неверующими евреями (Мф. 3:12; Лк. 2:34-35). Своим поведением многие евреи во время Иисуса демонстрировали, что они не дети Авраама, а дети дьявола (Ин. 8:33-39). Многие полагают, что в Мф. 21:19 Иисус сравнивает Израиль с бесплодной смоковницей, которую Он проклял словами: «Да не будет же впредь от тебя плода вовек».

Несмотря на то, что Иисус объявил изменение в статусе неверующего Израиля, Он, тем не менее, сделал намёк на будущее обращение этнического Израиля к Нему. В контексте Своего упрёка Иерусалиму Иисус дал ему и слово надежды: «Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: благословен Грядый во имя Господне!» (Мф. 23:39). Вдобавок к этому, Он говорил о времени, когда «окончатся времена язычников» (Лк. 21:24). Также отмечается, что при появлении антихриста Израиль опять будет на своей земле, соблюдая субботу (Мф. 24:20)<sup>2422</sup>.

В Деяниях Апостолов благая весть провозглашается, в первую очередь, сынам Израиля. Пётр объявил евреям в Иерусалиме: «Вы сыны пророков и завета, который завещавал Бог отцам вашим... Бог, воскресив Сына Своего Иисуса, к вам первым послал Его благословить вас, отвращая каждого от злых дел ваших» (Деян. 3:25-26). Обычной практикой Павла по приходу в ту или иную местность было сначала обращаться с Евангелием к евреям, жившим там (см. Деян. 13:26)<sup>2423</sup>. Этим демонстрируется сохранение Божьего завета с Израилем.

Однако, как было в дни Иисуса, так случилось и в дни апостолов. Евреи, в большинстве своём, отвергли Евангелие и, как следствие этого, апостолы стали обращаться и к язычникам. Последнее наблюдение из Книги Деяний таково. В день Пятидесятницы Пётр, объясняя толпе явление крещения Духом Святым, ссылаясь на вторую главу Книги пророка Иоилия. Пётр утверждал, что происходящее в этот день было исполнением данного пророчества (Деян. 2:16). Но это значит, что обещание излияния Духа исполнилось не в Израиле, как ожидалось, а в Церкви.

В посланиях Петра наблюдается интересный момент. Во второй главе его Первого послания он проводит параллель между статусом Израиля в Ветхом Завете и тем, что в Новом Завете относится к Церкви (1 Пет. 2:4-10). Заметим здесь, что Церковь является «домом духовным, священством святым». Она построена на краеугольном камне – Мессии Израиля Иисусе Христе. К нашему удивлению, Пётр смотрит на это, как на исполнение предсказанного об израильском народе в Ис. 28:16. А что касается естественных наследников этого обещания – они «преткнулись о камень претыкания». Теперь Церковь занимает место «рода избранного, царственного священства, народа святого, людей, взятых в удел». Она «ныне народ Божий».

---

<sup>2422</sup>Hagee, с. 155-156.

<sup>2423</sup>В своем послании к Римлянам Павел даже установил принцип, что у Израиля остаётся особенная честь быть первым, чтобы слышать благую весть (Рим. 1:16).



Уделим особое внимание учению о Божьем народе, выдвигаемому апостолом Павлом. В своём понимании вопроса Павел большей частью опирается не на Божий завет с Израилем, а на Его завет с Авраамом. Он показывает, что истинные дети Авраама – не его физические потомки, а те, кто подражает его вере (Гал. 3:6-29). Он учит, что «верующие суть сыны Авраама» (ст. 7), и «верующие благословляются с верным Авраамом» (ст. 9).

К тому же, Иисус, будучи подлинным наследником обетования Авраама (ст. 16), является источником этого благословения для всех, кто Ему принадлежит: «Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (ст. 29). Поэтому Павел вправе называть Церковь «Израилем Божиим» (Гал. 6:16)<sup>2424</sup>. А что касается этнического Израиля, уповающего на закон – он приравнивается к Измаилу, находится в рабстве и «не будет наследником вместе с сыном свободной» (Гал. 4:21-31).

В Послании к Римлянам мы встречаем подобный порядок вещей. Истинное обрезание происходит не в плоти, а в сердце, и истинный Иудей «внутренно таков» (Рим. 2:28-29)<sup>2425</sup>. Как в Послании к Галатам, так и здесь: истинные потомки Авраама – те, кто подражает его вере (Рим. 9:6-8), и благословение Авраама передаётся всем, кто имеет его веру, обрезанным, или необрезанным (Рим. 4:9-12). Авраам представляет собой ту маслину, на которую привились «дикие ветви», т.е. верующие язычники, и от которой отломались «естественные ветви», т.е. неверующие евреи (Рим. 11:17).

Выходит, что Павел верит в объединение всех верующих в одном теле во Христе. Во Христе «нет ни Еллина, ни Иудея» (Кол. 3:11; также см. Гал. 3:28; Еф. 2:14-16); «Все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор. 12:13); «Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех, призывающих Его» (Рим. 10:12).

Однако, хотя Божий народ единый, состоящий из верующих евреев и язычников, в Рим. 11 Павел открывает, что в конце нынешнего века, в верности Своему завету с естественными потомками Авраама, Бог обратит всю нацию Израиля к Себе (см. ст. 25-27). Следовательно, Божье обетование Израилю исполнится в соответствии с ветхозаветным ожиданием, поскольку «дары и призвание Божие непреложны» (Рим. 11:29).

Обратимся к Посланию к Евреям. Цель данного послания – предупредить верующих евреев не возвращаться обратно к ветхозаветной вере, а держаться веры в Иисуса Христа. По всему посланию Иисус представлен как Тот, Кто превосходит весь ветхозаветный порядок. Хотя Послание к Евреям не комментирует статус Израиля как Божьего народа, оно предельно ясно учит, что старая система поклонения Богу уже ушла, и была заменена верой в Мессию Иисуса. Имеет значение и то, что автор данного послания считает, что Божье обещание нового завета, провозглашённого Иеремией, исполняется в нынешнее время (Евр. 8:7-13). Другими словами, новый завет, обещанный Израилю в Иер. 31, действует сейчас в Церкви.

Что касается Книги Откровение, стоит упомянуть, что в первой части книги Израиль характеризуется как враг Божьего царства. Господь Иисус даже не хочет говорить о

---

<sup>2424</sup>Значимо то, что, по учению Павла, когда язычник становится верующим во Христа, он уже не является язычником (см. 1 Кор. 12:2). Возможно, что в Еф. 4:17 Павел говорит о неверующих в целом, как о язычниках.

<sup>2425</sup>Церкви в Филиппах Павел написал, что «обрезание – мы, служащие Богу духом и хвалящиеся Христом Иисусом» (Фил. 3:3). Интересно, что даже в Ветхом Завете Бог обличил Свой народ в том, что он был «необрезанным в сердце» (См. Иер. 4:4; 9:26; Лев. 26:41).

неверующих евреях, преследующих Церковь, как об истинных евреях. Они συναγωγή τοῦ σατανᾶ, т.е. «синагога сатаны» (Откр. 2:9; 3:9). В Откр. 11:8 Иерусалим саркастически назван «Содомом и Египтом».

С другой стороны, все верующие входят в число тех, кто унаследует Божье царство и будет с Христом царствовать на земле (Откр. 5:9-10). Церковь также названа «царями и священниками Богу и Отцу» (Откр. 1:6). Но, тем не менее, написано, что дьявол в лице антихриста будет преследовать израильский народ (Откр. 12:13-15). Но Бог вмешается в это, чтобы сохранить Израиль (Откр. 12:13-16), что указывает на то, что Его планы для Израйля ещё не подошли к концу.

В итоге скажем, что, хотя несколько ветхозаветных обещаний о будущем благословении Израйля уже исполнились (хотя бы частично) в Церкви, также важно учитывать, что некоторые из них ещё не исполнились, и их нельзя истолковывать символическим образом, будто они говорят о Церкви в нынешнее время или о вечности.

Писание ясно открывает, что в последнее время Бог, будучи верен Своему завету с Авраамом и его естественными потомками, обратит весь Израиль, живущий в последнее время, к Себе через веру в Мессию. Поэтому, как мудро комментирует Пэйт, неуместно говорить о «замещении» Израйля Церковью. С одной стороны, «то, что было обещано Израйлю, уже исполнено в Церкви, особенно по отношению к Духу и новому завету»<sup>2426</sup>. Но, с другой стороны: «Хотя Церковь простирается далеко за пределы Израйля, она не является постоянным замещением Израйля (см. Рим. 9-11, особенно 11:25-27)»<sup>2427</sup>.

Поэтому, разбираясь в вопросе статуса Израйля и его отношений с Церковью, следует поступать следующим образом. Надо уважать оригинальный ветхозаветный контекст и намерение ветхозаветных авторов. А это значит, что ветхозаветные обещания принадлежат Израйлю и исполнятся в нём. Но поскольку Церковь «привилась на маслину», т.е. включена в семья Авраама через веру, то эти обещания также исполняются и в ней, как в духовном (сейчас), так и в политическом (потом) аспектах.

Значит, Церковь сейчас пользуется духовными благословениями Нового Завета, которые Израиль унаследует в последнее время в виде будущего массового обращения к Мессии и вытекающего из него духовного обновления. А по пришествию Христа, Церковь вместе с новообращённым Израйлем будет наслаждаться земным правлением во главе с Мессией Иисусом.

К вышеуказанному библейскому разбору Теплинский добавляет следующие моменты<sup>2428</sup>. Завет, который Бог заключил с Авраамом и его потомками, был безусловным. Значит, он всё ещё в силе. Также, в законе встречаются предупреждения об изгнании из земли, как о мере наказания, но не говорится, что Израиль потеряет свою землю насовсем. В Ветхом Завете говорится о времени, когда Израиль больше не будет изгнан из земли обетования (2 Цар. 7:10; Амос 9:15).

Далее, Исаия пророчествовал о двух случаях возвращения Израйля в Палестину и его восстановлении на земле (Ис. 11:11). Первый случился после изгнания в Вавилон, а второй происходит в настоящее время. Подобно первому восстановлению (Езд. 9:8), второе тоже осуществляется по благодати. Согласно пророческим видениям Иезекииля и

---

<sup>2426</sup>Я сделал бы оговорку, что не всё, что Бог обещал Своему народу в Ветхом Завете, уже исполнилось. Мы всё ещё ждём появления тысячелетнего царства Мессии и духовного обновления Израйля.

<sup>2427</sup>Pate C. M. Church // Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Biblical Theology (electronic ed.). – Baker reference library; Logos Library System. – Grand Rapids, MI: Baker, 1997. – С. 96.

<sup>2428</sup>Teplinsky, с. 42-64; 226-231.

Захарии, после физического восстановления Израиля произойдёт духовное обновление (Иез. гл. 36-37; Зах. гл. 12-14).

Обращаясь к Новому Завету, Теплинский подчёркивает обещание Иисуса, что «Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников» (Лк. 21:24). Далее, в Деян. 1:6-7 Иисус опять намекает на восстановление израильского народа. В свою очередь Павел подтверждает, что до сих пор усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования «принадлежат» Израилю (Рим. 9:4).

Также учитываем довод в защиту особенной роли для Израиля, предлагаемый Дипросом<sup>2429</sup>. Он отмечает, что «этническая идентичность была тесно связана с божественным замыслом в истории еврейского народа»<sup>2430</sup>. Особое место для Израиля в Божьем плане зависит не от Израиля самого, а от Божьих обещаний (Втор. 7:7-8; 9:4-5; 2 Цар. 7:16; 23:5; Пс. 88:4-5; 131:13-14). Он никогда не оставит дом Иакова. Через Иеремию Он даёт клятву:

«Так говорит Господь, Который дал солнце для освещения днём, уставы луне и звёздам для освещения ночью, Который возмущает море, так что волны его ревут; Господь Саваоф – имя Ему. Если сии уставы перестанут действовать предо Мною, говорит Господь, то и племя Израилево перестанет быть народом предо Мною навсегда. Так говорит Господь: если небо может быть измерено вверху, и основания земли исследованы внизу, то и Я отвергну всё племя Израилево за всё то, что они делали, говорит Господь» (Иер. 31:35-37).

Комментируя места Писания, якобы поддерживающие теорию замещения Израиля Церковью, Дипрос говорит следующее. Тот факт, что много того, что приписывалось Израилю в Ветхом Завете, приписывается Церкви в Новом (напр. 1 Пет. 2:9), означает не то, что Израиль перестал быть Божьим народом, а то, что Церкви дано участие в благословениях Божьего ветхозаветного народа: «Апостол Пётр использует почётные титулы Ветхого Завета аналогично, не приписывая им исключительности»<sup>2431</sup>.

Далее, тот факт, что Бог обещал Аврааму, что «благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12:3), не отменяет Его обещания ему, что «потомству твоему отдам Я землю сию» (Быт. 12:7): «В благосклонном плане Бога было место для языческих народов, равно как и для народа Израиля»<sup>2432</sup>.

Также, когда Иисус называл евреев Своего времени детьми не Авраама, а «дьявола» (Ин. 8:44), Он считает их таковыми не в силу их национальности как евреев, а вследствие их неверия. Ведь даже в Ветхом Завете не все потомки Иакова считались Божьими детьми по истине (Втор. 32:5).

Далее, Дипрос ссылается на мнение Д. Карсона, что в Мф. 21:43, когда Иисус «отнял» царство от Израиля, Он отнял не его статус как Божьих избранных, а его «управление царством» на время<sup>2433</sup>.

---

<sup>2429</sup>Diprose, с. 8-66.

<sup>2430</sup>Там же, с. 8.

<sup>2431</sup>Там же, с. 52.

<sup>2432</sup>Там же, с. 40.

<sup>2433</sup>Там же, с. 36.

#### Д. Правильное отношение Церкви к Израилю

В свете вышеприведённого библейского разбора очевидно, что Бог не оставил и не оставит Свой ветхозаветный народ, а для Израиля есть особое место в Божьем эсхатологическом плане. Но в свете этого, как должна христианская Церковь поступать по отношению к евреям?

В определении правильного отношения Церкви к Израилю первым делом является то, что христиане должны признать иудейские корни своей веры. Духан напоминает нам о том, что Иисус и Его ученики были евреями<sup>2434</sup>. Также, Иисус нёс Своё служение в подобие иудейским раввинам того времени. Он жил под законом Моисея и учил других соблюдать его. Духан говорит о ранних христианах: «Ранние христиане были евреями. Они никогда не считали себя “обращёнными евреями”»<sup>2435</sup>.

Далее, нельзя считать нынешнее отвержение Мессии Иисуса большинством евреев признаком превосходства верующих-язычников. Павел четко объясняет, что Бог «ожесточил» израильский народ, чтобы язычникам стало возможно присоединиться к Божьему народу (Рим. 11:25)<sup>2436</sup>.

Также необходимо принять к сведению библейский принцип, что благословляющие Израиль получают от Бога благословения<sup>2437</sup>. То, что Бог сказал Аврааму, относится и к его потомкам: «Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну» (Быт. 12:3). Данной идее вторит псалмопевец: «Просите мира Иерусалиму: да благоденствуют любящие тебя!» (Пс. 121:6).

Сошлёмся на другие примеры этого принципа, встречающиеся в Писании<sup>2438</sup>. Лаван, например, получал благословения за Иакова, пребывающего у него (Быт. 30:27). Египет был благословен ради Иосифа (Быт. 39:5). В Книге Судей житель Ханаана, который помог войскам Израиля захватить Вефиль, получил особую честь (Суд. 1:24-26). Также, в Новом Завете выражается хвала сотникам, которые с добротой относились к Божьему ветхозаветному народу (Лк. 7:4-5; Деян. 10:22). Один получил исцеление своего раба, а другого посетил ангел.

По поводу исполнения предсказания «злословящих тебя прокляну», мы выше отметили, что все враги Израиля претерпели поражение, а Израиль «живы и здоровы; они процветают; они растут»<sup>2439</sup>. Далее, жители Мероза были прокляты, потому что «не пришли на помощь Господу» (Суд. 5:23)<sup>2440</sup>. Даже когда Израиль находился в отступлении от Бога, Бог наказывал тех, кто злословил его или злоупотреблял им (Соф. 2:8-10; Иез. 25:3, 8-11; Авд. 10-15)<sup>2441</sup>.

По мнению Теплинского, реакция врагов Израиля на его ошибки и проступки в настоящее время вторит враждебному отношению к Израилю, описанному в упомянутых

---

<sup>2434</sup>Doukhan, с. 1-22.

<sup>2435</sup>Там же, с. 22.

<sup>2436</sup>Уско, с. 75.

<sup>2437</sup>Принс Д. Будущее Израиля и Церкви // Рецензия студентом Новиком П. В. Евангельская теологическая семинария. – Киев, 2005.

<sup>2438</sup>Hagee, с. 112-117.

<sup>2439</sup>Там же, с. 194.

<sup>2440</sup>Но обсуждается вопрос, были ли жители Мероза израильянами или хананеянами (Madvig D. H. Meroz // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979-1988. – Т. 3. – С. 327).

<sup>2441</sup>Teplinsky, с. 232.

выше местах Писания: «Восприятие нациями его проступков настолько преувеличено, и их реакция на его грех настолько необычайно сурова, что отражает демоническое вдохновение за обоими»<sup>2442</sup>.

В качестве современного примера, поддерживающего Израиль, можно привести организацию под названием «Христианский союз для Израиля», во главе которой стоит пастор Джон Хейги. Каждый год данная организация проводит особое мероприятие «Вечер для Израиля», в котором принимают участие церкви по всем США.

Об отношении Церкви к Израилю Хейги пишет следующее: «Спящий гигант христианского сионизма пробудился. Пятьдесят миллионов христиан встают и аплодируют Государству Израиля»... «Сама идея христианского антисемитизма – оксюморон, абсолютное противоречие в терминах. Антисемитизм является синонимом ненависти, а христианство – синоним любви»... «Всё больше евангельских верующих в Америке осознают антисемитское учение церкви по отношению к еврейскому народу, и они осуждают его»<sup>2443</sup>.

Другим сторонником христианского сионизма выступает Марк Ратленд, бывший президент Университета Орала Робертса. В противовес растущему антисемитизму, Ратленд надеется на то, что «более веский, более информированный и более энергичный поток христианского сионизма также будет расти»<sup>2444</sup>.

Ратленда радует открытие в 2015 г. в Иерусалиме «Музея друзей Сиона». Там отмечается героизм тех, кто за счёт личной безопасности или репутации поддерживали Израиль в момент кризиса. Вспоминается о таких людях как Корри тен Бум, Оскар Шиндлер, Уинстон Черчилль, Вудро Вильсон, Гарри Трумэн и других<sup>2445</sup>.

В знак признания вклада в судьбу Израиля христианским сионизмом, в 2012 г. премьер министр Израиля Биньямин Нетаньяху сказал:

«Я не верю, что еврейское государство и современный сионизм были бы возможны без христианского сионизма. Я думаю, что многие христианские сторонники возрождения еврейского государства и собирания еврейского народа в XIX веке стали причиной возникновения современного еврейского сионизма»<sup>2446</sup>.

Также выступает в осуждение антисемитизма в Церкви писатель Духан<sup>2447</sup>. Он приводит в пример Господа Иисуса, который с креста не осуждал, а простил неверующим евреям. Иисус также установил принцип евангелизировать, в первую очередь, евреев (Мф. 10:5-6; Мк. 7:27; ср. Рим. 1:16).

Однако Духан отмечает, что в течение времени в Церкви развивалось другое отношение к Израилю – антисемитизм, который является, по мнению некоторых, самым большим препятствием обращению евреев к Мессии. Лютер однажды написал: «Если бы я был евреем и видел, как такие звери контролируют и учат христианской вере, я предпочёл бы стать свиньёй, чем христианином»<sup>2448</sup>. Этой мысли вторит Джейкоб Джоз, который

---

<sup>2442</sup>Teplinsky, с. 75.

<sup>2443</sup>Hagee, с. 2, 17, 47.

<sup>2444</sup>Rutland, Dispelling Luther's dark shadow, с. 24.

<sup>2445</sup>Rutland M. Friends of Zion // Charisma. 2015. № 41. С. 23.

<sup>2446</sup>Взято из Rutland M. Friends of Zion, с. 24.

<sup>2447</sup>Doukhan, с. 27-96.

<sup>2448</sup>Plass E. M. What Luther says. – St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1959. – С. 683.

считает Церковь «первым и главным камнем преткновения в еврейской оценке Иисуса»<sup>2449</sup>.

Далее, Духан обращает внимание на взаимозависимость Израиля и Церкви. С одной стороны, Церковь нуждается в Израиле, как в исторической и теологической основе христианства. В этом отношении Мендельсон полагает, что отвержение иудаизма подрывает основание самого христианства<sup>2450</sup>. Церковь также обязана Израилю за его уважительное отношение к Божьему творению и ожидание будущего Божьего царства на земле.

С другой стороны, Израилю нужна Церковь, потому что она распространяет ветхозаветную истину: «Израиль обязан за свою славу и выживание, в какой-то мере, Церкви»<sup>2451</sup>. Плюс к этому, Церковь предлагает Израилю благую весть о Мессии Иисусе и спасение через веру в Него.

Более либерального взгляда придерживается Ханс Уко, бывший исполнительный секретарь христианско-еврейских отношений Всемирного Совета Церквей, который бросает христианам вызов, что «теология должна толковываться в свете реальности»<sup>2452</sup>. Для него это означает, что по практическим причинам (т.е. решениям мировых проблем) христианам приходится искать общий язык с другими религиями и признать Божье спасающее действие в каждой из них. Он пишет:

«Христиане свидетельствуют о том, что они видели Бога в определённом свете и в определённой личности, Иисусе Христе. Только это даёт свидетельству христиан содержание. Люди других религий не будут знать об этом конкретном способе видеть Бога, но это не значит, что они не знают Бога. У них есть жизнь с Богом, которая вполне может быть достаточной для них. Мы не можем установить пределы для спасительной силы Бога»<sup>2453</sup>.

Что касается отношений христиан и евреев, Уко ссылается на наличие общих черт между ними, как на основу для общения. Он полагает, что цель этого общения – не обращение людей в ту или иную веру, а просто взаимопонимание между ними. По его мнению, Церковь должна представлять этому миру не «догматического» Христа, а «исторического» Христа, делая акцент на Его смирении и самоотречении<sup>2454</sup>.

Говоря с точки зрения иудейства, Ханс Шепс приходит к подобным выводам<sup>2455</sup>. С одной стороны, обе стороны должны хранить свою собственную веру: «В соответствии с явленной волей божественного предопределения, они идут своими разными путями через историю, параллельно друг другу»<sup>2456</sup>. А с другой стороны, «по мнению Шепса, чтобы прогресс был, обеим сторонам необходимо будет признать истины друг друга»<sup>2457</sup>. Выходит, что христианство имеет значение, не для евреев, а для язычников. Но со

---

<sup>2449</sup>Doukhan, с. 75.

<sup>2450</sup>Отмечено в Jacob, с. 21. Но здесь надо уточнить, что «иудаизм» в своей современной форме не совсем идентичен ветхозаветной вере.

<sup>2451</sup>Doukhan, с. 94.

<sup>2452</sup>Ucko, с. 46

<sup>2453</sup>Там же, с. 49

<sup>2454</sup>Там же, с. 6, 92, 97.

<sup>2455</sup>Schoeps, с. 6.

<sup>2456</sup>Там же.

<sup>2457</sup>Jacob, с. 189.

временем, в конечном итоге, «оба пути объединятся, чтобы достичь конечной цели человечества»<sup>2458</sup>, т.е. Царства Божьего.

Однако принятие либерального взгляда на отношения Церкви с Израилем неизбежно приводит к компромиссу основополагающих элементов христианской веры. Несмотря на то, что в прошлом Церковь часто неправильно поступала в отношении евреев, факт остаётся фактом, что Иисус является обещанным Мессией Израиля, и спасение даётся только через Него. В контексте нашего общения с евреями цель Церкви заключается не только во взаимоуважении и взаимопонимании, но и в обращении их к Мессии Иисусу.

В заключение коснёмся дискуссионного вопроса об объекте поклонения в еврейской вере. Общепринятое мнение как у либералов, так и у консерваторов, заключается в том, что Церковь и Израиль поклоняются одному и тому же Богу – Богу Авраама, Исаака и Иакова. Со стороны евреев Шепс пишет: «Христиане и евреи исповедуют одного и того же Бога (создателя, открывателя и спасителя мира)»<sup>2459</sup>. Христианин Дипрос полагает, что Израиль и Церковь – «два голоса для одного и того же Бога»<sup>2460</sup>. Подобно мыслит Хейги: «Как евреи, так и христиане поклоняются одному и тому же Богу, Богу Авраама, Исаака и Иакова»<sup>2461</sup>.

Однако вышеуказанная оценка упускает из вида важный элемент в новозаветном учении, который осложняет наше понимание данного вопроса: «Всякий, отвергающий Сына, не имеет и Отца; а исповедующий Сына имеет и Отца» (1 Ин. 2:23). Теоретически, Бог иудаизма – Бог и христианства. Но в духовном плане, трудно считать, в свете вышенаписанного, что неверующие в Мессию евреи поклоняются Богу Авраама настоящему. Плюс к этому, иудейское понимание Бога опирается не только на Танах (т.е. Ветхий Завет), но и на учение Талмуда, который содержит некоторые неверные моменты в описании Бога и Его плана.

Поэтому, хотя можно говорить о некотором совпадении между концепцией Бога в иудаизме и концепцией Бога в христианстве, нужно признать и некоторые важные отличия.

В заключение скажем, что рекомендуется уважительно относиться к Израилю и поддерживать его, при этом избегая крайности того, что принятие иудейского стиля жизни или поклонения как-то способствует освящению человека, верующего в Мессию Иисуса, или каким-то образом приближает его к Богу.

## Библиография:

Августин, Блаженный. О граде Божием. – Минск; Харвест, 2000.

Игнатия Антиохийского, Послание к Магнезийцам.

Иустин Мученик, Разговор с Трифоном иудеем.

Тертуллиан, Ответ евреям.

---

<sup>2458</sup>Jacob, с. 189.

<sup>2459</sup>Schoeps, с. 5.

<sup>2460</sup>Diprose, с. 96.

<sup>2461</sup>Hagee, с. 61-62.

Послание Варнавы.

Принс Д. Будущее Израиля и Церкви // Рецензия студентом Новиком П. В. – Евангельская теологическая семинария. – Киев, 2005.

~~~~~

Augustine. Reply to Faustus, the Manichean // Talmage F. E. Disputation and dialogue: Readings in the Jewish-Christian encounter. – New York, NY: KTAV Publishing, 1975.

Bass C. B. Backgrounds to dispensationalism. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1960. – 155 c.

Blaising C. A. Progressive dispensationalism. – Wheaton, IL: Victory Books, 1993. – 310 c.

Chrysostom John. Saint John Chrysostom: Eight homilies against the Jews. – Kindle Edition.

Diprose R. E. Israel and the Church: The origin and effects of replacement theology. – Waynesboro, GA: Authentic Media, 2004. – 265 c.

Doukhan J. B. Israel and the Church: Two voices for the same God. – Peabody, MS: Hendrickson, 2002. – 108 c.

Dyer C. H. Biblical meaning of “fulfillment” // Willis W. R., Master J. R. Issues in dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 51-74.

Feinberg J., ed. Continuity and discontinuity. – Westchester, IL: Crossway Books, 1988.

Fruchtenbaum A. G. Israel and the Church // Willis W. R., Master J. R. Issues in dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 113-132.

Hagee J. In defense of Israel. – Lake Mary, FL: Front Line, 2007. – 196 c.

Hodges Z. C. A Dispensational understanding of Acts 2 // Willis W. R., Master J. R. Issues in dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 167-182.

Ice T. D. Dispensational hermeneutics // Willis W. R., Master J. R. Issues in dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 29-50.

Isaac ben Abraham of Troki. Faith strengthened // Talmage F. E. Disputation and dialogue: Readings in the Jewish-Christian encounter. – New York, NY: KTAV Publishing, 1975.

Jacob W. Christianity through Jewish eyes. – Hebrew Union College Press, 1974.

Jerome. On the Promised Land // Talmage F. E. Disputation and dialogue: Readings in the Jewish-Christian encounter. – New York, NY: KTAV Publishing, 1975.

John of Damascus. On the Sabbath // Talmage F. E. Disputation and dialogue: Readings in the Jewish-Christian encounter. – New York, NY: KTAV Publishing, 1975.

Johnson E. E. Prophetic fulfillment: The already and not yet // Willis W. R., Master J. R. Issues in dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 183-202.

Kimhi, Joseph. The Book of the Covenant // Talmage F. E. Disputation and dialogue: Readings in the Jewish-Christian encounter. New York, NY: KTAV Publishing, 1975.

Luther M. Concerning the Jews and their lies // Talmage F. E. Disputation and dialogue: Readings in the Jewish-Christian encounter. – New York, NY: KTAV Publishing, 1975.

Luther M. That Jesus Christ was born a Jew // Talmage F. E. Disputation and dialogue: Readings in the Jewish-Christian encounter. – New York, NY: KTAV Publishing, 1975.

Madvig D. H. Meroz // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979-1988. – T. 3. – C. 327.

Master J. R. The New Covenant // Willis W. R., Master J. R. Issues in dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 93-112.

Nickelsburg W. E. Ancient Judaism and Christian origins. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003.

Pannenberg W. Systematic theology. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991-1998.

Pate C. M. Church // Elwell W. A. Evangelical dictionary of Biblical theology (electronic ed.). – Baker reference library; Logos Library System. – Grand Rapids, MI: Baker, 1997. – C. 95-98.

Plass E. M. What Luther says. – St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1959.

Price J. R. Prophetic postponement in Daniel 9 and other texts // Willis W. R., Master J. R. Issues in dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 133-66.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C. (eds.). The Anti-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Robertson O. P. Covenants. – Norcross, GA: Great Commission Publishers, 1987. – 129 c.

Robertson O. P. The Christ of the covenants. – Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishers, 1980. – 300 c.

Rutland M. Dispelling Luther's dark shadow: Christian Zionism // Charisma. 2015. № 41. C. 24.

Rutland M. Friends of Zion // Charisma. 2015. № 41. C. 23-26.

Ryrie C. Update on dispensationalism // Willis W. R., Master J. R. Issues in dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 15-28.

Schaff P. (ed.). Post-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Schoeps H. J. The Jewish-Christian argument / Trans. D. E. Green. – 3rd ed. – New York, NY: Holt, Rinehart and Winston, 1963. – 208 c.

Scott J. J. Jewish backgrounds of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995.

Smith S. Anti-Semitism at new high in Ukraine // Kiev Post. Dec. 13 2006. C. 30

Teplinsky S. Why still care about Israel? – 2nd ed. – Minneapolis, MN: Chosen, 2013. – 282 c.

Ucko H. Common roots, new horizons. – Geneva: WCC, 1994. – 100 c.

Walvoord J. F. Biblical kingdoms compared and contrasted // Willis W. R., Master J. R. Issues in dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 75-92.

~~~~~

[http://www.tertullian.org/fathers/chrysostom\\_adversus\\_judaeos](http://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_adversus_judaeos)

<https://en.wikipedia.org>

## Приложение А: Пост

### А. Необходимость поста

Часто рекомендуется как в Библии, так и в учении Церкви, чтобы молитва была усилена постом. Сначала интересно отметить, что в Библии нет конкретного повеления соблюдать регулярный пост<sup>2462</sup>. Иногда представляется, что Бог требовал поста в День очищения, но внимательное чтение текста опровергает этот тезис. Там написано: «...день очищения, да будет у вас священное собрание; смиряйте души ваши и приносите жертву Господу» (Лев. 23:27). Фраза «смиряйте души ваши» может означать, но необязательно означает пост<sup>2463</sup>. Но в течение времени с этим днём ассоциировалась практика поста, так что уже в новозаветное время День очищения стал известен под названием «Пост» (Деян. 27:9).

Интересно отметить случай, когда народ спросил Господа: «Плакать ли мне в пятый месяц и поститься, как я делал это уже много лет?» (Зах. 7:3). Через пророка Захарию Бог ответил, что народ неправильно совершал эти посты (Зах. 7:4 и далее), и в будущем вместо постов будут соблюдаться торжественные праздники (Зах. 8:19). Значит, и в этом случае посты в Израиле были назначены не Богом, а народом.

Хотя Бог не требует регулярного поста, всё-таки в Библии встречаются многочисленные примеры поста, и в ней описана его практическая польза. Иисус предсказал, что Его ученики будут поститься (Мф. 9:15). Также, Он сказал не «если постишься», а «когда постишься» (Мф. 6:17)<sup>2464</sup>.

Перед тем, как приступить к рассмотрению библейского учения о посте, стоит быстро взглянуть на несколько моментов об употреблении пищи вообще. Уоллис отмечает следующие интересные факты<sup>2465</sup>.

Были некоторые случаи, когда любовь к пище приводила к трагическим последствиям. Грехопадение произошло из-за пищи (Быт. 3). Исаак любил Исава больше Иакова, потому что он готовил вкусную еду (Быт. 25:28). Исав продал Иакову своё первородство за еду (Быт. 25:29-34). В пустыне Израиль жаловался на пищу (Исх. 16:3; Чис. 11:4; 21:5). В дни Илия священники неправильно использовали Божьи жертвоприношения (1 Цар. 2:29).

В Новом Завете верующие в Коринфе злоупотребляли Вечерей Господней (1 Кор. 11:21-22). В том же послании Павел установил принцип: «Ничто не должно обладать мною. Пища для чрева, и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то и другое» (1 Кор. 6:12-13), и предупредил не подражать примеру Израиля, который «сел есть и пить, и встал играть» (1 Кор. 6:7). Ясно, что необходимо обуздывать любовь к пище.

### Б. Причины поста

---

<sup>2462</sup>Payne J. B., Möller W. Atonement, Day of // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – Т. 1. – С. 361.

<sup>2463</sup>На самом деле, в Ветхом Завете данная формулировка употреблялась по отношению к субботе, соблюдение которой не влекло за собой соблюдения поста (см. Лев. 16:29-31; 23:32).

<sup>2464</sup>Wallis A. God's Chosen fast. – Fort Washington, PA: Christian Literature Crusade, 1968. – С. 22.

<sup>2465</sup>Там же, с. 62-69.

В Библии выделяется несколько причин для поста. Во-первых, люди постились, чтобы выразить раскаяние в личных грехах. Выделим следующие примеры<sup>2466</sup>: весь народ при Самуиле (1 Цар. 7:6); весь народ при Неемии (Неем. 9:1-2); Ахав (3 Цар. 21:27-29); Давид (2 Цар. 12:16, 22), жители Ниневии (Иона 3:6-7); Савл, т.е. Павел (Деян. 9:9). В книге пророка Иоилиа Бог призывает народ к посту для покаяния (Иоиль 1:14; 2:12-14).

Также встречаются случаи, когда ходатаи молились с постом за Божий народ, исповедуя при этом грехи народа. Так сделали Даниил, который усилил свою молитву «в посте и в ретище и в пепле» (Дан. 9:3-19), и Неемия, который «печален был несколько дней, и постился» (Неем. 1:4-11).

Уилсон справедливо утверждает, что через пост не обеспечивается прощение грехов. Он – просто способ выражения желания получить его<sup>2467</sup>. Также стоит упомянуть, что пост может быть выражением не раскаяния, а просто печали, например, при смерти Саула (1 Цар. 31:13).

Вторая причина поститься, о которой Библия повествует, – получение Божьего водительства или особого откровения от Него. Классический пример этого явления имеется в Деян. 13, когда лидеры антиохийской церкви «служили Господу и постились», а затем «Дух Святой сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их» (Деян. 13:2).

Далее, когда Даниил понял, что время пленения колена Иуды уже подходит к концу, он обратил своё лицо «к Господу Богу с молитвою и молением, в посте и в ретище и в пепле» (9:3) и вследствие этого получил откровение о времени прихода Мессии (9:20-27)<sup>2468</sup>. Интересно отметить, что Анна «постом и молитвою служила Богу день и ночь», что, возможно, привело к тому, что она «случайно» подошла именно в тот момент, когда Симеон благословлял младенца Иисуса (Лк. 2:36-38)<sup>2469</sup>.

На основании вышесказанного Уоллис приходит к выводу, что пост «отделяет разум от чувственного мира и обостряет чувствительность к духовному миру»<sup>2470</sup>. К этому мнению присоединяется Уилсон: «Дисциплина поста и молитвы подготавливает наши сердца, чтобы получить благодать о божественном водительстве»<sup>2471</sup>.

В христианской литературе много написано о пользе поста в духовном служении и сражении. Он считается сильным оружием в духовной войне против сил тьмы и способом для более эффективного ходатайства о других. Посмотрим на несколько выдержек по этому поводу:

Экхардт: «Нет другого способа справиться с некоторыми демоническими твердынями... Мы постимся за прорыв и пробуждение... Когда вы поститесь, помазание увеличивается в вашей жизни, потому что вы так сильны в Духе»<sup>2472</sup>.

Уоллис: «В Новом Завете пост был каналом силы... (он) отбрасывает угнетающие силы тьмы... даёт силу ходатайственной деятельности человека... Небо готово

<sup>2466</sup>Wallis, с. 37-46; Wilson B. Fasting forward. – Cleveland TN: Pathway Press, 2005. – С. 54.

<sup>2467</sup>Wilson, с. 94.

<sup>2468</sup>Wallis, с. 60.

<sup>2469</sup>Wilson, с. 40-41.

<sup>2470</sup>Wallis, с. 58-59.

<sup>2471</sup>Wilson, с. 46.

<sup>2472</sup>Eckhardt J. Fasting that breaks strongholds // Charisma. 2016. № 41. С. 20-22.

склонить ухо и послушать, когда кто-то молится с постом... Пост – мощное вспомогательное оружие, назначенное Богом, чтобы сломать удержание врага»<sup>2473</sup>.

Чавда: «Демоны не могут устоять, когда человек постится, потому что пост для Бога создаёт совершенно другую атмосферу, которая приветствует святое и отталкивает нечестивое... Определённые победы не будут достигнуты в нашей жизни или в жизни других людей, если мы не *объединим* нашу молитву с *постом*... мы постимся, чтобы установить связь с нашим сверхъестественным Богом».

На самом деле, в Библии встречаются некоторые случаи, когда люди постились для подготовки к служению или духовному сражению. Вполне возможно, что Иисус постился 40 дней как для подготовки к Своему служению, так и чтобы лучше бороться с искушениями сатаны. Написано, что после этого периода «возвратился Иисус в силе духа (вернее «Духа») в Галилею» (Лк. 4:14).

Отметим другие случаи. До того, как лидеры антиохийской церкви оправили Варнаву и Павла на миссию, они «совершили пост и молитву и возложили на них руки» (Деян. 13:3). Подобно сделали Павел и Варнава перед рукоположением пресвитеров в Галатии: «они помолились с постом и предали их Господу» (Деян. 14:23)<sup>2474</sup>.

В Ветхом Завете люди постились перед лицом не духовного сражения, а физической опасности. Перед своим отправлением в Палестину Ездра и его команда молились с постом (Езд. 8:21). Перед своим появлением перед царём Есфирь попросила поста (Есф. 4:15-16). Перед битвой против Моавитян и Аммонитян Иосафат сделал точно так же (2 Пар. 20:3). Наконец, во время личной беды постился и Давид (Пс. 68:11; 108:24).

Ещё один ключевой стих, на котором основывается данное утверждение, находится в Мф. 17:19-21. После неудачной попытки изгнать беса из одержимого мальчика ученики спросили:

«Почему мы не могли изгнать его? Иисус же сказал им: по неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: “перейди отсюда туда”, и она перейдёт; и ничего не будет невозможного для вас; сей же род изгоняется только молитвою и постом».

Дело в том, что в некоторых самых древних и качественных манускриптах 21-й стих полностью отсутствует. Мецгер и другие придерживаются мнения, что позже в церковной истории некий переписчик добавил этот стих к тексту, чтобы согласовать его с Мк. 9:29<sup>2475</sup>.

Но как насчёт свидетельства в Мк. 9:29: «И сказал им: сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста»? Наличие слова «поста» в оригинальном тексте засвидетельствовано почти всеми древними рукописями, но отмечается его отсутствие в двух из самых качественных рукописей (Ватиканской и Синайской).

Мецгер вместе с другими считает это добавлением к тексту в силу того, что в Ранней Церкви акцент делали именно на посте. Также учитывается, что по правилам текстологии

---

<sup>2473</sup>Wallis, с. 11, 40, 51.

<sup>2474</sup>Chavda M. The hidden power of prayer and fasting. – Shippensburg, PA: Destiny Image, 1998. – С. 37-47.

<sup>2475</sup>Metzger B. M., A textual commentary on the Greek New Testament. – 4th ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994. – С. 35.

более короткий вариант предпочитается более длинному. Тем не менее, текстуальное доказательство в поддержку варианта со словом «пост» достаточно сильно, так что его восхождение к оригиналу не исключено.

Итак, по библейскому свидетельству, пост полезен в деле покаяния, получения Божьего водительства или особого откровения, и для подготовки к духовному служению и сражению, в частности, рукоположению, изгнанию бесов, ходатайству о других, и т.п.

## В. Пост и освящение

Встречается некое предположение касательно пользы поста, которое не пользуется никакой библейской поддержкой. В частности, бытует мнение, что пост помогает в подавлении похоти плоти и в деле освящения верующего человека<sup>2476</sup>.

Уилсон пишет по этому поводу: «Когда мы постимся, мы умерщвляем нашу плоть и подталкиваем её к дисциплине Бога... нарушаем наши плотские желания... Когда мы постимся с правильным намерением, наше внешнее “я” ослабляется и ломается, позволяя нашему внутреннему человеку получить доминирующее влияние»<sup>2477</sup>. Чавда соглашается: пост «облегчает более свободный поток Святого Духа через вас, растворяя и удаляя весь мусор в вашей жизни»<sup>2478</sup>.

Однако в данном взгляде допускается серьёзная богословская ошибка. В Новом Завете греческое слово *σάρξ* (*саркс*), которое переводится как «плоть», может означать и «тело», и «греховную природу». Но когда Павел использует *σάρξ* (*саркс*) в негативном смысле, он всегда имеет в виду не тело человека, а его греховную природу. Следовательно, подавление *σάρξ* (*саркс*) в плане телесных потребностей никак не приводит к подавлению греховности человека.

Уточним момент. При посте мы не умерщвляем *греховных желаний*, а отказываем себе в *нормальных человеческих потребностях*. Освящение человека и преодоление греховных желаний осуществляются не самодисциплиной или отказом от нормальных человеческих потребностей, а освящающей работой Святого Духа в силу искупительной работы Иисуса Христа для нас (Рим. 6:6).

Вышеуказанная позиция отталкивается не от Библии, а от учения аскетизма, согласно которому физические вещи, в том числе и пища, представляют собой препятствие духовному развитию. Следовательно, отказ от физического удовлетворения, представляется, естественно приводит к духовному росту.

Такая точка зрения также несовместима с учением Павла в Кол. 2:23. Там апостол даёт практике аскетизма отрицательную оценку: «Это (т.е. аскетизм) имеет только вид мудрости в самовольном служении, смиреномудрии и изнурении тела, а не приносит никакой пользы в борьбе против удовлетворения плоти» (дословный перевод).

Библия никогда не смотрит на физический мир или питание человека предосудительно. Наоборот, всё, что Бог создал, «хорошо весьма» (Быт. 1:31), и Павел называет доктриной бесовской учение, «запрещающее 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, потому что освящается словом Божиим и молитвою» (1 Тим. 4:3-5).

---

<sup>2476</sup>Chavda, с. 127.

<sup>2477</sup>Wallis, с. 190.

<sup>2478</sup>Chavda, с. 22.

В связи с этим крайне важно отличить пост от аскетизма в целом. Во-первых, учитывается вопрос времени. Пост может длиться дни, а аскетизм продолжается всю жизнь. Во-вторых, учитывается цель. Цель аскетизма – достигнуть духовности или святости, а цель поста – приблизиться к Богу во время особой нужды с целью усиления молитвы<sup>2479</sup>.

## Г. Групповой пост и препятствие посту

Есть место не только для личного поста, но и для группового или общего поста во время кризиса. Примеры такого явления есть как в Ветхом, так и в Новом Завете. В Ветхом Завете призвал народ к посту Иосафат (2 Пар. 20:3), Ездра (Езд. 8:21), царь Ниневия (Иона 3:6-7), Иоиль (Иоиль 1:14; 2:15-16) и другие. В Новом Завете совершили совместный пост лидеры антиохийской церкви (Деян. 13:2).

В Ветхом Завете мы видим примеры, когда общий пост соблюдался не только во время кризиса, но и регулярно (Зах. 7:3; 8:19). Но как мы отметили выше, установил этот порядок не Бог, а народ. Эту практику заимствовала и Ранняя Церковь – она объявила среду и пятницу днями поста<sup>2480</sup>. Но мы не видим никакого новозаветного примера регулярного общего поста, а только один пример группового поста, к которому, скорее всего, лидеры антиохийской церкви были призваны Святым Духом.

Хотя пост может совершаться в группе, он, как правило, – личное дело каждого человека перед Богом, и совершается в тайне перед Ним. Иисус дал Своим ученикам конкретное наставление о том, чтобы не поститься напоказ (Мф. 6:16-18).

Важно учесть пророческое слово Исаии о посте, данное в Ис. 58. Согласно этому наставлению, может препятствовать получению ответов на молитву с постом неправильные отношения между людьми. Правильный пост должен сопровождаться правильными отношениями между людьми. Той же тематики коснулся и Захария (см. Зах. 7:3 и далее)

## Д. Практические советы

Комментаторы на тему поста дают советы как из Библии, так и из опыта, как именно можно совершать его. Во-первых, отмечаются различные виды поста. «Полный пост» состоит в отказе от всей пищи и всего питья. Или можно позволять себе воду или напитки, что называют «обычным постом». Далее, ссылаются и на пример Даниила, который «вкусного хлеба я не ел; мясо и вино не входило в уста мои... до исполнения трёх седмиц дней» (Дан. 10:3). Такой подход называют «частичным постом».

Многие придерживаются мнения, что без особого водительства от Духа продолжительность полного поста не должна превышать три дня, иначе можно навредить здоровью<sup>2481</sup>. Упоминаются библейские примеры трёхдневных полных постов (Есф. 4:16; Деян. 9:9, и возможно Езд. 10:6-8). А поститься с водой или напитками можно и дольше.

Справедливо считать, что сорокадневный пост, который совершили Илья, Иисус и дважды Моисей, является сверхъестественным явлением. Написано о Моисее, что он «хлеба не ел и воды не пил» (Исх. 34:28; Втор. 9:18), что физически невозможно без

---

<sup>2479</sup>Для более подробного обсуждения вопроса аскетизма см. главу 2 в 4-м том этой серии книг.

<sup>2480</sup>Wallis, с. 27.

<sup>2481</sup>Eckhardt, с. 24; Wilson, с. 129; Wallis, с. 44.

Божьего чудесного вмешательства. Илья же «подкрепившись тою пищею (полученной от ангела), шёл сорок дней и сорок ночей» (3 Цар. 19:8), что тоже указывает на сверхъестественное подкрепление.

Некоторые считают, что Иисус провёл «обычный» пост с водой 40 дней, потому что написано, что он «ничего не ел в эти дни, а по прошествии их напоследок взалкал» (Лк. 4:2), т.е. ничего не сказано об отказе от воды. Но тот факт, что Он «взалкал» только по истечении этого периода, свидетельствует о проведении им сверхъестественного поста.

По всей Библии мы видим, что пост касается удерживания только от пищи, а иногда также от питья<sup>2482</sup>. Намечаются два исключения. Во время поста Даниила он «мастями не умащал себя» (Дан. 10:3). Также, Павел рекомендует супружеским парам: «Уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве» (1 Кор. 7:5)<sup>2483</sup>. Но учитывается, что такие меры были приняты не отдельно, а в контексте обычного отказа от еды, чтобы усилить пост.

Другие советы, предложенные комментаторами, – следующие<sup>2484</sup>. Не надо бояться поститься. Бог не давал бы нам практику, которая для нас оказывается вредной. Но, тем не менее, надо признать, что поститься – неприятно. Одни считают, что человек должен браться за пост, когда водим Духом Божиим, а иные думают, что также хорошо поститься регулярно, возможно, раз в неделю. Всё же учитываем, что Библия не даёт нам конкретных наставлений, когда или как поститься. Это – личное дело.

Если человек ещё не привыкал к практике поста, то лучше ему начать с простого, более лёгкого поста. Во время поста лучше не заниматься тяжёлой работой. По окончании поста лучше начать кушать потихоньку, а не сразу полный объём пищи.

## Библиография

Chavda M. The hidden power of prayer and fasting. – Shippensburg, PA: Destiny Image, 1998. – 166 с.

Eckhardt J. Fasting that breaks strongholds // Charisma. 2016. № 41. С. 20-24.

Jentezen F. Fasting to move heaven // Charisma. 2012. № 38. С. 58-64.

Metzger B. M., A textual commentary on the Greek New Testament. – 4th ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994.

Payne J. B., Möller W. Atonement, Day of // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988.

Wallis A. God's chosen fast. – Fort Washington, PA: Christian Literature Crusade, 1968. – 119 с.

Wilson B. Fasting forward. – Cleveland TN: Pathway Press, 2005. – 220 с.

---

<sup>2482</sup>Wilson, с. 153.

<sup>2483</sup>Wilson, с. 126.

<sup>2484</sup>Wallis, с. 20, 34, 78-91; Chavda, с. 126-130; Wilson, с. 150.



## **Приложение Б. Лозаннское Соглашение**

### **Вступление**

Мы, члены Церкви Иисуса Христа, представляющие более чем 150 стран, участники Международного конгресса по всемирной евангелизации в Лозанне, славим Бога за Его великое спасение и ликуем в дарованном нам общении с Ним и друг с другом. Мы взволнованы тем, что Бог совершает в наше время, раскаиваемся в своих недостатках и осознаём стоящую перед нами незавершённую задачу евангелизации мира. Мы верим, что Евангелие – это радостная весть для всего мира, и готовы, по милости Его, исполнять поручение Иисуса Христа проповедовать Евангелие всем людям и приобретать учеников Иисуса Христа во всех народах. Мы хотим подтвердить нашу веру и решимость и опубликовать наше Соглашение.

### **1. Божья цель**

Мы подтверждаем наше убеждение в том, что Бог – единый Вечный Создатель мира и Господь: Отец, Сын и Дух Святой, управляющий всем по Своей воле. Он призывает из мира Свой народ и посылает Свой народ обратно в мир служить Ему и свидетельствовать о Нём, чтобы расширять Своё Царство, созидать Тело Христа и прославлять Своё имя. Мы смиренно признаём, что часто отворачивались от зова Божия и не справлялись с поручением: то приспособляясь к этому миру, то удаляясь от него. Однако мы радуемся, что, хотя Евангелие носится в глиняных сосудах, оно по-прежнему является драгоценным сокровищем. Чтобы открыть это сокровище людям в силе Духа Святого, мы желаем заново посвятить себя этой задаче.

(Ис. 40:28; Мф. 28:19; Еф. 4:12; 1 Кор. 5:10; Рим. 12:2; 2 Кор. 4:7)

### **2. Авторитет и сила Библии**

Мы подтверждаем богодухновенность, истинность и авторитет как Ветхого, так и Нового Завета в их целостности как единственного записанного Слова Божьего, безошибочного во всех его утверждениях и единственного безошибочного руководства в вопросах веры и поведения. Мы также подтверждаем, что слово Божие имеет силу исполнить Его замысел спасения. Весть Библии направлена ко всему человечеству, ибо откровение Бога во Христе и в Писании неизменно. Через Библию говорит Дух Святой и сегодня. Бог посвящает умы Своего народа во всех народах, чтобы они собственными глазами по-новому увидели истину, и таким образом для всей Церкви всё больше и больше открывается многообразная премудрость Божия.

(2 Тим. 3:16; 2 Пет. 1:21; Ин. 10:35; Ис. 55:11; 1 Кор. 1:21; Рим. 1:16; Мф. 5:17-15; Иуд. 3; Еф. 1:17-18; 3:10, 18)

### **3. Уникальность и универсальность Христа**

Мы утверждаем, что есть только один Спаситель и одно Евангелие, хотя есть много разных способов выражения Евангелия. Мы признаём, что все люди имеют какие-то познания о Боге через Его общее откровение в природе, но отрицаем, что этого достаточно для спасения, ибо люди подавляют истину своей неправедностью. Мы

отвергаем также – как умаление Христа и Евангелия – все виды синкретизма и диалога, которые предполагают, что Христос явлен одинаково во всех религиях и идеологических системах. Иисус Христос, единственный Богочеловек, Который отдал Самого Себя для искупления грешников, – единственный посредник между Богом и человеком. Нет никакого другого имени, которым мы могли бы спастись. Все люди – погибшие из-за своего греха, но Бог любит всех и не хочет, чтобы кто-то погиб, но чтобы все пришли к покаянию. Но те, кто отвергает Христа, отвергают радость спасения и осуждают самих себя на вечную разлуку с Богом. Провозглашать Иисуса Спасителем мира – это не то же самое, что утверждать, что все люди или автоматически спасены, или в конце концов будут спасены, а тем более – проповедовать, что все религии предлагают спасение во Христе. Нет, речь идёт о том, чтобы проповедовать любовь Божию ко всем грешникам и призывать всех людей принять Иисуса как Спасителя и Господа через личное решение каждого обратиться и уверовать от всего сердца. Иисус Христос был превознесён превыше всякого имени, и мы ждём того дня, когда каждое колено преклонится перед Ним и каждый язык исповедует Его Господом.

(Гал. 1:6-9; Рим. 1:15-32; 1 Тим. 2:5-6; Деян. 4:12, Ин. 4:42, Мф. 11:28, Еф. 1:20-21, Фил. 2:9-11)

#### **4. Природа евангелизации**

Евангелизировать – значит распространять радостную весть о том, что Иисус Христос умер за наши грехи и воскрес из мёртвых, по Писанию, и что Он, единственный Господь, теперь предлагает прощение грехов и освобождающий дар Святого Духа всем, кто обратится и уверует. Присутствие нас, христиан, в мире необходимо для евангелизации, а также это – своего рода диалог, цель которого – с сочувствием слушать, чтобы понять. Евангелизация – провозглашение исторического, библейского Христа как Спасителя и Господа с целью убеждать людей лично прийти ко Христу и примириться с Богом. Когда мы идём в мир проповедовать Евангелие, мы не должны скрывать цену ученичества. Иисус по-прежнему призывает всех, кто хочет последовать за Ним, – отречься от себя, взять свой крест и соединиться с Его новым обществом. Результат евангелизации заключается в послушании Христу, присоединении к Его Церкви и ответственной службе в мире.

(1 Кор. 15:3-4; Деян. 2:32-39; Ин. 20:21; 1 Кор. 1:23; 2 Кор. 4:5; 5:11, 20; Лк. 14:25, 33; Мк. 8:34; Деян. 2:40, 47; Мк. 10:43-45)

#### **5. Социальная ответственность христиан**

Мы утверждаем, что Бог – как Создатель, так и Судья всех людей. Поэтому мы должны принимать участие в деле Божию, чтобы во всём человеческом обществе царили справедливость и согласие и чтобы люди были освобождены от всякого рода притеснения. Так как человек сотворён по образу Божию, то он имеет присущее ему достоинство, независимо от расы, вероисповедания, цвета кожи, культуры, класса, пола или возраста. Поэтому каждого человека нужно уважать, а не эксплуатировать. Мы раскаиваемся как в нашей небрежности, так и в том, что мы иногда считали евангелизацию и социальную ответственность несовместимыми друг с другом. Конечно, примирение с людьми – не то же самое, что евангелизация, и политическое освобождение – не то же самое, что спасение. Но однако же мы знаем, что и евангелизация, и социальное и политическое

служение – наш христианский долг. И то, и другое – необходимое выражение нашего учения о Боге и о человеке, нашей любви к ближнему, и нашего послушания Иисусу Христу. Весть о спасении включает в себя также осуждение всякого рода вражды, притеснения и дискриминации. Мы не должны, следовательно, бояться судить зло и несправедливость, где бы это ни проявлялось. Когда люди принимают Христа, они становятся рождёнными вновь в Его царстве, и тогда они должны отразить эту справедливость не только в своей собственной жизни, но также внедрять её в несправедливый мир. Спасение, на которое мы претендуем, должно преобразить нас во всей нашей личной и социальной ответственности. Вера без дел мертва. (Деян. 17:26, 31; Быт. 16:25; Ис. 1:17; Пс. 44:7; Быт. 1:26-27; Иак. 3:9; Лев. 19-18; Лк. 6:27, 35; Иак. 2:14-26; Ин. 3:3, 5; Мф. 5:20; 6:33; 2 Кор. 3:18; Иак. 2:20)

## **6. Церковь и благовестие**

Мы утверждаем, что Христос посылает Свой искупленный народ в мир так же, как и Отец послал Его; и это требует от нас глубокого и полного проникновения в мир. Нам необходимо вырваться из своих церковных гетто и проникнуть в нехристианское общество. Служение Церкви должно быть жертвенным, но благовестие занимает в нём первое место. Всемирная евангелизация требует, чтобы вся Церковь несла всё Евангелие всему миру. Церковь находится в самом центре всемирного плана Божьего и получила от Него задание распространять Евангелие. Но Церковь, которая проповедует крест, сама должна иметь на себе печать креста. Церковь становится камнем преткновения для благовестия, если она изменяет Евангелию или не имеет живой веры во Христа, истинной любви к людям или безупречной честности во всём, включая информацию о своей работе и финансы. Церковь – это общение народа Божьего, а не учреждение, и поэтому не должна отождествлять себя с какой-либо отдельной культурой, социальной или политической системой или человеческой идеологией. (Ин. 17:13; 20:21; Мф. 28:19-20; Деян. 1:8; 20:27; Еф. 1:9-10; 3:9-11; Гал. 6:14, 17; 2 Кор. 6:3-4; 2 Тим. 2:19-21; Флп. 1:27)

## **7. Сотрудничество в евангелизации**

Мы утверждаем, что видимое единство веры в Церкви есть воля Божия. Дело благовестия призывает нас также к единству, потому что единство подкрепляет наше свидетельство, тогда как разделение подрывает Благоую весть о примирении. Тем не менее, мы признаём, что организационное единство может принимать разные формы и не всегда содействует благовестию. Однако мы, исповедующие одну библейскую веру, должны быть тесно связаны в общении, работе и свидетельстве. Мы признаём, что наше свидетельство иногда терпело урон от греховного индивидуализма и бесполезной двойной работы. Мы обещаем искать более глубокого единства в вере, святости, богослужении и миссионерской работе. Поэтому мы хотим ускорить развитие региональной и функциональной совместной работы, которая содействует миссии Церкви, стратегическому планированию, взаимной поддержке и обмену средствами и опытом. (Ин. 17:21, 23; Еф. 4:3-4; Ин. 13:35; Флп. 1:27; Ин. 17:11-23)

## **8. Церкви в евангелизационном сотрудничестве**

Мы радуемся тому, что начинается новый этап благовествования Слова. Господствующая роль западных миссионерских обществ прекращается. В молодых церквях Бог начинает мобилизовывать новые ресурсы для евангелизации мира. Таким образом, Он показывает, что ответственность за благовестие лежит на всём теле Христовом. Поэтому каждая церковь должна спрашивать Бога и себя, что она может сделать для евангелизации своего собственного региона, а также других частей мира. Контроль нашей миссионерской ответственности и нашей роли в миссии должен идти постоянно. Таким образом возрастает сотрудничество старых и молодых церквей и яснее проявляется универсальный характер Церкви Христовой. Мы благодарим также Бога за все миссионерские организации, которые занимаются переводами Библии, богословским образованием, христианской прессой и литературой, благовествованием, обновлением церквей или работой в других областях. Они тоже должны заниматься постоянным самоконтролем, чтобы рассматривать свою деятельность как часть миссии Церкви Христовой.  
(Рим. 1:8; Флп. 1:5; 4:15; Деян. 13:13; 1 Фес. 1:6-8)

### **9. Безотлагательность в деле евангелизации**

Более 2,7 миллиардов человек, то есть более двух третей человечества, всё ещё не охвачены евангелизацией. Нам стыдно, что так много упущено, – это постоянный упрёк нам и всему христианству. Сейчас, однако, во многих местах мира имеется такая восприимчивость к Господу Иисусу Христу, какой не было никогда раньше. Мы убеждены, что для церквей и миссионерских обществ настало время серьёзно молиться за спасение масс людей, которых ещё не достигло Евангелие, и прилагать новые усилия, чтобы завершить евангелизацию мира. Уменьшение числа миссионеров и размера финансового участия из других стран иногда может быть необходимо, чтобы помочь национальным церквям обрести уверенность в своих силах, а также чтобы высвободить ресурсы для районов, которых ещё не достигло Евангелие. Должен быть налажен более свободный обмен миссионерами между всеми шестью континентами в духе смиренного служения. Конечной целью должно быть – всеми доступными способами и как можно скорее дать возможность каждому человеку услышать, понять и принять Евангелие. Но мы не можем надеяться достичь этого без какой-либо жертвы с нашей стороны. Мы обеспокоены тем, что миллионы людей живут в нищете. Нас удручает несправедливость, вызывающая такое положение вещей. Те из нас, кто обладает материальным достатком, принимают на себя обязанность вести скромный образ жизни, чтобы больше жертвовать на социальную помощь и дело евангелизации.  
(Ин. 9:4; Мф. 9:35-35; Рим. 9:1-3; 2:1-9; 1 Кор. 9:19-23; Мк. 16:15; Ис. 58:6-7; Иак. 1:27; 2:1-9; Мф. 25:31-46; Деян. 2:44-45; 4:34-35)

### **10. Евангелизация и культура**

Для разработки стратегии мировой евангелизации требуется творческий, новаторский подход. В результате, с помощью Божией, будут появляться церкви, глубоко укоренённые во Христе по духу и национальные по форме. Но каждая культура всегда должна проверяться с точки зрения Писания. Поскольку человек – творение Божие, в его культуре бывает немало красоты и духовности. Но, с другой стороны, поскольку человек – падшее творение, любая культура несёт печать греха, а в некоторых просматриваются и элементы

бесовства. Евангелие не учит, что одни культуры выше других, но рассматривает все культуры в свете своей собственной оценки истины и праведности, и утверждает абсолютные моральные принципы в каждой культуре. Миссионерская деятельность слишком часто вместе с Евангелием экспортировала чужую культуру, да и некоторые национальные церкви были больше связаны со своей культурой, чем с Писанием. Евангелисты Христа должны смиренно отречься от всего, кроме подлинного стремления быть слугой другим, и церкви должны стремиться преобразовывать и обогащать культуры, чтобы всё было во славу Бога.  
(Мк. 7:8-9; Быт. 4:21-22; 1 Кор. 9:19-23; Флп. 2:5-7; 2 Кор. 4:5)

## **11 . Образование и руководство**

Мы признаём, что мы иногда стремились к численному росту церкви в ущерб духовной глубине и отделяли благочестие от христианского воспитания. Мы признаём также, что некоторые из наших миссионерских организаций были слишком медлительны в том, чтобы подготавливать местных руководителей и поощрять их брать на себя всю полноту ответственности. Мы стоим за принцип независимости местных церквей и очень хотим, чтобы каждая церковь получила местного руководителя, который явил бы истинное христианское руководство, которое отличалось бы служением, а не господством. Мы подтверждаем, что существует большая потребность в улучшении теологического образования, особенно для руководителей церквей. В каждой нации и культуре должны быть эффективные программы для подготовки пресвитеров и дьяконов, включающие теологию, ученичество, благовестие, христианское воспитание и служение. Такого рода программы не должны быть зависимы от стереотипной методики, но должны разрабатываться за счёт местной творческой инициативы, согласно стандартам Библии.  
(Кол. 1:27-28; Деян. 14:23; Тит. 1:5, 9; Мк. 10:42-45; Еф. 4:11-12)

## **12. Духовная борьба**

Мы верим, что мы постоянно ведём духовную борьбу против власти злых духов, которые пытаются уничтожить Церковь и воспрепятствовать евангелизации мира. Мы знаем, что должны облечься во всеоружие Божие, чтобы вести эту борьбу с помощью духовного оружия истины и молитвы. Мы замечаем активность врага не только в ложных идеологиях за пределами Церкви, но также внутри неё в ложных евангелиях, которые искажают Писание и ставят людей на место Бога. Мы должны быть бдительными и обладать духовной проницательностью, чтобы охранять библейское Евангелие. Мы сознаём, что сами не защищены от мирских мыслей и дел, что часто создаёт благоприятную почву для проникновения в Церковь секуляризма. Хотя, например, тщательное исследование численного и духовного роста Церкви обоснованно и ценно, мы иногда пренебрегали им. В других случаях мы, стремясь обеспечить отклик со стороны слушателей, искажали евангельскую весть, манипулировали аудиторией, были чрезмерно увлечены статистикой или даже недобросовестно использовали её. Подобное поведение надлежит признать мирским. Церковь должна быть в мире, но мир не должен быть в Церкви.  
(Еф. 6:12; 2 Кор. 4:3-4; Еф. 6:11, 13-18; 2 Кор. 10:3-5; 1 Ин. 2:18-26; 4:1-3; Гал. 1:6-9; 2 Кор. 2:17; 4:2; Ин. 17:15)

### **13. Свобода и гонения**

По Божью определению, обязанность каждого правительства – охранять мир, справедливость и свободу, в рамках которых Церковь могла бы беспрепятственно повиноваться Богу, служить Господу Христу и проповедовать Евангелие. Поэтому мы молимся за руководителей стран и призываем их гарантировать свободу мысли и совести, а также свободу для всех практиковать и распространять свою религию в согласии с Божьей волей, согласно Всеобщей декларации прав человека. Мы выражаем глубокое беспокойство за всех, кто несправедливо посажен в тюрьму и особенно за наших братьев и сестёр по вере, которые страдают за свидетельство Иисуса Христа. Мы обещаем молиться и бороться за их свободу. В то же время, мы не хотим пугаться, видя их судьбу. С помощью Божией мы хотим противостоять несправедливости и оставаться верными Евангелию любой ценой. Мы помним предсказания Иисуса, что гонения неизбежны. (1 Тим. 1:1-14; Деян. 4:19; 5:29; Кол. 3:24; Евр. 13:1-3; Лк. 4:18; Гал. 5:11; 6:12; Мф. 5:10-12; Ин. 15:18-21)

### **14. Сила Духа Святого**

Мы верим в Силу Духа Святого. Отец послал Его, чтобы свидетельствовать о Сыне. Без свидетельства Духа Святого наше свидетельство бесполезно. Обличение в грехе, вера в Христа, рождение свыше и возрастание в вере – всё это работа Святого Духа. Дух Святой – миссионерский Дух, и поэтому благовестие в духовной церкви должно идти самопроизвольно. Церковь, которая не ведёт миссионерской работы, отрицает сама себя и угащает Духа. Евангелизация мира станет реальной только тогда, когда Дух Святой обновит Церковь в истине и мудрости, вере и святости, любви и силе. Поэтому мы призываем всех христиан молиться, чтобы суверенный Божий Дух посетил нас таким пробуждением, чтобы плоды Духа Божия были видимы во всём народе Его и чтобы все дары Духа обогатили Тело Христово. Только тогда вся Церковь станет пригодным орудием в руках Бога, так что вся земля сможет услышать Его голос. (1 Кор. 2:4; Ин. 15:26-27; 16:8-11; 1 Кор. 12:3; Ин. 3:6-8; 2 Кор. 3:18; Ин. 7:37-39; 1 Фес. 5:19; Деян. 1:8; Пс. 84:4-7; 67:1-3; Гал. 5:22-23; 1 Кор. 12:4-31; Рим. 12:3-8)

### **15. Пришествие Христа**

Мы верим, что Иисус Христос придёт видимым образом лично Сам в силе и славе, чтобы завершить спасение и суд. Обещание пришествия Христа – стимул для нашего благовествования, ибо мы помним Его слова, что прежде должно быть проповедовано Евангелие всем народам. Мы верим, что время между вознесением Христа и Его вторым пришествием должно быть употреблено Его народом для миссионерской работы, которая не должна прекращаться до самого конца. Мы также помним предупреждение Иисуса о том, что восстанут лжехристы и лжепророки – предшественники антихриста. Поэтому мы отвергаем как гордую и самоуверенную мечту ту идею, что человек может построить царство грёз на земле. Наша надежда как христиан состоит в том, что Бог Сам учредит Своё царство. Мы ожидаем тот день с нетерпением и жадой. Мы ожидаем новое небо и новую землю, где обитает правда, и где Бог будет царствовать вовеки. Тем временем мы вновь предоставляем себя на служение Христу и людям в радостном послушании Его авторитету во всей нашей жизни.

(Мк. 14:62; Евр. 9:28; Мк. 13:10; Деян. 1:8-11; Мф. 28:20; Мк. 13:21-23; Ин. 2:18; 4:1-3; Лк. 12:32; Отк. 21:1-5; 2 Пет. 3:13; Мф. 28:18)

### **Заключение**

Итак, во свете нашей веры и решимости мы заключаем торжественный союз с Богом и друг с другом и обещаем молиться, планировать и работать вместе для осуществления евангелизации всего мира. Мы призываем также всех верующих присоединиться к нам. Пусть Бог по Своей милости и ради Своей Славы поможет нам быть верными этому соглашению! Аминь, Аллилуйя!

<https://www.lausanne.org/ru/content-library/covenant-ru/lozannskoe-soglasenie>