

Союз с Христом

Ключ к победе

Обновление 08.10.2023

Томас Веспетал

2020

Введение

Предисловие

Цель этой книги - помочь людям, верующим в Иисуса Христа, узнать о богатстве благодати, которую Бог даровал нам в Своем Сыне. Она ниспослана нам не только для вечности, но и для того, чтобы наша христианская жизнь была победоносной здесь на земле. Как правило, верующие люди живут, лишь частично используя имеющийся у них потенциал, и одна из главных причин такого состояния дел заключается в том, что мы плохо осведомлены о нашем положении во Христе и о том, что это значит для верующего человека.

Автор книги обратился ко Христу в 1975-м году. Изучая Слово Божье, он обратил внимание на библейский принцип «Союз с Христом» и понял не только центральное положение этого учения в Писании, но и его важность для исполнения Божьей воли. Он нашел подтверждение своим убеждениям в книге Вочмана Ни *Нормальная христианская жизнь*. Хотя автор не разделяет всех взглядов Ни, тем не менее, в этой книге, особенно в ее первой части, Ни великолепно изложил библейскую концепцию «Союз с Христом».

С тех пор автор продолжает размышлять над учением о союзе с Христом и применять его на практике. Оно стало основополагающим принципом во всех сферах его христианской жизни. В то же время, его удивляет, что в церковных кругах этой исключительно важной концепции уделяется так мало внимания.

Поэтому он надеется, что данная книга поможет читателям лучше понять, кто мы во Христе, и кто Он в нас, чтобы и они могли пользоваться всеми преимуществами нашего положения в Нем для своего личного развития в Господе и для славы Бога Отца, Сына и Святого Духа.

Автор желает выразить слово благодарности к Надежде Кузьменко за тщательную проверку текста.

Об авторе

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

Д-р Веспетал учился в университете Орала Робертса в штате Оклахома, где получил степень доктор медицины и несколько лет работал врачом, пока не ответил на Божий призыв к служению Слова. Затем он продолжил свое образование в семинарии Ассамблей Божьих и получил степень магистра библейских языков. Д-р Веспетал закончил 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?».

Д-р Веспетал является рукоположенным служителем христианской конфессии Ассамблей Божьих. До начала своей преподавательской деятельности, 4 года он служил пастором. С 1995 года он живет в странах постсоветского пространства и преподает в различных библейских институтах библейские языки, библейскую экзегетику и систематическое богословие.

Д-р Веспетал женат. Его жена Нэнси является врачом, специализируясь в области семейной медицины. С 2003 года она возглавляет гуманитарно-евангелизационную организацию под названием «Надежда в действии», которая помогает людям, проживающим в селах и поселках, предоставляя им бесплатный медицинский осмотр и консультирование, наряду с распространением благодати Евангелия Иисуса Христа. У Томаса и Нэнси есть двое детей, Мелани и Мэтью.

Содержание

Глава 1. Союз с Христом: что это такое?

- А. Введение в тему
- Б. Положение Верующего во Христе
- В. Присутствие Христа в верующих
- Г. Откуда появилась эта концепция?

Глава 2. Христос - наш представитель

- А. Корпоративность в Ветхом Завете
- Б. Корпоративность в межзаветной и раввинистической литературе
- В. Корпоративность в Новом Завете

Глава 3. Участие в истории Христа и присоединение к Его Телу

- А. Участие в истории Христа
- Б. Присоединение к Телу Христа

Глава 4. Чем полезен союз с Христом?

- А. Преимущества, связанные с Его представительством
- Б. Преимущества, связанные с участием в истории Христа
- В. Преимущества, связанные с присоединением к Телу Христа

Глава 5. Несколько других аспектов союза с Христом

- А. Участие в страданиях Христа, и отделение от мира сего
- Б. Справедлива ли система корпоративной личности?
- В. К кому относится союз с Христом?
- Г. Когда осуществится союз с Христом?
- Д. Союз верующего с Отцом

Глава 6. Как применяется союз с Христом?

- А. Роль Духа Святого
- Б. Роль верующего человека

Глава 7. Исторический обзор учения о союзе с Христом

Приложение. Разбор ключевых мест Писания

Библиография

Глава 1. Союз с Христом: что это такое?

А. Введение в тему

В своей христианской жизни мы нередко сталкиваемся с личными проблемами и неудачами, т.е. у нас часто не получается быть такими людьми, которыми нас хочет видеть Бог, и которыми мы хотим стать сами. Несмотря на то, что часто изо всех сил мы стараемся преодолевать наши недостатки, мы вновь и вновь допускаем те же самые ошибки. В чем же именно заключается победоносная христианская жизнь? Может ли быть, что в нашем христианском опыте не хватает чего-то важного? Предлагает ли Божье Слово лучший способ достижения победоносной жизни? Да, действительно Библия открывает нам один путь к такой жизни, а именно: через союз верующего с Иисусом Христом.

Цель нашего исследования – раскрыть библейское учение о союзе верующего с Христом, состоящем из двух аспектов: нашего положения во Христе и Его пребывания в нас, или по словам Спасителя: «Вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14:20). Мы узнаем, как эта истина может помочь нам, как в нашей духовной жизни, так и в жизни в целом. В этой работе мы постараемся, с Божьей помощью и на основании Священного Писания, точно определить концепцию союза верующего с Христом и описать, как применять эту истину на практике в нашей личной жизни.

Библия многократно, как косвенно, так и прямо, упоминает союз верующего с Христом. Хотя, как пишет Р. Гаффин: «Выражение “союз с Христом” не встречается в Библии ... оно верно описывает центральную реальность в раскрытом там спасении»¹. Если сформулировать это понятие по-другому, оно будет звучать следующим образом: мы, верующие, во Христе, и Он в нас².

Что касается нашего положения во Христе, интересно отметить, что в 2766 стихах, которые составляют послания Павла, около 150 раз встречается один из следующих вариантов этого понятия: «в Иисусе», «в Господе», «во Христе» или «в Нем». Выходит, что в каждом 20-ом стихе Павел напоминает верующим об этих особенных отношениях с Христом. Кроме этих стихов, есть и другие примеры выражения этой истины не только у Павла, но и во всей Библии. В связи с тем, что Писание особенным образом подчеркивает данное учение, следует отметить, что необходимо иметь искреннее и серьезное отношение к этому вопросу, чтобы правильно понимать Божий план и пользоваться благами спасения во всей полноте.

Давайте кратко рассмотрим, как Павел использует эти фразы для выражения данного понятия, которое будет более детально рассмотрено далее в этой главе³. «Во Христе» мы имеем: оправдание (2 Кор. 5:21), вечную жизнь (Рим. 6:23), освящение (1 Кор. 1:2),

¹Gaffin R. B., Jr. Union with Christ: Some Biblical and theological reflections // McGowan A. T. B. Always reforming: explorations in systematic theology. – Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006. – С. 272.

²Известный евангельский богослов Уэйн Грудем, расширяет определение союза с Христом. К формулировкам «мы во Христе» и «Христос в нас» Грудем добавляет «мы подобны Христу» и «мы с Христом» (Grudem W. Systematic theology: An introduction to Biblical doctrine. – Grand Rapids: Zondervan Reference Software, 1994. – С. 840). Но, как мы увидим, такое допущение непозволительно, т.к. «мы подобны Христу» – это не одна из составляющих союза со Христом, а его результат. А фраза «мы с Христом» указывает на наше участие в истории Христа, т.е. дальше раскрывает наше основное положение «в Нем».

³Несколько ссылок подсказано в Campbell C. R. Paul and Union with Christ. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012. – С. 73 и далее.

благодать (1 Кор. 1:4), примирение с Богом (2 Кор. 5:18-19), свободу (Гал. 2:4); благословение (Гал. 3:14; Еф. 1:3), благодать (Еф. 2:7), доступ к Богу (Еф. 2:13), прощение грехов (Кол. 1:14), мир (Фил. 4:7), обеспечение (Фил. 4:19), веру и любовь (1 Тим. 1:13-14), жизнь (2 Тим. 1:1), спасение (2 Тим. 2:10), участие в Теле (Рим. 12:5), новое творение (2 Кор. 5:17), усыновление (Гал. 3:26-28), обновление (Рим. 8:2), призвание (Фил. 3:14), духовную силу (Еф. 6:10), обогащение (1 Кор. 1:4-5), обещания (2 Кор. 1:19-20), познание (Еф. 4:21), наследство (Еф. 1:11), духовное обрезание (Кол. 2:11), воскресение (Фил. 3:21), победу над смертью (1 Кор. 15:57), утешение (2 Кор. 1:5), плод (Фил. 1:11), Духа Святого (Тит. 3:6) и все остальное, что нужно (Рим. 8:32).

Далее, Павел открывает, что наше положение «во Христе» определяет все, что делают верующие люди. В Нем святые хвалятся (Фил. 3:3), ходят (Кол. 2:6), утешаются (Филимон 20), умирают (1 Фес. 4:16), благодарят Бога (1 Фес. 5:18), приветствуют друг друга (Фил. 4:21), пишут (Рим. 16:22), трудятся (1 Кор. 15:58), свидетельствуют (Еф. 4:17), радуются (Фил. 3:1), стоят (Фил. 4:1), ободряют друг друга (1 Фес. 4:1), ведут других (1 Фес. 5:12), поощряют друг друга (2 Фес. 3:12), имеют уверенность (Гал. 5:10), и т.д.

Вместе с этим, как было отмечено выше, концепция «союз с Христом» включает в себя не только положение верующего в Нем, но и пребывание Христа в верующем. А это значит, что важно учитывать и тот, и другой аспект этой истины. Тем не менее, поскольку в современном христианстве о понятии «во Христе» говорится достаточно редко, в данной работе мы сосредоточимся именно на этом аспекте. Эту же мысль высказывает Р. Гарднер: «Христос живет в нас, а мы живем в Нем. О первом было сказано достаточно много, второе, кажется, было почти забыто»⁴.

Тем не менее, в последнее время богословы обращают все больше и больше внимания на свидетельство Божьего Слова по этому вопросу и на центральное место этой концепции в теологии Павла. Выдающийся ученый и автор учебника по теологии Нового Завета Томас Шрайнер полагает, что «союз с Христом или участие во Христе действительно является одной из основных тем теологии (Павла)»⁵. Всемирно известный ученый-богослов и участник многих исследовательских проектов Мойсис Силва пишет: «Трудно преувеличить важность этой доктрины для учения Павла; это то, что придает целостность всему, что он говорит о спасении»⁶. Отошедший в вечность профессор теологии Далласской богословской семинарии С. Льюис Джонсон считал союз с Христом «вероятно самым характерным учением Павла»⁷. К. Камбал считает, что обязательно нужно воссоздать это учение, потому что «без него невозможно верное понимание (учения) Павла»⁸.

⁴Gardner R. F. R. Union with Christ // The Reformed Journal. 9, no. 7. 1959. С. 5.

⁵Schreiner T. R. New Testament theology: magnifying God in Christ. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008. – С. 314.

⁶Silva M. Galatians // Carson D. A., France R. T., Motyer J. A., Wenham G. J. New Bible commentary: 21st century edition. – 4th ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1994. – С. 1215.

⁷Johnson S. L., Jr. Studies in the epistle to the Colossians // Bibliotheca Sacra. 118. 1961. С. 247.

⁸Campbell C. R. Paul and union with Christ. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012. – С. 375. Можно еще сослаться на слова Дж. Валворда: «Непризнание важности и значимости этой доктрины приводило к возникновению многих неверных учений и лишило многих христиан радости их спасения» (Walvoord J. F. The work of the Holy Spirit in salvation // Bibliotheca Sacra. 98. 1941. С. 426). Подобно пишут Rightmire R. D. Union with Christ // Elwell W. Evangelical dictionary of Biblical theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – С. 789; Strong A. H. Systematic theology. – Philadelphia: Judson Press, 1907. – С. 795-797.

Об этом говорят и многие другие авторы. Например, Томас Бостон написал, что понятие союза с Христом – «это ведущая, всеобъемлющая, основополагающая привилегия верующих ... Все другие привилегии являются производными от этой и основанными на ней»⁹. Синклер Фергюсон полагает, что понятие «союз с Христом» должно быть «доминирующим мотивом любой формулировки для применения искупления»¹⁰. К. Камбал добавляет: «Практически каждый аспект христианской жизни, в некотором роде, связан с союзом верующего с Христом»¹¹.

Однако несмотря на центральное место, отведенное этой доктрине в теологии Павла, и ее широкое признание современными христианами-богословами, в церковной жизни об этом практически не упоминается. Р. Летхам замечает: «Сегодня с кафедры мало говорится о союзе с Христом, и до недавнего времени об этом мало было написано»¹². Р. Вильборн называет это учение «забытым сокровищем»¹³. М. Джонсон, написавший книгу на эту тему, признает: «Я тоже удивлялся, как такой важный аспект библейской картины спасения, столь тесно вплетенный в историческую евангельскую традицию, так долго ускользал от моего внимания»¹⁴.

Причина того, почему люди так долго пренебрегали и до сих пор пренебрегают этим учением, кроется, главным образом, в одном – в человеческой гордости. Эту мысль хорошо раскрывает Р. Таннехил¹⁵. С одной стороны, евангельские верующие готовы признать, что они нуждаются в Божьей милости и прощении, чтобы оправдаться перед Богом, и это признание влечет за собой глубокое смирение. С другой стороны, после обращения ко Христу верующие часто оставляют себе что-то, чем можно «хвалиться», например, достижением святости и духовности посредством личной дисциплины и личного подвига посвящения.

Однако, как мы увидим, учение о союзе верующего с Христом лишает верующего человека любого повода для гордыни и помещает его в положение полного смирения и

⁹Boston T. The complete works of Thomas Boston. – T. 1. – C. 549.

¹⁰Ferguson S. B. Ordo Salutis // Ferguson S. B., Wright D. F. New dictionary of theology. – Leicester: Inter-Varsity Press, 1988. – C. 480-481.

¹¹Campbell C. R., с. 443. Подобно пишут: Kaufman P. The one and the many: corporate personality // Worship 42. 1968. C. 554; Harris M. J. The Second Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text // The new international Greek Testament commentary. – Grand Rapids, MI; Milton Keynes, UK: W.B. Eerdmans Pub. Co.; Paternoster Press, 2005. – C. 431; Longenecker R. N. Paul: Apostle of liberty. – New York: Harper & Row, 1964. – C. 169; Fung R. Y. K. Justification by faith in 1 & 2 Corinthians // Evangelical Review of Theology. 5. 1981. C. 184; Mawhinney A. Baptism, servanthood, and sonship // Westminster Theological Journal. 49(1). 1987. C. 46; Walvoord J. F. Identification with Christ // Elwell W. A. Evangelical dictionary of theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – C. 588; Wilbourne R. Union with Christ. – East Sussex: David Cook, 2016. – C. 184; Johnson M. P. One with Christ: An Evangelical theology of salvation. – Wheaton, IL: Crossway, 2013, Kindle Ed. – C. 20; Letham R. Union with Christ: in Scripture, history, and theology. – Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2011. – C. 1; Austin-Sparks T. Union with Christ. – London: Witness and Testimony Publishers. – C. 6-7. К этому списку можно добавить никого иного, как Карла Маркса, который в подростковом возрасте написал следующее: «Союз с Христом дарует внутреннее возвышение, утешение в страданиях, спокойную уверенность и сердце, которое открыто для любви человечества ко всему благородному, ко всему великому, не из-за амбиций, не из-за стремления к славе, а только из-за Христа» (Marx, Karl // Geisler N. L. Baker encyclopedia of Christian apologetics. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999. – C. 443).

¹²Letham, с. 2.

¹³Wilbourne, с. 135.

¹⁴Johnson M. P., с. 24.

¹⁵Tannehill R. C. Dying and rising in Christ: a study in Pauline theology. – Berlin: Verlag Alfred Topelmann, 1966. – C. 125.

зависимости от Спасителя. По словам Р. Таннехила: «Если человек принимает крест как Божий акт благодати, он должен отказаться от своего хвастовства, поскольку такое принятие означает признание того, что его жизнь основана на Божьем даре, а не на его собственных достижениях»¹⁶.

Итак, благодаря тому, что всякое достижение во христианской жизни является следствием союза с Христом, вся слава принадлежит только Богу: «От Него и вы во Христе Иисусе», поэтому, «хвалящийся хвалится Господом» (1 Кор. 1:30-31). Все, что мы имеем, мы получили от Него по благодати (1 Кор. 4:7).

Б. Положение Верующего во Христе

Как было отмечено выше, самым прямым выражением положения верующего во Христе является словосочетание «в (Иисусе) Христе» или «в Господе»¹⁷. Для того чтобы верно определить эту концепцию, нам необходимо рассмотреть употребление фразы «во Христе» в Новом Завете. Сразу бросается в глаза тот факт, что эта фраза употребляется, в основном, двумя новозаветными авторами: Иоанном и Павлом. Но, как мы увидим сейчас, они по-разному употребляют эту фразу и, в конечном итоге, дополняют друг друга.

1. Что говорит об этом Библия?

а. В посланиях Иоанна

Начнем наше исследование с посланий Иоанна. Используя выражение «в ком-либо», Иоанн описывает не только отношения верующих с Иисусом, но и отношения Христа с Отцом. Например, Бог Отец «находится» во Христе, и Христос – в Нем: «Отец во Мне и Я в Нем» (Ин. 10:38), «Я в Отце и Отец во Мне» (Ин. 14:10-11). Пребывание Сына в Отце подразумевает глубокое познание Его и близкое общение с Ним: «Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18). Пребывание Отца в Сыне подразумевает проявление Божьей силы через Него: «Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин. 14:10). В прославлении Сына Отец тоже прославляется в Нем (Ин. 13:31-32).

По поводу отношений Христа и верующих, Иоанн наглядно представляет эту взаимосвязь в притче Иисуса о лозе и ветвях (Ин. 15:1-8). Подобно тому, как ветви растут на лозе, а лоза дает жизнь ветвям, верующие пребывают во Христе, и Он является источником их духовной жизни. Следовательно, верующий призван «пребывать в Нем» (Ин. 15:4; 1 Ин. 2:28).

Питерсон придерживается мнения, что в отличие от фразы Павла «*быть* во Христе», выражение «*пребывать* во Христе», используемое Иоанном, подразумевает нечто большее. Оно включает в себя не только значение «положение» или «местонахождение» в Нем, но и «активное общение»¹⁸.

Согласно Евангелию от Иоанна, пребывание верующего во Христе подтверждается тем, что верующий человек приносит соответствующий плод: «Кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода» (Ин. 15:5). Этот признак может увидеть и в других посланиях Иоанна, к примеру: «Из сего узнаем, что мы в Нем. Кто говорит, что пребывает

¹⁶Там же.

¹⁷Подобно мыслит К. Камбал (Campbell C. R., с. 67) и другие.

¹⁸Peterson R. A. Union with Christ in the Gospel of John // Presbyterian 39/1. 2013. С. 15-16.

в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал» (1 Ин. 2:5-6); и «Кто сохраняет заповеди Его, тот пребывает в Нем, и Он в том» (1 Ин. 3:24). В книге Откровения сказано, что пребывание в Иисусе может повлечь за собой и страдания ради Него (Откр. 1:9; 14:23). В Откровении Иисус является образцом праведного страдания (ср. Откр. 1:5 с 2:13)¹⁹.

Евангелие от Иоанна выражает идею союза с Христом, используя и другой образ, – принятие плоти и крови Иисуса: «Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6:56). Союз с Христом также ассоциируется с принятием Его Слова: «Если пребудет в вас то, что вы слышали от начала, то и вы пребудете в Сыне и в Отце» (1 Ин. 2:24; также см. 1 Ин. 2:27; 2 Ин. 9). Там также говорится и о том, что в верующем пребывают Божье семя (1 Ин. 3:9), Божья любовь (Ин. 17:26), и вечная жизнь (1 Ин. 3:15).

Наконец, для Иоанна союз верующего с Христом часто выражается понятием «познание Бога» не в смысле приобретения умственных знаний о Нем, а в смысле личного опыта с Ним в духовном союзе. Обратите внимание, например, на следующую параллель между пребыванием во Христе и познанием Его: «Кто говорит: “я познал Его”, но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины ... Кто говорит, что *пребывает в Нем*, тот должен поступать так, как Он поступал» (1 Ин. 2:4, 6). Кстати, то же самое явление иногда присутствует в посланиях Павла (Фил. 3:9-10) и Петра (2 Пет. 1:3)²⁰.

Далее, в писаниях Иоанна мы видим поразительный шаг – цитируя слова Спасителя, он сравнивает взаимоотношения между Сыном и Отцом с взаимоотношениями между верующими и Богом: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино ... Я в них, и Ты во Мне» (Ин. 17:21, 23) и «Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14:20).

Это означает, что Иоанн относит пребывание во Христе к участию в самой жизни Святой Троицы. Но важно уточнить здесь, что это не означает, что верующий человек становится божественным или частью Троицы по сути, но он может все-таки иметь глубокое познание Отца и близкое общение с Ним сравнимо с тем, которое происходит между Отцом и Сыном, но не на том же уровне. Участие в жизни Троицы включает в себя и пребывание Духа Святого в верующем, о котором Иоанн также говорит (1 Ин. 3:24; 4:4, 13). Дух – это также Тот, Кто открывает верующему значение его союза с Богом (Ин. 14:16-20)²¹.

Наконец, Иоанн может говорить не только о пребывании верующего в Сыне, но и о его пребывании в Отце: «Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге. И мы познали любовь, которую Бог имеет к нам, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви, в Боге пребывает, и Бог в нем пребывает» (1 Ин. 4:15-16). В то же время, Иоанн настаивает на том, что наше пребывание «в Отце» зависит от нашего положения в Сыне: «И мы - в Истинном, в Сыне Его» (1 Ин. 5:20 – дословный перевод с греческого).

6. В посланиях Павла

¹⁹Macaskill G. Union with Christ in the New Testament. – Oxford, Oxford Press, 2013. – С. 286-287.

²⁰Масаскил усматривает в посланиях Петра и другие указания на союз с Христом: 1 Пет. 2:24; 4:1, 13 (Там же, с. 276-279).

²¹Letham, с. 4; Macaskill, Union with Christ in the New Testament, с. 256.

А теперь давайте исследуем, как Павел употребляет фразу «во Христе». Отметим сразу, что в нашем разборе не будут рассматриваться часто встречаемые выражения «вера во Христа» или «надежда на Него», так как в них Павел не использует формулировку «во Христе» в ее особом, техническом смысле. Также исключены места Писания, описывающие не положение верующего во Христе, но состояние самого Иисуса Христа (например, Кол. 2:9; 2 Кор. 5:19). Также следует отметить, что в Синодальном переводе фраза «во Христе» или ее эквиваленты не всегда переводится дословно с греческого текста. Поэтому некоторые случаи употребления этой фразы в данной главе могут не соответствовать Синодальному переводу.

В трудах Павла фраза «во Христе» может приобретать различные оттенки значения, и иногда бывает трудно точно определить эти нюансы, как замечает А. Ведденберн: «Нас не должно смущать то обстоятельство, если мы не сможем достичь полной уверенности, какой точно смысл был заложен»²². Тем не менее, будем стараться определить все значения этой фразы, употребляемые Павлом²³.

Во-первых, под фразой «во Христе» может подразумеваться статус человека как христианина. Например, в Рим. 16:7-8, 10-11, 13; Еф. 6:21 и Филимона 16 говорится о конкретных людях «во Христе», что значит: они - христиане. Подобным образом говорится о церквях и братьях «во Христе» (1 Фес. 2:14; Гал. 1:22; Еф. 1:1; Фил. 1:1, 14; Кол. 1:2). Мы приветствуем друг друга «во Христе», т.е. как христиане (Фил. 4:21; 1 Кор. 16:19; Рим. 16:12), и принимаем друг друга в этом качестве (Рим. 16:2). Верующие умирают «в Господе», т.е. в качестве христиан (1 Кор. 15:18; 1 Фес. 4:16). Наконец, вдовы должны выйти замуж только «в Господе» (1 Кор. 7:39), что значит за христианина²⁴. В то же время А. Вилкенхаузер полагает, что фраза «во Христе» «гораздо более наполнена смыслом, чем наше слово "христианин"»²⁵.

Подобным образом данная фраза может просто означать «христианскую веру». Например, в церкви в Коринфе было много «наставников во Христе» (1 Кор. 4:15), что значит, что церковь получала наставление во христианской вере. Далее, в Кол. 2:7 мы призваны быть «укоренены и утверждены в Нем», т.е. «во христианской вере». Далее, Павел говорит о своих «путях» во христианской вере (1 Кор. 4:17). «Младенцы во Христе» (1 Кор. 3:1) – это тот, кто еще не развит во христианской вере в то время, как «совершенные во Христе» (Кол. 1:28) – это духовно зрелые верующие. Далее, человек может быть «мудрым» во христианской вере (1 Кор. 4:10)²⁶.

²²Wedderburn A. J. M. Some observations on Paul's use of the phrases "in Christ" and "with Christ" // Journal for the Study of the New Testament. 25. 1985. С. 87.

²³Несколько ссылок приводится в Wikenhauser A. Pauline mysticism / Trans. J. Cunningham. – Friebrug: Herder, 1960. – С. 24-30; и Longenecker, Paul, с. 167, Campbell C. R., с. 73 и далее; Schreiner, с. 315-317; Wedderburn, с. 89.

²⁴Также 1 Кор. 16:24 может означать: «Любовь моя со всеми вами во Христе», т.е. «христианами». В 2 Кор. 12:2 «человек во Христе» означает «христианин». В 1 Кор. 9:2 «печать моего апостольства - вы в Господе» может означать «вы как христиане».

²⁵Wikenhauser, с. 30. К. Камбал соглашается: «Следует отметить, что обозначение "христианина" не может быть отделено от существующей реальности местоположения в сфере Христа» (Campbell C. R., с. 126).

²⁶Также см. Еф. 4:21: «Истина во христианской вере», Фил. 4:1: «Стойте во христианской вере (подобно 1 Фес. 3:8) и Кол. 2:6: «ходите во христианской вере». Далее, Тимофей является «сыном во христианской вере» у Павла (1 Кор. 4:17). Соответственно, Павел является «отцом во христианской вере» для тех, кого он привел к вере (1 Кор. 4:15). Также: «Мыслить то же о христианской вере» (Фил. 4:2) и «жить благочестиво по христианской вере» (2 Тим. 3:12). Наконец, согласно христианской вере, Божья воля состоит в благодарении Ему (1 Фес. 5:18).

Иногда данное выражение имеет значение «для Господа» или «ради Него». Жена подчиняется мужу, раб – господину и дети – родителям «в Господе», т.е. «ради Господа» (Кол. 3:18, 20; 4:7; Еф. 6:1). Верующие в заключении «во Христе» страдают «ради Него» (Еф. 4:1; Фил. 1:13; Флм. 23). Христианские служители служат «во Христе», т.е. «для Него» (Еф. 6:21; Кол. 4:7; 1 Кор. 9:1-2; 15:58; Рим. 16:3, 9, 12).

В то же время, вышеупомянутые примеры могут также иметь дополнительное значение «духовной силы во Христе». Люди совершают эти подвиги не только для Господа, но и с помощью Его силы. Некоторые стихи напрямую говорят об укреплении его силой во Христе, например, «Укрепляйтесь Господом (дословно «в Господе») и могуществом силы Его» (Еф. 6:10). Эту мысль комментирует и А. Викенхаузер, утверждающий, что христианское служение «проводится полностью в сфере Христа», т.е. содержит сверхъестественный элемент²⁷. Т. Шрайнер подтверждает: «Заповеди, основанные на союзе, который имеют верующие с Христом, указывают на то, что источником их послушания являются не их собственные усилия, а скорее сверхъестественная работа Бога»²⁸.

Следует упомянуть и о тех случаях, когда Павел использует эту формулировку для выражения благодарности за то, что Христос сделал или делает для нас. Трижды он повторяет призыв «радуйтесь в Господе», т.е. благодаря тому, что Он сделал (Фил. 3:1; 4:4, 10). Подобным образом Павел говорит о Христе как об объекте нашей хвалы (Рим. 15:17; 1 Кор. 1:31; 15:31; 2 Кор. 10:17; Фил. 1:26; 3:3)²⁹. Всё же, Шрайнер считает: «В некоторых из этих текстов может присутствовать дополнительное значение, указывающее на союз с Христом, так что человек может хвалиться, например, союзом с Христом»³⁰.

В посланиях Павла встречаются и другие использования сочетания «во Христе». Иисус может быть объектом надежды (Фил. 2:19) или верности христиан (Еф. 1:1), источником полномочий (Флм. 8; 1 Фес. 4:1; 5:12; 2 Фес. 3:12; Еф. 4:17) или уверенности (Рим. 14:14; Фил. 1:14; 2:24; Гал. 5:10; 2 Фес. 3:4; Еф. 6:20), или «удостоверением» истинности какого-то заявления (Рим. 9:1; 2 Кор. 2:17; 12:19).

Осталось рассмотреть два основных случая употребления Павлом этой фразы, которые часто совпадают друг с другом – «во Христе» в значении «через или посредством Него», и «во Христе» в значении пребывания в «сфере» Христа.

Выделим несколько мест Писания, которые чаще всего рассматриваются в значении «средства»³¹. «Во Христе», т.е. «через Него», Бог предоставляет нам прощение грехов и оправдание (Рим. 3:24; Гал. 2:17; Еф. 4:32), победу (Кол. 2:15; 4:17), духовное обрезание (Кол. 2:11), благословение (Еф. 1:3; Гал. 3:14), освящение (1 Кор. 1:2), благодать (1 Кор. 1:4-5; 2 Тим. 1:9; Еф. 1:6), служение (1 Кор. 1:5), силу (Фил. 4:13), прославление (2 Фес. 1:12) и вечную жизнь (Рим. 6:23). Через Христа Бог всё создал (Кол. 1:16), всё держит (Кол. 1:17), осуществляет Свой замысел (Еф. 1:9, 20; 3:11) и получает славу (Еф. 3:21). Подводя итог, Р. Райтмаир пишет о Христе «как о канале, через который Бог исполняет

²⁷Wikenhauser, с. 29.

²⁸Schreiner, с. 317.

²⁹Но в связи с употреблением глагола *καυχῶμαι* (*каухаомай*), «хвалиться», в 1 Кор. 1:31; 2 Кор. 10:17 и Фил. 3:3 А. Викенхаузер правильно отмечает, что данный глагол требует использования предлога *ἐν* (*эн*) перед дополнением. Поэтому, в этих случаях предлог *ἐν* (*эн*) может не относиться к фразе «во Христе». См. Wikenhauser, с. 23.

³⁰Schreiner, с. 315.

³¹Это употребление совпадает по функции с употреблением фразы *διὰ Χριστοῦ* (*диа Христу*), т.е. «через Христа».

Свою волю, избирает, искупляет, прощает, благословляет, дает новую жизнь и назидает церковь»³². Но Т. Шрайнер уточняет: «Искупление, которое принадлежит верующим “во Христа”, может быть, как “через Христа”, так и “во Христе”»³³.

В некоторых местах кажется, что Христос – это не инструмент или средство, которым Бог совершает какое-то действие, а Сам агент действия или действующее лицо³⁴. Можно сослаться на Кол. 4:17: «Скажите Архиппу: смотри, чтобы тебе исполнить служение, которое ты принял в Господе», т.е. «от Господа», и на 1 Кор. 7:22: «призван в Господе», т.е. «Господом».

Однако чаще всего выражение «во Христе» используется для обозначения нашего местонахождения в «сфере» Христа или «положения» в Нем. Дж. Масаскил подтверждает эту мысль: «Во многих ключевых местах фраза “во Христе”... явно означает “местонахождение”, где она относится к сфере (или состоянию)»³⁵.

Что касается значения фразы «сфера Христа», основным стихом Писания является 1 Кор. 1:30, где говорится, что наше положение или статус во Христе происходит от Отца и приводит к некоторым конкретным благам: «От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением».

К тому же, в «сфере» Христа находится множество, если не все блага спасения, в частности, нет осуждения (Рим. 8:1), закон Духа жизни (Рим. 8:2), любовь, благодать и вера (1 Тим. 1:14; 2 Тим. 1:13; 2:1; Рим. 8:39), спасение (Фил. 3:9; 2 Кор. 5:21; Еф. 1:7, 13; Кол. 1:14; 2 Тим. 2:10), вышнее звание (Фил. 3:14), новое творение (2 Кор. 5:17), утешение (Фил. 2:1), обеспечение (Фил. 4:19), полнота (Кол. 2:10), доступ к Богу (Еф. 2:13; 3:12), свет (Еф. 5:8), воскресение (1 Кор. 15:22), наследство (Еф. 1:10-11; 2:7) и многое другое. В этой «сфере» все Божьи обетования «Да», на которые мы говорим: «Аминь» (2 Кор. 1:19-20). Божье избрание состоит в Нем (Еф. 1:4, 9). Во Христе мы посажены на небесах (Еф. 2:6) и созданы в Нем (Еф. 2:10). Наконец, в Нем Церковь находит свое единство (1 Кор. 11:11; Гал. 3:28; 5:6; Рим. 12:5; Еф. 2:15; 3:6; Фил. 4:2)³⁶.

Также важно отметить, что во многих случаях, где фраза «во Христе» используется в значении «средство», также подходит и значение «в сфере Христа». А. Викенхаузер тоже комментирует этот момент: «Примечательно, что Павел так часто писал “во Христе” в тех местах, где мы ожидали бы прочитать “Христом”. Кажется, что он хотел подчеркнуть, что в какой-то степени Христос является сферой Божьего благодатного присутствия»³⁷. К этому присоединяется Е. Бест: «Христос – это “место”, в котором находятся верующие, и в котором находится спасение»³⁸. То же самое и у М. Сифрида: «Даже когда “во Христе” / “в Господе” используется для описания средства или способа действия, “Христос” понимается как определяющая “сфера”»³⁹.

³²Rightmire, с. 789.

³³Schreiner, с. 316.

³⁴Campbell C. R., с. 73 и далее.

³⁵Macaskill, Union with Christ in the New Testament, с. 249.

³⁶Другие возможные указания на «сферу» Христа: Рим. 6:11, 23; 8:39; 1 Кор. 15:18, 22; 16:19; 2 Кор. 1:21; 2:14; Гал. 2:4; 5:6; Еф. 2:20; 3:21; 5:8; Фил. 4:7; 2 Тим. 1:1, 9, 13; 2:1, 10; 3:15; Флм. 20.

³⁷Wikenhauser, с. 25

³⁸Best E. One Body in Christ. – London: SPCK, 1955. – С. 8. В то же время, Бест исключает несколько случаев, например, Кол. 1:16-17 (Best, с. 20).

³⁹Seifrid M. A. In Christ. // K. DeRuiter. Dictionary of Paul and his letters. No city: InterVarsity Press, 1983. – С. 434.

Необходимо добавить, что, хотя и существует, как мы уже увидели, огромное разнообразие в употреблении этой фразы, почти все эти случаи употребления могут также соответствовать, так или иначе, значению «в сфере Христа». С другой стороны, никакое другое из вышеперечисленных значений этой фразы не может охватить такое огромное количество случаев ее употребления.

К. Камбал согласен, что другие употребления «во Христе», упомянутые выше, «Всё же связаны с всеобъемлющей темой союза (с Христом)»⁴⁰. Он также напоминает нам, что основное значение предлога *ἐν* (эн), т.е. «в», – это «местонахождение»⁴¹. Следовательно: «При анализе каждого примера мы должны относиться к (значению «сфера») как к первому возможному варианту»⁴². Об этом Р. Лонгенекер тоже пишет:

«В большинстве отрывков, где, вероятно, Павел, используя этот термин, имел в виду только значение “христианин”, или где утверждается, что имеется в виду инструментальная, причинная, исходная или динамическая идея, значение “местонахождение” ... можно так же легко увидеть»⁴³.

Следует добавить, если бы Павел хотел подчеркнуть *разные* аспекты наших отношений со Христом, то для передачи этого он обязательно должен был бы использовать различные формулировки с соответствующими предлогами⁴⁴. Но тот факт, что он последовательно использовал одну и ту же конструкцию, т.е. «во Христе», явно указывает на единую концепцию, которой пользовался Павел. Поэтому мы приходим к выводу, что для Павла «сфера Христа» или «положение в Нем» является основным значением этой фразы.

Далее, А. Викенхаузер отмечает, что к нашему положению во Христе относится не только формулировка «во Христе», но иногда и употребление родительного падежа «Христа»⁴⁵. В этом употреблении наблюдаются те же самые оттенки значения, отмеченные выше для понятия «во Христе», т.е. «ради Христа» (Еф. 3:1; Флм. 9), «источник помощи» (Фил. 2:30), и особенно «принадлежность Христу», что подразумевает «местонахождение в сфере Христа» (Гал. 3:29; 5:24; 1 Кор. 15:23; 2 Кор. 10:7).

Наконец, А. Линкон придерживается мнения, что в отличие от выражения «во Христе», фраза «в Господе» больше говорит о том, кем верующий является в Нем, или что он должен делать⁴⁶. Но Е. Бест оспаривает этот момент, считая эти формулировки взаимозаменяемыми⁴⁷. В дополнение к этому, тщательно разбирая употребление этих выражений, К. Камбал обнаружил те же самые категории для классификации каждого выражения⁴⁸.

⁴⁰Campbell C. R., с. 328.

⁴¹Там же, с. 68.

⁴²Там же, с. 73.

⁴³Longenecker, Paul, с. 168.

⁴⁴Тоже отмечает это Лонгенекер (Longenecker, Paul, с. 165)

⁴⁵Wikenhauser, с. 34-46.

⁴⁶В поддержку этого мнения он ссылается на следующие источники: Дж. А. Робинсон, К. Барт, Ч. Ф. Д. Мэул. См. Lincoln A. T. Ephesians // Metzger B. M., Hubbard D. A., Barker G. W. Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 1990. – С. 157.

⁴⁷Best, с. 30-31.

⁴⁸Campbell C. R., с. 73 и далее, 198.

в. Сравнение Иоанна и Павла

Как мы видели ранее, употребление Иоанном концепции «союз с Христом» во многом расходится с употреблением той же концепции Павлом. Для Павла наш союз с Христом, как правило, связан с нашим положением перед Богом, приобретением спасения через Христа и вытекающим из него образом жизни в Нем. А для Иоанна союз с Христом связан не только с соответствующим Богу образом жизни, но и гораздо сильнее с живым общением с Ним и с Отцом, и менее всего с приобретением спасения.

Далее, согласно комментариям Ч. Муэла, у Павла союз с Христом означает представительство Иисуса Христа. Мы «в Нем» как в нашем Представителе (этот момент будет раскрыт в следующей главе). Иоанн же подчеркивает взаимоотношения и взаимодействие между Христом и верующим в живых отношениях. Муэл также обращает наше внимание на то, что Павел меньше говорит о «Христе в нас», но намного больше о том, что мы «в Нем». Иоанн, в свою очередь, подчеркивает и тот, и другой аспект⁴⁹. По этому поводу М. Сифрид делится интересным наблюдением, что в отличие от Иоанна, Павел редко говорит об обоих аспектах нашего союза с Христом, т.е. что мы в Нем и Он в нас, в одном и том же контексте⁵⁰.

Дж. Масаскилл также сравнивает этих библейских авторов, отмечая, что Павел говорит почти исключительно о союзе с Христом, а Иоанн – как о союзе с Христом, так и о союзе с Богом Отцом⁵¹. Дело в том, что Павел обычно говорит о пребывании «Бога» в верующих в цитатах из Ветхого Завета (напр. 2 Кор. 6:16)⁵². Тем не менее, примем к сведению, что иногда (редко) Павел говорит, что верующие или церкви находятся «в Боге» (1 Фес. 1:1; 2 Фес. 1:1; Кол. 3:3)⁵³.

Итак, сравнивая употребление «союза с Христом» у Иоанна с употреблением у Павла, видно, что они дополняют друг друга. С одной стороны, для Павла наше положение во Христе приводит к конкретным благословениям спасения. А для Иоанна союз с Христом приводит к познанию триединого Бога и общению с Ним. В этом мы видим здоровое равновесие: хотя наше положение во Христе и является залогом получения благословений спасения, нельзя думать о нем в «механических» терминах. Союз с Христом содержит и значение личного общения с живым Богом.

2. Уточним значение понятия «сфера Христа»

Рассматривая различные случаи употребления Павлом выражения «во Христе», мы пришли к выводу, что его основным значением является пребывание в «сфере» Христа. В данном разделе мы раскроем эту идею и, тем самым, уточним наше понимание Павловой формулировки «во Христе».

а. Мистический подход

⁴⁹Moule C. F. D. The phenomena of the New Testament // Moule C. F. D., Ackroyd P., Filson F. V., Wright G. E. Studies in Biblical theology, 2nd series. – Naperville, IL: Alec R. Allenson, Inc., 1967. – С. 25, 31.

⁵⁰Seifrid, с. 433.

⁵¹Macaskill, Union with Christ in the New Testament, с. 22.

⁵²Wikenhauser, с. 68-69.

⁵³Moule C. F. D., с. 27.

В прошлом, дискутируя о значении фразы «во Христе», многие мыслители, большинство из которых относилось к либеральному направлению, думали о пребывании в «сфере» Христа именно с позиции мистицизма. Мистицизм, по определению А. Вилкенхаузера, — это «та форма духовности, которая стремится к (или испытывает) непосредственному контакту (или союзу) души с Богом»⁵⁴.

Хотя в хорошем смысле этого слова, «мистицизм», т.е. личное общение с Богом, является естественным результатом нашего опыта «Христос в нас», следующие теории преувеличивают эту идею и содержат в себе серьезные отклонения от Божьей истины. К тому же, в понимании Павла личное общение с Богом скорее относится не к концепции «мы во Христе», а к понятию «Христос в нас». Тем не менее, давайте перейдем к рассмотрению нескольких таких подходов с целью их опровержения.

Считается, что изучение темы союза с Христом в современном мире уходит корнями к труду немецкого богослова XIX- XX веков Адольфа Дейсмана. Он, и вслед за ним некоторые другие, относились к пребыванию верующего в «сфере» Христа как к мистическому опыту с Ним в Духе. Дейсман понимал учение Павла следующим образом⁵⁵. Хотя Павел признавал Иисуса Христа исторической личностью, он относился к Нему больше как к духовному существу, сравнимому с воздухом, в котором и которым человек живет. Именно в этом и состоит союз верующего с Христом. Дейсман пишет:

«Для Павла Христос является не человеком прошлого ... “историческим” персонажем, а реальностью, силой настоящего, “энергией”, жизненные силы которого ежедневно выражают себя в нем»⁵⁶.

Получается, по мнению Дейсмана, что Павел приравнивал Иисуса к Святому Духу: «Христос есть Дух; поэтому Он может жить в Павле, а Павел в Нем»⁵⁷. Следовательно, наилучший способ общаться с Ним заключается в мистическом общении. Для Дейсмана мистицизм означает «прямой путь к Богу через внутренний опыт без посредничества рассуждений. Основопологающим элементом мистицизма является непосредственный контакт с божеством»⁵⁸. Считается, что для Павла этим опытом была его встреча с Христом по дороге в Дамаск.

Подобного мистического взгляда на союз с Христом придерживался и другой немецкий богослов XIX- XX веков Йоханнес Вайс⁵⁹. Согласно его теории, Христос освободился от Своего телесного состояния и теперь существует как духовное существо. О Христе он пишет: «Фиксированные контуры личности были смягчены и размыты и заменены идеей бесформенного, безличного, всепроникающего существа»⁶⁰. Выходит, что

⁵⁴Wikenhauser, c. 14

⁵⁵См. Deissmann A. Paul; a study in social and religious history / Trans. W. E. Wilson. — Gloucester, MA: Peter Smith, 1972. — С. 137-157.

⁵⁶Там же, с. 136.

⁵⁷Там же, с. 140.

⁵⁸Там же, с. 149.

⁵⁹См. Weiss J. Earliest Christianity; a history of the period A.D. 30-150. — In 2 vols. / Trans. and ed. F. C. Grant. — New York: Harper & Row, 1937. — С. 463-471.

⁶⁰Там же, с. 465.

Христос опять приравнивается к Духу: «То, что истинно про Христа, также истинно про Духа и наоборот» ... они «в некотором роде идентичны»⁶¹.

Теперь в силу принятия того же самого Святого Духа во время водного крещения, верующие связаны с Христом в Духе, и «жизненные силы» истекут от Него к ним. В этом, по мнению Вайса, и состоит союз верующего с Христом, поскольку «Дух появляется как жидкость, которая окружает нас, а также проникает в нас»⁶². В результате: «(Павел) чувствует или думает, что чувствует, что он стал другим; он полностью освобожден от самого себя, и Христос, как посторонняя сила, управляет его мышлением и волей»⁶³.

Мистического подхода тоже придерживался и еще один немецкий богослов XIX- XX веков по имени Вильгельм Буссе⁶⁴. Его понимание союза с Христом таково: все, что известно нам об историческом Иисусе – это Его смерть на кресте. Но впоследствии ранняя церковь прославляла Иисуса, называя Его «Куриос», т.е. «Господь». К тому же, в Церкви во время водного крещения и Евхаристии верующие испытывали ощущение близости с прославленным Христом.

Однако, считает В. Буссе, в своем мистическом искании Павел пошел дальше и помимо участия в таинствах нашел Господа в личном мистическом общении. Об этом Буссе пишет следующее: «Таким образом, для Павла Христос становится сверх земной силой, которая поддерживает и наполняет своим присутствием всю его жизнь»⁶⁵. Получается, что Святой Дух – это дух Христа. Быть «во Христе» значить быть «в Духе»⁶⁶.

Мистический подход, к сожалению, иногда оказывает влияние и на более консервативных богословов. Еванс, например, так суммирует учение Герхардуса Воса, выдающегося профессора богословия Принстонского университета XIX- XX веков: «Христос не просто имеет Духа; он стал Духом, так что Дух решительно обуславливает человеческое существование прославленного Второго Адама»⁶⁷.

В опровержение мистического взгляда обратим внимание на две слабые стороны данной теории. Во-первых, можно оспорить отождествление Христа с Духом. Вспомним, что Павел ясно и многократно говорит об Иисусе Христе, как о реальной исторической

⁶¹ Там же, с. 464.

⁶² Там же.

⁶³ Там же, с. 467.

⁶⁴ См. Bousset W. *Kyrios Christos; a history of the belief in Christ from the beginnings of Christianity to Irenaeus* / Trans. J. E. Steely. – Nashville, TN: Abingdon Press, 1970. – С. 119-193.

⁶⁵ Там же, с. 154.

⁶⁶ Можно перечислить и другие мыслители, продвигающие в каком-то виде мистический подход. Католический священник Пьер Тейяр де Шарден выдвигал пантеистический взгляд, что мы все, вместе со всем творением, – едины с Богом. Следовательно, мы находимся в союзе со Христом в силу нашего состояния как твари (См. Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, с. 296-297. Отмечено в Erickson, M. *Christian theology*. – Grand Rapids, MI: Baker, 1985. – С. 949). Фридрих Шлейермахер считал союз с Христом осознанием Его присутствия. В этом состоянии «импульсы текут к нам от Него» (См. Schleiermacher F. *The Christian Faith*. – 2nd. ed. / Ed. H. R. Mackintosh, J. S. Stewart. – Edinburgh: T & T Clark, 1928. – С. 425-426). Подобно мыслит Вебер: «Сознание Павла наполнено Христом; Христос находится в центре его интересов, и мысль о Христе влияет на него повсюду» (*Neue kirchliche Zeitschrift*, с. 213; отмечено в Wikenhauser, с. 97). Пауль Тиллих предполагал, что во Христе находится «Новое Бытие», которое можно устранить у человека его, так называемого, «экзистенциального отчуждения». Человеку нужно испытывать «внутреннюю силу Нового Бытия в Иисусе Христе» (См. Tillich P. *Systematic theology*. – Chicago: University of Chicago, 1957. – Т. 2. – С. 172).

⁶⁷ Evans W. B. Three current reformed models on union with Christ // *Presbyterion* 41/1-2. 2015. С. 22. Такой взгляд напоминает неверное учение Джеймса Дана, что: «Дух – это то, что божественно во Христе» (Отмечено в Macaskill, *Union with Christ in the New Testament*, с. 29).

личности, так и о Боге в отдельности от Духа⁶⁸. А. Вилкенхаузер подмечает, что когда в Писании Дух и Христос отождествляются, дело касается не их существования как личностей, а их совместных действий в жизни верующих. Далее Вилкенхаузер объясняет, что в 1 Кор. 15:45, где говорится о том, что Христос является «духом животворящим», речь идет не о том, что Он стал Духом Святым, но о Его нынешнем пребывании в прославленном, духовном теле⁶⁹.

Во-вторых, мистический подход к богопознанию, в своей классической форме, несостоятелен. С. Генри выдвигает против него следующие тезисы⁷⁰. Во-первых, в классическом мистицизме человек «растворяется» в божестве и теряет свою индивидуальность, чего не содержится в учении Павла. Генри пишет: «При возрождении характер человека глубоко изменяется, но свое “я” остается онтологической реальностью» (см. Гал. 2:20). Во-вторых, по словам Генри:

«Библия не предписывает никаких мистических упражнений или оккультных приемов для приближения к божеству; вместо этого она провозглашает разумную понятность божественного откровения и одобряет разумную устную молитву Богу, как сам Иисус призывал своих последователей обращаться к Отцу (Мф. 6: 9 и далее)».

Наконец, Генри отмечает, что проблема человека заключается не в «онтологическом отрыве от Божественного ... который нужно преодолеть путем стремления к экстатическому единству с Неизреченным», а в отделении от Бога по причине греха. В итоге, ввиду ассоциации слова «мистицизм» с не библейскими убеждениями и практиками, Генри даже не рекомендует использовать этот термин для описания личного общения верующего с Богом⁷¹.

Можно упомянуть и о других возражениях, выдвинутых против системы мистицизма. Р. Райтмир правильно подмечает, что союз с Христом – это не личное достижение, подобное мистическому подвигу, а дар Божий, принятый верой (см. 1 Кор. 1:30). Он также подчеркивает моральную сторону вопроса, так как союз с Христом помогает человеку не только познавать Бога, но и слушаться Его.⁷² В опровержение пантеистического понимания союза с Христом А. Мартин верно высказывается: «Этот союз никогда не должен рассматриваться таким образом, чтобы стиралась грань между Творцом и творением»⁷³. Далее, Дж. Масаскил, наряду с другими, критикует мистицизм в том, что он «устраняет личностные качества верующего», а союз с Христом их обогащает⁷⁴.

Подводя итог, скажем, что, хотя во христианском опыте существует элемент, грубо говоря, «мистицизма» в смысле личного общения с Господом (как было указано особенно в трудах Иоанна), этот элемент вовсе не охватывает всего смысла союза с Христом и не оправдывает преувеличенных теорий, отождествляющих Христа с Духом Святым.

⁶⁸Например, см. Мф. 28:19; Ин. 15:26; 1 Кор. 12:3; 6:11; 2 Кор. 13:14; 1 Пет. 1:2 и много других мест.

⁶⁹Wikenhauser, с. 84-87.

⁷⁰Henry C. F. H. God, revelation, and authority. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1999. – Т. 1. – С. 73.

⁷¹Так думает и Камбал (Campbell C. R., с. 412).

⁷²Rightmire, с. 792.

⁷³Martin A. N. Union with Christ // Lecture series at Toronto Baptist Seminary, February 15-17, 1978. – С. 42.

⁷⁴Macaskill, Union with Christ in the New Testament, с. 166; Stewart J. S. A man in Christ. – Grand Rapids, MI: Baker, 1975. – С. 16; Wilbourne, с. 179.

6. Историко-искупительный подход

Помимо мистического подхода, для выяснения значения фразы «пребывание в сфере Христа» существует и другой вариант, более приемлемый консервативными евангельскими богословами, а именно: историко-искупительный подход. Здесь имеется в виду, что наше положение во Христе носит историко-искупительный характер, т.е. касается нашего участия в исторических-искупительных событиях в жизни Спасителя, Который является нашим представителем перед Отцом.

Ключевой стих для подтверждения этого тезиса находится в 1 Кор. 1:30, где мы читаем: «От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, (т.е.) праведностью и освящением и искуплением». Отметим, что согласно этому стиху, наше положение во Христе приведет не к тому, что мы войдем в мистическое общение с Ним в Духе, а к тому, что Он *сделался* чем-то для нас, в частности, праведностью, освящением и искуплением. Получается, что в силу того, что мы «во Христе», мы оправданы, освящены и искуплены. Подобное учение кроется во 2 Кор. 5:21, где написано: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас [жертвою за] грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом». Вновь мы видим, что «в Нем» мы оправданы именно потому, что Он «сделался» чем-то для нас – жертвою за грех.

В дополнение к этому, существует множество отрывков Писания, указывающих на блага спасения, полученные благодаря нашему положению во Христе. «В Нем» мы имеем спасение (Фил. 3:9; Еф. 1:7, 13; Кол. 1:14; 2 Тим. 2:10), новое творение (2 Кор. 5:17), полноту (Кол. 2:10), доступ к Богу (Еф. 2:13; 3:12), воскресение (1 Кор. 15:22), наследство (Еф. 1:10-11; 2:7) и многое другое. Очевидно, что в результате союза с Христом мы получаем не только общение с Богом, но и приобретаем спасение.

Хотя в мистическом подходе нам также даруются блага спасения, представительство Христа не учитывается в этой теории, а вместо этого блага спасения сообщаются нам мистическим образом, или, по словам Ф. Шлейермахера: «Импульсы текут к нам от Него»⁷⁵. Но согласно Писанию, блага спасения предоставляются нам в силу того, что Христос «сделался» чем-то для нас.

Итак, чтобы раскрыть значение понятия «пребывание в сфере Христа» в соответствии с историко-искупительным подходом, мы будем пользоваться, с некоторыми модификациями, представлением К. Камбала⁷⁶. Будем утверждать, и в ходе этой работы покажем, что положение верующего во Христе состоит из трех составляющих: (1) представительство Христа, (2) участие в истории Христа и (3) присоединение к Телу Христа. Теме «представительство Христа» посвящена следующая глава. А в третьей главе будут обсуждаться темы: «участие в истории Иисуса» и «присоединение к Телу Христа». Но сейчас кратко представим эти составляющие.

В описании представительства Иисуса Христа мы сталкиваемся с важным библейским принципом, который называется «корпоративная личность». Этот принцип мы детально раскроем в следующей главе, но уже сейчас следует ознакомиться с ним. Дело в том, что согласно этому принципу, один человек может стать представителем целой группы, тогда все, что происходит с ним, оказывает влияние на всю группу. Другими словами, Бог

⁷⁵Schleiermacher, с. 425-426. Подобно мыслит Вебер: «Сознание Павла наполнено Христом; Христос находится в центре его интересов, и мысль о Христе влияет на него повсюду» (Neue kirchliche Zeitschrift, с. 213; отмечено в Wikenhauser, с. 97)

⁷⁶Campbell C. R., с. 413.

обращается со всей группой как с одним человеком. В отношении спасения глава нашей «корпоративной личности» – это Иисус Христос.

На некоторое время мы отложим рассмотрение библейских мест, подтверждающих этот принцип, но обратим внимание на авторов, заметивших в Писании ссылки на этот принцип. Р. Райтмир, например, пишет: «Когда апостолы Иоанн и Павел говорят о пребывании “во Христе”, они имеют в виду солидарность с корпоративной личностью»⁷⁷. Е. Бест соглашается: «Солидарность избранных с Христом можно объяснить в терминах корпоративной личности»⁷⁸. Беркхов добавляет: «Христос является представителем Своего Тела в “органическом” союзе»⁷⁹.

Наконец, Р. Летхам проводит важное различие между понятиями «представительство» и «заместительство», последнее из которых означает «занимать место другого». Он правильно говорит, что в представительстве Христа наличествует и элемент заместительства. Это видно в том, что Он занял наше место наказания на кресте. Но Он может это сделать только в силу того, что Бог назначил Его нашим представителем⁸⁰. Харрис придерживается того же мнения: «Когда Христос умер, он действовал как ради всех людей, так и вместо них. Он представлял их, став их заместителем»⁸¹.

Что касается нашего участия в истории Иисуса, Новый Завет однозначно учит, что Бог сделал нас во Христе участниками четырех событий в жизни Господа: Его смерти⁸², воскресении⁸³, возвышении⁸⁴ и будущем явлении при Его Втором пришествии⁸⁵. Другими словами, верующие умерли с Иисусом, были воскрешены с Ним, возвышены с Ним и появятся с Ним во славе.

Последняя составляющая нашего положения во Христе – присоединение к Его Телу. Из пребывания «во Христе» следует и то, что мы включены во Христа в смысле участия в жизни Его Тела, т.е. Церкви. Наш общий союз с Христом естественно имеет своим результатом присущее единство между всеми членами Его Тела.

Этого мнения придерживается и Е. Клауни, который говорит: «В то же время союз с Христом связывает христиан связями Духа. Благодаря нашему союзу с Христом, мы объединены друг с другом»⁸⁶. Этой мысли вторит Р. Лонгнекер: «Апостол никогда не смог бы представить себе христианина, который радовался бы личному аспекту “во Христе”, не принимая также корпоративную и социальную природу этих отношений»⁸⁷. Об этом аспекте нашего положения во Христа высказывается и М. Джонсон: «Сотериологическая реальность присоединения ко Христу – это одновременно и экклезиологическая реальность присоединения ко Христу»⁸⁸.

⁷⁷Rightmire, с. 791.

⁷⁸Best, с. 16-17.

⁷⁹Berkhof L. Systematic Theology. – 4th ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1941. – С. 448.

⁸⁰Letham, с. 62-64.

⁸¹Harris, с. 421.

⁸²См. Рим. 6:6; Кол. 3:3; Гал. 2:20-21; Гал. 5:24; 2 Кор. 5:14; 2 Тим. 2:11.

⁸³См. Еф. 2:5-6; Кол. 2:12-13; 3:1; 1 Кор. 15:21-22; 1 Пет. 1:3.

⁸⁴См. Еф. 2:6; 1:20-23

⁸⁵См. Кол. 3:4; 1:27; 1 Ин. 3:2; 1 Пет. 1:13; 5:1.

⁸⁶Clowney E. P. The Biblical theology of the Church // Carson D. A. The Church in the Bible and the world: an international study. – World Evangelical Fellowship, 1987. – С. 56.

⁸⁷Longenecker, Paul, с. 167.

⁸⁸Johnson M. P., с. 196.

Наконец, Ч. Муэл делает важное уточнение, что союз с Христом не означает, что верующий полностью отождествляется с Христом. То есть, это не «союз в личности»⁸⁹. Несмотря на то, что мы состоим в союзе с Христом, всё же мы остаемся отдельными личностями. Термин «корпоративная личность» просто указывает на то, что Он представляет нас, и что мы участники в Его истории.

В. Присутствие Христа в верующих

Согласно библейскому учению, не только верующий находится «во Христе», но и Христос – в верующем. Как было отмечено выше, аспект пребывания Христа в нас особенно сильно раскрыт у апостола Иоанна. Но и Павел в своих посланиях преподает эту истину, но по меньшей мере. Приведем следующие примеры⁹⁰:

- «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20)
- «Христос в вас, упование славы» (Кол. 1:27)
- «Если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности» (Рим. 8:10)
- «Верую вселиться Христу в сердца ваши» (Еф. 3:17)
- «Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас?» (2 Кор. 13:5)

Выходит, как у Иоанна, так и у Павла, союз верующего с Христом содержит в себе два аспекта: мы во Христе, и Он в нас. Сошлемся на комментарий Е. Клоуни по этому поводу: «Мы не только во Христе; но и Христос в нас. То есть Христос не только стоит на нашем месте, он также обитает в наших сердцах. Союз с Христом имеет и живой, и представительный аспект»⁹¹. Подобным образом Дж. Валворд утверждает, что союз с Христом – «это не только идентификация (т.е. с Христом); это также союз жизни. Через возрождение верующий принимает участие в вечной жизни. Он соединен с Христом не только божественным расчетом, но и реальностью совместной жизни»⁹².

Сравнивая пребывание Христа в верующем с положением верующего во Христе, Ч. Муэл уточняет важный момент: «Верующий существует полностью во Христе, а Христос не существует полностью в верующем»⁹³. Другими словами, вся жизнь верующего во всех ее аспектах находится во Христе, но Он не проявляет в нас всей Своей божественной славы.

В. Вирсби тоже делится важным наблюдением, что, хотя мы время от времени испытываем тесное личное общение с Духом, наш союз с Христом – это не столько чувство, сколько факт. Мы принимаем истину о Его пребывании в нас верой⁹⁴. И наконец, мнение А. Мартина также достойно принятия. Когда Христос живет через нас: «Это не союз, который сводит на нет все усилия моего искупленного человека»⁹⁵. Другими

⁸⁹Moule C. F. D., с. 27.

⁹⁰А. Вилкенхаузер включает в список 1 Кор. 2:16 – «мы имеем ум Христов» (Wikenhauser, с. 65-66).

⁹¹Clowney, The Biblical theology of the Church, с. 170.

⁹²Walvoord, The work of the Holy Spirit, с. 427.

⁹³Moule C. F. D., с. 26.

⁹⁴Wiersbe W. W. Prayer: Basic training. – Wheaton, IL: Tyndale, 1988. – С. 128-129.

⁹⁵Martin A. N., с. 53.

словами, мы становимся не «куклами» в руке Божьей, а реальными участниками в проявлении Его жизни через нас.

По общепринятому мнению, в верующем человеке находится не Сам Христос, а Святой Дух⁹⁶. Соответственно, в трудах Павла мы видим, как часто говорится о пребывании в верующем Духа Святого. Л. Смедс хорошо комментирует идею, что Дух так тесно ассоциирует Себя с Христом, что можно говорить о пребывании Духа как о пребывании Христа: «Он (т.е. Дух) является функционирующим Христом»⁹⁷. Иногда Новый Завет даже говорит о Святом Духе как о «Духе (Иисуса) Христа» (Фил. 1:19; Рим. 8:9). В Рим. 8:9-10 «Христос в вас» приравнивается к пребыванию Духа Божьего.

А. Вилкенхаузер также отмечает следующие параллели между Христом и Духом, которые мы находим в Писании⁹⁸. Как во Христе, так и в Духе, верующие: стоят (Фил. 1:27; 4:1); говорят (2 Кор. 2:17; Рим. 9:1); имеют общение (1 Кор. 1:9; 2 Кор. 13:13); имеют радость (Фил. 4:4; Рим. 14:17); имеют жизнь (Кол. 3:4; Гал. 5:25); освящены (1 Кор. 1:2; Рим. 15:16); оправданы (Гал. 2:17; 1 Кор. 6:11); воскреснут (1 Кор. 15:22; Рим. 8:11); и пребывают (1 Кор. 1:30; Рим. 8:9).

В то же время Р. Райтмир делится важным замечанием, что нельзя полностью отождествлять Духа с Христом: «Павел проводит различие между Христом и Духом, но рассматривает функцию последнего как посредничество первого с верующими»⁹⁹. Подобно Ф. Ф. Брус утверждает:

«Кажется, что нет разницы между пребыванием Духа и пребыванием воскресшего Христа с точки зрения опыта верующего, хотя это не означает, что Павел прямо отождествляет воскресшего Христа и Духа. Между ними есть динамическая эквивалентность, но они, тем не менее, различаются. Дух передает жизнь воскресения Христа верующим (что может быть еще одной причиной того, что Его называют Духом Христовым)»¹⁰⁰.

Хотя важно учитывать оба аспекта нашего союза с Христом, некоторые комментаторы подчеркивают аспект пребывания Христа в нас до такой степени, что они пренебрегают первым аспектом этого союза, т.е. нашим положением в Нем. В это число входит никто иной, как великий реформатор Жан Кальвин. Хотя порой он говорит о нашем положении «во Христе», он придает больше важности Его обитанию в нас Духом Святым. Обратимся к одному примеру его учения:

«Поэтому я особо подчеркиваю наше единение с Главой, подчеркиваю, что наши сердца через веру стали его обителью и что благодаря этому святому союзу мы как бы пользуемся Им: будучи “нашим”, Он распределяет среди нас блага, которые приобщают нас к его совершенству» (*Наставление во христианской вере*, 3.11.10).

⁹⁶Так считает Ж. Кальвин, Л. Смедс, М. Эрикссон, Р. Гаффин, Э. Клоуни и многие другие (См. Smedes L. B. *Union with Christ*. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983. – С. 127-129; Erickson, с. 952-953; Gaffin, *Union with Christ*, с. 274; Clowney, *The Biblical theology of the Church*, с. 55).

⁹⁷Smedes, с. 135. А. Вилкенхаузер подтверждает, что в нас «Христос работает через Святого Духа» (Wikenhauser, с. 58). Также см. Moule C. D. F., с. 25.

⁹⁸Wikenhauser, с. 53-54.

⁹⁹Rightmire, с. 792.

¹⁰⁰Bruce F. F. *Paul: Apostle of the heart set free*. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977, reprint 1988. – С. 313.

Далее, многие комментаторы идут еще дальше, чем Ж. Кальвин, чтобы свести положение верующего «во Христе» к его отношениям с Духом. Другими словами, для них наше положение «во Христе» просто означает, что мы находимся в присутствии Духа Святого и имеем общение с Ним.

Например, Вильгельм Буссет утверждал, что быть «во Христе» и быть «в Духе» – одно и то же, и что положение верующего во Христе вытекает из его положения в Духе¹⁰¹. По А. Вилкенхаузеру христиане «окружены и проникнуты одним духовным Христом»¹⁰², и «Христиане живут в Нем и постоянно получают от Него сверхъестественные силы»¹⁰³. Л. Смедс не только говорит: «Когда Дух в нас, и Христос в нас», но и: «Когда мы в Духе, мы и во Христе»¹⁰⁴. Дж. Стюарт соглашается, что «быть во Христе» значит «быть в Духе», объясняя, что «Христос является для искупленного человека его новым окружением», т.е. его новой атмосферой¹⁰⁵.

Однако далее в этой работе будет раскрыто истинное значение нашего положения «во Христе». Оно состоит не в пребывании верующего в Святом Духе, а в обращении к Иисусу как нашему представителю перед Богом и в участии в Его истории. Выходит, что наше положение во Христе не вытекает из наших отношений с Духом, а наоборот. Работа Духа заключается в реализации в нашей жизни всех благ, исходящих из нашего положения во Христе. С этим соглашаются Р. Таннелхил, который считает, что личный опыт христианина с Духом обусловлен «объективным статусом “быть-во-Христе”»¹⁰⁶. М. Сифрид тоже утверждает, что пребывание «во Христе» приводит к пребыванию «в Духе», а не наоборот¹⁰⁷. В 6-ой главе этой книги мы будем подробнее рассматривать работу Святого Духа в том, как применяются блага нашего положения во Христе.

С подобным противоречием сталкивается Р. Шед, который полагает, что основой нашего юридического союза с Христом является опыт «Христос в нас». Он пишет: «На этом духовном и мистическом союзе зиждется федеральный и правовой союз между Христом и Его народом. Поскольку они духовно, жизненно, вечно и мистически едины с Ним, его заслуга вменяется им, а их недостатки вменяются ему»¹⁰⁸.

Однако, как мы уже увидели в первой главе, главная цель опыта «Христос в нас» состоит в применении всех благ спасения, предоставленных нам через наше юридическое положение в Нем и соответствующее участие в Его истории. Также надо задаться вопросом, как может Дух Божий (т.е. «Христос в нас») войти в сердце того, кто еще не получил правового статуса праведника перед Богом? Обязательно нужно, чтобы получение правового статуса предшествовало нашему личному опыту с Ним. В Гал. 4:6

¹⁰¹Отмечено в Campbell C. R., с. 34.

¹⁰²Wikenhauser, с. 20.

¹⁰³Там же, с. 92.

¹⁰⁴Smedes, с. 54. Но в другом месте Л. Смедс правильно говорит о положении верующего во Христе в терминах Его искупительной работы: «Христос создал новую историческую ситуацию для людей; быть в той ситуации, которая началась на Голгофе и находит свою кульминацию на грядущей “новой земле”, значит быть «во Христе» (Smedes, с. 91).

¹⁰⁵Stewart, с. 157. К этому преувеличенному взгляду тоже присоединяется Р. Райтмайер, согласно которому Христос понимается «мистически, как Дух прославленного Господа». В выражении «во Христе» Христа можно сравнить с воздухом, который, как находится внутри человека, так и окружает его снаружи (Rightmire, с. 789-790).

¹⁰⁶Отмечено в Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text // The new international Greek Testament commentary. – Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 2000. – С. 189-190.

¹⁰⁷Seifrid, с. 434.

¹⁰⁸Отмечено в Evans, с. 27, который также ссылается на согласие В. Гаффина с этим мнением (с. 24).

Павел объявил: «Как вы - сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего». Заметьте, что Дух Божий входит в сердце только после получения от Бога юридического статуса усыновления.

Следующая схема образно суммирует союз верующего с Иисусом Христом:



Г. Откуда появилась эта концепция?

В заключение этой главы следует сказать пару слов о дебатах, которые ведутся по поводу возникновения концепции «союз с Христом» у Павла. Другими словами, каким именно образом Павел вывел это понятие? Заимствовал ли он его у кого-либо другого? Приверженцы либерального богословия склоняются к выводу, что в действительности эту идею Павел позаимствовал из эллинизма, т.е. так называемых «мистерий» того времени. Рассмотрим этот вопрос.

Среди тех, кто выдвигает тезис об эллинистическом происхождении идей Павла, можно выделить Дж. Вайса, который утверждал, что учение Павла «так или иначе связано с языком эллинистических мистических культов»¹⁰⁹. Согласно его точки зрения, для выражения своего понимания концепции «союз с Христом» Павел заимствовал язык эллинизма, приравнивая всеобъемлющую силу стоицизма ко Христу и Его Духу.

Можно еще упомянуть Вильгельма Бусса, о концепции мистицизма которого мы говорили выше¹¹⁰. Хотя он обращает внимание на разницу между учением Павла и эллинистов, тем не менее, он считает идею участия в смерти и воскресении Христа заимствованной из языческих мифов: «Невозможно избежать впечатления, что здесь (т.е. в эллинизме) представлена духовная атмосфера, в которой изложена идея участия в смерти и воскресении Христа»¹¹¹.

¹⁰⁹Weiss, с. 463.

¹¹⁰Bousset, с. 157, 164-167, 193.

¹¹¹Там же, с. 193.

На самом деле, в древней Греции существовали мифы, в некоторых моментах похожие на Евангелие Иисуса Христа. В мистериях Осириса, Аттиса и Диониса ритуальное участие в смерти и воскресении какого-либо бога, предположительно, могло привести к избавлению или обожествлению. Также существовал миф о «Небесном Человеке», который нисходит с неба, собирает своих верных, и возвращается в небо¹¹². Далее, как пример корпоративности в древней Греции С. Портер ссылается на трагедию «Царь Эдип», где целый город был наказан за грех царя. По версии этой легенды у Софокла Эдип, обращаясь ко пророку Тиресию за помощью, сказал ему: ἐν σοὶ ὕαρ ἔσμεν, т.е. «потому что мы в тебе».

С другой стороны, многие комментаторы правильно выступают против такого тезиса, отмечая существенное различие между идеями Павла и учением эллинистов¹¹³. В соответствии с «мистериями», люди получают спасение потому что проходят ритуал, а Павел связывает приобретение спасения с исторической смертью и воскресением Христа. На самом деле, все греческие легенды суть мифологические, а христианство – основано на реальной истории. Павел вообще не заимствовал свое учение у стоиков. Ведь их «бог» безличен и проникает в творение, Павел этому не учит.

В ответ на случай, где Эдип обращается к Тиресию словами «потому что мы в тебе», Ч. Муэл утверждает, что он имел в виду не принцип солидарности, а то, что «мы полагаемся на тебя»¹¹⁴. Далее, «мистерии» появились *после* христианства, и в них поклоняющийся ожидал растворения в божестве, чего Павел не предлагал. В опровержение данной точки зрения богословы также отмечают, что учение Павла приводит к моральному преобразению человека и общению между людьми, чего нет в мистериях. Наконец, в мистериях человек сам со своей стороны искал единения с Богом, а в учении Павла инициативу брал Бог: «от Бога вы во Христе» (1 Кор. 1:30).

Также важно учесть, что Павел сам был не эллинистом, а «Евреем от Евреев, по учению фарисеем» (Фил. 3:5) и «воспитанным в сем городе при ногах Гамалиила, тщательно наставленным в отеческом законе» (Деян. 22:3). Также, в свете данных, представленных в следующей главе, бесспорно, что Павел мог знать о принципе солидарности из Ветхого Завета. Брус подтверждает, что Павел был «хорошо знаком с еврейским понятием корпоративной личности»¹¹⁵.

Выходит, что Павел не заимствовал свое понимание союза с Христом у греков, а последовал ясному ветхозаветному свидетельству о корпоративности, которое будет обсуждаться в следующей главе, и вывел эту концепцию не с помощью «мистерий», а под действием Святого Духа, Которым он был ведом.

¹¹²Отмечено в Davies W. D. Paul and Rabbinic Judaism: some Rabbinic elements in Pauline theology. – 2nd ed. – London: SPCK, 1958. – С. 89; Wikenhauser, c. 191-192; Best, c. 45, 86.

¹¹³Davies, c. 90-91; Wikenhauser, c. 197; Moule C. F. D., c. 40; Ridderbos H. Paul: an outline of his theology / Trans. J. R. De Witt. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975. – С. 59-60; Shedd R. P. Man in community: A study of St. Paul's application of the Old Testament and early Jewish conceptions of human solidarity. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. – С. 96-97; Longenecker, Paul, c. 162-163; Best, c. 164.

¹¹⁴Moule, C. F. D., c. 40.

¹¹⁵Bruce F. F. Epistle of Paul to the Romans. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1963. – С. 126.

Глава 2. Христос – наш представитель

В первой главе мы утверждали, что в нашем положении во Христе имеются три составляющие: (1) представительство Христа, (2) участие в истории Христа и (3) присоединение к Телу Христа. В этой главе будет рассмотрена идея представительства Христа, которая главным образом выражается в концепции «корпоративная личность».

Как было сказано выше, фраза «корпоративная личность» описывает явление, часто встречающееся в Библии, когда Бог взаимодействует с целой группой людей как с одним человеком. Следуя этой схеме, судьба представителя некой группы становится судьбой всей группы.

Известный теолог, изучавший этот принцип, Г. Робинсон, определил его так: «Вся группа, включая ее прошлых, настоящих и будущих членов, может функционировать как отдельный человек через любого из этих членов, принимаемого как ее представитель»¹¹⁶. Р. Шед подобным образом говорит, что данное понятие заключается в «применении заслуг или недостатков к тем, кто не участвовал лично в его вызывающей причине»¹¹⁷.

Даже сама формулировка «корпоративная личность» содержит намек на ее значение. В мире бизнеса компании могут объединяться, чтобы создать корпорацию. Это значит, что по отношению к этому бизнесу будет совместный актив, т.е. совместное имущество и доходы, и совместный пассив, т.е. совместные долги и расходы. Две компании становятся одним целым. В браке создается подобная картина союза. Когда мужчина и женщина вступают в брак, они соединяют свои активы и пассивы и становятся не только одной корпорацией, но и одной плотью.

А. Корпоративность в Ветхом Завете

1. Описание и примеры

Как мы увидим в данной главе, концепция «корпоративная личность» не была новой для Божьего народа¹¹⁸. Она появлялась на протяжении всей его истории. На этом основании мы можем еще более убедиться, что в своем понимании нашего положения во Христе Павел опирался именно на этот принцип.

В Числ. 16:27-33 рассказывается о восстании Дафана и Авирона, вследствие которого погибли не только они, но и их семьи. Когда перестраивали Иерихон, согрешивший Ахиил вообще не погиб, а только его дети (И.Нав. 6:25; 3 Цар. 16:34). Далее, из-за греха Ахана, отца семьи, вся его семья погибла с ним (И.Нав. 7:1-5, 24-26). Библия рассказывает и о том, что Ханаан был проклят рабством в результате проступка своего отца Хама (Быт.

¹¹⁶Robinson H. W. Corporate personality in ancient Israel. – Philadelphia, PA: Fortress, 1964. – С. 25. Важно подметить, что представление корпоративной личности, предполагаемой в данной книге, немного отличается от концепции Г. Робинсона, представленной в его книге. Он сосредоточил больше внимания на еврейском менталитете, т.е. на том, как евреи смотрели на свою группу как на одно целое. В этом отношении он написал: «Группа обладает сознанием, которое распространяется среди ее отдельных членов и не существует как просто образная речь, или как идеал» (Robinson, Corporate personality, с. 30). Но в этом разделе будет ясно показано, что на этот принцип опирался не только Израиль, но и Яхве, Бог Израиля.

¹¹⁷Shedd, Man in community, с. 12-13.

¹¹⁸Несколько примеров взято из Robinson, Corporate personality; Shedd R. P., Man in community; Kaminsky J. S. Corporate responsibility in the Hebrew Bible // Clines D., Davies P. R., eds Supplemental Series of the Journal for the Study of the Old Testament, no. 196. – Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995.

9:25 и далее). Грехи Давида, связанные с Вирсавией, привели к тому, что их сын умер, и в доме Давида стали возникать всевозможные трудности (2 Цар. 12:11-14). Жадность Гиезия привела к похожему результату (4 Цар. 5:27).

Представителем народа часто выступал царь. В 2 Цар. 21 описано, что во дни Давида Бог наказал Израиль трехлетним голодом за грехи, прежде совершенные Саулом, вследствие чего некоторых из его сыновей казнили. Когда Давид провел перепись населения своего царства, пострадали не Давид, а жители Иерусалима (2 Цар. 24:15-17; 1 Пар. 21:7). Идолопоклонство Соломона привело к разделению Израиля (3 Цар. 11:12-13), и подобное поведение Иеровоама и Ахава стало причиной проклятия, павшего на всех их сыновей (3 Цар. 14:10-12; 4 Цар. 21:21-24). Из-за грехов Манассии Иуда был сослан в Вавилон (4 Цар. 21:1-18; 23:26-27; 23:36-24:6)¹¹⁹.

Система корпоративной личности применялась не только по отношению к Израилю, но существовала и у других народов¹²⁰. За отвержение Израиля при его пришествии в Палестину Моавитяне и Аммонитяне были исключены из собрания Божьего народа на 10 поколений (Втор. 23:3-6). За подобное поведение амаликитян Саулу было поручено: «...порази Амалика и истреби» (1 Цар. 15:2-3). При входе Израиля в землю обетованную Бог приказал истребить всех жителей Ханаана. Весь дом Авимелеха оказался в опасности за то, что он взял жену Авраама (Быт. 20:7, 18; также ср. Быт. 26:10). Народ Едома попал под проклятие и оказался в рабстве у Израиля за поведение его патриарха Исава (Быт. 27:37; Мал. 1:3-4). Далее, весь Египет пострадал по вине Фараона (Исх. 7-12), равно как и семья Амана пострадала по вине отца (Есф. 9:6-10).

Согласно системе корпоративной личности передавались не только проклятия или наказания, но и благословения. К примеру, потомки Авраама, Исаака и Иакова получили в наследство землю обетования не благодаря своей верности Богу, а благодаря верности их предков. Даже Измаил в качестве потомка Авраама получил благословение (Быт. 21:13).

В поддержку этого тезиса видим, что во Втор. 10:15 конкретно сказано, что благословение Авраама распространяется на весь народ Израиля: «Только отцов твоих принял Господь и возлюбил их, и избрал вас, семя их после них, из всех народов, как ныне [видишь]». Исаия тоже связывает Божье отношение к Израилю с Его отношением к Аврааму: «А ты, Израиль, раб Мой, Иаков, которого Я избрал, семя Авраама, друга Моего» (Ис. 41:8). Р. Шедд верно утверждает: «Именно ради патриарха Авраама (Бог) вмешивался в ход событий ... в пользу Израиля»¹²¹.

Подобным образом, все потомки Аарона наследовали священство: и хорошие, и плохие. Первосвященник, в свою очередь, выступал в роли представителя всего Божьего народа. Бог повелел Моисею: «Вырежь на двух камнях имена сынов Израилевых; и вставь их в золотые гнезда и положи два камня сии на нарамники ефода: [это] камни на память сынам Израилевым; и будет Аарон носить имена их пред Господом на обоих раменах своих для памяти» (Исх. 28:11-12). По словам Р. Шедда: «Священник включал в себя всю группу и представлял себя как корпоративную личность Богу»¹²².

¹¹⁹В то же время Дж. Каминский признает, что вместе с Манассией народ тоже был виноват (см. 4 Цар. 21:15; 22:17; 24:20). Значит, были и корпоративные, и индивидуальные факторы (Kaminsky, с. 38-39).

¹²⁰Примеры взяты из Robinson, Corporate personality; Shedd R. P., Man in community; Kaminsky, Corporate responsibility.

¹²¹Shedd R. P., Man in community, с. 60.

¹²²Там же, с. 31.

Таким же образом сыновья Давида восходили на престол благодаря его верности Господу. В Ис. 37:35 написано, что Бог защищает Иерусалим не ради лидеров того времени, а «ради Себя и ради Давида, раба Моего». Также, благословение простиралось и на потомков Финееса (Числ. 25:12-13), Ииуя (4 Цар. 10:30) и Лота (Быт. 19). По поводу случая с Лотом, Р. Шед проникательно отмечает, что последующее поведение жены Лота и его дочерей доказывает, что Бог их пощадил не благодаря их собственному достоинству, а ради Лота¹²³. Наконец, судьба двенадцати колен Израиля была определена в соответствии с провозглашением Иаковом пророчества о его сыновьях (Быт. 49).

Принцип «корпоративная личность» стоит и за следующим высказыванием в Исх. 20:5-6 (и Втор. 5:9-10): «...наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого [рода], ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои». Но в данном отрывке, наверное, отображается Божий завет с Израилем. Смысл в том, что, хотя Бог может временно наказать Свой народ за непослушание (до третьего и четвертого [рода]), Он никогда полностью не оставит Своего завета с ним (до тысячи родов). Тем не менее, значение «завет» также входит в число примеров концепции корпоративной личности (см. дискуссию ниже).

Подобно этому, и в других местах Писания говорится как о проклятии потомков нечестивых (Ис. 14:20; Пс. 20:11; 37:28), так и о благословении потомков праведных (Пс. 24:12-13; 36:25-26; 68:36-37; 101:29; 111:2-3; Пр. 11:21). В этом отношении любопытно отметить, что трудно объяснить это благословение тем, что благословенные дети стали таковыми благодаря хорошему воспитанию. Ведь в книге притч Соломоновых много говорится о правильном воспитании детей¹²⁴, но вся книга содержит только одно обещание благословения на них (Пр. 11:21). А большинство вышеуказанных ссылок относится к Псалтыри, которая вообще не говорит о воспитании детей.

Стоит ненадолго остановиться на загадочном примере корпоративной личности, приведенном автором Послания к Евреям. Согласно его толкованию Быт. 14, Левий, находящийся в чреслах своего прадедушки Авраама, дал десятину Мелхиседеку (Евр. 7:9-10). Тем самым автор данного послания использует принцип «корпоративная личность» в защиту своего учения о том, что священство по чину Мелхиседека превосходнее священства по чину Аарона.

В разборе понятия корпоративной личности нельзя пропустить пример козла отпущения (Лев. 16), приведенный С. Латти: «Какое бы толкование не было предложено в отношении козла отпущения, между ним и приносящим жертву устанавливается какая-то солидарность»¹²⁵. Вместе с этим, вся ветхозаветная система жертвоприношения опиралась на принцип, что одно лицо (в этом случае, животное) может служить в качестве представителя другого.

Наконец, Г. Робинсон усматривает ссылку на концепцию корпоративной личности и в следующих примерах¹²⁶. Для евреев погребение приравнивается к «приложению к народу своему» (Быт. 49:29). Рождение мальчиков особенно приветствовалось по той причине, что таким образом продолжалось имя семьи. Иногда человек, ходатайствуя о Божьем народе, говорит о грехах Израиля как о собственных (напр. Дан. 9:4-19; Езд. 9:6-15). В Псалтыри псалмопевец часто представляет весь Божий народ. Значение понятия

¹²³Там же, с. 18.

¹²⁴См. Пр. 1:8-9; 4:1-4; 6:20-23; 13:24; 19:18; 22:6, 15; 23:14-15; 29:15, 17.

¹²⁵Lattey C. Vicarious solidarity in the Old Testament // *Vetus Testamentum* 1. 1951. С. 272.

¹²⁶Robinson, *Corporate personality*, с. 4-16, 34-36.

«корпоративная личность» также видно в главах, посвященных «Божьему страдающему Слуге» (Ис. 41-53). Интересно и то, что в Числ. 20:19 местоимение первого лица «я» относится к народу Израиля в целом¹²⁷.

Р. Шед и Г. Тисельтон добавляют мысль, что нередко история древнего Израиля рассказывается, как будто в ней также принимали участие и современные евреи (Втор. 26:5-9; И.Нав. 24:6-7; Амос 3:1; Лев. 25:42)¹²⁸. С другой стороны, Шед также говорит: «События и история народа рассказываются так, как будто они касаются биографии предка» (см. Ос. 11:1; Втор. 8:2-20)¹²⁹. Он также наблюдает в ветхозаветном тексте чередование между речью в единственном и множественном числах: Числ. 21:22; 20:14-20; И.Нав. 7:25; Исх. 34:15; Втор. 7:25; 8:19; 14:21; Ис. 42-53¹³⁰.

Система «корпоративная личность» применялась не только Богом, но и людьми. Например, благодаря своей любви к Ионафану и завету с ним, Давид благоволил к его сыну Мемфивосфею (2 Цар. 9:1-8). Таким же образом, Кимгам получил благоволение Давида вместо его отца, когда последний представил его царю (2 Цар. 19:38-39). Далее, устроив засаду на Амалика, Саул пощадил Кинеев, «ибо вы оказали благосклонность всем Израильтянам, когда они шли из Египта» (1 Цар. 15:6). Наконец, Дж. Педерсен обращает наше внимание на структуру израильского общества. Существовали разделения по племенам, семьям и домам отца, над каждым из которых во главе стоял какой-то патриарх. Педерсен подытоживает свою мысль: «Целое полностью находится в индивидууме, и наоборот»¹³¹.

Однако надо учитывать, что люди, находящиеся под корпоративным проклятием, могут избавиться от него, посвятив себя лично Богу. Так было в случае Раав, которая вместе с другими жителями города Иерихона, оказалась в числе тех, кто должен быть истреблен (И.Нав. 2:8-14; 6:22-24)¹³². Но она спаслась, потому что боялась Бога. Также, Моавитяне, к которым принадлежала Руфь, были исключены из собрания Израиля. Но благодаря ее верности, ей удалось присоединиться к Божьему народу. Далее, один из проклятых сыновей Иеровоама получил милость потому, что «нашлось нечто доброе пред Господом Богом Израилевым» (3 Цар. 14:13). Наконец, некоторые египтяне, внимая предупреждению Господа, спасли свое имущество от града (Исх. 9:20). Поэтому нельзя говорить, что корпоративное проклятие неминуемо.

С другой стороны, люди, получив благословения по наследственному принципу, могут потерять свое выгодное положение в результате непослушания. Например, династия Давида прекратила свое существование за то, что отклонилась от Бога Израиля. Также, потомки Илия были исключены из священства вследствие их распутного образа

¹²⁷Р. Шед усматривает другие примеры в Числ. 21:22; И.Нав. 7:25; Исх. 34:15; Втор. 7:25; 8:19; 14:21 (Shedd R. P. *Man in community*, с. 39-40).

¹²⁸Shedd R. P. *Man in community*, с. 6; Thiselton, с. 758.

¹²⁹Shedd R. P. *Man in community*, с. 6.

¹³⁰Там же, с. 39-40. Дж. Каминский утверждает, что обнаружил еще другие примеры действия принципа корпоративной личности: все человечество (Быт. 6); Содом (Быт. 18-19); Египет (Исх. 7); Израиль (Исх. 32; Лев. 10:6; Числ. 11; 13; 14:12; 16:21; 17:9; 25; 32:14; И.Нав. 22:20); идолопоклонники в Израиле (Втор. 13:16); Моисей (Втор. 1:37; 4:21); семь наций (Втор. 20:17); сыновья Ахава (3 Цар. 21:29); Иуда (4 Цар. 21:9); жители Вефсамиса (1 Цар. 6:19); сыновья Навуфея (4 Цар. 9:26); вдова в Сарепте (3 Цар. 17:18). См. Kaminsky, с. 190-191.

¹³¹Pedersen J. *Israel: Its life and culture*, I-II. – London: Oxford, 1926. – Reprint 1954. – С. 55.

¹³²Интересно и то, что своей верой Раав заручилась не только своим собственным избавлением, но и спасением своей семьи (И.Нав. 2:12-13). Но отметим здесь и то, что было одно условие, которое семье Раав необходимо было выполнить: остаться у нее в доме во время битвы (И.Нав. 2:18-19).

жизни. Рувим потерял свое первенство за то, что «осквернил он постель отца своего» (1 Пар. 5:1). В Лев. 26:42 написано, что Израилю нужно покаяние, чтобы унаследовать землю, обещанную Аврааму, Исааку и Иакову. Даже два сына Аарона погибли от наказания Господнего (Лев. 10:1-2). О состоянии Иерусалима во времена Иезекииля Бог открыл: «Если бы нашлись в ней сии три мужа: Ной, Даниил и Иов, - то они праведностью своею спасли бы только свои души» (Иез. 14:14)¹³³. Поэтому нельзя утверждать, что наследственное благословение потерять невозможно.

Тем не менее, вышеуказанные исключения не отменяют принципа корпоративной личности. Дело в том, что первоначальное принятие привилегированного статуса священниками, царями и народом в целом произошло не по причине их собственных заслуг, а благодаря преданности их предков. Также, несмотря на то, что некоторые потомки и утратили благословение, обещанное наследие продолжало применяться к последующим поколениям.

2. Ответы на возражения

Несмотря на то, что множество мест в Писании подтверждают данный принцип, Всё же некоторые комментаторы, в частности Дж. Портер¹³⁴ и Дж. Роджерсон¹³⁵, предъявили теории Г. Робинсона о корпоративной личности свои контраргументы, в результате чего многие ученые перестали серьезно воспринимать теорию Робинсона. Но в свете убедительных библейских доказательств в пользу этого тезиса, надо согласиться с Бодином: «Несогласие с Г. Робинсоном вызывает сожаление, поскольку Ветхий Завет признает корпоративную реальность»¹³⁶. Р. Шед соглашается: «Доказательства, которые можно увидеть почти на каждой странице Ветхого Завета, подтверждают выбор описательного термина “корпоративная личность”, сделанный Г. У. Робинсоном»¹³⁷.

Основное возражение Дж. Портера заключалось в том, что закон Моисея выносил обвинения и наказания не группам, а отдельным лицам, и что примеры корпоративного наказания в Ветхом Завете касались случаев, когда грехи совершались дерзко и, следовательно, выходили за рамки юрисдикции закона.

Портер также рассмотрел несколько примеров корпоративного наказания, отмечая, что эти явления лучше объясняются одним из следующих механизмов: (1) семья мужчины считалась его владением, и поэтому суровое наказание может включать уничтожение всего его имущества, включая жену и детей; (2) грех несет с собой физическую «заразу», которую необходимо устранить, чтобы восстановить ритуальную чистоту; (3) так как имя человека продолжало существовать у его потомков, первого можно было наказать, отрезав последнего; (4) лидер может быть наказан уничтожением своих подданных.

Однако возражения Дж. Портера несущественны. Его попытки объяснить несколько случаев корпоративного наказания в Ветхом Завете по-другому не достигли своей цели. Во-первых, его попытка заменить одну объединяющую концепцию, т.е. корпоративную

¹³³Отмечено в Shedd R. P. *Man in community*, с. 19.

¹³⁴Porter J. R. The legal aspects of the concept of “corporate personality” in the Old Testament // *Vetus Testamentum* 15. 1965. С. 361-380. Подобно так учил и Р. Шед (см. Shedd R. P. *Man in community*, с. 14-17).

¹³⁵Rogerson J. W. The Hebrew conception of corporate personality: A re-examination // *Journal of Theological Studies* 21. 1970. С. 1-16.

¹³⁶Bodine W. R. Review of “Corporate personality in ancient Israel” by H. Wheeler Robinson // *Bibliotheca Sacra* 139. 1982. С. 277 (CD-ROM from Galaxie Software, Garland, TX).

¹³⁷Shedd R. P. *Man in community*, с. 41.

солидарность, несколькими другими, вызывает подозрение. Здесь можно применить известную философскую концепцию «бриту Окмана»: *то, что может быть объяснено меньшим количеством принципов, без необходимости объясняется большим.*

Даже конкурирующие объяснения, предлагаемые Портером, не могут не признать существования солидарности. Как отмечает Дж. Каминский, критика Портера не «устранила понятия корпоративности путем предоставления других альтернативных объяснений, которые (якобы) не являются корпоративными». Портер просто предлагает «различные аспекты обычного корпоративного мышления»¹³⁸. Ведь когда Портер говорит, что (1) семья мужчины считалась его собственностью, (2) человек может быть наказан тем, что лишиться своих потомков, и (3) лидер может быть наказан потерей своих подданных, разве это не корпоративное наказание?

Дж. Портер верно подчеркнул, что корпоративное наказание не предписано законом Моисея. На самом деле, во Втор. 24:16 корпоративное наказание запрещено. Тем не менее, несмотря на то, что корпоративное наказание вне закона, это не аннулирует того факта, что Бог в действительности порой так относился к людям. По поводу заповеди Божьей во Втор. 24:16, можно предположить, что она лишала человека права применять этот принцип по своей инициативе. Но, тем не менее, в ветхозаветной истории Бог Сам часто так действовал.

В этом отношении В. Айхродт делится полезным советом, что противопоставление индивидуального наказания корпоративному не обязательно приводит к исключению одного или другого. Индивидуальность и солидарность «не являются взаимоисключающими», но индивидуальность «плодотворно противопоставляется солидарности», так как оба способны «мотивировать поведение человека»¹³⁹.

Возражения Дж. Роджерсона сосредоточены прежде всего на предпосылках, лежащих в основе исследования Г. Робинсона. По его мнению, для развития своего понимания корпоративной личности Робинсон в значительной степени опирался, во-первых, на исследование древнего закона, сделанное Генри Мейном, и, во-вторых, на исследование примитивной антропологии, сделанное Л. Леви-Брюлом. Роджерсон же дискредитирует исследование Леви-Брюля и полагает, что Робинсон неправильно истолковал мысль Мейна. Раскрывая ложные предпосылки Робинсона, Роджерсон считал, что тем самым опроверг выводы Робинсона.

Однако возражения Дж. Роджерсона, что ошибочные предпосылки работы Г. Робинсона сводят на нет его результаты, являются необоснованными. Можно было бы даже согласиться с возражениями Роджерсона, не причинив этим вреда защите учения о корпоративной личности. Если понятие «корпоративная личность» верно описывает библейские данные и предлагает нам полезную концептуальную структуру для исследования, то метод, с помощью которого Робинсон пришел к этому понятию, не имеет значения. Данные самого Писания подтверждают подлинность концепции «корпоративная личность», не создавая необходимость прибегать к изучению древних законов или антропологии.

К числу противящихся учению о корпоративной личности присоединяется и О. П. Робертсон. Он выдвигает тезис, что проклятие Ханаана (см. Быт. 9:25) произошло «из-за

¹³⁸Kaminsky, с. 20.

¹³⁹Eichrodt W. Theology of the Old Testament / Trans. J. A. Baker. – Philadelphia, PA: Westminster Press, 1967. – С. 232; отмечено в Kaminsky, с. 117.

греха, который он сам будет совершать»¹⁴⁰. Хотя О. П. Робертсон правильно говорит, что в свое время потомки Ханаана совершали мерзости (см. Быт. 10:19), тем самым указывая на греховное наследие, присутствовавшее в этой семье, Писание приписывает проклятие Ханаана ни его проступкам, ни проступкам его потомков, а проступку его отца (Быт. 9:24).

Чтобы объяснить слова, сказанные Богом в Исх. 20:5-6, «наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого [рода]», оппоненты учения о корпоративной личности предлагают следующие варианты. Может быть, дети тоже ненавидели Господа, потому что они были неправильно воспитаны своими не богобоязненными родителями¹⁴¹.

Однако утверждение, что наказание в Исх. 20:5 предназначено только для потомков, которые тоже ненавидят Бога, неубедительно. Фраза *אֲנִי־שָׂנֵאתִי*, «тем, кто ненавидит меня», может относиться к *בְּנֵי*, «детям» равно как, и к *אֲבוֹתָם*, «отцам». Также важно отметить, что во всех случаях употребления данной формулы корпоративного проклятия, фраза *אֲנִי־שָׂנֵאתִי*, т.е. «тем, кто ненавидит меня», встречается только здесь и в параллельном стихе (Втор. 5:9). Во всех других случаях (Исх. 34:6; Числ. 14:18, Иер. 32:18) она отсутствует, и предложение читается так: «Наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода». Читатель ясно понимает, что дети наказываются за грехи отцов.

Далее, идея о том, что наследственное благословение или проклятие является результатом среды, в которой воспитывается ребенок, не может адекватно объяснить все случаи, связанные с этим вопросом, которые приводятся в Ветхом Завете. Следует признать, что качество воспитания детей является фактором в их последующем поведении и дальнейшем благополучии, но не объясняет феномена уничтожения всего населения нечестивых городов или наций, включая младенцев и маленьких детей, которые не проявляли ненависти к Богу.

И наконец, Дж. Каминский напоминает нам, что, хотя наказание может быть возложено на детей проклятых отцов по причине собственных грехов детей, существует и «накопление» вины, так что корпоративный фактор Всё же имеет место. Он пишет: «Человек, на которого пало наказание, действительно поступал нечестиво, но тем не менее получил возмездие, накапливавшееся в течение нескольких поколений»¹⁴². Для подтверждения данного вывода можно сослаться на Быт. 15:16, где написано, что Божье наказание на Аморреев было отложено, потому что мера их беззаконий «доселе еще не наполнилась».

Другое объяснение феномена корпоративной личности предложили А. Джонсон и П. Кауфман¹⁴³. Согласно их точке зрения, ключ к пониманию этой концепции лежит в

¹⁴⁰Robertson O. P. Current critical questions concerning the “Curse of Ham” // Journal of the Evangelical Theological Society 41. 1998. CD-ROM from Galaxie Software, Garland, TX. – С. 181.

¹⁴¹См. Christensen D. L. Deuteronomy 1-11 // Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word Books, 1998; Kaiser W. Exodus // Gaebelein F. E. Expositor’s Bible commentary. – Vol. 2, Genesis – Numbers. – Grand Rapids, MI: Zondervan Reference Software, 1989-99; Alexander R. Isaiah-Ezekiel // Gaebelein F. E. Expositor’s Bible commentary. – Grand Rapids, MI: Zondervan Reference Software, 1989-99; Messner R. G. Elisha and the bears: A critical monograph on 2 Kings 2:23-25 // Grace Journal 3,2. 1962. С. 12–24. – Winona, IN: Grace Seminary (Electronic edition by Galaxie Software). – С. 22; Deere J. S. Deuteronomy // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible knowledge commentary. – Wheaton, IL: Scripture Press, 1983, 1985. – Т. 1. – С. 272.

¹⁴²Kaminsky, с. 44.

¹⁴³Johnson A. R. The one and the many in the Israelite conception of God. – Cardiff: Univ. of Wales, 1961. – 37 с; Kaufman, с. 549.

понятии, выраженном еврейским термином נֶפֶשׁ (*нефеш*), т.е. «душа». Они понимают נֶפֶשׁ (*нефеш*) как некую жизненную силу, которая не только находится в человеке, но и может распространяться на других. Благодаря наличию «общей» души, группа людей может считаться одним целом. Но в Ветхом Завете мы не видим такого употребления слова נֶפֶשׁ (*нефеш*), т.е. «душа». Эта теория основана лишь на необоснованных предположениях, касающихся значения этого слова.

В заключение хочется отметить, что мы выступаем против существующей точки зрения, что идея корпоративной личности в Ветхом Завете – это некое метафорическое представление. В свете множества примеров, приведенных выше, следует согласиться с Р. Шедом: «Доказательства солидарности в Ветхом Завете не следует рассматривать в переносном смысле. Это настоящий реализм»¹⁴⁴.

Б. Корпоративность в межзаветной и раввинистической литературе

При рассмотрении свидетельств межзаветного периода и раввинистического иудаизма, касающихся концепции корпоративной личности, становится очевидно, что многие авторы того времени тоже придерживались идеи солидарности. В этот период наблюдается даже некоторое развитие ветхозаветного свидетельства. Сошлемся на несколько примеров.

Касательно состояния Израиля, Раввин Симеон бэн Йохай (II в. н.э.) утверждал: «Если один из них согрешил, то все наказаны»¹⁴⁵. Ему вторит раввин Джосе Галилейский (II в. н.э.), что если бы один из израильтян не доел пасхальной жертвы, то он поставил бы под угрозу весь народ¹⁴⁶. Раввин Езекия бен Хийя (III в. н.э.) также полагал, что согрешение лишь одного израильтянина поставил бы под угрозу всех¹⁴⁷. Обратимся и к Мидрашу Раба (V в. н.э.):

«Езекия учил: Сказано: “Израиль – рассеянная овца” (Иер. 50:17). Почему Израиль сравнивается с овцой? Как у ягненка, когда он поранит голову или любую другую конечность, все его конечности почувствуют это, так и у Израиля: если (только один) из них согрешил, то все они чувствуют это» (Лев. Раб. 4.6)¹⁴⁸.

Р. Шед, стараясь объяснить ход мышления евреев, придерживающихся понятия корпоративного наказания, пишет: «Поскольку на самом деле невиновные страдают, и поскольку страдание в иудейском сознании неизменно было связано с наказанием, то еврейские мыслители не находили никакого другого объяснения страдания невинных кроме того, что праведники разделяют наказание нечестивых»¹⁴⁹.

Корпоративно можно не только испытывать бедствия, но и приобрести спасение. Появился даже специальный термин для передачи заслуги: *zachuth* («зачут»). Например,

¹⁴⁴Shedd R. P. Man in community, c. 26.

¹⁴⁵S. S. Schechter, Some aspects of Rabbinic Theology. – London, 1909. – P. 191 (взято из Shedd, Man in community, c. 45).

¹⁴⁶Mechilta de-Rabbi Simon b. Jochai / Ed. Hoffmann. – Frankfurt-a-Main, 1905. – I.94 (взято из Shedd, Man in community, c. 45).

¹⁴⁷Shedd R. P. Man in community, c. 68.

¹⁴⁸Midrash Rabbah / Trans. J. Israelstam; ed. H. Freedman, M. Simon. – 3rd ed. – London, New York: The Soncino Press, 1983.

¹⁴⁹Shedd R. P. Man in community, c. 66.

смерть мученика может принести благо всему Божьему народу (см. 2 Макк. 7.37-38; 4 Макк. 6.28-29; 17.21-22; Завет Вениамина 3.8)¹⁵⁰. Далее, в Мидраш Танхумы (V в. н.э.) говорится: «Израиль будет искуплен только тогда, когда будет образована единая группа; когда все объединятся, они получают присутствие Шехины. Поэтому Гилель сказал (*Aboth* 2.5): “Не отделяйте себя от сообщества”» (*Tanh.B. Nizzabim*, 25a)¹⁵¹.

Особый интерес для нас представляет межзаветное и раввинистическое учение о первородном грехе, т.е. передаче вины, смерти и греховности от Адама всему человечеству. Именно этот аспект понятия корпоративности играет ключевую роль в разборе библейской концепции союза с Христом. Начнем наше исследование с изучения ссылок на первородный грех, находящихся в апокрифической и псевдографической литературе¹⁵².

Немалое количество ссылок подтверждает предположение, что мыслители того времени видели связь между грехом Адама и смертью людей, о чем, что любопытно, Ветхий Завет конкретно не говорит. Обратимся к повествованию псевдографической книги 4 Ездры: «Ты выдвинул ему (Адаму) только одно требование твое, но он нарушил его. Ты назначил смерть за него и за его потомков» (3.7).

К этому свидетельству присоединился и автор Апокалипсиса Варуха: «(Адам) принес смерть и укоротил годы тех, кто родился от него» (17.3); «Когда Адам согрешил ... смерть была объявлена тем, кто должен был родиться» (23.4); «О Адам, что ты сделал со всеми, кто рождается от тебя? ... Все это множество идет в тление» (48.42-43); «Адам сначала согрешил и навлек на всех несвоевременную смерть» (54.15). В 2 Варуха 56:5-6 к согрешению Адама приписаны не только смерть, но и все бедствия, которые постигают человечество: печаль, боль, трудности, болезни, и т.д.

Интересно, что в книге Премудрости Соломона источником смерти считается дьявол: «Но по зависти дьявола смерть вошла в мир, и те, кто принадлежат его царству, переживают ее» (2.24). Также, в передаче смертности иногда обвиняется не Адам, а Ева: «От женщины грех начался, и из-за нее мы умираем» (*Cirax* 25.24). В книге Адама и Евы Ева даже считается источником греховности. Адам сказал Еве: «Что ты сделала? Великую чуму ты навела на нас, проступок и грех для всех наших поколений» (44.2). Подобное учение встречается и в Апокалипсисе Моисея. Ева молилась Богу: «Я согрешила перед Тобой, и в творении весь грех начался с того, что я творила» (32).

Что касается передачи греховности от Адама, в работах древних авторов мы наблюдаем некоторое расхождение. С одной стороны, в книге 4 Ездры признаётся унаследованная греховность от Адама: «О, Адам, что ты сделал? Ибо, хотя ты согрешил, падение было не только твоим, но и нашим, потомков твоих!» (7.118). Однако следует сделать одно уточнение: согласно раввинистическому учению, в день творения Бог вложил в человека два импульса или побуждения к действию: хороший импульс (*йецер ха-тов*) и злой импульс (*йецер ха-ра*). Задача человека состояла в том, чтобы победить злой импульс. Но падение Адама затрудняет эту задачу, как сказано в 4 Ездры:

¹⁵⁰Там же, с. 59-65.

¹⁵¹Montefiore C. G. and Loewe H. M. J. A Rabbinic anthology. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1938. – С. 352.

¹⁵²Особо отмечено в Sanday W., Headlam A. C. A critical and exegetical commentary to the Epistle to the Romans. – 5th ed. // The International Critical Commentary. – Edinburg: T. & T. Clark, 1902. – С. 33, 137.

«Первый Адам, обладавший злым сердцем, преступил и был побежден; и так будет происходить со всеми, кто родился от него. Итак, этот порок стал постоянным. Но закон также действительно был в сердце людей, но (вместе) со злым началом; так что добро ушло, а зло осталось» (3.21-22).

Эту точку зрения подтверждает Вебер: «Грех, склонность к которому уже при творении была заложена в человека, стал фактом; “злой импульс” взял верх над человечеством, которое может только сопротивляться ему величайшими усилиями; до падения (злой импульс) имел силу, но такого превосходства не было»¹⁵³.

С другой стороны, в 2 Варуха подчеркивается независимость человечества от Адама в вопросе греховности: «Ибо, хотя Адам сначала согрешил и навлек на всех несвоевременную смерть, Всё же каждый из тех, кто родился от него, приготовил для себя грядущее мучение» (54.15), и: «Адам не является причиной (греховности) за исключением только его собственной души. Но каждый из нас был Адамом своей собственной души» (54.19).

В. Корпоративность в Новом Завете

1. Адам и Христос

Самым главным примером принципа корпоративной личности, влияющим на все человечество, является передача греха и его последствий от Адама всем его потомкам. Хотя, как мы уже увидели, раввины уже обращали внимание на наш союз с Адамом, об этом явлении точнее говорится в Новом Завете. Мы согласны с Г. Робинсоном, который написал:

«Наиболее известный пример этого представительства рассматривается в противопоставлении Адама Христу, приведенном апостолом Павлом, и полностью отображающем это древнееврейское понятие. Это противопоставление приобретает всю свою убедительность в концепции корпоративной личности»¹⁵⁴.

Однако в свете того, что в Ветхом Завете отсутствует упоминание об Адаме, как о представителе всего человечества, можно оспорить утверждение, что Павел смотрел на Адама как на корпоративную личность. На самом деле, проклятия, наложенные Богом в результате грехопадения в Эдеме, были адресованы только Адаму и Еве (Быт. 3:17-19). К тому же, в Быт. 4:7 Бог приказал Каину «господствовать» над грехом, что было бы невозможно, если бы он унаследовал от своего отца греховную природу.

Тем не менее, в ветхозаветном повествовании присутствуют намеки на представительство Адама. Во-первых, «открылись глаза у них обоих» (Быт. 3:7) после того, как ел запретный плод не Ева, а Адам. Во-вторых, в Своем слове обличения, адресованном первой паре, Бог обращается в первую очередь не к Еве, согрешившей первой, а к Адаму (Быт. 3:9). В-третьих, проклятие земли и деторождения, конечно, будет иметь последствия для всех последующих поколений. Наконец, Бог закрыл доступ к дереву жизни не только для Адама и его жены, но и для всех.

¹⁵³Altsyn. Theol., с. 216; отмечено в Sanday, с. 137.

¹⁵⁴Robinson, Corporate personality, с. 37.

Исходя из вышесказанного, можем сделать вывод, что свойства концепции «корпоративная личность», описанные в множестве ветхозаветных примеров, совершенно точно соответствуют тому, что происходило в Эдемском саду и последующей истории человечества, что можно без стеснения назвать Адама корпоративной личностью и представителем всего человечества. Основываясь на этом, Павел обосновывает свою позицию в Рим. 5:12-19.

П. Кауфман соглашается, что концепция корпоративной личности «лежит в основе всего спектра отношений, не последним из которых является учение Павла о первом и втором Адамах»¹⁵⁵. Р. Шед присоединяется: «Вся антропология и сотериология Павла построена на еврейских концепциях солидарности человечности»¹⁵⁶. Но Шед также уточняет важную деталь, что в отличие от ветхозаветного свидетельства Павел относит корпоративность ко всему человечеству¹⁵⁷.

Подводя итог, можно сделать вывод, что для достижения точного понимания союза человечества с Адамом и соответствующего союза верующего с Христом нам придется детально рассмотреть написанное Павлом в Рим. 5:12-19.

Исследуемый нами отрывок находится в конце раздела об оправдании (глава 1-5), в котором говорится о праведности, как о даре Бога через веру во Христа. В этом разделе Павел выдвигает ряд аргументов в пользу своей доктрины. В последнем доводе (Рим. 5:12-21) Павел проводит параллель между Христом и Адамом, опираясь, как мы увидим, на принцип корпоративности.

В этом контексте основное утверждение Павла состоит в том, что все человечество виновно и осуждено из-за греха Адама, но все могут считаться праведными благодаря Христу:

«Следовательно, как чрез один грех - во всех людях к осуждению, так и чрез одно дело праведное – во всех людях к оправданию жизни. Ибо как чрез непослушание одного человека грешными стали многие, так и чрез послушание Одного праведными станут многие» (Рим. 5:18-19 – перевод Кассиана).

Заметьте, что через преступление Адама мы получаем осуждение, а через праведное дело Иисуса – оправдание. Непослушанием Адама мы сделались грешными, а послушанием Иисуса мы сделаемся праведными. Наш союз с Христом похож на союз с Адамом. То, что сделал Адам, повлияло на нас, потому что мы имеем какую-то связь с ним. Подобным образом то, что сделал Иисус, влияет на нас, благодаря нашему союзу с Ним. По словам Ч. Муэла: «Павел мог думать о Христе так же, как он думал об Адаме, как о всеобъемлющей личности всего человечества»¹⁵⁸. Вследствие этого, по словам Дж. Коллинса: «Поскольку грех Адама был юридически и эффективно *нашим* грехом, то послушание Христа является юридически и эффективно праведностью всех верующих»¹⁵⁹.

¹⁵⁵Kaufman, с. 546.

¹⁵⁶Shedd R. P., *Man in community*, с. 103. Об этом тоже говорит Ф. Брус: «Павел был хорошо знаком с еврейской концепцией корпоративной личности, и его мысль могла легко чередоваться, с одной стороны, между первым человеком, Адамом, и грешным человечеством, а с другой – между Христом, “вторым человеком”, и сообществом искупленных» (Bruce, *Epistle of Paul to the Romans*, с. 126).

¹⁵⁷Shedd R. P., *Man in community*, с. 111.

¹⁵⁸Moule C. F. D., с. 29.

¹⁵⁹Collins G. N. M. *Federal theology* // Elwell, W. A. *Evangelical dictionary of theology*. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – С. 443-444.

Необходимо уточнить важный момент, упомянутый Дж. Мюри, который тоже утверждает, что последствия греха Адама не соответствуют благам спасения во Христе во всех отношениях. Цель Божьего плана заключается не в том, чтобы просто восстановить положение и состояние, которыми пользовался Адам, а в том, чтобы поднять верующих на еще более высшие высоты. Мюри так описывает момент: «Существует солидарность зла и солидарность добра, но последнее намного превосходит первое ... Во Христе мы приобрели больше, чем в Адаме мы потеряли»¹⁶⁰.

Также необходимо учесть, что, хотя в Рим. 5:12-19 Павел учит тому, что люди наследуют вину Адама, Новый Завет (в том числе и апостол Павел) добавляет, что люди виновны и в собственных грехах. Но наличие собственной вины не отменяет постулата, что люди наследуют и вину Адама, иначе аргументация Павла в Рим. 5:12-19 в пользу оправдания во Христе сводится на нет.

В стихах 12-14 Павел обосновывает свою позицию следующим образом: Адам согрешил, что привело его к собственной смерти. После Адама смерть оставалась активной в мире, но люди не умирали в результате своих личных грехов, потому что не было никаких других конкретных божественных санкций, нарушение которых приводило бы к смерти, кроме той, которая была дана в Эдемском саду. Вывод: последствия греха Адама передаются его потомкам, так как для всего человечества он выступает корпоративной личностью.

В то же время, утверждение «не согрешившими наподобие преступления Адама», вероятно, подразумевает, что люди все-таки грешили (против совести – см. Рим. 2). Но только грехопадение Адама в Саду связано с распространением смерти в мире.¹⁶¹ Павел прямо подтверждает этот тезис в ст. 15: «Грехом одного многие умерли», и также в ст. 17: «Грехом одного смерть царствовала чрез этого одного».

Много внимания привлекают к себе заключительные слова стиха 12: «Смерть распространяется на всех людей, [потому что] в нем все согрешили». Многие толкователи ошибочно предполагают, что здесь речь идет не об участии человечества в грехе Адама, а о совершении людьми собственных грехов. Например, Е. Бест отстаивает позицию, что люди не согрешили *в Адаме*, а *в результате* греха Адама: «Каждый человек может грешить и умирать из-за Адама, но все человечество не превращается в личность, которая грешит и умирает»¹⁶².

В разборе этого спорного стиха первое, что необходимо сделать, – это уточнить Синодальный перевод. Там написано: «[потому что] в нем все согрешили». А греческий текст читается так: ἐφ' ᾧ πάντες (все) ἥμαρτον (согрешили). Вопрос заключается в толковании предложной фразы ἐφ' ᾧ (ἐφ' хо). В Новом Завете эта фраза применяется по-

¹⁶⁰Murray J. Adam // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – Т. 1. – С. 49. Точка зрения Дж. Мюри идет вразрез с теорией Дж. Дана, что Павел заимствовал раввинистическую идею «прославленного Адама», согласно которой Бог намеревался прославить Адама, но тот потерял это благословение из-за своего согрешения. А Иисус пришел в качестве Второго Адама, чтобы восстановить для человечества эту потерянную Адамову славу (отмечено в Macaskill, Union with Christ in the New Testament, с. 130-132; Wright N. T. The climax of the covenant: Christ and the law in Pauline theology. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993. – С. 19). Но хотя некоторые раввины так учили, нет никакого доказательства в тексте Павла, что он придерживался этой теории. В своем учении Павел руководствовался не иудейскими преданиями, а ветхозаветной истиной.

¹⁶¹Morris L. The Epistle to the Romans. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988. – С. 234.

¹⁶²Best, с. 41.

разному. В Деян. 7:33 и Фил. 3:12 она используется в обычном смысле относительного местоимения «в котором». В Фил. 4:10 она переводится восклицанием «действительно» (подразумеваемая причинность). Во 2 Кор. 5:4 – «потому что». Любой из этих вариантов может подтвердить мысль, что все согрешили вместе с Адамом.

Л. Моррис также энергично отстаивает эту точку зрения, отмечая, что употребление грамматического времени «аорист (ἤμαρτον - *хэмартон*, т.е. “согрешили”) указывает на один акт – акт Адама. Если бы апостол думал о продолжающихся грехах всех людей, то употребление настоящего времени или греческого времени “имперфект” было бы уместным. Павел говорит, что все согрешили в Адаме, а не подражали его примеру греха. И такой вариант игнорирует контекст, в котором особенно сильно подчеркнуто, что грех *одного* человека (не всех нас) стал причиной этой проблемы»¹⁶³.

Также в пользу нашей позиции – наследование смерти и осуждения от Адама, отмеченной в этом отрывке, идет параллельно с искуплением во Христе. Если люди подвергаются смерти и осуждению не через Адама, а вследствие собственных проступков, то логически следует, что они оправдываются перед Богом не через Христа, а через собственную праведность. Но такой взгляд прямо противоречит самой сути Евангелия. Ведь стих 19 гласит: «Ибо как чрез непослушание *одного* человека грешными стали многие, так и чрез послушание *Одного* праведными станут многие». Дж. Вестберг тоже подтверждает: «Вменяется ли нам праведность через Христа? Так же как и вменяется нам вина Адама»¹⁶⁴.

2. Федерализм или реализм?

Приняв постулат, что Адам является нашим представителем во грехе, смерти и осуждении, мы сталкиваемся с вековым вопросом о механизме этого представительства. По этому поводу выдвигаются две теории: федерализм и реализм. Согласно теории федерализма, в Эдемском саду Адам был представителем всего человечества. Следовательно, то, что Адам сделал в Эдеме также действует на всех. Адам нарушил свой завет с Богом и, тем самым, навлек на себя и на все человечество, находящееся в том же завете, проклятие от Бога¹⁶⁵.

В теории, носящей название «реализм», утверждается, что, в каком-то смысле все люди фактически были «в Адаме», когда тот согрешил. Таким образом, люди стали грешниками. Они сами участвовали в грехе Адама, будучи «в нем»¹⁶⁶. В защиту этого мнения обычно приводят Евр. гл. 7, где показано, что Мелхиседек больше Левия, потому что последний, будучи в «чреслах» Авраама, дал десятину Мелхиседеку.

В пользу теории федерализма можно выделить следующие моменты¹⁶⁷. Во-первых, в Ос. 6:7 об Адаме говорится, что он был в завете с Богом. Далее, в Быт. 3:17 сказано, что Бог проклял землю в наказание. Можно предположить, что Он проклял и человечество в

¹⁶³Morris, Romans, с. 231-232. Подобно пишет Westberg G. C. The two Adams // Bibliotheca Sacra. 94. 1937. С. 40.

¹⁶⁴Westberg, с. 40.

¹⁶⁵Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 147; Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – СПб: Логос, 1994. – С. 188; Марино Б. Источник, природа и последствия греха // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 268-269.

¹⁶⁶Беркхов, с. 140-147; Тиссен, с. 188.

¹⁶⁷См. Тиссен, с. 188. Марино, с. 267.

наказание. Далее, некоторые сторонники этого мнения выдвигают тезис, что Иисус избежал наследования греха Адама в силу того, что Он принадлежит другому завету с Отцом. И наконец, употребление слова אָדָם (*адам*) и для собственного имени Адама, и для обозначения всего человечества (напр. Быт. 6:6-7), может указывать на некое представительство Адама.

Однако главное возражение, выдвигаемое против федерализма, заключается в том, что трудно представить себе, каким именно образом греховность может передаваться путем представительства¹⁶⁸. Понятно, что путем представительства Бог может вменить потомкам Адама юридический статус грешников, но как можно «вменить» кому-либо греховную природу? Приобретение греховности от Адама лучше объясняется тем, что мы находимся в реальном, «органическом» союзе с ним.

Для разрешения этого вопроса необходимо вернуться к нашей исходной позиции, что наше положение во Христе состоит из трех факторов: представительства Христа, участия в истории Христа и присоединения к Телу Христа. Если наш союз с Христом аналогичен нашему союзу с Адамом, то они могут иметь некоторые параллельные свойства. По словам М. Джонсона: «Для Павла наш близкий союз с Христом имеет, как правовые, так и преобразующие преимущества ... Если существует единый союз с Христом, имеющий множество последствий, то почему бы не сказать то же самое о союзе с Адамом?»¹⁶⁹. Следовательно, роль Адама связана хотя бы с первыми двумя элементами нашего союза с Христом. Адам не только является нашим представителем перед Богом, но мы также являемся участниками его истории.

Итак, в нашем союзе, как с Христом, так и с Адамом, есть элементы и федерализма, и реализма. В силу нашего положения в Адаме и во Христе мы пользуемся, как определенным юридическим статусом, так и определенным жизненным опытом.

3. Неверные взгляды

а. Теория «эонов»

К сожалению, многие современные авторы говорят о союзе с Адамом и Христом, не как об участии в корпоративных личностях, истории которых определяют судьбу связанных с ними людей. Они говорят о них, как о тех, которые создают некие «условия», которыми определяются как поведение, так и судьбы людей. Эти особые условия называются «эрами» или «эонами».

Это значит, что своим поведением Адам создал неблагоприятные условия нынешнего эона, а Христос – благоприятные условия грядущего эона, в котором люди могут отчасти участвовать сейчас. В результате пребывания в одном или другом «эоне» люди поступают определенным образом и получают определенные последствия.

Этим «эонам» даже приписывают определенную, характерную для них силу оказывать доминирующее влияние на людей. По этому поводу Р. Шед утверждает: «Адам был ответственен за вовлечение человека в (нынешний) Эон и подчинение человека внешним силам Эона»¹⁷⁰. Р. Таннехил написал: «Такая сфера является силовым полем.

¹⁶⁸Отмечено в Johnson M. P., с. 63.

¹⁶⁹Там же, с. 73, 77.

¹⁷⁰Shedd R. P., Man in community, с. 120.

Это – сфера, в которой действует некая сила»:¹⁷¹ и: «Человек находится под властью сил старого эона. Он не может освободиться сам»¹⁷².

Сошлемся на слова других сторонников этой теории. К. Камбал излагает свою точку зрения следующим образом: «В сравнении Адама и Христа определяющим понятием является не “корпоративная личность”, а скорее контрастирующие сферы, которые они представляют»¹⁷³, и: «Адам и Христос открывают дверь в свои соответствующие сферы, предоставляя средства, через которые другие могут войти»¹⁷⁴. Д. Петерсон высказывается так:

«Своим непослушанием Адам определил характер и результат нынешнего злого эона. Однако своим послушанием Христос определил характер и результат нового эона ... Когда Христос умер за грех, это был конец одного эона в истории человечества и начало другого. Верующие умерли из-за греха, поскольку они были перенесены из старого эона в новый»¹⁷⁵.

Однако это учение не соответствует мысли Павла. Прочитав Рим. 5:12-19, мы можем точно убедиться в том, что Павел связывает судьбу людей не с влиянием какой-либо абстрактной «сферы влияния», созданной то Адамом, то Христом, а с конкретными жизненными поступками этих людей: «Ибо как *через непослушание* одного человека грешными стали многие, так и *через послушание* Одного праведными станут многие» (Рим. 5:19). Выходит, что Адам и Христос не служат проводниками в какой-либо эон, а корпоративными личностями, определяющими своими поступками судьбу тех, кто находится в личном союзе с ними.

Далее, эта теория противоречит еще одному богословскому утверждению. Проблема человека заключается не в условиях, в которых он живет, а в самом человеке. Не бывает, что какой-то абстрактный, безличный «эон» каким-то образом оказывает свое доминирующее влияние на человечество. Также трудно представить себе, каким образом Адам «создал» условия этого эона. Более разумно предположить, вместе с Писанием, что проблема человека – это изменение его внутренней сущности вследствие наследования греховной природы от Адама.

В связи с вышесказанным, когда речь идет о том, что «грех вошел в мир, и грехом смерть» (Рим. 5:12), имеется в виду не то, что какие-либо абстрактные силы, называемые грехом и смертью, фактически вошли в мир, чтобы господствовать в нынешнем эоне. Павел здесь говорит образно в плане олицетворения. А приверженцы этой позиции действительно олицетворяют грех и смерть, чтобы таким образом создать эти воображаемые ими «зоны».

Ведь грех находится не вне человека, как некая безличная, доминирующая сила, а является изъяном или искажением природы человека, которую Бог сотворил совершенной. В контексте исследуемого нами отрывка Павел ясно учит, что грех находится не в какой-либо космической сфере, как платоновской идее, а внутри человека:

¹⁷¹Tannehill, с. 19.

¹⁷²Там же, с. 70.

¹⁷³Campbell C. R., с. 344.

¹⁷⁴Там же, с. 346.

¹⁷⁵Peterson D. Possessed by God // Carson D. A. New studies in Biblical theology. – Downers Grove, IL: Apollos-Inter Varsity Press, 1995. – С. 96-97.

«Уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое» (Рим. 7:20-21). Таким же образом смерть и греховность являются не духовными силами, а повреждением или искажением, внесенным в исходный природный порядок, установленный Богом.

В дополнение к этому, существует опасность двигаться дальше в этом направлении и быть уловленным еретическим учением Пелагия, который учил, что грех Адама не влияет на человека напрямую – на него влияет только его плохой пример.

6. Теория «завета»

В отношении учения Павла о корпоративной личности возникло еще одно недопонимание, которое заключается в том, что связь между Христом и верующим лучше выражается в терминах не корпоративной личности, а «завета». Дж. Масаскил, например, отмечает существование соединяющего фактора между разными аспектами наших отношений с Христом, и считает его заветными отношениями: «Думаю, что термин “завет” дает нам более полное выражение (этой концепции), чем “сферы”»¹⁷⁶. Его вывод таков:

«Понятие “завет” должно служить отправной точкой для размышлений об участии во Христе или союзе с Ним. Эта отправная точка должна включать в себя признание того, что как Избранный или Мессия, Иисус является представителем завета... Быть в союзе с Иисусом, быть в Нем, значит быть в завете через Его представительное главенство»¹⁷⁷.

М. Хортон считает, что такое описание отношений верующего с Христом хорошо согласовывается с основными постулатами, так называемого, заветного богословия, которого придерживается большинство кальвинистов. Согласно этой богословской школе, Бог заключил «завет благодати» со Своими избранными, и в него входят все блага спасения¹⁷⁸. Другой кальвинист, Ч. Хожд, заглядывает еще дальше в прошлое и утверждает, что союз с Христом основан на, так называемом, «завете искупления», заключенном в вечности между Отцом и Сыном¹⁷⁹.

В ответ на эту точку зрения важно обратить внимание на тот факт, что в Новом Завете слово «завет» практически никогда не употребляется в описании наших отношений с Богом или нашего спасения. Оно используется в Новом Завете практически

¹⁷⁶Macaskill G. Union(s) with Christ: Colossians 1:15-20 // Ex auditu. 33. 2017. С. 105.

¹⁷⁷Macaskill, Union with Christ in the New Testament, с. 298.

¹⁷⁸Horton M. S. Covenant and salvation. – Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007. – С. 129-139; 181-182.

¹⁷⁹Hodge C. Systematic theology. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc, 1997. – Т. 3. – С. 104. К этому мнению присоединяются и другие писатели. По словам Дж. Каминский, идея корпоративного наказания «течет из заветного богословия» (Kaminsky, с. 54). Р. Шед написал: «Опора и посредник ветхозаветной концепции корпоративного единства народа была заветом» (Shedd R. P. Man in community, с. 19). Р. Вайт думает так же: «В Иисусе ... завет, с помощью которого Бог объединит Себя с человеческой семьей при посредничестве назначенного главы семьи, обретает свою окончательное историческое исполнение» (White R. F. The last Adam and his seed: An exercise in theological preemption // Trinity Journal 6 New Series. 1985. С. 67).

исключительно в цитатах из Ветхого Завета или, когда речь идет о старом завете с Израилем.

Немногие исключения из этого правила: (1) когда Иисус говорил о новом завете в Своей крови (Лк. 22:20), (2) когда Павел назвал себя служителем нового завета (2 Кор. 3:6) и (3) несколько ссылок в послании к Евреям. Но при этом надо учесть: (1) Иисус учил в контексте не Нового, а Ветхого Завета, (2) во 2 Кор. 3 цель Павла – продемонстрировать, что его служение славнее и эффективнее служения Моисея в старом завете, (3) послание к Евреям было написано специально для евреев, чтобы они не вернулись к иудаизму.

Было бы очень странно предположить, что концептуальным ключом к пониманию отношений верующих с Богом и темы спасения является завет, когда в этих отношениях само слово почти никогда не встречается. Е. Клауни соглашается: «Неловко выражать сыновство (верующих) или пребывание Бога строго в терминах завета»¹⁸⁰. А с другой стороны, изобилие ссылок на союз верующего с Христом (что «мы в Нем», и «Он в нас») однозначно указывает на то, что именно союз с Христом является этим концептуальным ключом.

В этом свете разумно заключить, что понятие «завет», которым изобилует Ветхий Завет, является еще одним выражением концепции «корпоративная личность» и использовалось, чтобы концептуально приготовить Божий народ к принятию Иисуса Христа в качестве Главы нашей корпоративной личности. Выходит, что вместо того, чтобы считать концепцию «корпоративная личность» производной от концепции «завет», как утверждает некоторыми, правильнее считать, что концепция «завет» опирается на концепцию «корпоративная личность»¹⁸¹.

в. Адам и Израиль

Рассмотрим еще одно отступление от истинного понимания Рим. 5:12-19, выдвинутое Н. Т. Райтом¹⁸². Согласно его пониманию вопроса, в ветхозаветное и межзаветное время Адам воспринимался не как представитель всего человечества, а как прообраз Израиля. Райт пишет: «Израиль есть или станет Божьим истинным человечеством. То, что Бог предназначил для Адама, будет дано семени Авраама. Они унаследуют второй Эдем, восстановленную первозданную славу ... Он (т.е. Адам) – весь эсхатологический народ Божий»¹⁸³.

Райт обосновывает свою позицию тем, что в Израиле Бог восстановит новое творение (Иер. 3:16; Иез. 36:11), которое будет подобно Эдему (Ис. 11:1 и далее; 45:8). Израиль, как Адам, будет царствовать над землей. Некоторые цитаты из апокрифических и псевдографических книг также содержат эту мысль¹⁸⁴. Райт считает, что Павел модифицировал это учение – для него Адам является прообразом Христа, который содержит в Себе древнюю надежду Израиля: «Мессия, однако, теперь стал тем, через которого Бог делает то, что Он собирался сделать, сначала через человечество, а затем

¹⁸⁰Clowney E. P. Interpreting the Biblical models of the Church a hermeneutical deepening of ecclesiology // Carson D. A. Biblical interpretation and the church: text and context. – Exeter: Paternoster Press, 2000. – С. 80.

¹⁸¹Shedd R. P. Man in community, с. 13.

¹⁸²Wright, с. 20-40.

¹⁸³Там же, с. 20-21.

¹⁸⁴См. *Юбилей* 2.23; 3.30-31; *Завет Левия* 18.10; *1 Еноха* 90.19, 30, 37 и далее; *4 Езд.* 3.4-36; *Муд. Сол.* 2.23-24.

через Израиль»¹⁸⁵. Через Свою жизнь в послушании Мессия совершил то, что ни Адам, ни Израиль не могли совершить, и таким образом стал Спасителем.

Однако, данная теория умаляет значимость искупительной работы Христа на кресте. Иисус спасает не своей безгрешной жизнью, как Райт предполагает¹⁸⁶, а Своей жертвой на Голгофе (см. дискуссию в гл. 3). Также, исходя из содержания Рим. 5:12-19, очевидно, что Павел думал об Адаме как о представителе не Израиля, а всего человечества. В 5-ой главе речь об Израиле не идет вообще. Павел поднимает вопрос роли Израиля в Божьем плане только в Рим. гл. 9-11 и в этом контексте показывает, что ошибка Израиля состояла не в том, что он не исполнял Закона, а в том, что он искал оправдание через него.

4. Последние мысли

Отложив дискуссию о Рим. 5, рассмотрим другие возможные параллели между Адамом и Христом, которые мы видим в Новом Завете¹⁸⁷. Часто комментаторы упоминают о контрасте в Кол. 3 и Еф. 4 между «старым и новым человеком». Первый – это проявление Адамовой природы, а второй – проявление характера Христа. Аналогично этому, мы читаем о прямой взаимосвязи между Христом и новым творением (напр. 2 Кор. 5:17), что подразумевает противопоставление Его Адаму и старому мирозданию. Более прямое указание находится в 1 Кор. 15:21-22, где Адам и Христос противопоставляются в обсуждении вопроса смерти и воскресения. Написано: «Ибо, как смерть через человека, [так] через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут».

Другие комментаторы проводят параллель не только между Адамом и Христом, но и между Христом и другими библейскими героями в плане корпоративной личности. Р. Шед обращает взор на то, что в «семени» Авраама, т.е. во Христе, получают все благословения Авраама¹⁸⁸. Далее, В. Дайвис усматривает в традиции Израиля ежегодно во время Пасхи пересказывать историю исхода из Египта параллель с участием верующего в истории Иисуса¹⁸⁹. Но в последнем случае надо оговориться, что переживание событий Пасхи происходит только на уровне умственного воспроизведения этих событий в памяти Божьего народа. А союз с Христом влечет за собой реальное участие в истории Иисуса.

Далее, мы утверждаем, что система «корпоративная личность» является, по сути, типологической. Известное определение феномена «тип» или «прообраз» дал С. Фрицц: прообраз – это «учреждение, историческое событие или личность, предопределенные Богом, который эффективно предваряет некоторую истину, связанную с христианством»¹⁹⁰. Бог учредил систему «корпоративная личность» не для того, чтобы установить новую систему законодательства, а для того, чтобы ознакомить Свой народ с

¹⁸⁵Wright, с. 29.

¹⁸⁶Wright, с. 37-39. Также см. George T. Galatians // New American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1994. – С. 292.

¹⁸⁷См. Shedd R. P. Man in community, с. 150-159; Motyer S. Man, old and new. // Elwell, W. A. Evangelical dictionary of theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – С. 728; Ridderbos, с. 64; Best, с. 40.

¹⁸⁸Shedd, R. P. Man in community, с. 137.

¹⁸⁹Davies, с. 104-110.

¹⁹⁰Fritsch C. T. Fritsch, Principles of biblical typology // Bibliotheca Sacra 104 (1947). С. 214; взято из LaRondelle H. K. The Israel of God in prophecy: principles of prophetic interpretation. – Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983. – С. 36.

этой системой и, тем самым, приготовить его концептуально принять Мессию Иисуса в качестве его корпоративной главы. П. Кауфман соглашается:

«Кажется, это не слишком искусственно, когда мы стараемся увидеть все другие примеры корпоративных личностей в Ветхом Завете в тех же отношениях с Христом, которые Павел явно устанавливает для Адама. Они тоже были лишь прообразами, копиями и тенью того, кто должен был прийти»¹⁹¹.

Утверждение, что отношение Адама (и, следовательно, всей системы корпоративной солидарности) ко Христу – типологическое, подтверждается самим библейским текстом. На самом деле, в Рим 5:14 мы видим один из редких новозаветных случаев употребления слова *τύπος* (*тупос*), т.е. «образ» или «тип»: «Смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама, который есть образ (*τύπος*) будущего». Здесь указано, что отношение Адама ко Христу описывается как отношение прообраза (типа) к его исполнению (антитипу). Также примечательно, что эти «образные» отношения отмечаются в контексте, говорящем о концепции корпоративной личности (Рим. 5).

Выходит, что, если Адам в качестве корпоративной личности представляет собой прообраз Христа в качестве корпоративной личности, можно заключить, что сама система корпоративной личности, встречающаяся в Ветхом Завете целиком, используется типологически. Итак, система «корпоративная личность» не является новой системой законодательства, но представляет собой символ того, как Бог собирался искупить Свой народ через союз с Христом.

Таким же образом отвечается вопрос о том, продолжает ли действовать система «корпоративная личность» сегодня? Как было отмечено Дж. Портером выше, в законе Моисея отсутствует любое упоминание о корпоративном наказании. Также, даже в конкретных случаях непослушания, отмеченных в Ветхом Завете, Бог не всегда наказывал группу людей. Р. Шед приводит пример Числ. 16:35, где 250 последователей Корея погибли без последствий для их семей¹⁹².

Опять, Бог учредил систему «корпоративная личность» не для того, чтобы установить новую систему законодательства, а для того, чтобы ознакомить Свой народ с этой системой и, тем самым, приготовить его концептуально принять Мессию Иисуса в качестве его корпоративной главы. Кажется, что как только Бог исполнил Свой замысел в отношении системы солидарности, она начала угашать.

Наш вывод подтверждается и тем, что к концу ветхозаветного канона наблюдается тенденция устранить этот феномен. Через Иеремию и Иезекииля Бог объявил:

«В те дни уже не будут говорить: "отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина", но каждый будет умирать за свое собственное беззаконие; кто будет есть кислый виноград, у того на зубах и оскомина будет» (Иер. 31:29-30).

«Зачем вы употребляете в земле Израилевой эту пословицу, говоря: "отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина"? Живу Я! говорит Господь Бог, - не

¹⁹¹Kaufman, с. 558.

¹⁹²Shedd R. P. Man in community, с. 13.

будут вперед говорить пословицу эту в Израиле. Ибо вот, все души - Мои: как душа отца, так и душа сына - Мои: душа согрешающая, та умрет» (Иез. 18:2-4)

Интересно, что дальше в Ветхом Завете немногочисленные ссылки на корпоративность касаются: (1) продолжающего завета Бога с Израилем (Иер. 31:31; Иез. 37), (2) прошлой истории Израиля (Иер. 16:11-13), или (3) случаев, когда не Бог, а люди применяли этот принцип (см. Неем. 13:1-3; Есф. 9:6-10). А в Новом Завете встречается только один возможный пример Божьего применения этого принципа в Мф. 23:34-35, но даже там дело касалось больше «накопления» грехов, в которых современники Иисуса тоже принимали участие¹⁹³. Как только Божья цель была достигнута, использование этой системы утратило свою актуальность.

Также примечательно, что единственные примеры корпоративных личностей, которые продолжали свое существование и действие в Новом Завете – это Авраам и Давид. Потомки Авраама продолжают занимать свое положение, как Божий народ, и потомок Давида продолжает царствовать (через Мессию). Также интересно, что только эти два примера были подтверждены конкретным заветом с Богом. Другие примеры, не подтвержденные заветом, угасали и исчезли, кроме, конечно, пример с Адамом, который является прообразом Христа.

Итак, в данной главе мы обсудили первый аспект нашего положения во Христе – Его представительство. При помощи системы корпоративной личности можно понять, как Иисус Христос мог представлять перед Богом все человечество таким образом, чтобы Его история оказывала влияние на всех, верующих в Него. В Адаме все человечество наследует вину, греховность, смерть, проклятие, и т.д. А во Христе верующие в Него получают оправдание, вечную жизнь, благословение и все блага спасения. В следующей главе мы обсудим более детально, что значит участвовать в истории Иисуса Христа.

¹⁹³В Евангелиях также имеются другие указания на использование корпоративности в первом веке. Но кроме уже упомянутого случая с Иисусом в Мф. 23:34-35, другие случаи касались мнения людей, т.е. преследователей Иисуса (Мф. 27:25) или Его учеников (Ин. 9:2).

Глава 3. Участие в истории Христа и присоединение к Его Телу

Ранее в этой книге мы утверждали, что в нашем положении во Христе имеются три составляющие: (1) представительство Христа, (2) участие в истории Христа и (3) присоединение к Телу Христа. В этой главе мы раскроем темы участия в истории Христа и присоединения к Телу, т.е. в Церковь.

А. Участие в истории Христа

1. Суть учения и библейское основание

В предыдущей главе мы узнали, что в силу действия принципа корпоративной личности мы находимся в отношениях солидарности с Христом, что значит, что то, что Он, в качестве нашего представителя, сделал в Своей жизни, имеет последствия и для нас верующих. Теперь мы уточним наше понимание концепции союза с Христом в свете того, что эти отношения солидарности приводят и к тому, что мы принимали участие в некоторых исторических событиях в жизни Спасителя, в частности в Его смерти, воскресении, возвеличении и Втором пришествии.

Эту истину Р. Таннехил выражает следующими словами: «Смерть и воскресение Христа – это не просто события, которые приносят пользу верующему, но и события, в которых участвует сам верующий»¹⁹⁴. Вышесказанное соответствует теории «реализм», которую мы разобрали в предыдущей главе. Мы «во Христе» были реальными участниками в некоторых событиях в жизни Господа.

К. Камбал проникательно комментирует связь между первыми двумя составляющими нашего положения во Христе, т.е. правовым представительством Христа и нашим участием в Его истории, иными словами, между федеральным и реальным аспектами Его представительства¹⁹⁵. Он пишет: «Их можно понимать, как относящиеся к одной и той же конечной духовной реальности (т.е. нашему положению во Христе), даже если один термин (представительство Христа) относится к статичному союзу с Христом, а другой (участие в истории Христа) – к динамичному участию в жизненных событиях Христа»¹⁹⁶. Е. Клоуни тоже дает место для реального участия в истории Спасителя: «Хотя репрезентативное отношение всегда на виду, понимание Павлом нашего союза с Христом богаче, чем лишь правовые отношения»¹⁹⁷.

Также важно подчеркнуть, что мы участвуем в истории Иисуса благодаря тому, что Иисус Христос выступает для нас представителем в правовом плане. Лишь в силу Его назначения нашим представителем мы имеем право участвовать в Его истории¹⁹⁸. С этим выводом соглашается П. Кауфман, который говорит, что «славный Христос, который умер и воскрес как корпоративная личность, может делиться со своими членами спасительными последствиями Своей смерти и воскресения»¹⁹⁹. Дж. Масаскил тоже

¹⁹⁴Tannehill, с. 1.

¹⁹⁵См. Campbell C. R., с. 351.

¹⁹⁶Там же, с. 231. Вставки не в оригинале.

¹⁹⁷Clowney, The Biblical theology of the Church, с. 54.

¹⁹⁸См. Campbell C. R., с. 351.

¹⁹⁹Из The fellowship of His sufferings // Catholic Bible Quarterly. 22. 1960. С. 10; отмечено в Kaufman, с. 556-557.

согласен: «Идея совместного распятия основывается здесь на представительном или заместительном значении смерти Иисуса»²⁰⁰.

Однако бытует неверное понимание, что порядок – противоположен. Значит, в силу того, что мы приняли участие в событиях истории Христа, мы вошли в правовые отношения «во Христе». Но как было сказано выше, без правового основания, которое предоставляет нам представительская функция Христа и Его роли Главы нашей корпоративной личности, человек не может участвовать в Его истории. В Писании только после назначения корпоративного лица его поступки начали оказывать влияние на находящихся под его властью.

Когда мы говорим о правовом аспекте нашего союза с Христом, мы опираемся, в основном, на формулировку Павла «во Христе». Эта фраза чаще всего указывает на наше юридическое положение перед Богом, в силу которого все блага спасения предлагаются нам. А когда речь идет о нашем реальном участии в Его истории, мы чаще всего встречаем другое выражение – «с Христом» или глаголы с приставкой *συν-* (*сун*), т.е. «вместе с», например: «Я сораспялся (*συνεσταύρωμαι*) Христу» (Гал. 2:19). Е. Бест излагает это различие таким образом: «Христианин не надеется, не работает и не верит “с Христом”, а “во Христа”. Он не умирает и воскресает в новую жизнь “во Христе”, а “с Христом»»²⁰¹. В. Дэйвиз хорошо подытоживает эту мысль: «Формулировка *ἐν Χριστῷ* (“во Христа”) становится полностью понятной только в свете некоторых других отрывков, где Павел говорит о смерти и воскресении с Христом»²⁰².

Рассмотрим употребление Павлом конструкции «с Христом»²⁰³. Иногда Павел использует эту формулировку в ее обычном значении: быть лично с кем-либо, т.е. в его присутствии. Например, после смерти Павел ожидает быть «с Христом» (Фил. 1:23). То же самое касается нашего присоединения к Нему при Его Втором пришествии (1 Фес. 4:17; 5:10), во время которого Иисус приведет «с Собой» усопших святых (1 Фес. 4:14). Получается, как отмечает Дж. Стюарт, что во время Его земного служения ученики были лично «с Христом», а теперь ученики находятся «во Христе»²⁰⁴. Дело закончится тем, как отмечает А. Викинхаузер, что в вечности опять ученики будут «с Ним» в смысле Его присутствия²⁰⁵.

Однако Павел чаще использует формулировку «с Христом» в более переносном смысле для указания на участие верующих в уже случившейся истории Спасителя. Во-первых, верующие были включены в смерть Христа и вместе с Ним умерли. Обратимся к новозаветному свидетельству:

- Рим. 6:6-8 – «Ветхий наш человек (был)²⁰⁶ распят с Ним ... Если же мы умерли с Христом...»
- Кол. 2:20 – «Если вы с Христом умерли для стихий мира...»

²⁰⁰Macaskill, Union with Christ in the New Testament, с. 235.

²⁰¹Best, с. 60.

²⁰²Davies, с. 87.

²⁰³См. дискуссию в Campbell C. R., с. 220-236; Hansen G. W. The Letter to the Philippians. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 2009. – С. 88-89; O'Brien P. T. The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991. – С. 132-134; O'Brien P. T. Colossians, Philemon // Hubbard D. Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 1982. – С. 170-171; Best, с. 60-62.

²⁰⁴Stewart, с. 155.

²⁰⁵Wikenhauser, с. 62-63.

²⁰⁶Здесь в греческом тексте стоит прошедшее время, которое лучше переводится «был распят».

- Кол. 3:3 – «Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта с Христом в Боге».
- Гал. 2:20 – «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос».
- 2 Кор. 5:14 – «Если один умер за всех, то все умерли».
- 2 Тим. 2:11 – «Верно слово: если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем».

Необходимо отметить, что во всех этих текстах говорится о нашем участии в смерти Иисуса как об уже свершившемся в прошлом историческом факте. Значит, это не то, к чему мы стремимся, а то, что уже совершено для нас во Христе. Когда Он умер на Голгофе, верующие с Ним тоже умерли. Об этом пишет Дж. Масаскил, комментируя 2 Кор. 5:14: «Для Павла смерть Иисуса на кресте была “одна за всех” ... так что считается, что *в этот момент* умерли “все”»²⁰⁷.

Всё же Т. Джордж уточняет важную деталь, что участие в смерти Иисуса никак не подразумевает, что мы как-то способствовали Ему в Его искупительной работе. Он пишет: «Тайна искупления требует, чтобы смерть Христа была уникальной, неповторимой и обособленной ... Что касается его заместительных страданий и заместительной смерти, только Иисус, и только Он, может быть Заместителем»²⁰⁸. А в то же время, в Его смерти мы были реальными участниками: «Плоды искупительной смерти Христа ... не имеют силы, если мы не отождествляемся с Христом в Его смерти и воскресении»²⁰⁹.

Далее, помимо участия в смерти Христа Новый Завет говорит и об участии в Его воскресении. Другими словами, Бог не оставил нас мертвыми в гробнице Иисуса, а воскресил нас вместе с Ним. Опять обратимся к новозаветному свидетельству²¹⁰:

- Еф. 2:5-6 – «И нас, мертвых по преступлениям, оживотворил с Христом, – благодатью вы спасены, – и воскресил с Ним».
- Кол. 2:12-13 – «в Нем вы и со воскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых. И вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним, простив нам все грехи».
- Кол. 3:1 – «Итак, если вы воскресли с Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога».
- 1 Пет. 1:3 – «Возродивший нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому».

Обращая внимание на 1 Пет. 1:3, отмечаем, что наше возрождение является следствием воскресения Иисуса. Значит, наше духовное возрождение обусловлено физическим воскресением Христа из мертвых и является нашим нынешним участием в этом событии. Другие вышеуказанные места Писания тоже подразумевают духовное преобразование. Это видно в том, что говорится о нашем воскресении с Христом как об уже

²⁰⁷Macaskill, Union with Christ in the New Testament, с. 234. Но давайте обратим внимание на одно исключение, когда Павел говорит об участии в Его смерти как о цели: «...чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его» (Фил. 3:10). Это сопоставление прошлого и настоящего-будущего аспектов этого опыта мы обсудим в 5-ой главе.

²⁰⁸George, Galatians, с. 199.

²⁰⁹Там же.

²¹⁰Хотя фраза «воскресение со Христом» отсутствует, в этот список можно включить и Рим. 6:4: «Как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни», потому что, по словам Р. Гаффина: «Образ жизни верующего в обновленной жизни основан на воскресении со Христом» (Gaffin R. B. The centrality of the resurrection. – Grand Rapids, MI: Baker, 1978. – С. 47).

свершившемся факте, что значит, что оно относится к нашему нынешнему опыту²¹¹. Также, в этих местах воскресение с Христом противопоставляется жизни во грехе.

В будущем описано еще участие в воскресении Иисуса в физическом плане, о котором Новый Завет также свидетельствует:

- 1 Кор. 15:21-22 – «Как смерть через человека, [так] через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут».
- 2 Тим. 2:11 – «Верно слово: если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем».
- 2 Кор. 4:14 – «Воскресивший Господа Иисуса воскресит с Иисусом и нас».
- Рим. 6:8 – «Если же мы умерли с Христом, то веруем, что и жить будем с Ним».

Другие места Писания говорят о возвышении верующего с Христом. Бог «посадил (нас) на небесах во Христе Иисусе» (Еф. 2:6) и «поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его» (Еф. 1:22-23). Значит, нынешнее положение верующего человека – быть посаженным на небесах с Христом на месте силы и власти.

Последний аспект нашего участия в истории Христа заключается в том, что Он снова придет на землю и явится нам. Библия учит, что в то время явятся с Ним и верующие в Него, т.е. они достигнут совершенства и будут прославлены. Читаем: «Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол. 3:4), и: «Когда (Он) откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3:2).

Итак, не стоит забывать, что в настоящее время полнота нашей новой жизни «сокрыта с Христом в Боге» (Кол. 3:3). Хотя с Христом мы уже прославлены, время для полного проявления нашего славного состояния еще не настало. Наше прославленное состояние еще «сокрыто с Христом», потому что Он тоже «сокрыт». Но как только Он появится, мы «явимся с Ним во славе».

Следовательно, Христос является нашим «упованием славы» (Кол. 1:27). Вместе с Петром мы все – «соучастники во славе, которая должна открыться» (1 Пет. 5:1). Далее, Петр советует нам «совершенно уповать на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа» (1 Пет. 1:13). Нас ждет великое наследие, так как мы – сонаследники с Христом (Рим. 8:17).

Подводя итоги всему вышесказанному, приходим к выводу, что верующие умерли с Христом, были с Ним воскрешены и возвышены, и будут с Ним явлены во время Его Второго пришествия. К. Камбал хорошо выделяет главные аспекты нашего участия в истории Христа:

«Союз с Христом влечет за собой участие верующих в событиях, повествующих о Христе, включая Его смерть и погребение, воскресение, возвышение и прославление. Верующие описаны, как умершие с Христом, воскресшие с Ним и т.д. Следовательно, значение этих событий относится к нам так, как оно относится к Нему»²¹².

Интересно, что помимо вышеупомянутых, достаточно очевидных ссылок на участие в смерти и воскресении Христа, Р. Таннехил усматривает в следующих отрывках более

²¹¹Отмечено в Gaffin, The centrality of the resurrection, с. 42.

²¹²Campbell C. R., с. 408.

«скрытое» указание на эту истину²¹³. Во 2 Кор. 1:3-9 Павел говорит о своем участии во страданиях Христовых, при которых он испытывает что-то подобное участию в смерти Спасителя. А в то же время он, вместе с церковью, испытывает сверхъестественное утешение от Духа Святого, что может считаться участием в воскресении Христа²¹⁴.

Позже в том же послании Павел проводит подобную параллель между своим опытом страдания за Христа (участие в Его смерти) и получением сверхъестественной силы (участие в Его воскресении) (2 Кор. 12:9). Также, во 2 Кор. 13:4 мы читаем: «Хотя Он и распят в немощи, но жив силою Божиею; и мы также, [хотя] немощны в Нем, но будем живы с Ним силою Божиею в вас». Подобную параллель обнаруживаем во 2 Кор. 4:11: «Мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей»²¹⁵.

Ссылаясь на послание Павла к Филиппийцам, Р. Таннехил видит в 3-ой главе участие Павла в смерти Иисуса (ст. 10). Вместе с этим, Павел испытывает силу Его воскресения, как духовно (ст. 10), так и физически (ст. 11). Далее, в Рим. 8:17 опять сочетаются страдание (т.е. смерть) с прославлением (т.е. воскресением): мы «сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться».

Отметим, что в примерах, приведенных Р. Таннехилом, участие в смерти Иисуса касается только участия в Его страданиях, что действительно является частью союза с Христом (см. 5-ую главу). Но наряду с участием во Христовых страданиях, есть и другие аспекты нашего участия в Его смерти, которые мы подробно обсудим в 4-ой главе.

Далее, в число аспектов нашего участия в истории Христа следует включить предложенное А. Мартином, что Бог сделал нас участниками даже в «предыстории» Христа, так как Отец избрал нас в Нем от вечности (Еф. 1:4; 2 Тим. 1:9)²¹⁶. М. Джонсон тоже комментирует эту идею:

«В случае избрания мы можем говорить о некоем до-временном союзе с Христом – союзе, который каким-то образом существовал до и над временем, который является источником пространственно-временного применения этого союза к Божьему народу»²¹⁷, и: «Те, кого Бог избрал Своим, всегда были “во Христе”, и поэтому они наслаждаются реализацией этого союза в своей земной жизни»²¹⁸.

Реальное участие верующего в истории Христа подтверждается и комментариями некоторых из самых выдающихся евангельских богословов. Льюис Беркхов, например, написал, что Церковь «была распята с Христом, она умерла с Ним, она была воскрешена в Нем из мертвых и была посажена с Ним на небесах»²¹⁹. Б. Б. Варфилд подобно говорит: «Они умерли с Ним на Голгофе»²²⁰. Согласно учению Ф. Ф. Бруса, верующие «через союз по вере разделяют с Ним тот опыт, который был у Него исторически: Его распятие и

²¹³Tannehill, с. 91-127.

²¹⁴Там же, с. 97.

²¹⁵Также см. Harris, с. 917.

²¹⁶Martin A. N., с. 18.

²¹⁷Johnson M. P., с. 35.

²¹⁸Там же, с. 36. Также см. Letham, с. 65; и Gaffin, Union with Christ, с. 272-274.

²¹⁹Berkhof, с. 448.

²²⁰Warfield B. B. Faith and life; 'conferences' in the Oratory of Princeton seminary. – New York: Longmans, Green and Co., 1916. – С. 436.

погребение, Его воскресение и возвышение»²²¹. Особенно хорошо выражает эту истину А. Мартин:

«Его смерть считается их смертью, Его воскресение – их воскресением, а Его положение по правую руку Отца – их положением с Ним. Тогда Писание говорит, что мы будем прославлены вместе с Ним»²²².

В свете того, что Иисус уже совершил всё, что необходимо для нашего спасения и полной победы, Павел может смело утверждать, что «кто во Христе, [тот] новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17) и «вы имеете полноту в Нем» (Кол. 2:10). О получении полноты Христа говорил и Иоанн: «От полноты Его все мы приняли и благодать на благодать» (Ин. 1:16). В свете нашего положения во Христе смысл следующих слов теперь нам более понятен: «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (Рим. 8:32).

В четвертой главе мы рассмотрим детально, какие именно конкретные благословения вытекают из нашего участия в этих великих событиях в жизни Христа. Также, в пятой главе обсудим время их осуществления. В шестой главе разберемся в Божьих требованиях для приобретения этих благословений и жизни в победе во Христе.

2. Опровержение неверных взглядов

К сожалению, наряду с ясным библейским учением всегда возникают некие заблуждения, уводящие Церковь от Божьей истины. Рассмотрим некоторые из таких взглядов, касающихся участия в истории Иисуса, с целью их опровержения.

а. Отрицание или умаление историчности союза с Христом

В мире богословия часто высоко ценится вклад, внесенный известным немецким богословом Рудольфом Бультманом. Но правда в том, что его учение относится к крайне либеральному направлению, поэтому оно часто уводит людей от истины. Так происходит и в отношении его понимания союза с Христом и нашего участия в Его истории. По Бультману, реального, исторического участия в событиях истории Иисуса не было. Церковь просто провозглашает наш союз с Христом для вдохновения веры. Бультман пишет:

«В Новом Завете Божья работа в Иисусе Христе должна пониматься не так. Это не историческое событие, имеющее решающее значение для истории Израиля, благодаря исторической солидарности которого каждое последующее поколение выигрывает от того, что Иисус значил для Своего поколения ... Весть о прощающей благодати Божьей в Иисусе Христе – это не историческое повествование о прошлом событии, а скорее *Слово, провозглашаемое Церковью*,

²²¹Bruce F. F. The Letter of Paul to the Romans – 2nd ed. // Morris L. The Tyndale NTC. Leicester: Inter-Varsity, 1985. – С. 130.

²²²Martin A. N., с. 29.

которое теперь обращается к каждому человеку непосредственно как Слово Божье»²²³.

Однако в свете того, что либералы не принимают всерьез доктрины о полной историчности библейского повествования вообще, трудно принять и точку зрения Бультманна всерьез. Доказательства историчности библейского повествования достаточно весомы, чтобы уверенно утверждать, что Иисус совершил наше спасение в истории, и что Павел никак не преувеличивает дела, когда утверждает, что мы – реальные участники в Его истории. В библейском тексте нет никаких намеков на то, что Павел здесь говорит образно. Такое допущение принимается либералами в силу того, что умаление историчности Писания является одной из аксиом (хоть необоснованной) либерального богословия.

Выходит, что А. Мартин прав, говоря, что союз с Христом – «это – не просто идея, не пустой термин; это – настоящий союз»²²⁴. Подобным образом высказывается М. Джонсон: «Павел призывает нас к новой жизни не на основании “представления” о том, что мы умерли и воскресли с Христом, но на основании того, что сила смерти и воскресения Христа является действующей реальностью в нашей жизни»²²⁵. Г. Риддербос написал: «Речь идет не о смерти для греха в метафорическом смысле (об обращении к Богу или о чем-то в этом роде), а об участии Церкви в смерти и погребении Христа в единовременном искупительно-историческом смысле слова»²²⁶. Наконец, сошлемся на слова А. Стронга:

«Сказано, что верующий находится во Христе. Чтобы мы не рассматривали упомянутые выше слова как просто некие восточные метафоры, факт союза верующих с Христом утверждается самым прямым и прозаическим образом»²²⁷.

Однако в связи с этим важно уточнить один момент в Рим. 6:5, где говорится: «Если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть [соединены] и [подобием] воскресения». Значит ли слово «подобие», что наше участие в этих событиях не реально, а просто аналогично? Похоже, что Г. Муэл думает именно так, когда пишет, что «подобие смерти Его» означает нашу личную смерть для греха²²⁸.

С другой стороны, Р. Таннехил смотрит на слово «подобие» как на полное отождествление Его смерти с нашей смертью с Ним. Но его толкование затрудняется тем, что Павел использует ту же самую конструкцию в Рим. 8:3, где написано: «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной». Но мы отрицаем утверждение, что Иисус в действительности отождествился с нашей греховностью, так что Он стал греховным существом²²⁹. Выходит, что «подобие» не подразумевает под собой «отождествления».

²²³Bultmann R. Prophecy and fulfillment / Trans. J. C. G. Greig // Westermann C. Essays in Old Testament hermeneutics. – Richmond, VA: John Knox Press, 1963. – С. 30.

²²⁴Martin A. N., с. 53.

²²⁵Johnson M. P., с. 228.

²²⁶Ridderbos, с. 206.

²²⁷Strong, с. 797. Так думает и К. Камбал (Campbell C. R., с. 411).

²²⁸Moule H. C. G. The Epistle of Paul the Apostle to the Romans // Perowne J. J. S. Cambridge Bible. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1908. – С. 114.

²²⁹Tannehill, с. 32-36.

Наилучшее решение вопроса предлагают Р. Гаффин и Г. Риддербос, которые отличают наше реальное участие в смерти Иисуса от самой Его смерти, но при этом не отрицают реальности первого. Дело в том, что если бы мы полностью отождествили Его смерть с нашей смертью с Ним, то в таком случае мы отождествили бы себя с Христом и с Ним стали бы одним целом. Поэтому необходимо установить некоторую «онтологическую дистанцию» между нами и Христом, чтобы мы не сливались с Ним в одну личность²³⁰. Вот почему в Рим. 6:5 Павел говорит о «подобии смерти Его».

Далее, высоко уважаемый евангельский богослов, Уэйн Грудем, хотя и не отрицая историчности библейского повествования, тем не менее умаляет реальный, исторический союз между верующими и Христом. Он выражается так:

«Верующие присутствовали во Христе только в замысле Бога. Бог думал о верующих как о тех, кто проходит через все, что прошел Христос, потому что Он был нашим представителем ... Когда Христос умер, Бог думал о нас как об умерших... Точно так же Бог думал о нас как о похороненных с Христом, воскресших вместе с ним и вознесенных вместе с ним на небеса во славе»²³¹.

Однако нам кажется, что Грудем здесь недооценивает реальное участие верующих в истории Иисуса Христа. Связь между верующими и Христом, хотя трудно точно выразить, тем не менее должна быть глубже и более значимой, чем какой-то воображаемый образ в мыслях Божьих. А. Гордон более адекватно высказывается о реальности нашей солидарности с Христом: «Это не жизнь, идущая параллельно с Ним и принимающая форму и направление от нее. Это Его жизнь, воссозданная в Его последователях»²³².

6. Участие верующего во всей истории Иисуса

Другое искаженное понимание участия верующего в истории Иисуса заключается в том, что Бог сделал нас причастными не только некоторым событиям жизни Иисуса (т.е. смерти, воскресению, возвышению и явлению), но и всей Его истории. Предполагается, что то, что Он сделал на протяжении всей Своей земной жизни, оказывает прямое влияние на верующих в Него. Соответственно считается, что нашей исходной связью со Спасителем и основой этих отношений является не Его назначение Главой нашей корпоративной личности, а Его воплощение. Через Его воплощение верующий человек имеет какую-то «органическую связь» с Христом и какой-то «доступ» ко всей Его земной истории, в силу которых он может участвовать в ней.

Пылким сторонником этого взгляда выступает М. Джонсон. По его словам: «Вечное Слово Божье Своим воплощением присоединилось к нашему отчужденному человечеству, чтобы, перенеся нас в Себе через Свою жизнь, смерть и воскресение, Он мог вернуть нас к общению с Богом»²³³. Более того, он считает, что на основании воплощения Сына Божьего мы стали участниками и в последних событиях Его земной жизни: «Христос

²³⁰Ridderbos, с. 207-208; Gaffin, The centrality of the resurrection, с. 48-50.

²³¹Grudem, Systematic theology.

²³²Gordon A. J. In Christ: The believer's union with his Lord. – Boston, MA: Gould and Lincoln, 1872, reprint Grand Rapids, MI: Baker, 1964. – С. 13.

²³³Johnson M. P., с. 56.

принял нашу плоть в свое существование. Таким образом, когда мы присоединились к нему, мы распяты, похоронены и воскрешены с Ним»²³⁴. Р. Питерсон об этом пишет подобным образом: «Если бы Он не стал одним из нас, то мы бы никогда не присоединились к нему... Нет воплощения, нет союза с Христом»²³⁵.

Еще более крайнюю позицию из этого лагеря занимает Томас Торранс, об учении которого рассказывает К. Ли²³⁶. Вместе с вышеуказанными мыслителями, он придерживался тезиса, что верующие сделались участниками во всей жизни и истории Иисуса Христа: «Через силу Святого Духа мы участвуем в воплощенном союзе Христа с нами, реализованном через всю Его воплощенную жизнь»²³⁷. Следовательно, мы оправдываемся перед Отцом в силу проведения Им праведной жизни, так как в то время мы были «в Нем» и участвовали в Его истории. Следовательно, наше оправдание исходит из нашего «участия в Его человеческой праведности»²³⁸.

Более того, поскольку мы – участники во всем Его опыте на земле, послушание Иисуса как-то способствует нашему послушанию: «Наше послушание основано на победоносном послушании Христа»²³⁹. С. Фургенсон рассуждает подобным образом, что по отношению к «освящению» Иисуса (см. Ин. 17:19): «Поскольку это произошло прежде всего во Христе, нашем представителе, делается возможным, чтобы это произошло и в нас через Духа»²⁴⁰.

Наконец, Торранс учит, что Иисус взял на Себя не безгрешную человеческую природу, а падшую природу, чтобы ее исцелить и восстановить: «Сын Божий принял наше падшее человечество и нашу испорченную природу в союз с Самим Собою»²⁴¹, и: «Наше падшее человечество было принято, очищено, исцелено, искуплено, освящено и возрождено Иисусом Христом в Его воплощении»²⁴².

В мире богословия часто разделяют так называемое «активное» и «пассивное» послушание Христа. Его «активное» послушание касается Его святого образа жизни на земле, а Его «пассивное» послушание – Его голгофского подвига. Р. Летхам, вместе с другими, считает, что нам приносит пользу не только пассивное, но и активное послушание Христа. Иными словами, мы были «в Нем» тогда, когда Он проводил Свою безгрешную жизнь, тем самым, мы лично участвовали в Его добрых делах: «Благодаря Его союзу с нами и нашего союза с Ним, мы были в Нем, как Он это сделал ... Его действия – наши». В результате этого участия Его праведность считается нашей²⁴³.

В ответ на эту теорию скажем следующее. Хотя данная теория обладает некоей логической привлекательностью, тем не менее, трудно, если даже невозможно подтвердить ее Писанием. Ключевой стих в ее поддержку, который, на самом деле, скорее служит ее опровержению, находится в Рим. 5:18: «Так правдою одного всем человекам

²³⁴Там же, с. 123.

²³⁵Peterson R. A., с. 15.

²³⁶Lee K. W. Living in union with Christ: The practical theology of Thomas F. Torrance. – New York: Peter Lang, 2003. – С. 110-217.

²³⁷Lee, с. 201.

²³⁸Там же, с. 214.

²³⁹Там же, с. 163.

²⁴⁰Furgenson S. The Reformed View // Alexander D. L. Christian spirituality: Five Views of sanctification. – Downers Grove, IL: Inter Varsity, 1988. – С. 50.

²⁴¹Lee, с. 151.

²⁴²Там же, с. 210.

²⁴³Letham, с. 59, 62.

оправдание к жизни...». На первый взгляд кажется, что оправдывает человека не одна искупительная жертва Христа, а вся Его беспорочная жизнь.

Однако, при более детальном рассмотрении данного стиха и контекста Рим. 5:12-19 мы приходим к противоположным выводам. Во-первых, по поводу истории Адама, там подчеркивается не вся его история, а только один акт его непослушания: «преступление Адама» (ст. 14), «преступлением одного» (ст. 15), «за одного согрешившего ... за одно [преступление]» (ст. 16), «преступлением одного» (ст. 17), «одно преступлением» (ст. 18), «непослушанием одного» (ст. 19). Поскольку цель данного отрывка – сравнение истории Адама с историей Иисуса, логически следует, что оправдывающая работа Христа включает в себя не всю Его историю, а один акт Его послушания на Голгофе.

В связи с толкованием ст. 18 следует ненадолго остановиться на фразе «правдою одного (δι' ἑνὸς δικαιομάτος) всем человекам оправдание к жизни»²⁴⁴. Синодальные переводчики переводят количественное числительное «один», т.е. ἑνὸς (*хэнос*), в мужском роде для указания на Иисуса. Но данная форма также соответствует среднему роду, согласованная с словом δικαιομάτος (*дикайоматос*), т.е. «правдою».

Получаем следующий перевод: «одним (актом) праведности всем человекам оправдание к жизни». Такой вариант подтверждает утверждение, что Иисус спас нас не Своей правильной жизнью, а Своей голгофской жертвой (т.е. «одним актом»). Стих переводится так в современных переводах, в том числе и в переводе Кассиана: «Как чрез один грех - во всех людях к осуждению, так и чрез одно дело праведное - во всех людях к оправданию жизни».

Л. Смидс тоже рассматривает этот вопрос. Он пишет: «Параллель между Адамом и Христом, таким образом, сосредоточена на решающих событиях, в которых каждый был центральным лицом»²⁴⁵. К этому мнению присоединяется и Л. Гопелт: «В каждом случае один акт имел последствия, коснувшиеся всего человечества»²⁴⁶. В дополнение к этому, безоговорочное свидетельство всего Нового Завета заключается в том, что Иисус спас и оправдал нас исключительно Своей голгофской жертвой. Читаем, например, Рим. 3:24: «...получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе».

В поддержку нашего толкования также следует упомянуть о том, что в ст. 18 Павел использовал необычное слово δικαιομα (*дикайома*). Для выражения смысла «праведность» он обычно выбирает слово δικαιοσύνη (*дикайосунэ*), а δικαιομα (*дикайома*) может означать «праведное дело»²⁴⁷. Употребление этого слова подтверждает мнение, что имеется в виду один акт, именно искупительная жертва Иисуса. Следовательно, нужно согласиться с Дж. Данном, выступающим против утверждения, что в ст. 18 Павел имел в виду всю жизнь Спасителя – ведь это нарушает сравнение с Адамом, отмеченное в этом отрывке²⁴⁸.

Далее, вопреки рассматриваемой нами теории, отметим, что нигде в Библии не говорится о воплощении, как о прямом способе присоединения ко Христу. Цель воплощения предельно ясно открыта во 2-ой главе Послания к Евреям:

²⁴⁴См. дискуссию в Dunn J. D. G. Romans 1–8 // Hubbard D. Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 1988. – С. 283 и Morris, Romans, c. 238.

²⁴⁵Smeads, c. 83-84.

²⁴⁶Goppelt L. Typos: The typological interpretation of the Old Testament in the New. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982. – С. 129.

²⁴⁷Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich F. W. Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. – С. 249.

²⁴⁸Dunn, Romans, c. 283.

«А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола ... Он должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом» (Евр. 2:14-17).

Воплощение Божьего Сына было необходимо, чтобы Христос стал «милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умиловления за грехи народа», т.е. представителем всего человечества. Итак, воплощение играет незаменимую роль в Нем как представителе человечества, а только *в силу этого представительства* оно имеет отношение к участию в исторических событиях Его смерти, воскресения или возвышения.

К тому же, в 1 Тим. 2:5 о воплощении Божьего Сына Павел пишет: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус». Вновь подчеркивается человечность Иисуса в плане Его посреднической функции как нашего представителя перед Богом. Здесь речь не идет об том, что верующие участвуют в истории Иисуса в силу Его воплощения.

Итак, верующий человек имеет право участвовать в некоторых событиях в жизни Спасителя не в силу того, что Сын Божий воплотился и взял на Себя человеческую природу, а ввиду того, что Бог назначил Его нашим представителем. А воплощение нужно, чтобы Он стал соответствующим представителем человечества. Выходит, что верующий человек не причастен всем событиям в жизни Христа, а только тем, в которых Бог назначил Его нашим представителем, как указано в Писании: в Его смерти, воскресении, возвышении и Втором пришествии.

Также в опровержение этого учения можно обратиться к исследованиям М. Сифрида, который делится интересным наблюдением, что выражение «в Иисусе» встречается достаточно редко – обычно Павел пишет «во Христе». По его мнению, это «означает, что особенным образом выделяется возвышенный статус и спасительная роль Мессии».²⁴⁹ Значит, если наш союз с Христом преимущественно касался Его человечности, то мы скорее увидели бы не формулировку «во Христе», а «в Иисусе». А. Витинг соглашается: «Наш союз с Христом заключается в единстве с Ним в Его мессианской и посреднической роли, а не в Его человечности или земной жизни».²⁵⁰

Также обратим внимание на то, что в отличие от учения Т. Торранса, Библия не подтверждает точки зрения, что Иисус унаследовал греховную природу. Цель беспорочного зачатия Божьего Сына состояла в том, чтобы Он родился «Святым» (Лк. 1:35). Павел учил, что Бог послал Своего Сына «*в подобии* плоти греховной» (Рим. 8:3). Другими словами, Иисус обладал всеми человеческими качествами кроме греховности. Павел подтверждает этот тезис, написав: «Не знавшего греха Он сделал для нас [жертвою за] грех» (2 Кор. 5:21). Иоанн вторит этой мысли: «В Нем нет греха» (1 Ин. 3:5)²⁵¹.

На самом деле, Т. Торранс предлагает вообще другой путь к спасению. Для искупления человечества, вместо того, что *беспорочный* Божий Сын стал *беспорочной* жертвой за грех других, Он принял греховность, чтобы посредством проведения праведной жизни (включая Свою смерть) Он «очистил, исцелил, искупил, освятил и возродил» человечество²⁵². Разве это не другое Евангелие? Хотя другой сторонник этого

²⁴⁹Seifrid, с. 433.

²⁵⁰Whiting A. B. The rapture of the Church // Bibliotheca Sacra. 102, 1945. С. 363.

²⁵¹См. детальный разбор этого стиха в приложении работы.

²⁵²Lee, с. 210.

подхода, англиканский богослов Е. Маскал, оговаривается, что эта трансформация человека через жизнь Иисуса требует и совершения Его искупительной жертвы²⁵³, всё же где библейская поддержка, что воплощение Божьего Сына имеет своим результатом преображение верующего человека?

Наконец, по поводу убеждения, что наше участие в «активном» послушании Христа приводит к нашему оправданию, следует обратиться к учению Павла, находящемуся в Рим. гл. 4. Здесь Павел рассказывает о том, каким образом Авраам оправдался перед Богом. Бог вменил веру ему в праведность (ст. 22). А также: «и в отношении к нам; вменится и нам, верующим в Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса Христа, Господа нашего» (ст. 24). Выходит, что получение дара праведности не влечет за собой участия в активном послушании Христа, а наша вера вменяется нам в праведность.

Также в Рим. 4:23-24 мы подметим, что для описания того, что вера вменяется верующим в праведность, Павел использует слово *λογίζομαι* (*логидзомай*), переведенное «вмениться», которое означает «положить на счет» кому-нибудь²⁵⁴. Поэтому мнение о передаче праведности через наше участие в активном послушании Христа ошибочно. Вернее, Бог в юридическом плане «считает» нас, находящихся во Христе, праведными.

В заключение нужно сказать, что мы высоко ценим историю Христа до совершения Его искупительной работы. Его история имеет исключительно важное значение для нас, потому что: (1) в ней Иисус показал нам отличный пример жизни для Бога, (2) если бы Иисус не прожил без греха, то не смог бы понести на Себе грехи других и быть беспорочной жертвой перед Отцом и (3) Его беспорочная жизнь подтвердила Его статус как праведного Сына Божьего, праведность которого вменяется нам в юридическом плане через веру (см. гл. 4).

С другой стороны, мы не видим никакого библейского подтверждения того, что верующие оправдываются через воплощение Иисуса, или что они приняли прямое участие в истории праведного Иисуса, за исключением того, что мы причастны Его смерти, воскресению, возвышению и будущему Второму пришествию.

в. Учение обожения

Согласно учению некоторых богословов, наш союз с Христом достигает такой степени, что в Нем мы можем получить божественную жизнь и вследствие этого достигнуть «обожения». Часто говорят, что обожение состоит лишь в богоуподоблении, но точнее имеется в виду стать богом. Классическую формулировку этой доктрины обычно приписывают Афанасию: «Он, действительно, принял человечность, чтобы мы стали Богом»²⁵⁵.

Данное учение, которое также называется «теозисом», тесно связано с предыдущим заблуждением относительно нашего участия в человечности Иисуса посредством Его воплощения. Сторонники теозиса утверждают, что, воплотившись, Иисус взял на Себя не собственную человеческую природу, а человеческую природу целиком. Далее, Его божественность якобы проникла в Его человечность, в результате чего последняя «обожилась», т.е. приобрела божественные качества. Это значит, что, обожив эту «общую человеческую природу», которую Он взял на Себя при воплощении, Он обожил

²⁵³Mascall E. L. Christ, the Christian and the Church. – London, Longmans, 1946. – С. 74-78.

²⁵⁴Arndt, с. 597.

²⁵⁵Афанасий, *О воплощение*, 54.

человеческую природу в целом, и всех, кто ею обладает. Таким образом во Христе наша личная человеческая природа может быть проникнутой божественными качествами, и тем самым мы становимся богами.

В то же время, приверженцы теозиса оговаривают, что приобретение божественных качеств не делает нас «Богами», т.е. единосущными Самому Богу. Они проводят границу между Божьей «сущностью», содержание которой неизвестно, и Божьими «нетварными энергиями», которые состоят в Его проявлениях или действиях по отношению к творению. Обожение же представляет собой соединение человека с Божьими нетварными энергиями, а не с Его сущностью. Но поскольку Божьи «энергии» являются Самим Богом в одном из «модусов» Его существования, верующий человек действительно соединяется с Богом и становится божественным.

Учение теозиса более характерно восточной святоотеческой теологии и вероучению Православной Церкви. Но оно бывает и в работах некоторых современных авторов, пишущих на тему союза с Христом²⁵⁶. Не последним из них является Р. Летхам, который вторит выше обсужденному учению: «Основой нашего союза с Христом является союз Христа с нами в Его воплощении»²⁵⁷. Дальше он учит: «Человеческая природа Христа была обожевлена благодаря ее приятию Сыном Божьим»²⁵⁸. Но в отличие от других, он отстаивает позицию, что через человечность Иисуса передаются нам не только «Божьи нетварные энергии», т.е. некоторые божественные качества, а нечто большее²⁵⁹.

Давая оценку учению теозиса, необходимо сразу отметить, что также как в вопросе с учением об участии в человечности Иисуса, опровергнутым выше, нет никакого библейского обоснования теозису. Немногие места Писания, которые якобы подтверждают его, следующие: 2 Пет. 1:3; Ин. 10:36 и 1 Кор. 6:17. Во 2 Пет. 1:3 говорится, что мы «причастники Божеского естества». Но дело в том, что слово «естество» – это φύσις (*фусис*), т.е. «природа» или «сущность». Но защитники теории теозиса категорически отвергают, что человек может стать причастником Божьей сущности, а только Его «энергий». Следовательно, этот стих не может быть употреблен в пользу этого учения. Здесь говорится только лишь о проявлении Божьей природы через верующего пребывающим в нем Духом Святым.

В Ин. 10:36 Иисус цитирует Пс. 81:6, где написано «вы боги». Очевидно, что в Пс. 81:6 название «Элохим» относится не к богам, а к людям. Подобное употребление находится в Исх. 21:6 и 22:8. Из этого выходит, что название «Элохим», которое обычно указывает на Бога, порой употребляется по отношению к вождям. К тому же, в Пс. 81 Бог не хвалит этих лидеров за какое-то духовное достижение (т.е. «обожение»), а упрекает их в злоупотреблении их положением.

Также заметьте, что не написано: «...вы будете богами», а «...вы боги». Если бы имелось в виду обожение, то Он использовал бы будущее время. Но употребление настоящего времени подтверждает, что речь идет лишь о тех, кто занимал лидерское положение в Израиле, кому, на самом деле, был адресован Пс. 81. Ведь Иисус сказал эти слова не Своим ученикам, а фарисеям, противящимся Ему.

²⁵⁶Наблюдаются намеки на это учение в Smeads, с. 6-7; Laubach F. C. Christ liveth in me // Christ liveth in me and Game with minutes. – Westwood, NJ: Fleming H. Revell Co., 1946. – С. 10; Mascall, с. 97; и другие.

²⁵⁷Letham, с. 21.

²⁵⁸Там же, с. 36.

²⁵⁹Там же, с. 127.

Уорфилд хорошо уловил смысл слов Иисуса в этом отрывке²⁶⁰. Уже установив, что Он равен Отцу (Ин. 10:33), Его целью в разговоре с фарисеями было не снова утверждать Свою божественность, а ответить на обвинение в богохульстве. Иисус здесь доказывает, что название *Элохим* подходит ко всем, кто достоин этого обозначения. В Ветхом Завете было уместно употреблять его по отношению к судьям Израиля. А как фарисеи могут возразить, если Иисус употребляет его по отношению к Тому, Кого «Отец освятил и послал в мир» (Ин. 10:36)?

Что касается 1 Кор. 6:17, в этом контексте проводится параллель между соитием человека с блудницей и отношениями Духа Святого с верующим человеком. И в том, и в другом случае, речь идет не о слиянии или взаимопроникновении между лицами на уровне естества, а лишь об интимных или близких взаимоотношениях между ними.

Далее, ошибочно предполагать, что у Бога есть два, так называемых, «модуса» существования: Его сущность и Его энергии. В библейском тексте такие качества как мудрость, любовь, святость, которые относят к Божьим «энергиям», в действительности приписываются Его сущности. Библия говорит, что Бог «есть» любовь (1 Ин. 4:8), что Бог «есть» свет (1 Ин. 1:5). Не написано, что Бог «проявляет Себя» любовью или «проявляет Себя» светом. Он является таковым по сути. Выходит, что все Божьи атрибуты относятся к описанию Его сущности.

Даже если мы допустим, что человек может приобрести Божьи «энергии», то по определению эти энергии включают в себя все, что не входит в Божью сущность. Поскольку содержание Божьей сущности, согласно этой теории, неизвестно, получается, что все, что нам открыто о Боге в Писании, относится к Его энергиям. Выходит, что согласно этой теории, человек может обладать божественными качествами до такой степени, до которой они приписываются Богу в Библии. Абсурдность такого утверждения понятна без доказательств.

Наконец, данный взгляд противоречит доктрине о Христе, определенной Халкидонским собором. Там установили, что в личности Христа две природы не только не сливаются, но и «сохраняется свойство каждого естества». Значит, учение о том, что божественность сообщается человеческой природе Иисуса, противоречит всеобщему церковному стандарту определения личности Божьего Сына. Согласно Халкидонскому вероопределению, человеческая природа Христа содержит только человеческие свойства.

г. Переживание Иисусом духовной смерти и адского мучения

В отличие от учения обожения, где в союзе с Христом человек отождествляется с Христом до такой степени, что он становится божественным, другие мыслители отождествляют Христа с человеком до такой степени, что для приобретения спасения Он должен был умереть не только физически, но и духовно. Согласно этой теории, на кресте Иисус стал греховным, снисходил в ад, там мучился три дня для удовлетворения Божьего правосудия, а затем возродился духовно и воскрес физически. Выдвигается логический довод, что если бы Иисус не умер духовно и не мучился в аду, то Он не полностью отождествился бы с нами в нашем падшем состоянии и не получил бы полной меры наказания, отведенного нам.

²⁶⁰Warfield, B. B. The Works of Benjamin B. Warfield, Volume 1: Revelation and Inspiration. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008. – С. 84.

Такой взгляд в свое время распространял Е. Кеньон (1867–1948 гг.), бывший пастор баптистской церкви и основатель библейского института «Вифания».²⁶¹ По поводу состояния Иисуса на кресте он учил: «Грех не был зачислен на его счет. Он стал грехом»²⁶², «Его дух стал грехом»²⁶³, и «Он стал единым с сатаной в духовной смерти, чтобы сделать нас едиными с Богом в духовной жизни»²⁶⁴.

Для подтверждения своей точки зрения он ссылаясь на то, что Отец якобы оставил греховного Иисуса на кресте, который закричал: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27:46). Далее, Иисус говорил о поднятом в пустыне змее, который является символом греха, как о прообразе Себя (Ин. 3:14). Е. Кеньон также ссылаясь на Ис. 53:9, где слово, описывающее смерть Мессии (מָוֶת - *мавэт*), стоит во множественном числе²⁶⁵. То есть, Иисус умер дважды – как физически, так и духовно. Также и на 2 Кор. 5:21: «Не знавшего греха Он сделал для нас грехом» (дословный перевод с греческого). Похоже, что во фразе «Он сделал Его грехом» утверждается, что Иисус Сам стал греховным.

Далее, Е. Кеньон учит, что после Своей смерти «три дня и три ночи Агнец Божий был нашим заместителем в аду»²⁶⁶, «Он пошел в ад, чтобы привести нас на небеса»²⁶⁷, «Мы были “в Нем”, когда Он спускался в место страданий»²⁶⁸. Считается, что страдания Христа в аду образно описаны в Пс. 87 и Мф. 12:40. Наконец, после трехдневных мук: «Мы были объявлены праведными, когда Христос был объявлен праведным»²⁶⁹. О Его духовном возрождении в аду речь якобы идет в Деян. 2:24; 13:33 и 1 Пет. 3:18.

Что касается опровержения, во-первых, Иисус не может стать греховным существом и при этом оставаться Богом. В 1 Ин. 1:5 сказано: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы». Также примечательно, что Иисус был послушен Своему Отцу на кресте до самого конца. Его поведение доказывает, что Он продолжал жить в соответствии со Своим совершенным характером даже на кресте. Выходит, что Он не стал греховным в Своей природе. Дальше, 1 Пет. 2:24 говорит: «Он грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо». Заметим, что Иисус не стал грехом по сути, а лишь вознес наши грехи «Телом Своим».

По поводу 2 Кор. 5:21, в нем употребляются два различных греческих глагола для выражения значения «стать». Во фразе «мы в Нем стали праведностью Божией» мы встречаем слово γίνομαι (*гиномай*), которое является обычным эквивалентом русскому слову «становиться». Также заметьте, что в 1 Кор. 1:30 Иисус стал, т.е. γίνομαι (*гиномай*), для нас премудростью, праведностью, освящением и искуплением. Когда Павел описывает, что мы стали праведными во Христе, или Он стал праведностью для нас, он употребляет слово γίνομαι (*гиномай*).

²⁶¹Kenyon E. W. Identification: A romance in redemption. – Kenyon’s Gospel publishing society, 2012; Kenyon E. W. What we are in Christ / Ed. J. McIntyre; Hejzlar P. Two Paradigms for Divine Healing. – London: Brill, 2010. – С. 88-93; https://en.wikipedia.org/wiki/E._W._Kenyon.

²⁶²Kenyon, Identification, гл. 3.

²⁶³Там же, гл. 4.

²⁶⁴Там же, гл. 5.

²⁶⁵В Синодальном переводе это слово пропускается.

²⁶⁶Kenyon, Identification, гл. 6.

²⁶⁷Там же, гл. 1.

²⁶⁸Kenyon, What we are in Christ, гл. 1.

²⁶⁹Там же, гл. 4.

Однако, когда Павел описывает, что Христос «сделался грехом», он употребляет другое слово, т.е. ποιέω (*пойэо*), которое обычно означает «делать». С одной стороны, оно может употребляться в описании изменения природы чего-либо (см. Ин. 4:46). Но есть другое значение – «назначать»: «Побеждающего сделаю (ποιέω) столпом в храме Бога Моего» (Откр 3:12). Смысл этого стиха заключается не в том, что Бог изменит нашу природу, чтобы мы стали столпами, а в том, что Бог назначит нас на важное положение в Своем царстве. В 1 Кор. 5:21 Павел имел в виду последнее значение. Природа Иисуса не изменилась, но Он был предназначен стать жертвой за грех. Если бы Павел имел в виду, что Иисус стал грехом, для описания этого явления он использовал бы глагол γίνομαι (*гиномай*).

М. Харрис обращает внимание на параллель между 2 Кор. 5:21 и Ис. 53:9-11, мысль которую Павел, наверное, заимствовал – Христос безгрешен (ср. Ис. 53:9), Он оправдал других (см. Ис. 53:10) и Он стал жертвой за грех: «Когда же душа Его принесет жертву умилостивления...» (Ис. 53:10)²⁷⁰. Заметьте, что последнее утверждение соответствует заключению, что Иисус стал не грехом, а жертвой за грехи. Харрис также отмечает, что еврейское слово חַטָּא (*хата*) может означать и «грех», и «жертву за грех», что может лежать в основе употребления Павлом во 2 Кор. 5:21 греческого слова ἁμαρτία (*хамартия*), т.е. «грех», в значении «жертвы за грех»²⁷¹.

Далее, слова Иисуса на кресте «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?», взятые из Пс. 21:2, указывают не на то, что Отец был вынужден оставить Своего превратившегося в грех Сына, а на то, что Иисус является исполнением предсказанного в Пс. 21, где детально описано распятие человека. Также можно понять это изречение в плане выражения эмоционального состояния человека Иисуса на кресте. Но реальный разрыв общения с Отцом невозможен в свете того, что Отец и Сын вечно находятся в неразделимых взаимоотношениях в Троице.

По поводу символики змея, надо учитывать, что не все элементы в прообразе обязательно относятся к его исполнению. В этом случае то, что касается Иисуса – это то, что взглянувшие на Него получают спасение (см. Ин. 3:14-15). Также заметьте, что Иисус сказал: «Как Моисей *вознес* змию в пустыне, так должно *вознесу* быть Сыну Человеческому». Параллелизм не в том, что змеем символизирует Христа, а в том, что, подобно тому, как змеем был поднят, Иисус также должен быть «вознесен».

Что касается употребления множественного числа слова «смерть» в Ис. 53:9, этот феномен лучше объясняется стилистическим употреблением данного слова. Ведь то же самое явление наблюдается в Иез. 28:10, где явно указан всего лишь один случай смерти: «Ты умрешь от руки иноземцев смертью (мн. ч.) необрезанных» (в русском переводе здесь стоит единственное число, а в еврейском – множественное).

Определив, что Иисус не стал грехом, что можно сказать в отношении того, что Он снисходил в ад? В обоснование можно обратиться к ряду мест Писания, которые могут подтвердить это утверждение: Еф. 4:9; Мф. 12:40; Рим. 10:7; Деян. 2:27; 1 Пет. 3:18-20. Наконец, с исторической точки зрения следует отметить, что в Апостольском символе веры написано, что Иисус «сошел в царство смерти». Но, допуская учение о Его снисхождении в ад, важно подчеркнуть, что невозможно точно определить, чем именно Иисус занимался там. Ни один из этих стихов не подтверждает тезиса о том, что Он там мучился.

²⁷⁰Harris, с. 456.

²⁷¹Там же, с. 452.

В Писании ясно показано, что физическая смерть Иисуса на кресте сама по себе приобрела для нас прощение грехов. Очищают нас не Его страдания в аду, а Его кровь. Вспомним 1 Пет. 2:24: «Он грехи наши Сам вознёс Телом Своим *на древо*». Также мы знаем, что в момент Своей смерти Иисус сказал: «Свершилось!», т.е. в момент Его смерти прощение было полностью обретоно. Сразу после этого завеса в храме разодралась надвое, сверху донизу, указывая на то, что путь к Божьему присутствию уже открыт. Однозначное свидетельство Священного Писания заключается в том, что физическая смерть Иисуса на кресте совершила наше спасение.

Наконец, стихи Писания, якобы говорящие о духовном возрождении Иисуса, вовсе не содержат этого учения. Деян. 2:24; 13:33 говорят о Его физическом воскресении, а в 1 Пет. 3:18 речь идет о Его схождении в ад после смерти.

Б. Присоединение к Телу Христа

До сих пор фокусом нашего исследования был личный опыт тех, кто пользуется благами союза с Христом. Но нельзя не говорить об общественном аспекте этого союза – что соединенные с Христом также соединены с теми, кто тоже с Ним соединен, т.е. с Телом Христовым. К. Камбал верно утверждает: «Союз с Христом также влечет за собой присоединение верующих к Его Телу, храму, Церкви..., принадлежность к Христу означает, что мы принадлежим друг к другу»²⁷².

Е. Бест прав в своем высказывании, что можно рассматривать фразу «Тело Христа» как выражение корпоративной личности. Если Христос является Главой, как нашей корпоративной личности, так и Церкви, то фраза «Тело Христа» хорошо подходит для описания нашей солидарности с Ним и друг с другом в Церкви²⁷³. Е. Клоуни соглашается: «Концепция Павла о Телес Христе вытекает из его доктрины о союзе с Христом»²⁷⁴, равно как и К. Камбал: «Природа церкви ... основана на союзе с Христом»²⁷⁵. К этому мнению присоединяется и Р. Шед: «Учение о Телес Христовом представляет собой применение еврейской концепции корпоративной личности»²⁷⁶.

Метафора «Тело Христа» обсуждается постоянно. Она так часто встречается в посланиях Павла для описания Церкви, что даже трудно назвать ее «метафорой». На самом деле во трех местах Павел практически приравнивает Церковь к Телу: «...поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его» (Еф. 1:22-23), «Он есть глава тела, т.е. Церкви»²⁷⁷ (Кол. 1:18), «...за Тело Его, которое есть Церковь» (Кол. 1:24). Вдобавок к этому, Павел так тесно отождествляет Христа с Церковью, что в 1 Кор. 12:12 он говорит не «как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много,

²⁷²Campbell C. R., с. 409.

²⁷³Best, с. 106.

²⁷⁴Clowney, The Biblical theology of the Church, с. 56.

²⁷⁵Campbell C. R., с. 383.

²⁷⁶Shedd, Man in community, с. 165.

²⁷⁷В свете параллели между Церковью и Телом, проведенной Павлом в Еф. 1:23 и Кол. 1:24, предложение καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας лучше переводится: «Он есть глава тела, т.е. Церкви». Используется здесь генитив приложения τῆς ἐκκλησίας, повторяя и уточняя смысл предыдущего τοῦ σώματος.

составляют одно тело, - так и *Тело Христа*», а «...так и *Христос*»²⁷⁸. Даже считается, что наши физические тела связаны с Ним (см. 1 Кор. 6:15)²⁷⁹.

К. Камбал выдвигает интересный тезис, что выражение «Тело Христа» – это не просто метафора, а существует «духовная реальность, к которой данная метафора относится»²⁸⁰. Так же он утверждает: «Эта метафора зиждется на онтологической реальности»²⁸¹. Этой точке зрения вторит М. Джонсон, утверждая, что намерением Павла было, чтобы «мы понимали его язык буквально»²⁸².

С другой стороны, Джонсон предупреждает, чтобы мы не отождествляли Церковь с Телом, как будто Христос и Церковь – это все единое целое, или что Церковь – это какое-то расширение физического воплощения Божьего Сына²⁸³. В эту крайность впала Римская Католическая Церковь, которая принимает выражение «Тело Христово» совершенно не в метафорическом смысле²⁸⁴. В конечном итоге, надо согласиться с Джонсоном, что эта концепция занимает «середину» между метафорой и действительностью, и является, по сути своей, «тайной»²⁸⁵. Е. Бест подобно высказывается: «Эта идея не является чем-то, что может быть легко выражено в явной логической терминологии»²⁸⁶.

Несмотря на трудность точного определения метафорического характера данного выражения, формулировка «Тело Христа» отлично выражает саму суть Церкви, поскольку Церковь состоит из возрожденных людей, являющих вместе жизнь Иисуса Христа и совершающих вместе Его служение. Хорошо высказывается Т. Аустин-Спаркс: «Когда Тело Христово здорово, происходит спонтанное выражение Христа»²⁸⁷. По словам Р. Шеда: «Церковь полна жизни Христа посредством Святого Духа и существует как фактическое выражение Его личности»²⁸⁸.

У. Грудем пронизательно замечает, что у Павла есть не одно, а два представления о Церкви как о Телес²⁸⁹. Во-первых, согласно 1 Кор. 12, члены Церкви составляют все Тело, в том числе, и голову (см. 1 Кор. 12:15-17). Здесь подчеркиваются взаимодействие членов между собой и их взаимозависимость друг от друга. А в посланиях к Ефессянам и Колоссянам в роли главы Церкви выступает Христос (Кол. 2:19; Еф. 1:22-23; 4:15-16; 5:23). Там подчеркивается особым образом положение власти Христа по отношению к верующим и на то, что Он благословляет верующих всем необходимым.

Для правильного понимания концепции «Тело Христа» крайне важно точно определить отношение Церкви к спасению. Существует неверное учение, что получение спасения обуславливается участием в Церкви. Для Р. Бульмана, например, «во Христе»

²⁷⁸Отмечено в Best, с. 110.

²⁷⁹Отмечено в Campbell C. R., с. 270

²⁸⁰Там же.

²⁸¹Там же, с. 288.

²⁸²Johnson M. P., с. 199.

²⁸³Там же, с. 198, 203. Надо также вспомнить, что М. Джонсон придерживается ложного мнения, что наше участие в истории Иисус осуществляется через Его человечность. Следовательно, он ошибочно предполагает, что Церковь органически связана с физическим телом Иисуса.

²⁸⁴Отмечено в Best, с. 98.

²⁸⁵Johnson M. P., с. 201.

²⁸⁶Best, с. 99.

²⁸⁷Austin-Sparks, с. 100.

²⁸⁸Shedd, Man in community, с. 199.

²⁸⁹Грудем У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб: Мирт, 2004. – С. 970-971.

означает «присоединение к “телу Христово” через крещение»²⁹⁰. Другими словами: «Принадлежать к христианской церкви означает быть “во Христе” или “в Господе”»²⁹¹. Подобным образом рассуждает А. Швейцер: «Выражение “быть во Христе” – это просто еще одно выражение, передающее участие в Мистическом Теле Христа»²⁹². Е. Маскал добавляет: «Стать христианином и стать членом Церкви – это синонимы»²⁹³.

Однако правда состоит в том, что истинный союз с Христом осуществляется лично в жизни верующего через веру в Него. К. Камбал правильно говорит: «Верующий соединяется с Христом в тот момент, когда приходит в веру»²⁹⁴. Значит, первичен наш личный союз с Ним. Далее, ввиду того, что союз с Христом служит основой для спасения, утверждение, что участие в Церкви необходимо для включения в союз с Христом, равнозначно утверждению, что Церковь является необходимым посредником для получения спасения. Но эта идея отвергается евангельским богословием и опровергается библейским свидетельством.

С одной стороны, союз с Христом обязательно влечет за собой участие в жизни Церкви, так как все верующие разделяют между собой лишь один общий союз с Христом. Действительно, быть «во Христе» означает быть «в Церкви». В. Дэйвис правильно написал: «Павел ничего не знает о спасении в одиночестве»²⁹⁵, и Е. Бест добавляет: «Нет никаких предположений о том, что человек может быть верующим и не быть членом этого сообщества»²⁹⁶.

С другой стороны, крайне важно уточнить, что человек входит в Церковь в силу того, что он прежде лично вошел в союз с Христом через веру. Неверно полагать, что человек входит в союз с Христом вследствие того, что он присоединился к Церкви или что его положение во Христе отталкивается от членства в Церкви или обуславливается им. Другими словами, хотя опыт вступления в союз с Христом и опыт вхождения в Церковь происходят одновременно, тем не менее, между ними существует логическая последовательность. Верующий человек присоединяется к Церкви в силу того, что он уже лично «во Христе». Но он не входит в союз с Христом лично вследствие того, что он уже в Церкви.

Наконец, многие комментаторы правильно подчеркивают, что участие в Теле не означает потери своей индивидуальности. Ведь Библия подчеркивает и личную жизнь каждого христианина, и жизнь в Теле. Тем не менее, предложение М. Буттиера достойно принятия, что личное развитие христианина достигает своей вершины только тогда, когда люди живут «вместе в одном Теле»²⁹⁷. Далее он говорит: «Во Христе и через наших собратьев каждый, наконец, становится собой»²⁹⁸. Для Павла: «Быть во Христе означает, что его существование отныне будет определяться другими»²⁹⁹.

²⁹⁰Bultmann R. Theology of the New Testament / Trans. K. Grobel. – New York, Scribner, 1951-1955. – Т. 1. – С. 311.

²⁹¹Там же, т. 1, с. 311.

²⁹²Schweitzer A. The mysticism of Paul the apostle. – London, Adam and Charles Black, 1956. – С. 122-123.

²⁹³Mascall, с. 109.

²⁹⁴Campbell C. R., с. 214.

²⁹⁵Davies, с. 86.

²⁹⁶Best, с. 29.

²⁹⁷Bouttier M. Christianity according to Paul / Trans. F. Clarke // Moule C. F. D. Studies in biblical theology – Naperville, IL: Alec R. Allenson, 1966. – С. 68.

²⁹⁸Там же.

²⁹⁹Там же, с. 71.

Глава 4. Чем полезен союз с Христом?

Опираясь на наше определение концепции «во Христе» как представительстве Христа, участия в Его истории и присоединении к Его Телу, мы, наконец, готовы выяснить, какие именно конкретные благословения вытекают из этого положения. В этой главе мы узнаем об изобилии благодати, которую в Своей щедрости Бог даровал нам в Своем Сыне Иисусе Христе. Всем, что нам нужно во всех сферах жизни, Бог дал нам во Христе. В этом ключе мы вспомним слова Павла, что Бог «благословил нас во Христе всяким духовным благословением в небесах» (Еф. 1:3). Следовательно: «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (Рим. 8:32).

Хотя Бог даровал нам такие разнообразные благословения, М. Табер, вместе с другими, правильно утверждает, что все это благо дано нам по причине нашего союза с Христом: «Все Божьи благословения принадлежат нам благодаря нашему союзу с Христом в смерти, погребении и воскресении. Бог отвечает на все нужды человека через послание о Кресте»³⁰⁰. М. Эриксон соглашается: «В каком-то смысле союз с Христом – это всеобъемлющий термин для спасения в целом»³⁰¹. Т. Шрайнер делится своим откровением, что учение о союзе с Христом предполагает, что Бог очень высоко ценит Своего Сына: «Иисус Христос имеет такой же статус, какой имеет и Бог. Иначе трудно объяснить, как спасение и все сопутствующие ему благословения могут быть дарованы через союз с Христом»³⁰².

Также важно подчеркнуть, что, хотя Бог щедро изливает благословения и на неверующий мир (Мф. 5:45), Его благодать ко спасению доступна только через Христа. Ибо написано: «Нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4:12). Иисус – это единственный пастырь, который ведет Своих овец в вечную жизнь (Ин. 10:1-9). Он Сам сказал: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6).

А. Преимущества, связанные с Его представительством

Действие Христа как нашего представителя касается нашего юридического положения или статуса перед Богом. Как Глава нашей корпоративной личности, Он может занимать наше положение, а мы в свою очередь можем, по мере возможности, занимать Его. Значит, существуют два направления. С одной стороны, представительство Христа включает в себя то, что Он взял на Себя наказание за наши грехи, заняв наше положение виновности перед Отцом, Сам будучи без греха. А с другой стороны, Он делится с нами Своим положением перед Отцом «Праведника» и «Сына». Выходит, что представительство Христа предоставляет нам прощение грехов, дар праведности и усыновление Богом.

³⁰⁰Taber M. Christ – the message and the messenger // Grace Journal. 2(2). 1961. С. 22.

³⁰¹Erickson, с. 948; Подобно говорят Chafer L. S. Systematic theology – Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1993. – Т. 6. – С. 41; Martin A. N., с. 10; Murray J. Redemption – accomplished and applied. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1955. – Reprint 1987. – С. 161.

³⁰²Schreiner, с. 317.

1. Прощение грехов

Одна из функций представителя – это выступать в качестве заместителя и занимать место тех, кто ему принадлежит. Библия ясно учит, что Сын Божий занял наше место наказания на кресте, чтобы верующие в Него получили прощение грехов. Обратимся к библейскому обоснованию:

- «Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо» (1 Пет. 2:24)
- «Христос, однажды принеся Себя в жертву, чтобы поднять грехи многих» (Евр. 9:28)
- «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29)
- «Не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор. 5:21)
- «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал. 3:13)
- «Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Господь возложил на Него грехи всех нас» (Ис. 53:6).
- «Сын Человеческий пришел, чтобы . . . отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:45)

Последний стих примечателен в том плане, что используется предлог ἀντί (*анти*), переведенный словом «для». Основное значение этого слова – «вместо» или «в обмен на». Стих дословно читается так: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, т.е. «отдать душу Свою в качестве выкупа в обмен на многих».

Однако чаще для указания на замещение Христа используется предлог ὑπέρ (*хупер*), например, «Христос умер за (ὑπέρ) нас» (Рим. 5:8; также см. Лк. 22:20; Ин. 15:13; Рим. 8:32; 2 Кор. 5:21; Евр. 2:9; 1 Пет. 3:18). Предлог ὑπέρ (*хупер*) обычно означает «ради» или «в пользу», но также может служить синонимом предлогу ἀντί (*анти*), как видно в следующих примерах:

- «Ибо я первоначально преподавал вам, что и [сам] принял, [то] [есть], что Христос умер за (ὑπέρ) грехи наши, по Писанию» (1 Кор. 15:3).
- «Который отдал Себя Самого за (ὑπέρ) грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего лукавого века, по воле Бога и Отца нашего» (Гал. 1:4).

В этих примерах отметим, что Иисус умер «за» грехи. Невозможно, чтобы Иисус умер «в пользу» грехов. Он умер в замещение грехов, совершенных людьми. Поэтому в данных стихах подходящий перевод предлога ὑπέρ (*хупер*) – это «вместо» или «в обмен на». Поскольку Иисус взял на Себя наши грехи, мы можем получить через Него прощение грехов.

Прощение грехов также подразумевается в понятии «искупление»: «в Котором мы имеем искупление Кровью Его, прощение грехов» (Еф. 1:7; также см. Евр. 9:12, 15). Иисус – это наш «выкуп», как Он Сам объявил: «Сын человеческий пришел ... чтобы отдать душу Свою в качестве выкупа в обмен на многих» (Мк. 10:45, дословно с греческого). В других местах для описания смысла «искупление» используется слово ἀπολύτρωσις (*аполутросис*). Это слово имело коммерческое значение и использовалось в торговле и

освобождении рабов³⁰³. В нашем случае – это освобождение от рабства греха и его последствий.

Однако также следует учитывать, что значение слова «искупление» также относится к освобождению от силы греха сейчас (Рим. 6:22-23) и к окончательному прославлению в будущем (Рим. 8:23; Еф. 1:14; 4:30). Но эти аспекты нашего положения «во Христе» будут рассмотрены позже.

В результате прощения грехов, верующие сейчас пребывают в мире с Богом (Рим. 5:1), т.е. в «примирении». Дальше в той же главе Павел провозглашает: «Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его. И не довольны сего, но и хвалимся Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа, посредством Которого мы получили ныне примирение» (Рим. 5:10-11). К коринфянам он пишет подобным образом: «Всё же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою» (2 Кор. 5:18).

2. Дар праведности и позиционного освящения

Представительство Христа также приводит к тому, что верующие считаются праведными перед Богом, что в Библии называется статусом «оправдание». Оправдание отличается от прощения грехов тем, что последнее влечет за собой лишь снятие вины согрешившего. Тем не менее, в связи с получением прощения верующий человек уже имеет некоторое оправдание, так как он уже не виновен в преступлениях.

Однако во Христе Бог обеспечивает нас еще более твердым основанием для статуса праведника – вменением верующему праведности Иисуса Христа. Великий обмен, который Бог совершил во Христе, прекрасно описан в 2 Кор. 5:21: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас [жертвою за] грех, чтобы мы в Нем сделались праведностью Божьей». Важно правильно перевести последнюю часть 2 Кор. 5:21 – не «праведными пред Богом», как в Синодальном переводе, а *δικαιοσύνη θεοῦ* (*дикайосунэ теу*), т.е. «праведностью Божьей».

Другие места также говорят о том, что верующий обладает праведностью Божьей: Фил. 3:9: «...найти в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью *от Бога* по вере» (Фил. 3:9); Рим. 1:17: «В (Евангелии) открывается праведность *Божья* от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет»; 1 Кор. 1:30: «От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас ... *праведностью*». Итак, Иисус Христос – наша праведность.

Значит, оправдание верующего заключается не только в том, что с него снимается вина, но и в том, что он обретает праведность Христа. Об этом Дж. Вестберг пишет следующее: «Это состояние позиционной праведности “гораздо больше”, чем простое освобождение от состояния осуждения ... помимо освобождения от осуждения, есть положение позиционной праведности, которая является источником постоянного принятия Богом»³⁰⁴. Следовательно, как говорит Т. Аустин-Спаркс: «Союз с Христом означает, что Бог полностью доволен Им, а следовательно, и мной, и вами, как в Нем»³⁰⁵.

³⁰³Райтмайер Р. Искупление: избавление от зависимости // Элзуэлл У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 471.

³⁰⁴Westberg, с. 45.

³⁰⁵Austin-Sparks, с. 33.

Преимущество этого положения заключается в том, что статус праведности верующего человека перед Богом не зависит от того, будет ли он в дальнейшем проводить совершенную жизнь послушания, чтобы поддерживать свой статус праведности перед Ним. К сожалению, в постапостольской церкви не так понимали дар праведности, и впоследствии многие отцы Церкви превратили Евангелие в морализм. Но правда в том, что, еще будучи несовершенным, проходящим процесс освящения, верующий человек Всё же считается праведным перед Богом праведностью Иисуса Христа.

Все евангельские комментаторы согласны, что по Писанию оправдание предоставляется «во Христе» (см. Гал. 2:17). Тем не менее, спор относительно механизма передачи праведности Иисуса верующему человеку не заканчивается. В этой главе мы защищаем позицию, что наш статус перед Богом как праведников дается нам в силу того, что позиционно мы пребываем «во Христе» как нашем представителе. Согласно твердо установленному библейскому принципу «корпоративная личность», статус Божьего Сына может стать нашим статусом перед Богом. Выходит, верующие «одеты» в праведность Иисуса Христа (Гал. 3:27).

Однако другие ошибочно полагают, что нашу праведность перед Богом можно обосновать одним из двух способов: мы праведны либо ввиду нашего участия в истории Христа (т.е. мы реально участвовали в Его праведной жизни), либо в силу пребывания в наших сердцах праведного Иисуса через Духа Святого. Что касается первого варианта, в третьей главе мы уже показали его неправдоподобность, так как он вообще не имеет библейской поддержки. Второй вариант опровергается тем, что, согласно Библии, оправдание дается не благодаря тому, что «Христос в нас», а ввиду того, что мы «во Христе» (Гал. 2:17; Рим. 3:24).

Тем не менее, некоторые возражают, что если мы предполагаем, что наше оправдание основано на представительстве Христа, а наше освящение – на нашем реальном участии в Его смерти и воскресении (см. ниже), то мы создаем не один, а два союза с Христом – один «юридический», а другой «живой». Именно так считали такие комментаторы, как Джонатан Эдвардс, Альберт Швейцер, Чарльз Ходж, Люсь Беркхов и другие³⁰⁶. М. Хортон, вместе с другими, идет дальше и учит, что опыт оправдания не включает в понятие «союз с Христом» вообще, а логически предшествует ему: «Согласно классической реформатской мысли, ... оправдание логически предшествует союзу (с Христом) ... Как только оправдание дало правовое основание, все дары Божьей благодати свободно даются в союзе с Христом»³⁰⁷.

Дело в том, что Л. Беркхова, Хортона и других вышеупомянутых богословов беспокоит возможное умаление важности доктрины об оправдании. Они считают, что если бы все блага спасения, в частности, оправдание и освящение, находились бы в едином союзе, то люди бы путались, думая, что освящение обуславливает получение оправдания. Иными словами, в Божьем плане спасения оправдание перестало бы быть первичным. Поэтому они выдвинули идею о том, что существуют два союза с Христом – «юридический», приводящий к оправданию, и «живой», приводящий к преобразению жизни верующего.

Однако наше понимание различия «представительства» и «участия», указанное выше, не содержит этой трудности. Дело в том, что все блага спасения могут находиться в

³⁰⁶Отмечено в Letham, с. 2; Canlis J. Beyond tearing one another to pieces: union with Christ in Reformed scholarship // Journal of Reformed Theology. 8. 2014. С. 83; Johnson M. P., с. 74.

³⁰⁷Horton, Covenant and salvation, с. 147-148.

едином союзе, но этот союз по отношению к нашему положению «во Христе» может иметь больше одного аспекта – представительство Христа, участие в Его истории и присоединение к Его Телу. Итак, предложенная нами теория не приведет к созданию двух союзов с Христом.

Итак, благодаря тому, что все аспекты нашего положения «во Христе» – Его представительство, участие в Его истории и присоединение к Его Телу – находятся в едином союзе с Христом, мы можем безоговорочно присоединиться ко мнению многих, что первичный элемент в Божьем плане спасения заключается в нашем союзе с Христом³⁰⁸. Все блага спасения, в том числе и оправдание, основаны на этом союзе и отталкиваются от него.

При этом крайне важно подчеркнуть, что юридический аспект нашего положения «во Христе», т.е. дарование нам статуса «праведник» в силу нашего союза с нашим Представителем, обязательно должно логически предшествовать жизнь-преображающему аспекту, т.е. нашему участию в Его истории. Другими словами, должно сохраниться, так называемое, *ordo salutis* (*ордо салутис*), т.е. «порядок спасения»: оправдание – освящение – прославление. Если оправдание логически не предшествует освящению, то спасение получается по делам и реформатское (и также библейское) учение об оправдании лишь по вере сводится на нет.

Наконец, следует сказать пару слов о, так называемом, позиционном освящении, дарованном верующим во Христа. Дело в том, что Иисус имеет статус не только Праведника перед Отцом, но и Святого; ведь в Деян. 3:14 Петр называет Его «Святым и Праведным». Поскольку верующие разделяют с Христом Его статус как Праведного, они разделяют с Ним и Его положение как Святого. Следовательно, верующие в Иисуса уже «освященные во Христе Иисусе, призванные святы» (1 Кор. 1:2), потому что Христос «сделался для нас ... освящением» (1 Кор. 1:30)³⁰⁹. Однако, как святость, так и праведность, также имеют практическую сторону, которая обсуждается дальше, где мы будем говорить об участии в смерти и воскресении Христа.

3. Усыновление

В связи с тем, что верующие находятся «во Христе» и в силу Его представительства, Иисус может делиться с нами, по мере возможности, Своим статусом как Божьим Сыном. А. Маухинни комментирует: «Таким образом, совсем не удивительно, что сыновство верующего основано конкретно на сыновстве Христа: Бог послал Своего Сына ... для того, чтобы мы могли получить усыновление как сыновья»³¹⁰.

Новый Завет изобилует ссылками на то, что верующие в Иисуса люди названы «детьми Божьими» (напр. Ин. 1:12; Рим. 8:16; 1 Ин. 3:1 и много других ссылок). Обратим особое внимание на написанное в Послании к Евреям, где конкретно связывается наше

³⁰⁸Например: «Оправдание верующего никогда не применяется отдельно или до союза со Христом» (Tipton L. G. Biblical theology and the Westminster standards revisited: Union with Christ and justification sola fide // Westminster Journal of Theology. 75. 2013. С. 4.), «Союз с Христом поддерживает все стадии *ordo salutis*, и все блага искупления – это отдельные, но неразделимые аспекты и проявления союза со Христом» (Cho Y. Anthony Tuckney (1599-1670) on union with Christ // Westminster Theological Journal. 79. 2017. С. 310), «Единственный, реальный союз с Христом является основой всех благословений» (Johnson M. P., с. 75) и другие.

³⁰⁹Также см. 1 Кор. 6:11; 2 Кор. 1:1; Евр. 3:1; 10:10; 13:12.

³¹⁰Mawhinney, с. 46.

сыновство с сыновством Божьего Сына Иисуса Христа: «Ибо и освящающий и освящаемые, все – от Единого; поэтому Он не стыдится называть их братьями» (Евр. 2:11).

Однако, когда мы говорим, что считаемся Божьими детьми, надо уточнить, чем наш статус детей отличается от статуса Иисуса как Сына Божьего. Важно признать, что Иисус занимает другое, уникальное положение по отношению к Богу Отцу, отличающееся от нашего положения перед Ним. Иисус является «Единородным Сыном» и имеет особые отношения с Отцом, Сам являясь Богом.

В связи с этим, интересно отметить, что Иисус никогда не отождествлял Свое положение у Отца с положением Своих последователей. Он никогда не использовал фразу «наш Отец», включая в нее и Себя, и Своих учеников. Мы видим, как Он однажды сказал Марии Магдалине: «Иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20:17). Заметьте, что Иисус не говорил «Отцу нашему» или «Богу нашему», а только «Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему», проводя различие между Своим статусом Божьего Сына и статусом Своих учеников³¹¹.

В отличие от учения Иоанна, который подчеркивает опыт возрождения в жизни христиан, употребление юридического термина «усыновление» характерно для апостола Павла. Для описания этого явления четыре раза он использует слово *υιοθεσία* (*хуиотэсия*). В двух из них он конкретно связывает наше усыновление с нашим положением во Христе.

В Еф. 1:4-5 говорится, что «Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить (*υιοθεσία*) нас Себе чрез Иисуса Христа». Из этого видно, что усыновление осуществляется через Иисуса Христа³¹². В Гал. 4:4-5 подобным образом говорится об усыновлении через Христа: «Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление (*υιοθεσία*)».

Что касается употребления Павлом этого термина в целом, можно сказать следующее. Божий план от вечности был усыновить верующих во Христе (Еф. 1:4-5). Основанием этого усыновления стала искупительная работа Божьего Сына (Еф. 1:4-5; Гал. 4:4-5). При обращении к Господу человек освобождается от статуса слуги и становится сыном (Гал. 4:7). Дух Святой, т.е. Дух «усыновления», входит в сердце верующего и дает ему знание о его новом статусе в Божьей семье (Гал. 4:6; Рим. 8:15-16). В итоге, при пришествии Христа верующий человек получит полную меру своего наследия в Боге, которое включает в себя и приобретение нового прославленного тела (Рим. 8:19-23)³¹³.

Б. Преимущества, связанные с участием в истории Христа

³¹¹Р. Штайн делает то же самое наблюдение в отношении учения Иисуса в нагорной проповеди. По отношению к ученикам Он говорит о «вашем Отце» (Мф. 5:16, 45, 48; 6:1, 4, 6), а по отношению к Себе – о «Моем Отце» (Мф. 7:21; ср. Мф. 10:32-33). Р. Штайн заключает: «Его сыновьи отношения отличались от отношений Его последователей. Он был Сыном от природы; они стали “сыновьями” благодаря усыновлению» (Штайн Р. Г. Отцовство Бога // Элзулла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 693).

³¹²Давидс П. Усыновление / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 1273.

³¹³Rees T. Adoption // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979–1988. – Т. 1. – С. 55.

Наше участие в истории Иисуса Христа касается не *положения* или *статуса* верующего человека перед Богом, что относится к представительству Христа, а его *состояния*. Благодаря представительству Христа мы занимаем новое положение перед Богом (прощены, оправданы, усыновлены), а благодаря нашему участию и Его истории мы получаем новый жизненный опыт.

Тем не менее, участие в Его истории возможно только в силу того, что ранее устанавливается юридическое положение верующего во Христе. Благодаря этому благодатному положению верующий может быть причастным некоторых событий жизни Христа – в частности Его смерти, воскресения, возвышения и будущего явления в славе.

Однако история вновь развивается в двух направлениях. С одной стороны, верующие являются участниками в вышеуказанных событиях Христа, каждое из которых приносит нам определенную пользу. С другой стороны, Христос также участвовал в нашей истории, в частности, Он взял на Себя наше болезни. Следовательно, верующие могут пользоваться благословением божественного исцеления.

1. Участие верующего в смерти Христа

а. Избавление от силы греха

Не только Иисус понес наказание за наши грехи, чтобы освободить нас от вины, но и наш ветхий (греховный) человек умер вместе с Ним, чтобы мы освободились от силы греха и имели победу над ним. Дело в том, что Бог уже осуществил освящение верующего через смерть Христа. Как написано в Рим. 6:6: «Зная то, что ветхий наш человек (был) распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху». Заметьте, что греховная природа человека была упразднена смертью Христа.

Верующий уже обрезан обрезанием Христа (Кол. 2:11-13; Рим. 2:28-29; Фил. 3:3). Обрезание в Ветхом Завете служило прообразом освящающего действия смерти Христа. Об этом С. Джонсон пишет: «Подобно ветхозаветному обряду обрезания, в котором плоть была отделена от тел израильтян в знак обладания Богом Израиля, верующие, находящиеся в союзе с Христом в Его смерти, умерли вместе с Ним для ветхого человека и его отношений с Адамом и грехом»³¹⁴.

Другие стихи тоже говорят о смерти Христа как о способе избавления от силы греха: «Те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (Гал. 5:24). Также Гал. 2:20-21: «Я сораспяхся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос». В ответ на вопрос, когда Христовы распяли плоть, отвечаем: «Это случалось тогда, когда Христос умер и верующие умерли с Ним».

Дж. Мури обращает наше внимание на то, что не только у Павла, но и у Петра есть указание на участие в смерти Спасителя для греха. Петр написал: «Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды» (1 Пет. 2:24). Мури сам подводит итог: «Смерть для греха означает, что ветхий человек был распят, и греховное тело уничтожено»³¹⁵. Он дальше комментирует: «Ни один факт не имеет более важного значения в связи со смертью для греха и стремлением к святости, чем отождествление с Христом в Его смерти и воскресении»³¹⁶.

³¹⁴Johnson S. L., Jr. The complete sufficiency of union with Christ // Bibliotheca Sacra. 120. 1963. С. 16.

³¹⁵Murray J. Definitive sanctification // Calvin Theological Journal. 2. 1967. С. 7-8.

³¹⁶Там же, с. 13.

Многие толкователи тоже подчеркивают важность и реальность нашего участия в смерти Христа и последующего избавления от господства греха. А. Гордон утверждает: «Во Христе распятом мы отложили ветхого человека ... Крест служил для уничтожения тела греха»³¹⁷. По словам Дж. Медорса: «Союз верующего с Христом освобождает его или ее от силы греха»³¹⁸. Р. Летхам полагает: «Союз с Христом – это основа освящения и силы, которая его обеспечивает»³¹⁹. Такого мнения придерживается и ряд других авторов³²⁰.

М. Джонсон комментирует следующим образом часто встречаемое недопонимание природы освящения: «Освящение иногда рассматривается как наш ответ на спасительную работу Христа, а не как неотъемлемая часть этой работы. Точно так же мы часто воспринимаем нашу святость как попытку проявить нашу благодарность Богу за прощение, а не как проявление нашей новой жизни во Христе»³²¹. Другими словами, верующему человеку не под силу осуществить освящение, а оно осуществляется лишь в силу Его союза с Христом в Его смерти. Об участии самого верующего в этом процессе мы больше говорим в 6-ой главе.

Некоторые толкователи, особенно из богословской школы, придерживающейся теории «эонов» (см. 2-ую главу), ошибочно утверждают, что с Иисусом на кресте умерли не сами верующие люди, а греховность человечества в целом. Р. Таннехил пишет, что Христос понес «инклюзивную реальность старого эона»³²². Следовательно, совместное распятие с Христом означает не «смерть отдельных верующих», а «смерть верующих как людей старого эона»³²³. Г. Риддербос согласен, что «ветхий наш человек» является «сверхиндивидуальным греховным способом существования ... нынешним способом человеческого существования, управляемым грехом»³²⁴. Но такой взгляд противоречит учению Павла, который применяет смерть Иисус на личном уровне: «Ветхий *наш* человек распят с Ним» (Рим. 6:6) и «Я сораспаялся Христу» (Гал. 2:19).

Другое недопонимание возникает в отношении выражения «тело греховное», которое было упразднено смертью Христа (Рим. 6:6). Г. Риддербос неправильно полагает, что речь идет о физическом теле как об «основе греха»³²⁵. Е. Фургенсон мыслит подобным образом: тело греховное – это «телесное существование как сфера, в которой выражается власть греха». Но Библия однозначно учит, что корни греха находятся не в теле человека,

³¹⁷Gordon, с. 57-58.

³¹⁸Meadors G. T. Power // Evangelical dictionary of biblical theology. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1996. – С. 619.

³¹⁹Letham, с. 6.

³²⁰См. Rightmire, с. 791; Martin A. N., с. 104; Howell D. N., Jr. Pauline eschatological dualism and its resulting tensions // Trinity Journal. 14(1). 1993. С. 15-16; Bousset, с. 180; Ridderbos, с. 30; Macaskill, Union with Christ in the New Testament, с. 197; Peterson D., с. 54; Moule H. C. G., с. 114; Knight G. W. The Pastoral Epistles: a commentary on the Greek text // The new international Greek Testament commentary. – Grand Rapids, MI; Carlisle, England: W.B. Eerdmans; Paternoster Press. 1992. – С. 403; Torrance J. B. Cross, crucifixion // Wood D. R. W., Marshall I. H., Millard A. R., Wiseman D. J. New Bible dictionary. – 3rd ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996. – С. 247; Packer J. I. Concise theology: a guide to historic Christian beliefs. – Wheaton, IL: Tyndale House, 1993. – С. 173; Chafer S. L. The doctrine of sin // Bibliotheca Sacra. 93. 1936. С. 9-10; Johnson S. L., Jr. The complete sufficiency, с. 16.

³²¹Johnson M. P., с. 116.

³²²Tannehill, с. 28.

³²³Там же, с. 30.

³²⁴Ridderbos, с. 208.

³²⁵Там же, с. 30.

а в его сердце (Мк. 7:21). Поэтому лучше считать, вместе с Дж. Петерсоном, что «тело греховное» – это «способ говорить обо всем человеке, пребывающем под контролем греха»³²⁶. Дж. Фицмиэр соглашается, что оно является «всем человеком, все существо которого ориентировано на жизнь на земле, закрытым для Бога или его Духа, и склонным ко греху»³²⁷.

Наряду с предоставлением силы на освящение, участие в смерти Иисуса рождает в нас желание преодолевать грех. В свете того, что мы умерли с Христом, Павел наставляет верующих «отложить прежний образ жизни ветхого человека» (Еф. 4:22). В контексте положения верующего во Христе, Павел написал к колоссянам: «Умертвите земные члены ваши: блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любодеяние, которое есть идолослужение» (Кол. 3:5). В подобной ситуации он наставлял римлян: «Да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его» (Рим. 6:12). Дж. Стюарт подводит итог: «Быть соединенным с Христом означает быть отождествленным с отношением Христа ко греху»³²⁸.

6. Избавление от закона

В Рим. 7:1-4 Павел утверждает, что во Христе верующий умер для закона, и что это необходимо для того, чтобы приносить плод Богу: «Вы, братья мои, умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых, да приносим плод Богу» (ст. 4). Дело в том, что Павел считает закон не только несостоятельным для оправдания человека, но и препятствием в деле освящения. На самом деле, человеку нужно избавиться от закона, чтобы развиваться в духовной жизни (Рим. 6:14; 7:1-4; Гал. 2:19-20; 2 Кор. 3:6).

Павел поясняет этот момент в Послании к Римлянам в 7-ой главе. Там он уверяет, что закон сам свят и духовен. Но проблема в том, что человек в своем падшем состоянии не может его соблюдать (ст. 7-23)³²⁹. Природа греха такова, что, когда приходит заповедь, она производит в человеке бунт против нее. Вот почему Павел написал: «Сила греха – закон» (1 Кор. 15:56).

Почему же возрожденному человеку нужно избавление от закона, если закон хорош? Каким образом прямое применение закона Моисея к верующему человеку может препятствовать его духовному росту? По этому поводу Т. Шрайнер выдвигает интересную теорию. Будем опираться на его теорию, уточняя некоторые моменты³³⁰.

Шрайнер полагает, что закон Моисея был неотъемлемой частью Божьего завета с Израилем, и что все элементы этого завета нельзя отделить друг от друга. Согласно этому завету, закон определял образ жизни находящихся в нем, а прощение грехов обеспечивалось системой жертвоприношения. Также, согласно этой системы, язычники были ниже по положению, чем естественные потомки Авраама. Наконец, начальным этапом в присоединении к этому завету было обрезание. Вот почему Павел написал: «Еще свидетельствую всякому человеку обрезывающемуся, что он должен исполнить весь закон» (Гал. 5:3).

³²⁶Peterson D., с. 99.

³²⁷Fitzmyer J. A. Romans // The Anchor Bible. Vol. 33. – New York, Doubleday, 1993. – С. 436.

³²⁸Stewart, с. 196.

³²⁹Обычно считают, что Рим. 7:7-13 описывает состояние неверующего человека.

³³⁰Schreiner, с. 85-87.

Интересно, как эта теория помогает объяснить, почему Павел усмотрел в отказе Петра кушать с язычниками отрицание учения об оправдании по вере (Гал. 2:11-16). Шрайнер полагает, что если человек входит в эти ветхозаветные отношения с Богом, то он должен соблюдать все аспекты этого завета и пользоваться только теми благами, которые этот завет обеспечивает. По мнению Павла, если Петр отказывается разделять пищу с язычниками, то он возвращается к старому завету, соблюдая одно из его постановлений³³¹. Если же он возвращается к старому завету, то лишается прощения грехов через Христа (см. Гал. 5:4), так как старый завет обеспечивает прощение только через систему жертвоприношений, которая утратила свою действенность после жертвы Христа Иисуса. Выходит, что человеку, находящемуся под старым заветом, остается всего лишь один путь к оправданию – через совершенное соблюдение закона.

Поэтому упрек Павла состоял не только в том, что Петр своим поведением нарушает единство Церкви, но и в том, что он ставит под угрозу само Евангелие. Этот случай напоминает учение Павла в Еф. 2:11-16. Там сказано, что устранение закона приводит к объединению язычников и евреев в одном Теле.

Теория Т. Шрайнера может оказаться полезной в решении вопроса о пагубном влиянии прямого применения закона Моисея к освящению верующего. Если Шрайнер прав, что человек, находящийся под старым заветом, может пользоваться только теми благами, которые обеспечивает старый завет, в таком случае такой человек лишается не только прощения через Христа, но и дара Духа Святого, который дается только верующим в Иисуса в контексте нового завета (Иез. 36:26-27; Ин. 14:17; Гал. 4:6; Рим. 5:5).

Значит, в контексте старого завета (в том числе и закона Моисея) Дух Святой не проявляет Своей освящающей силы (хотя бы в той же мере), как Он проявляет ее в контексте нового завета. Закон же не имеет силы, чтобы гарантировать послушание человека (Рим. 8:3; Гал. 3:21). Он является частью «служения смерти», которое в Божьем плане уступает жизни по Духу (2 Кор. 3:7-8, 17-18). Поэтому вполне понятно, почему Павел упрекнул святых в Галатии, вернувшихся к закону, словами: «Так ли вы несмысленны, что, начав Духом, теперь оканчиваете плотью?» (Гал. 3:3).

Наконец, уточним, что избавление от закона не подразумевает полной дозволенности в моральной жизни. Но для побуждения верующих к святости Павел обычно обращается не к закону Моисея, а к другим основам: принципу любви (Рим. 13:8-10; 1 Кор. 13:13; Гал. 5:6), водительству Духа Святого (Гал. 5:16-18; Рим. 8:4 и 14), подражанию Богу (1 Кор. 11:1; Еф. 4:32), союзу с Христом (Рим. 6:2 и 11; Кол. 2:20; 3:3), учению Иисуса (1 Кор. 7:10; Деян. 20:35) или учению апостолов (1 Кор. 14:37; 2 Фес. 3:14), в котором иногда обращается для подтверждения к закону Моисея (Рим. 13:8-10; Еф. 6:2-3).

2. Участие Христа в истории верующего: избавление от болезней

Как было отмечено выше, иногда дело касается не столько нашего участия в истории Иисуса, сколько Его участия в нашей истории, в частности в вопросе избавления от болезней. Библейское свидетельство таково: «Он *взял на Себя* ... наши болезни» (Мф. 8:17).

Иногда представляется, что искупительная работа Христа приносит пользу только в нашей духовной жизни. Но серьезные исследователи Божьего Слова не могут не

³³¹Здесь надо брать во внимание, что закон не запрещал иудеям кушать с язычниками. Проблема была в том, что язычники могли подать не кошерную пищу.

согласиться с тем, что Иисус взял на Себя не только наши грехи, но и наши болезни. В контексте рассказа о чудесном служении исцеления Иисуса, Матфей утверждает, что тем самым Иисус исполняет пророчество Исаии:

«Когда же настал вечер, к Нему привели многих бесноватых, и Он изгнал духов словом и исцелил всех больных, да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: Он взял на Себя наши немощи и понес болезни» (Мф. 8:16-17; цитата из Ис. 53:4).

Согласно общепринятому мнению, считается, что Ис. 53 в целом относится к страданиям Мессии за нас, которые Он понес на Голгофе. Матфей, будучи знаком со значением этого пророчества, приписывает исцеляющее служение Христа Его искупительной работе на кресте. Следовательно, исцеление является еще одним из благ, вытекающих из страданий Иисуса, и поэтому входит в число преимуществ нашего союза с Христом.

Далее, необходимо убедиться еще и в том, что Исаия, а вслед за ним и Матфей, имел в виду физическое исцеление. Исаия писал:

«Но Он взял на Себя наши немощи (יְלִי) и понес наши болезни (מַכָּוָה); а мы думали, [что] Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего [было] на Нем, и ранами Его мы исцелились» (Ис. 53:4-5).

Интересно отметить, что еврейское слово יְלִי (*хали*) почти всегда употребляется в смысле «болезни» или «раны в теле»³³². Употребление в значении «рана в душе» встречается крайне редко (только в Еккл. 5:16; 6:2). Поэтому следует сделать вывод, что в Ис. 53 речь идет о том, что Мессия понес на кресте наши физические недуги.

Что касается слова מַכָּוָה (*махов*), то в большинстве случаев контекст не позволяет нам точно определить, имеется ли в виду физическое или душевное исцеление³³³. Есть всего один пример, где слово מַכָּוָה (*махов*) относится определенно к физическим проблемам (Иов 33:19), и всего один случай, когда оно ясно относится к душевной боли (Еккл. 1:18). Поэтому хотя употребление מַכָּוָה (*махов*) не может служить подтверждением нашему тезису, в то же время оно и не противоречит ему. Ввиду того, что фразы «взял на Себя наши немощи» и «понес наши болезни» идут в поэтической параллели, вполне возможно, что в Ис. 53 это слово тоже относится к физической болезни.

Петр ссылается на Ис. 53 в 1 Пет. 2:24, где говорит: «Ранами Его вы исцелились». Признаем, что в контексте 1 Пет. 2 речь идет не о физическом исцелении, а о спасении души. Кажется, что Петр относит Ис. 53:4-5, в первую очередь, к духовному спасению. В этом размышления Петра соответствуют мышлению переводчиков Септуагинты, которые тоже относили этот отрывок к духовному спасению. Дело в том, что в Ис. 53:4 вместо выражения «Он взял на Себя наши немощи», встречаемого в еврейском тексте, в Септуагинте мы находим οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, т.е. «Он грехи наши Сам вознес». Тот же вариант мы встречаем в цитате Петра. Но применение Ис. 53 Петром к духовному

³³²См. Втор. 7:15; 28:59 и 61; 3 Цар. 17:17; 4 Цар. 1:2; 8:8-9; 13:14; Ис. 1:5; 38:9; Иер. 6:7; 10:19; Ос. 5:13; Пс. 40:4; 2 Пар. 16:12; 21:15-19

³³³См. Исх. 3:7; Иер. 30:15; 45:3; 51:8; Пс. 31:10; 37:18; 68:27; Еккл. 2:23; Плач 1:12 и 18; 2 Пар. 6:29

спасению не сводит на «нет» оригинальное значение Ис. 53:4-5, которое касается, как было доказано выше, как духовного, так и физического исцеления.

Подводя итог, Р. Харрисон правильно пишет:

«Искупление Христа относится не только к человеческому греху (Ин. 1:29), но и к болезням и недугам. Если идентификация Раба с распятым Господом является правильной, то оказывается полностью правильным видеть в кресте основу как физического, так и духовного исцеления»³³⁴.

Рассматривая места, повествующие об исцелениях Христа, крайне важно отметить, что Он никогда не отказывал в исцелении тому, кто просил его у Него. Во многих случаях конкретно записано, что Он исцелил всех (Мф. 4:23; 8:16; 9:35; 12:15; 14:14, 36; 15:30; 19:2; 21:14; Лк. 6:18-19). Петр свидетельствовал о Нем, что «Он ходил, благотворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом» (Деян. 10:38). Даффилд придает этому наблюдению большое значение:

«Примечательно и достойно большого внимания то, что Иисус исцелил каждого из пришедших или приведенных к Нему для исцеления... Логично предположить, что если бы не было воли Божьей на исцеление всех приходящих к Нему за исцелением в эпоху Церкви, то некоторые признаки этого присутствовали бы и в служении Иисуса»³³⁵.

Новый Завет описывает не только те случаи, когда Иисус исцелил всех, но выделяет и один конкретный случай, когда Он четко выразил Свое желание исцелить. Когда прокаженный человек подошел к Нему с просьбой: «Если хочешь, можешь меня очистить», Иисус «умилосердившись над ним, простер руку, коснулся его и сказал ему: хочу, очистишься» (Мк. 1:40-41). А также в Деяниях Апостолов мы видим несколько примеров того, что Бог исцелил всех, нуждающихся в исцелении, через апостолов (Деян. 5:16; 19:11-12; 28:9).

Еще один аргумент по данному вопросу содержится в Божьем обещании *Церкви* об исцелении. Прочитаем следующее ключевое место:

«Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (Иак. 5:14-15).

Некоторые могут возразить, что Божий план исцеления Его народа остался в прошлом и не может относиться к нам сегодня. Но поскольку в Новом Завете имеется конкретное обещание, данное *Церкви* об исцелении, можно смело утверждать, что Божье отношение к исцелению, описанное раньше в Библии, не изменилось. Также обратите внимание на то, что молитва совершается «во имя Господа», что указывает на связь между исцелением больных и нашим союзом с Христом.

³³⁴Harrison R. K. Heal // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – Т. 2. – С. 645.

³³⁵Duffield G. P., Van Cleave N. M. Foundations of Pentecostal theology. – Los Angeles, CA: L.I.F.E. Bible College, 1983. – С. 381-382.

3. Участие верующего в воскресении Христа

а. Возрождение

Возрождение, т.е. «рождение свыше» или «рождение заново» – это опыт верующих в Иисуса людей, при котором они получают от Бога новую жизнь и новую природу. Дух Святой входит в сердце каждого верующего, чтобы обновлять, учить, вести, усиливать, освящать и утешать.

М. Хортон правильно отмечает, что возрождение «является результатом союза с Христом»³³⁶. По Писанию, мы получаем возрождение потому, что Христос воскрес, как Петр и написал: «...возродивший нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому» (1 Пет. 1:3). Подобно тому, как Господь Иисус перешел из смерти в жизнь, верующий в Него тоже переходит из состояния духовной смерти в новое состояние, т.е. жизнь во Христе.

Также и апостол Павел связывает духовный опыт возрождения с воскресением Христа. Рим. 6:4 звучит так: «...как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни». Он повторяет эту мысль в Еф. 2:5: «И нас, мертвых по преступлениям, оживотворил с Христом» и в Кол. 2:13: «Вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним»³³⁷.

Важно и то, что, когда Иисус явился Своим ученикам после Своего воскресения, Он сразу повелел им: «Примите Духа Святого» (Ин. 20:22). Это явление объясняется тем, как мы уже сказали, что духовный опыт возрождения верующего напрямую связан с воскресением Христа и, следовательно, не был доступным до этого момента. Поэтому после Своего воскресения, когда возрождение стало доступным, Он дал Своим последователям дар Святого Духа.

Некоторые комментаторы прекрасно выражают эту истину. А. Гордон, например, приводит следующее сравнение: «В распятом Христе мы совлекаемся ветхого человека, в воскресшем Христе мы облакаемся в нового человека»³³⁸. По словам Беркхова: «Мистический союз с Христом также дарует верующему постоянно преобразующую силу жизни Христа»³³⁹.

Р. Райтмир правильно подчеркивает, что призвание верующего заключается не просто в подражании примеру жизни Христа: «Христианский опыт – это больше, чем подражание жизни и учению Иисуса. Это настоящее переживание воскресшего Христа, пребывающего в сердце верующего Духом»³⁴⁰. Об этом говорит и Д. Камбал: «Важно заметить, что описанный здесь плод (т.е. в Гал. 5:22-23) производится не верующим, а Духом Святым, действующим через христианина, который находится в живом союзе с Христом»³⁴¹. По словам Ф. Ф. Бруса, этот плод представляет собой «качества, которые может производить

³³⁶Horton M. S. Traditional Reformed view // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011. Kindle Edition, 1104-1105.

³³⁷Пакер Дж. Возрождение / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 270.

³³⁸Gordon, с. 57-58.

³³⁹Berkhof, с. 452.

³⁴⁰Rightmire, с. 789.

³⁴¹Campbell D. K. Galatians // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible knowledge commentary: an exposition of the Scriptures. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985. – Т. 2. – С. 608.

только Иисус Христос»³⁴². Дж. Валвурд соглашается: «Если ученики приносили плоды, они могли бы делать это только благодаря своему союзу с Христом»³⁴³.

б. Физическое воскресение

Второй аспект нашего участия в воскресении Спасителя заключается в нашем будущем физическом воскресении из мертвых в прославленном, бессмертном теле. Связь этого переживания с нашим союзом с Христом четко подтверждается Писанием: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15:22), и «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8:11).

Библия рассказывает, что наше будущее тело уподобится воскресшему телу Господа. Читаем: «Уничужденное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, [которою] Он действует и покоряет Себе все» (Фил. 3:21), и: «Как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15:49).

Каково значение этих слов? Как нам следует понимать их? Во-первых, нам известно, что воскресшее тело Христа было физическим. Его видели и касались. С учениками Он разделял пищу. Следовательно, мы можем ожидать, что в день воскресения получим прославленное физическое тело. Во-вторых, воскресшее тело Христа было именно тем телом, в котором Он и умер, и мы можем ожидать подобного опыта. В-третьих, воскресшее тело Христа – бессмертно (1 Кор. 15:42). О Нем написано: «Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти» (Рим. 6:9). Так и будет для воскрешаемых из мертвых.

В-четвертых, новое тело – это славное тело (1 Кор. 15:43). Слово «слава» может относиться к какому-то «сиянию» (Мф. 13:43; Дан. 12:3) или просто указывать на особенные свойства нового тела. В-пятых, оно – сильное (1 Кор. 15:43). Возможно, что данное выражение относится к неутомляемости нового тела или к каким-то другим новым способностям. Наконец, воскресшее тело суть духовно (1 Кор. 15:44), что не значит, что оно нематериально, а значит, что оно обладает некоторыми духовными качествами.

в. Оправдание?

Некоторые авторы ошибочно полагают, что наше оправдание перед Богом происходит потому, что мы участвовали в воскресении Иисуса. Л. Типтон, например, учит, что воскресение Иисуса служило Его оправданием, т.е. признаком одобрения Его жизни Отцом³⁴⁴ и, как участники в Его жизни, мы стали участниками и в Его оправдании. Еще одним сторонником учения «оправдания через воскресение» является Герхардус Вос, который учил, что «подобно тому, как Христос оправдан благодаря Своему воскресению Духом и воскресшей жизни, так и верующий оправдывается принятием того же самого Святого Духа, который и есть Дух Христа»³⁴⁵.

³⁴²Bruce F. F. *Philippians* // Gasque W. W. *A Good News commentary*. – San Francisco: Harper & Row, 1983. – С. 13.

³⁴³Walvoord J. F. *Prayer in the Name of the Lord Jesus Christ* // *Bibliotheca Sacra*. 91. 1934. С. 469.

³⁴⁴Tipton, с. 11. Но уточняем, что Типтон также признает роль искупительной смерти Иисуса для нашего оправдания. Выходит, он предполагает существование двойной основы для нашего оправдания.

³⁴⁵Evans, с. 23

Еще один вариант этого учения был предложен Р. Гаффин, который связывает «оправдание» Иисуса с Его окончательным освобождением от силы греха³⁴⁶. Об оправдании через воскресение он пишет: «Павел не рассматривает оправдание, усыновление, освящение и прославление верующего как отдельные действия, но как разные аспекты *единого акта* объединения с воскресшим Христом»³⁴⁷.

Такой взгляд якобы подтверждается следующими местами Писания: Павел написал, что Иисус был «предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4:25). Далее, об участии Духа в Его оправдании говорится в 1 Тим. 3:16 и 1 Кор. 6:11.

С другой стороны, самые ключевые отрывки, в которых речь идет об оправдании верующего, связаны не с воскресением, а со смертью Иисуса за наши грехи как нашего Представителя. Читаем:

- «...получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови ... да [явится] Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:24-26).
- «...будучи оправданы Кровью Его...» (Рим. 5:9)
- «Как чрез один грех - во всех людях к осуждению, так и чрез одно дело праведное (т.е. распятие) - во всех людях к оправданию жизни» (Рим. 5:18, дословный перевод с греческого [Кассиана])
- «Праведник, Раб Мой, оправдает многих и грехи их на Себе понесет» (Ис. 53:11)

Что касается слов Павла: «...предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4:25), необходимо принять во внимание, что Синодальный перевод неточен. В оригинале написано: *ὅς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαιοσύνην ἡμῶν*. Обратите внимание, что слова «за» и «для» оба переводят один и тот же предлог *διὰ* (*диа*), который, когда управляет винительным падежом, может означать «потому что» (см. Мф. 13:5-6; 24:12; Мк. 4:5-6; Лк. 2:4; 6:48; 9:7)³⁴⁸. В начале стиха этот предлог имеет именно такое значение: «предан, потому что мы согрешили». Выходит, что он имеет то же самое значение в конце стиха: «воскрес, потому что мы уже были оправданы (Его смертью)».

Мы не спорим с тем, что Своим воскресением через Духа Иисус оправдался, но не перед *Богом*, а перед *людьми*. Его казнили публично как преступника, поэтому Его воскресение послужило инструментом Его публичного оправдания.

Дух также играет роль в нашем оправдании (1 Тим. 3:16; 1 Кор. 6:11), но лишь в том плане, что он применяет к нам *все* блага нашего союза с Христом, в том числе и наше оправдание (см. гл. 6 этой книги).

Подводя итог, скажем, что можно понять учение об оправдании через воскресение как попытку основать наше спасение целиком, в том числе и наше оправдание, на участии верующего в жизни Христа. Но в свете доказательств, приведенных выше в этой книге, такой подход ошибочен. Наше оправдание наряду с другими юридическими аспектами нашего союза с Христом является следствием не нашего участия в Его истории, а Его представительства как Главы нашей корпоративной личности.

³⁴⁶Gaffin, The centrality of the resurrection, с. 125-126.

³⁴⁷Там же, с. 131.

³⁴⁸Arndt, с. 226.

4. Участие верующего в возвышении Христа

Следующий аспект нашего положения «во Христе» – это участие в Его вознесении и возвышении. Воскреснув, Иисус вознесся на небеса, где Он сейчас и находится. Когда Иисус вознесся, Он также возвысился и стал Царем царей. Как написано: «Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени» (Фил. 2:9). Другими словами, вознесение Иисуса было возвышением на место силы и власти. А вместе с Ним Бог и нас «посадил на небесах во Христе Иисусе» (Еф. 2:6). Теперь Иисус приглашает нас участвовать в Своей силе и власти.

а. Сила на служение

Хотя Божья сила и доступна всем верующим в Него, следует упомянуть об особом событии в истории Церкви, которое произошло в день иудейского праздника Пятидесятницы. До этого праздника Иисус обещал Своим первым ученикам, что они получают силу от Духа Святого посредством особого переживания под названием «крещение Духом Святым» (Деян. 1:8). В день Пятидесятницы слова Иисуса исполнились. Дух сошел на них, и с этого времени их служение характеризовалось сверхъестественной силой.

В Деян. 2:33 Петр объяснил, что это переживание силы связано с возвышением Иисуса. Читаем: «Итак Он, быв вознесен десницею Божьею и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите». Обратите внимание, что излияние Духа непосредственно связано с возвышением Христа. Также, в Еф. 4:7-11 Павел пишет о том, что возвышенный Христос дает дары человекам. Значит, крещение Духом Святым – это наше участие в возвышении Иисуса Христа.

Новый Завет содержит множество примеров тех, кто получил это особое переживание силы после обращения ко Христу. В Ин. 20:22 ученики получили духовное возрождение. Иисус им сказал: «Примите Духа Святого». А спустя несколько дней в день Пятидесятницы они получили силу Духа Святого во время крещения Духом (Деян. 1:8; 2:1-4). Далее, после обращения многих самаритян ко Христу во время проповеди Филиппа случилось так, что «не сходил (Дух) еще ни на одного из них, а только были они крещены во имя Господа Иисуса» (Деян. 8:16). А когда Петр и Иоанн пришли, они «возложили руки на них, и они приняли Духа Святого» (Деян. 8:17).

Обратим внимание на случай с Павлом. В день своей встречи с Господом по дороге в Дамаск, бесспорно, в тот момент он принял Его своим Господом и Спасителем. Но позже, при возложении рук Анании, он исполнился Святого Духа (Деян. 9:17-18). Наконец, в городе Ефесе Павел познакомился с несколькими учениками Иоанна Крестителя, и после проповеди им Евангелия и принятия ими водного крещения он «возложил на них руки, нисшел на них Дух Святой, и они стали говорить [иными] языками и пророчествовать» (Деян. 19:6). Стоит также упомянуть, что Сам Иисус Христос, в качестве примера для нас, не совершал никакого чуда, пока Дух не сошел на Него (Лк. 3:21-22; Деян. 10:38).

Теперь все верующие могут получить то же самое духовное крещение, посредством которого они могут полнее участвовать в прославлении Иисуса, а значит, пользоваться чудесным действием Духа Святого в своей жизни и служении.

б. Власть над сатаной и избавление от его силы

Вознесение Иисуса привело к тому, что Он был превознесен, и Ему было дано «имя выше всякого имени» (Фил. 2:9-11). Выходит, что Он имеет всю власть над всей вселенной. Перед Своим вознесением, предваряя Свое возвеличение, Христос объявил Своим ученикам: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28:18). Теперь Иисус пребывает «одесную престола величия на высоте» (Евр. 1:3; 8:1; 12:2).

Его положение «одесную Бога» означает обладание властью над всеми силами зла. По этому поводу Петр написал: «Который, восшед на небо, пребывает одесную Бога, и Которому покорились Ангелы и Власти и Силы» (1 Пет. 3:22). К этой мысли присоединяется Павел, который учил: «(Он) есть глава всякого начальства и власти» (Кол. 2:10).

Конечно, в силу того, что Иисус Христос является вечным Сыном Божиим, все силы зла должны уже подчиняться Ему. Ведь Иисус уже проявлял Свою духовную власть во время Своего земного служения, изгоняя бесов (Мк. 1:23-25). Даже до Своего возвеличения Иисус был готов делиться Своей властью с учениками: «Даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью» (Лк. 10:19).

Однако наделение Иисуса властью при Его возвышении имеет важное значение для Церкви. Он вознесен и возвеличен в качестве Главы Церкви. Вот значение следующих слов Павла: «...превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:20-23).

Выходит, что ввиду того, что верующий находится во Христе, он разделяет Его власть, в частности, над дьяволом и всеми бесами. Об этом К. Арнольд говорит следующее: «Участие с Христом в Его возвеличивании особенно важно в вопросе духовной брани, потому что это влечет за собой участие с Христом в Его нынешней власти над сферой (зла)»³⁴⁹. К этому мнению присоединяется М. Унгер: «Осознание того, кем мы являемся “во Христе” (Рим. 6:1-10), и упование на наше замечательное положение в этом союзе (Рим. 6:11) являются основой и источником нашей силы над дьяволом и его ангелами»³⁵⁰.

Тем не менее, крайне важно подчеркнуть следующую мысль: победа верующего над силой зла неотъемлемо связана и с искуплением, свершившимся через жертву Христа. Уточним эту мысль.

Влияние сатаны на людей осуществляется в трех формах: через обвинение, искушение и разрушение. Во-первых, Библия свидетельствует о том, то дьявол клеветет и обвиняет (Откр. 12:10). Так как все люди согрешили перед Богом, у сатаны есть повод и основание обвинять нас перед Ним. Но, благодаря крови Иисуса, сатана потерял повод для обвинения верующих (Откр. 12:11). Прощение грехов, осуществленное Христом, избавляет человека от обвиняющего действия сатаны.

Второй путь, которым сатана оказывает свое влияние – это путь искушения. Когда человек находится в рабстве греха, сатане не представляет большой трудности манипулировать им посредством его греховных желаний. Таким образом, сатана может контролировать грешника и совершать через него свою волю. Но во время Своих

³⁴⁹Arnold C. E. Three crucial questions about spiritual warfare. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997. – С. 40.

³⁵⁰Unger M. F. Biblical demonology. – Wheaton, IL: Scripture Press, 1952. – С. 222.

страданий Христос не только взял на Себя наказание за грехи, но и мы умерли с Ним для греха, чтобы сила греха была разрушена в нашей жизни (Рим. 6:6). Поэтому верующим через Христа освобождается и от второй формы влияния сатаны, а именно: его контроля над ними посредством искушений.

И наконец, сатана проявляет разрушительное действие по отношению к людям. Но в ответ на его атаку верующий может уповать на Божье обещание хранить и защищать Его детей (Пс. 90, 120). Бог, будучи величайшей силой во вселенной, способен хранить уповающего на Него.

Получается, что, с одной стороны, *смертью* Христа верующий человек избавлен от силы и власти тьмы. Но с другой стороны, как отмечено выше, *возвышением* Христа верующий обладает властью над сатаной и бесами.

В заключение прочитаем, к какому выводу А. Линкон приходит в данном вопросе:

«Союз с Христом распространяется до союза с Ним в его возвышении до небес. Он разделяет его триумф над космическими силами ... (Это) служит напоминанием читателям, что они были переведены в новое владычество, открытое Христовым воскресением и возвышением, в котором они могут испытать новую жизнь и освобождение от сил, которые ранее держали их в рабстве»³⁵¹.

5. Участие верующего во Втором пришествии Христа

И, наконец, верующий явится с Христом во славе в Его Втором пришествии. Опять обратим внимание на ключевые стихи, свидетельствующие об этой истине:

- «Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта с Христом в Боге. Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол. 3:3-4).
- «Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3:2).

Дело в том, что в данный момент наша жизнь «сокрыта с Христом». Это значит, что, хотя мы и можем пользоваться многими благословениями нашего положения во Христе уже сейчас в этой жизни, полнота богатства этого положения откроется только тогда, когда Иисус откроется в Его Втором пришествии. Вновь мы видим связь между нами и Христом. Пока Он еще «сокрыт», т.е. находится на небесах, полнота нашей жизни тоже «сокрыта». А когда Он «откроется», то мы достигнем совершенства, которое также называется нашим «прославлением».

Получается, что в нашем положении во Христе есть эсхатологический аспект, который исполнится только в будущем. Этот аспект мы обсудим более детально в следующей главе, где будет указано, чего именно мы можем ожидать в этой жизни, и что произойдет только в будущем. Поэтому, вместе с Петром, мы «совершенно уповаем на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа» (1 Пет. 1:13).

Однако уже сейчас скажем, что в число благословений, ожидающих нас в тот день, входят: получение нового, прославленного тела (Рим. 8:23), преображение в подобие

³⁵¹Lincoln, с. 117.

Христу (1 Ин. 3:2)³⁵² и ведение Божьей славы (Мф. 5:8). К тому же, Иисус обещает Своим последователям участие в Его будущем царстве на земле. В книге Откровения написано об учениках Иисуса: «И соделал нас царями и священниками Богу нашему; и мы будем царствовать на земле» (Откр. 5:10).

М. Джонсон дает прекрасное описание благ, связанных с пришествием Христа:

«Сказать, что мы прославлены во Христе и будем прославлены, означает, что наш союз с Ним достигнет своего полного, окончательного и славного кульминационного момента, когда мы воскреснем телесно, чтобы наслаждаться вечным совершенным общением с Христом и подобием Ему. Когда мы достигнем полной реализации нашего прославления во Христе, блага, которые мы уже приняли, и которые Он постоянно поддерживал и сохранял, будут полностью реализованы»³⁵³, и «Таким образом, прославление – это объединение и реализация всех благословений и обещаний, которые мы получили благодаря нашему включению во Христа»³⁵⁴.

В. Преимущества, связанные с присоединением к Телу Христа

Из включения в Церковь или Тело Христа можно сделать много полезных практических выводов. Во-первых, если все верующие соединены в одном Телe и в одном союзе с Христом, значит, они должны держаться единства между собой. В Телe нельзя допускать дискриминации между группами: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Павел учил, что в свете нашего положения во Христе «мы никого не знаем по плоти» (2 Кор. 5:16).

Павел также уделяет особое внимание единству Церкви в Еф. 2, где он конкретно связывает единство Церкви с искупительной работой Иисуса. Читаем:

«А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою. Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем» (Еф. 2:13-16).

Во-вторых, в одном Телe все члены должны сердечно заботиться друг о друге. В контексте, говорящем о здоровых взаимоотношениях в Церкви Павел пишет: «Страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12:26). В Послании к Ефессянам он продолжает свою мысль: «Будьте друг ко другу добры, сострадательны, прощайте друг друга, как и Бог во Христе простил вас» (Еф. 4:32).

³⁵²Можно предположить, что эта моральная трансформация произойдет в момент смерти, не во Втором пришествии.

³⁵³Johnson M. P., с. 171.

³⁵⁴Там же, с. 188.

Далее, каждый член занимает какое-то положение и занимается каким-то служением на пользу всего Тела: «Все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4:16). Хотя дары – разнообразны, они все приносят Телу пользу. Поэтому Петр наставляет: «Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многоразличной благодати Божией» (1 Пет. 4:10).

Помимо выражения «Тело Христа», есть и другие метафоры, которые тоже выражают единство Церкви с Христом и верующих друг со другом, и дальше характеризуют жизнь в Церкви³⁵⁵. Церковь – это Божье стадо (1 Пет. 5:2). Она зависит от Божьей заботы, защиты и т.п. Церковь – это Божий святой храм (1 Кор. 3:9; 2 Кор. 6:16; Еф. 2:21-22), место обитания Божьего Духа (1 Кор. 3:16; Откр. 2:1). Она стоит на основании Христа (1 Кор. 3:11; 1 Пет. 2:4-6; Еф. 2:20; Деян. 4:11). Все верующие являются священниками, приносящими жертвы добра и хвалы Богу (1 Пет. 2:5). Церковь – невеста Христа (Откр. 21:2; 2 Кор. 11:2; Еф. 5:30-32). Она наслаждается близкими духовными взаимоотношениями с Иисусом и является особым объектом Его любви.

Наряду со всем вышесказанным, Новый Завет изобилует и другими наставлениями относительно жизни в Телу. Но перечисление всех благ и ответственности, связанных с участием в Телу, потребовало бы написания отдельного труда.

Г. Выводы

Мы разделили преимущества союза с Христом на три категории: преимущества, связанные с Его представительством, преимущества, связанные с участием в истории Христа, и преимущества, связанные с присоединением к Телу Христа. Теперь мы хотим больше выделить соответствие этих преимуществ с этими категориями.

Преимущества, связанные с представительством Христа, т.е. прощение грехов, дар праведности, и усыновление в Божью семью относятся к *статусу* верующего перед Богом. Греховный статус верующего применился к Иисусу во время Его заместительной смерти на Голгофе, и статус праведности и сыновства, которым Христос обладает по природе, применяется к верующему по благодати. Другими словами, мы участвуем во статусе Христа, и Он – в нашем.

Преимущества, связанные с участием в истории Христа, т.е. избавление от греха, болезни и закона, сила на христианскую жизнь и служение, и надежда на воскресение и будущую славу относятся к *истории и опыту* верующего. Опыт Христа в смерти, воскресении, возвеличении и Втором пришествии появляется в опыте верующего в форме победоносной христианской жизни. Другими словами, опыт Христа становится нашим опытом.

Наконец, преимущества, связанные с присоединением к Телу Христа относятся ко включению верующего в *общение* с другими, тоже находящимися во Христа. Солидарность с Христом имеет общественный аспект. Другими словами, члены Христа становятся членами нашей семьи.

³⁵⁵Тиссен, с. 311-312; Дусинг М. Новозаветная церковь // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 536.

Глава 5. Несколько дискуссионных аспектов союза с Христом

В ходе обсуждения концепции союза с Христом могут возникнуть некоторые вопросы или возражения, связанные с данной темой, на которые мы постараемся ответить. В частности, как понимать участие в истории Иисуса, когда мы говорим о Его страданиях? Далее, справедлива ли система «корпоративная личность»? Ведь Адам согрешил, а вследствие этого страдают люди. Также, к кому именно относится это славное положение во Христе – ко всем людям или только к верующим во Христа? Далее, когда можно ожидать полного осуществления союза с Христом? Наконец, как насчет союза верующего с Богом Отцом? Этим вопросам посвящена данная глава.

А. Участие в страданиях Христа, и отделение от мира сего

В предыдущей главе мы говорили о преимуществах, связанных с нашим союзом с Христом. Но Новый Завет выделяет еще один аспект нашего союза с Ним, который нельзя пропустить. Неминуемой частью христианского хождения является страдание за Иисуса. Как Л. Беркхов говорит: «Его страдания в определенной мере воспроизводятся и завершаются в жизни Его последователей»³⁵⁶. К. Камбал соглашается: «Поскольку Христос пострадал, верующие неизбежно последуют за Ним в Его страданиях»³⁵⁷.

По этому поводу Иисус предупредил Своих учеников: «Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел... Если Меня гнали, будут гнать и вас» (Ин. 15:18-20). В Евангелии от Марка записан следующий призыв Господа Иисуса: «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мк. 8:34). Ведь Иисус пригласил учеников «пить чашу, которую Я пью» и «креститься крещением, которым Я крещусь» (Мк. 10:39). Заметьте, что в этих стихах наше страдание за Христа непосредственно связано с нашим союзом с Ним.

Об этом принципе говорит и апостол Павел. Он написал Тимофею: «Да и все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы» (2 Тим. 3:12). Далее, он утвердил: Мы «сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим. 8:17). Подобным образом, Иоанн, находясь в изгнании на острове Патмос, считал себя «соучастником в скорби и в царствии и в терпении Иисуса Христа» (Откр. 1:9).

Подробнее разберемся в учении Павла, написанном в Кол. 1:24: «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь». Здесь нельзя придавать фразе «восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых» значение, что страдание Павла или страдание любого другого христианина каким-то образом обеспечивает искупление³⁵⁸. Павел имеет в виду, что по причине нашего союза с Христом Церкви отводится определенная, если так можно сказать, «квота» или количество страданий, которые ей приходится нести. Павел же

³⁵⁶Berkhof, с. 453.

³⁵⁷Campbell C. R., с. 380.

³⁵⁸В этом отношении Викенхаузер комментирует, что для описания «скорбей Христовых» в Кол. 1:24 Павел использует слово *θλίψις* (*флипсис*), переведенное «скорби», которого он никогда не использует для описания искупительных страданий Иисуса (Wikenhauser, с. 160). Также см. Bouttier, с. 82-83, который называет страдания Павла не «искупительными», а «эсхатологическими».

своими страданиями «восполняет недостаток скорбей Христовых за Тело Его», т.е. восполняет некую часть этой «квоты» страданий.

Подтверждение этого тезиса находится в Откр. 6:10-11. Когда мученики спросили: «Доколе, Владыка Святый и Истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?», они получили ответ: «...пока и сотрудники их и братья их, которые будут убиты, как и они, дополняют число». Итак, есть определенное количество страданий, отведенных Церкви, которые восполняются страданиями, как мучеников, так и всех верующих.

Иное понимание данного вопроса представлено Е. Бестом – Павел имел в виду исполнение «скорбей Миссии», которые по иудейским преданиям должны исполниться до Его пришествия³⁵⁹. С другой стороны, сомнительно, что Павел сильно опирался на иудейские предания. Е. Эллис также считает, что скорее всего Павел связал бы наше участие в страданиях Христа не со «скорбями Миссии», а с союзом с Ним³⁶⁰.

Также стоит отметить отношение Павла к своим страданиям за Христа – он радовался. Это соответствует тому, как Сам Господь Иисус учил Своих учеников: «Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах» (Мф. 5:11-12). Так откликались на страдания и в Ранней Церкви. Мы находим следующее описание апостолов после их избияния: «Они же пошли из синагоги, радуясь, что за имя Господа Иисуса удостоились принять бесчестие» (Деян. 5:41). С. Джонсон комментирует этот вопрос так: «Поэтому неудивительно, что Павел радовался своим страданиям. В свете его союза с Христом, они были преображены и дали повод для общения с Ним, а также для пользы телу, т.е. церкви»³⁶¹.

Р. О'Брайан предлагает еще одну причину радоваться – это будущее участие в Божьей славе, как написано Павлом: «Если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим. 8:17)³⁶². Но здесь надо уточнить, что участие во Христовых страданиях не зарабатывает спасения или прославления Богом; оно является, наряду с прославлением, еще одной составляющей союза с Христом. Находящийся в союзе с Христом может ожидать и участия в страданиях Христа, и прославления вместе с Ним.

Очень интересно и полезно сравнить страдания Иисуса со страданиями Стефана. Мы видим связь между страданиями верующего и страданиями Спасителя. Как Иисус, так и Стефан, стояли перед синагогой. И того, и другого обвиняли лжесвидетели. И Иисус, и Стефан были обвинены в богохульстве. Перед их казнью и того, и другого выгнали из города. Далее, и Иисус, и Стефан говорили о Сыне Человеческом: Стефан видел Его в видении, а Иисус объявил Себя таковым. Оба молились, чтобы Бог принял их дух. Оба простили своих врагов. Маловероятно, что все эти параллели являются чисто случайными. Они были написаны, чтобы показать нам, что мы все, как Стефан, являемся участниками в страданиях Господа Иисуса.

А. Швейцер делает интересное наблюдение, что Павел часто сравнивает свои страдания за Иисуса с состоянием смерти (см. Фил. 3:10-11; Рим. 8:35-36; 2 Кор. 1:8-10;

³⁵⁹Best, c. 136.

³⁶⁰Ellis E. E. Colossians // Pfeiffer, C. F., Harrison, E. F. The Wycliffe Bible commentary: New Testament. – Chicago: Moody Press, 1962. – C. 136.

³⁶¹Johnson S. L., Jr. Studies in the epistle to the Colossians // Bibliotheca Sacra. 119. 1962. C. 231.

³⁶²O'Brien, Colossians, Philemon, c. 170.

4:8-12; 11:23; Гал. 6:17), что тоже может указывать на ассоциацию страданий верующих со страданиями Христа³⁶³.

Важно уточнить еще один момент. Под выражением «страдания за Христа» имеются в виду трудности, напрямую связанные с нашим исповеданием Иисуса Господом и Спасителем и нашим служением Ему. Смотрите, например, что говорится в следующих отрывках о страданиях за Христа:

«Но как вы участвуете во Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете. Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны, ибо Дух Славы, Дух Божий почивает на вас. Теми Он хулится, а вами прославляется» (1 Пет. 4:13-14).

«Ибо по мере, как умножаются в нас страдания Христовы, умножается Христом и утешение наше... Ибо мы не хотим оставить вас, братия, в неведении о скорби нашей, бывшей с нами в Азии, потому что мы отягчены были чрезмерно и сверх силы, так что не надеялись остаться в живых» (2 Кор. 1:5-8).

Следовательно, нельзя говорить об общих страданиях, в которых все люди участвуют, как о страданиях за Христа. С этим соглашается Р. Ленски: «Крест – это те страдания, которые являются результатом верности Христу»³⁶⁴. К этому мнению присоединяется и лютеранин Мюллер: «Только о христианах говорится, что они несут крест, – причем только тогда, когда они исполняют свое христианское призвание в сем мире»³⁶⁵. С другой стороны, следует учесть и замечание Таннехила, который отмечает возможное исключение из этого правила. В Рим. 8:17-23, кажется, Павел соотносит страдание за Христа с общим страданием в мире³⁶⁶.

Другой вопрос, связанный с христианским страданием и отречением является отделением от мира сего, которое входит в нашу связь с Христом. Поскольку Иисус ушел из этого мира и обитает на небесах, мы теперь привязаны к небесным. Апостол Павел хорошо выражает эту мысль: «Итак, если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога; о горнем помышляйте, а не о земном. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге» (Кол. 3:1-3). Подобным образом, Павел предупреждает о тех, кто «мыслит о земном», и напоминает нам: «Наше же жителство - на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа» (Фил. 3:19-20).

Б. Справедлива ли система «корпоративная личность»?

На первый взгляд кажется, что система «корпоративная личность» и соответствующие системы «союз с Адамом» и «союз с Христом» – несправедливы. Ведь согрешил только

³⁶³Schweitzer, с. 141-143.

³⁶⁴Lenski R. C. H. The Interpretation of St. Matthew's Gospel. – Minneapolis, MN: Augsburg, 1943. – С. 624.

³⁶⁵Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 500. Так думает и Macaskill (см. Macaskill, Union with Christ in the New Testament, с. 246).

³⁶⁶Tannehill, с. 114.

Адам, а вследствие этого страдают все люди. Христос же праведник, а грешники оправдываются в Нем.

Однако представьте себе, что было бы, если бы не было системы «корпоративная личность». В таком случае мы начинали бы жизнь без последствий греха Адама. Как учил еретик IV века Пелагий, что мы родились праведными и не имеющими склонности ко греху. Но если грех Адама не влияет на нас, то работа Христа тоже не влияет на нас. Отсутствие системы «корпоративная личность» относилось бы не только к наследованию греха от Адама, но и к получению праведности от Христа.

Если бы не было системы «корпоративная личность», то мы начали бы жизнь праведными людьми и не имели бы греховной природы. Но у нас все еще был бы потенциал грешить, потому что мы обладали бы свободной волей. После того, как мы совершили бы наш первый грех, мы потеряли бы наше положение праведности перед Богом. Без помощи того, кто мог бы взять на себя наши грехи, мы оставались бы без надежды на спасение.

Однако с учетом системы «корпоративная личность», мы начинаем жизнь, унаследовав вину и греховность. После уверования во Христа мы вступаем в союз с Ним и получаем праведность и вечную жизнь как дар Божий. В первом случае один грех приводит к вечному осуждению без надежды. Во втором – одно решение веры приводит к вечной жизни через Иисуса Христа. Получается, что принцип «корпоративная личность» предоставляет нам огромное благословение.

В. Кто участвует в союзе со Христом?

В связи с проблемой распространения союза с Христом возникает острый вопрос: «К кому именно относится это славное положение во Христе – ко всем людям, или только к верующим во Христа?». Ведь если Иисус является представителем перед Богом *всего* человечества, то что препятствует тому, чтобы преимущества Его искупительной работы распространялись на всех людей? Не написано ли: «Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного *всем* человекам оправдание к жизни» (Рим. 5:18)? На первый взгляд кажется, что распространение, как греха Адама, так и спасения во Христе, – универсально.

В соответствии с вышесказанным, учение о союзе с Христом может служить поводом для принятия учения «универсализма», в котором утверждается, что в конце все будут спасены. Но Библия не поддерживает доктрины об универсальном спасении, а конкретно говорит о вечном осуждении неверующих (см. Ис. 66:24; Мф. 25:46; Мк. 9:44; Откр. 14:11; 20:15).

Следующая теория звучит так: все люди уже включены в союз с Христом и перед Богом уже оправданы и спасены, но людям приходится лично принять Евангелие, чтобы пользоваться этими преимуществами.

Одним из сторонников этой позиции является известный баптистский богослов А. Стронг, который готов допустить, что в силу искупительной работы Христа за всех, все люди уже оправданы перед Богом через Него. Человеку остается лишь лично принять участие в этом союзе через веру в Него³⁶⁷. Стронг опасается, что если мы говорим, что Иисус не соединил с Собой всех людей, то подразумевается, что Он не умер за всех.

³⁶⁷Strong, с. 802.

Подобным образом рассуждает и шотландский богослов Т. Торранс:

«Заместительная работа, совершенная Христом, никогда не может быть сведена на нет нашим отвержением или неверием. Наше участие в этом онтологическом воскресении не может быть определено ни нашей волей, ни действием, ни усилием, ни решением». Мы «онтологически едины с Ним и наше воскресение уже произошло в Нем». Но «только тот, кто дает ответ веры, “обнаруживает” свою онтологическую причастность к воскресению Христа и к объективной реальности Иисуса Христа и наслаждается плодами воскресения, то есть спасением и оправданием»³⁶⁸.

В то же время, надо серьезно отнестись к замечанию Т. Аустина-Спаркса, который обращает внимание на то, что в Новом Завете говорится только о конкретных людях, а именно: о верующих в Иисуса, как о тех, кто находится «во Христе». Тем самым подразумевается, что есть и те, кто не «в Нем», т.е. неверующие люди³⁶⁹. Его замечание значительно ослабляет вышеупомянутую позицию, которая утверждает, что все автоматически включены во Христа.

С другой стороны, в защиту этой позиции обратимся к словам Павла в 1 Кор. 15:22: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут». Значит ли это, что общее воскресение всех людей, праведных и неправедных, отталкивается от союза всего человечества с Христом? Если так, то получается, что в некотором смысле все люди включены в союз с Христом и будут пользоваться преимуществами этого союза хотя бы по отношению к физическому воскресению.

Далее, следующая точка зрения опирается на значение слова «потенциал». Хотя «теоретически» все люди были включены во Христа во время Его искупительной работы, это положение возможно только потенциально, пока человек лично не обратится ко Христу, чтобы «реализовать» этот потенциал.

Главный довод в защиту этого мнения, который, кстати, также подтверждает и предыдущее, находится в Рим. 5:17: «Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более *приемлющие* обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа». Ключевое слово «приемлющие», т.е. принимающие, указывает на то, что блага нашего положения во Христе приобретаются только через личную веру в Него. Мы видим значительную разницу между тем, что мы наследуем от Адама, и тем, что наследуем от Христа. Последствия греха Адама переходят к его потомкам автоматически. Но обилие благодати и дар праведности даруются только тем, кто принимает их.

А преимущество позиции «потенциальный союз» заключается в том, что в ней уважается новозаветное свидетельство, что только верующие действительно пребывают во Христе. Е. Бест соглашается: «Можно, конечно, сказать, что существует потенциальная солидарность всех людей с Христом, а реальная солидарность всех верующих с Ним»³⁷⁰. Р. Мунс рассуждает подобным образом: «Павел не подразумевал, что результат искупительной работы Христа автоматически сделал возможным оправдание для всех,

³⁶⁸Lee, с. 128-129.

³⁶⁹Austin-Sparks, с. 39.

³⁷⁰Best, с. 38.

независимо от их готовности принять это»³⁷¹. Л. Моррис так выражает свое мнение: «Все люди, имеющие отношение к Адаму, являются грешниками, а все люди, имеющие отношение ко Христу, являются праведными»³⁷².

И наконец, существует теория, которая еще больше ограничивает применение союза с Христом, утверждая, что не только не все люди включены в союз с Христом, но и это число ограничено Божьим избранием, и входят в него только предопределенные Им ко спасению. Этого понимания придерживаются кальвинисты.

Например, Ч. Ходж говорит, что в вечности Бог дал Христу «некоторую “порцию” человеческого рода», для которой Он стал представителем, и за которую Он и умер. Это количество людей обязательно придет ко Христу. Ходж написал: «Он был представителем тех, кто Ему был дан, то есть тех, кто был в Нем ... Поэтому он был федеральным главой не человеческого рода, а тех, кого Ему дал Отец»³⁷³.

Л. Берков обсуждает и другой аспект этого вопроса, имеющий существенно важное значение для подтверждения кальвинистской позиции. По его мнению, необходимо, чтобы избранный человек был включен Богом в союз с Христом до своего обращения к Нему, поскольку только в силу этого союза падший человек может вообще покаяться и поверить во Христа. Кальвинисты считают, что человеку самому не под силу прийти ко Христу без Божьего предопределяющего вмешательства. Поэтому Богу нужно было от вечности включить всех избранных во Христа, чтобы в момент их призвания к вере в контексте этого союза Дух Святой мог побудить их к покаянию³⁷⁴.

С другой стороны, взгляд кальвинистов прямо противоречит учению Павлу в Рим. 5:18, что, хотя бы потенциально, «правдою одного *всем* человекам оправдание к жизни». Также он нарушает явную параллель между всеобщим распространением, как греха Адама, так и праведности Христа, отмеченную в данной главе. Вдобавок к этому, Библия учит, что Иисус умер не только за избранных, но и за весь мир: «Вот Агнец Божий, Который берет [на Себя] грех мира» (Ин. 1:29), и «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5:19).

Принимая во внимание все вышесказанное, мы будем придерживаться позиции «потенциальный союз», так как она лучше всех других теорий соответствует библейскому откровению. Надо серьезно отнестись к тому, что, согласно Новому Завету, только верующие в Иисуса люди описаны как те, кто действительно находится «во Христе». Это положение потенциально существует для всех людей, поскольку Бог назначил Христа Вторым Адамом, т.е. представителем всего человечества. Но этот потенциал реализуется только посредством личной веры в Иисуса как своего личного Спасителя и Господа.

Что касается возражения, что отрицание универсальности союза с Христом равнозначно утверждению, что Иисус не умер за всех людей, ответим, что в качестве представителя всего человечества Иисус действительно понес наказание за грехи всех людей. Именно в силу этого представительства Бог может предлагать неверующему миру вступить в союз с Христом через принятие верой Его голгофской жертвы. Но хотя в Своей смерти Иисус служил представителем всех людей, Библия не дает нам права считать, что они уже находятся «во Христе» до их обращения к Нему.

³⁷¹Mounce R. H. Romans. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1995. – С. 145.

³⁷²Morris, Romans, с. 240.

³⁷³Hodge, т. 2, с. 551.

³⁷⁴Berkhof, с. 449.

Однако в тот момент, когда они принимают представительство Иисуса на кресте за грехи, совершенные ими, они входят в союз с Ним и могут наслаждаться всеми благами этого положения. Значит, для них смерть Иисуса имеет потенциальную значимость, которая реализуется в момент веры. Итак, надо различать потенциальный союз с Христом, который относится ко всем людям, и в силу которого Иисус стал замещением за грехи всего мира, и реальный союз с Христом, который относится только к верующим в Него и приносит им соответствующие благословения.

Что касается учения Павла в 1 Кор. 15:22, что основой общего воскресения праведных и неправедных является воскресение Иисуса, некоторые комментаторы считают, что в этом стихе Павел говорит только о воскресении верующих. Но этот аргумент ослабляется тем, что Павел сравнивает смерть в Адаме с воскресением «всех» во Христе.

Далее, Дж. Манцарис утверждает, что в большинстве своем отцы Церкви полагали, что, хотя верующие воскреснут в связи с Христовым воскресением, неверующие воскреснут просто в результате проявления Божьей силы³⁷⁵. Но опять в библейском тексте не существует обоснования такой точки зрения. Е. Бест решает вопрос так: в 1 Кор. 15 цель Павла заключается лишь в том, чтобы провести параллель между Адамом и Христом, а не подробно описывать все последствия этого сравнения³⁷⁶. Но вопреки его взгляду отметим, что последствия этой связи с Христом ясно указаны – воскресение мертвых.

Остается только предполагать, что по отношению к воскресению мертвых потенциальный союз с Христом реализуется, как исключение из правила, для всех людей автоматически. Ведь обязательно будет воскресение всех в конце (Ин. 5:28-28), и Бог просто воспользуется воскресением Второго Адама в качестве основания для воскресения всех. Также надо учитывать, что воскресение неверующих несравнимо с воскресением верующих. Последние получают славное, сильное бессмертное тело. Хотя воскресшее тело неверующих тоже не подвергается тлению, вряд ли можно назвать их будущее состояние «славным». Значит, они получают блага союза с Христом по минимуму.

Наконец, некоторые учат, что дети верующих в Иисуса людей автоматически входят в завет с Богом ввиду их принадлежности к христианской семье. Для таких учителей союз с Христом характеризуется терминами «федеральным», «живым» и «естественным». Но Дж. Феско и Р. Шед делятся важным уточнением, что, последний термин не подходит³⁷⁷. В отношении преимуществ спасения не существует никакого наследования благ спасения путем естественного рождения. Правда в том, что входят в союз с Христом только те, кто лично связан с Ним через веру.

Г. Когда осуществится союз с Христом?

Разбирая тему союза с Христом, крайне важно коснуться вопроса того, когда именно осуществится этот союз в жизни верующих. Получается, что некоторые аспекты нашего положения во Христе приносят нам пользу сразу при обращении к Нему, другие постепенно реализуются в нашем опыте, а третьи ждут своего исполнения в вечности. В богословии существует выражение, хорошо передающее эту истину, которое известно в

³⁷⁵Mantzaridis G. I. The deification of man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox tradition. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – С. 119.

³⁷⁶Best, с. 40.

³⁷⁷Fesko J. V. Vos and Berkhof on union with Christ and justification // Calvin Theological Journal. 47(1). 2012. С. 55; Shedd R. P., Man in community, с. 112.

таком виде: «уже, но еще нет». Это значит, что некоторые из благословений, связанных с союзом с Христом, доступны нам сейчас, а другие – в будущем.

Это утверждение соответствует богословскому представлению о двух веках или эрах. Первая эра, т.е. нынешний век, характеризуется господством греха, смерти и сил тьмы. Вторая эра – это эра совершенства в Божьем Царстве. Но между ними стоит промежуточный период, в котором мы сейчас и живем. В это время наслаждение Божьими благословениями во Христе происходит лишь частично. С одной стороны, верующие в Иисуса пользуются изобилием Божьей благодати, но они Всё же ждут завершения Божьего плана и достижения совершенства в конце времени.

В разные периоды времени богословы подчеркивали ту или другую сторону вопроса. Те, кто чрезмерно выделяет исполняющуюся часть нашего положения во Христе, выдвигают, так называемую, реализованную эсхатологию. Те же, кто подчеркивает наше будущее наследие, выдвигают, так называемую, футуристическую эсхатологию. Но вышеописанный взгляд соответствует «инаугуративной эсхатологии», согласно которой Божье Царство уже получило свою «инаугурацию», но еще не достигло своего завершения.

Приведем ключевые места Писания, демонстрирующие двусторонность библейской эсхатологии и, тем самым, подтверждающие теорию инаугуративной эсхатологии³⁷⁸. Например, что касается библейского учения о последних временах, 1 Кор. 10:11 учит, что мы уже живем в них, а 1 Тим. 4:1 говорит о них как о будущем явлении.

- 1 Кор. 10:11 – «в наставление нам, достигшим последних веков».
- 1 Тим. 4:1 – «в последние времена отступят некоторые от веры».

По поводу воскресения из мертвых, Рим. 6:4 открывает, что во Христе верующий уже испытал духовное воскресение, т.е. возрождение. А 1 Фес. 4:16 указывает, что физическое воскресение отложено на будущее.

- Рим. 6:4 – «как Христос воскрес из мертвых... так и нам ходить в обновленной жизни».
- 1 Фес. 4:16 – «и мертвые во Христе воскреснут прежде».

Когда дело касается прихода Божьего царства, наблюдается та же самая двусторонность. Согласно Лк. 17:21, Божье Царство уже присутствует в мире. Но, с другой стороны, Иисус учил Своих учеников молиться о приходе будущего царства.

- Лк. 17:21 – «Не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть».
- Мф. 6:10 – «Да придет царство Твое... на земле».

В отношении дара Духа Святого, в день Пятидесятницы Петр объявил, что Бог Его уже излил. Но в своем Послании к Ефесянам Павел нам напоминает, что присутствие Духа является залогом еще будущих благословений.

³⁷⁸Мак-Грат А. Введение во христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 555-556.

- Деян. 2:17 – «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего».
- Еф. 1:13-14 – «Запечатлены обетованным Святым Духом, Который есть залог наследия нашего».

А. Викенхаузер отмечает есть и другие примеры подобной двойственности: мы оправданы сейчас (1 Кор. 6:11; 5:1) и потом (Гал. 5:5; Рим. 3:30); дети Божьи сейчас (Рим. 8:14; Гал. 4:6) и потом (Рим. 8:23); на небесах сейчас (Еф. 2:6) и потом (2 Кор. 5:8; 1 Фес. 4:17)³⁷⁹.

Такая двусторонность также наблюдается и в Рим. 5. При описании благословений пребывания во Христе Павел иногда предпочитает будущее время: «будут царствовать» (ст. 17) и «сделаются праведными» (ст. 19). Р. Мунс комментирует, что будущее время здесь может относиться к «еще не наступившему времени, когда верующие присоединятся к Иисусу Христу в Его царствовании»³⁸⁰, но он также допускает, что оно относится и к нынешнему опыту верующих, которые уже получили начало этой новой жизни. Дж. Данн соглашается: «Верующие уже испытывают что-то, по крайней мере, в новой жизни ..., даже если ее полное проявление еще не достигнуто»³⁸¹.

По поводу адекватности реализованной эсхатологии, помимо того, что она не согласовывается с Писанием, М. Бюттиер проницательно подмечает, что она слишком сильно перегружает верующего человека ожиданиями или стремлениями достигнуть в этой жизни больше того, что Бог в действительности предлагает³⁸². С другой стороны, футуристическая эсхатология тоже проблематична, как формулирует это А. Мартин: «Союз с Христом никогда не является чисто позиционной реальностью», но является «жизненно преобразующим и этическим», т.е. имеет реальное действие в жизни верующих сейчас³⁸³.

В пользу инаугуративной эсхатологии верно выступает М. Джонсон: «Наш союз с Христом является, как окончательным (мы уже были объединены с Христом), так и прогрессивным (мы постоянно растем в нашем союзе с Ним) ... Мы продолжаем расти в полноте Христа на протяжении всей нашей жизни»³⁸⁴. М. Бюттиер говорит, что полученные в этой жизни благословения побуждают нас продолжать наш путь с Богом в предвкушении получения полноты небесного наследия: «Новая жизнь является постоянным приглашением двигаться дальше, напоминая нам о том, чего мы еще не получили, т.е. о наследстве, которое хранится для нас на небесах»³⁸⁵.

А. Мартин добавляет, что даже то разочарование, с которым в своем стремлении к святости верующий часто сталкивается, является еще одним признаком действия будущего аспекта союза с Христом: «Бог не учредил такого порядка, чтобы (верующий) достиг этого (т.е. совершенства) еще в этой жизни, и именно это причиняет ему боль, потому что он осознает несоответствие между тем, кем он будет, и тем, кем он является в настоящее время»³⁸⁶. Другими словами, уверенность в том, что, в конечном итоге, мы

³⁷⁹Wikenhauser, c. 207.

³⁸⁰Mounce, c. 145.

³⁸¹Dunn, Romans 1-8, c. 283.

³⁸²Bouttier, c. 35-36.

³⁸³Martin A. N., c. 57-58.

³⁸⁴Johnson M. P., c. 129.

³⁸⁵Bouttier, c. 38.

³⁸⁶Martin A. N., c. 67.

действительно достигнем совершенства является причиной нашего разочарования в том, что мы его еще не достигли.

В то же время, А. Гордон обращает наше внимание на другие стороны нашего стремления к святости во Христе. Ввиду своего положения во Христе верующий человек вступает в борьбу со грехом уже в качестве победителя над ним во Христе: «В своем стремлении бороться за победу, тот, кто во Христе, борется уже с точки зрения его победы»³⁸⁷. Также, даже личные провалы в деле освящения служат верующему на пользу, так как заставляют его меньше доверять себе и собственной силе, и больше укрепляться в Господе. В том же русле Дж. Данн делится следующим откровением по поводу сочетания успехов и неудач в жизни во Христе:

«Никакой религиозный опыт, глубокий, духовный, вдохновленный или славный, не освобождает верующего от ограничений его нынешнего опыта. Напротив, именно этот опыт наиболее ярко проявляет парадокс силы в слабости, жизни через смерть, величия как служения, который следует признать типично христианским»³⁸⁸.

Д. Му упоминает в одном утверждении все три временных аспекта: «*Прошлый* опыт смерти с Ним и воскресения вместе с Ним является основой нашего *нынешнего* статуса, как людей, чье небесное положение реально и надежно, но скрыто, положение, которое будет славно проявлено в *будущем*»³⁸⁹. Подобным образом выражает свои мысли Д. Петерсон: «Настоящее и будущее измерения нашего освящения обусловлены смертью и воскресением Иисуса за нас. Но наш нынешний опыт – это переживание напряжения и незавершенности, поскольку мы ожидаем полного освящения при воскресении наших тел»³⁹⁰.

А. Кониг также рассматривает трехстороннее измерение союза с Христом, но под другим углом³⁹¹. Когда Иисус пришел на землю, Он совершил наше спасение «ради нас», т.е. вообще без нашего участия. А в нынешнее время Он совершает наше спасение «в нас», т.е. с нашим участием, через Духа Святого. А в конце времени Он совершит наше спасение «вместе с нами», так как мы будем явлены с Ним (см. Кол. 3:4).

Хотя союз с Христом касается всех временных измерений, Р. Таннехил мудро отмечает, что в этой концепции всё же существует некоторая целостность: «Нет такого четкого различия между ссылками на настоящее участие в новой жизни и на воскресение с Христом в будущем. Обе идеи встречаются в одном и том же отрывке как вариации на одну тему»³⁹².

Получается, что верующие во Христа уже наслаждаются некоторыми аспектами того, что когда-то считалось присущим только будущему веку. Дело в том, что, в соответствии с обычным иудейским пониманием, излияния Духа Святого, доступа к Божьему присутствию, опыта возрождения, статуса праведника перед Богом, и т.д. следует ожидать

³⁸⁷Gordon, с. 95.

³⁸⁸Dunn J. D. G. Unity and diversity in the New Testament: an inquiry into the character of earliest Christianity. – Philadelphia, PA: Westminster Press, 1977. – С. 195.

³⁸⁹Moo D. J. The letters to the Colossians and to Philemon // Carson D. The Pillar New Testament commentary. – Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008. – С. 244.

³⁹⁰Peterson D., с. 113.

³⁹¹König A. The eclipse of Christ in eschatology. – London: Marshall Morgan and Scott; Grand Rapids: Eerdmans, 1980. – С. 46, 64.

³⁹²Tannehill, с. 130.

только во время прихода славного Божьего Царства на землю. Но верующие в Иисуса могут пользоваться этими благами прямо сейчас.

Получилось, по словам К. Камбала: «Царство Христа – это эсхатологическая сущность, в которой будущий век праведности ворвался в современный мир»³⁹³, или по учению Т. Торранса: «Будущее перемещено назад к нынешней эпохе»³⁹⁴. Или, по словам М. Турнера: «В своем союзе с Христом церковь уже получила предвкушение этого конца»³⁹⁵.

Одним из самых пылких сторонников такого эсхатологического подхода является Альберт Швейцер³⁹⁶. По Его (ошибочному) пониманию, Иисус Сам ожидал прихода Божьего Царства во время Своей земной жизни. Но, как нам известно, оно задержалось, что заставило Раннюю Церковь задаться вопросом: «Почему уже явлено столь много благ будущего царства, в том числе воскресение Иисуса из мертвых?». Затем апостол Павел выдвинул идею частичного применения эсхатологического царства сейчас. По мнению Швейцера, Павел предполагал, что «солидарность Избранных с Христом уже проявлялась в период между Его Воскресением и Возвращением»³⁹⁷. Вывод Швейцера таков:

«Вследствие своего эсхатологического взгляда на искупление, Павлу приходится утверждать, что сила смерти и воскресения, которые проявились в Иисусе, теперь, с момента Его смерти и воскресения, действуют в тех, кто избран к Мессиянскому Царству и дают им способность принять силу воскресения до того, как произойдет всеобщее воскресение мертвых»³⁹⁸.

Тем не менее, даже столь сильно подчеркивая эсхатологию, Швейцер не отрицает историко-искупительного аспекта союза с Христом – что будущее благо, которое Церковь сейчас отчасти испытывает, отталкивается от подвига, совершенного Иисусом в истории через Его смерть и воскресение:

В мистическом Теле Христовом «смерть и воскресение с Христом уже произошли ... Их плоть со своими страстями и похотями была уничтожена, как если бы они были распяты с Христом ... Сущность этого нового состояния существования заключается в том, что это люди, которые были мертвы и были оживлены»³⁹⁹.

Всё же, в отношении эсхатологического подхода к толкованию концепции «союз с Христом» важно отметить, что существует опасность подчеркивать эсхатологический аспект этой концепции до столь крайней степени, что пренебрегается историко-искупительный аспект. Другими словами, нельзя считать, что работа Иисуса заключается исключительно в том, чтобы привносить в опыт верующих сейчас некоторые элементы того, что по праву принадлежит будущему веку. Хотя это и правда, но следует еще больше обращать внимание на историко-искупительный аспект: эти благословения

³⁹³Campbell C. R., с. 410.

³⁹⁴Lee, с. 113-114.

³⁹⁵Turner M. Ephesians // Carson D. A., France R. T., Motyer J. A., Wenham G. J. New Bible commentary: 21st century edition. – 4th ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1994. – С. 1228.

³⁹⁶Отмечено в Ridderbos. с. 29-30.

³⁹⁷Schweitzer, с. 109.

³⁹⁸Там же, с. 101.

³⁹⁹Там же, с. 119.

перенесены не столько из будущего в настоящее, сколько из прошлого в настоящее, так как через Свою искупительную работу Иисус уже даровал нам в прошлом все блага спасения, которые, в свою очередь, осуществляются в свое время.

В заключение, нужно хотя бы попытаться перечислить блага, вытекающие из нашего союза с Христом, которые относятся к настоящему времени, и те, которые принадлежат к грядущему веку. Сначала поспешим уточнить (вопреки сказанному Р. Гаффином), что двусторонность нашего опыта во Христе, т.е. настоящего и будущего, нельзя сводить к сравнению «внутренних» (т.е. духовных) и «внешних» (т.е. материальных) благословений, первые доступны в этой жизни, а последние – в будущей⁴⁰⁰. Ведь есть много материальных благословений во Христе, которые Бог предлагает нам в этой жизни, а некоторые духовные благословения (например, отсутствие искушения) ждут нас только в будущем.

По общему согласию, во Христе мы сейчас имеем прощение грехов, оправдание перед Богом, примирение с Богом и доступ к Нему, усыновление Богом, членство в Его царстве и Церкви, дар Духа Святого для получения новой жизни и силы на служение, власть над дьяволом и участие в страданиях Иисуса. А следующие моменты приходится относить к будущему: физическое воскресение, избавление от искушения и присутствия дьявола, и политическое правление Христа и наше участие в нем.

Остаются открытыми дискуссионные вопросы о достижении в этой жизни полного освящения, т.е. победы над грехом, и о полном физическом исцелении. Хотя существенная дискуссия по этим вопросам потребовала бы написания отдельных книг на эти темы, кратко можем сказать следующее: исходя исключительно из библейских текстов, такие достижения теоретически возможны, но опыт учит нас тому, что такое весьма редко происходит в жизни, если вообще происходит. Итак, лучше относиться к этим вопросам, стремясь к постоянному *улучшению*, как нашего духовного здоровья, так и физического, стоя на Божьих обещаниях во Христа в этом отношении. При этом мы все-таки радуемся в окончательной победе при Пришествии Христа над грехом и болезнью.

Также стоит отметить, что даже задержка в исполнении всех благ, связанных с нашим положением во Христе, приносит верующему человеку пользу. Когда не сразу появляются все благословения, обещанные Богом для верующего, ему приходится их дожидаться, т.е. проявлять терпение. Терпение же, – это одно из качеств, необходимых для развития зрелого христианского характера, и которое не может развиваться без столкновения с трудностями и неисполненными ожиданиями. Об этом пишут и Иаков, и Павел:

«С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения, зная, что испытание вашей веры производит терпение; терпение же должно иметь совершенное действие, чтобы вы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка» (Иак. 1:2-4)

«И не сим только, но хвалимся и скорбями, зная, что от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5:3-5)

⁴⁰⁰Gaffin, The centrality of the resurrection, с. 59-61.

Итак, вместе с терпением Павел говорит и о развитии еще одного необходимого качества христианского характера – надежды. Об этом мы снова читаем позже в том же послании: «Ибо мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим. 8:24-25).

В конечном итоге получается, что цель верующего человека – по мере возможности достигать нашего потенциала во Христе. Л. Диксон пишет: «Христианская жизнь, на самом деле, заключается в том, чтобы стать тем, кем ты являешься во Христе!»⁴⁰¹. Или, по словам А. Гордона, «Христианский опыт – это реализация в себе того, что уже действительно в нас во Христе»⁴⁰².

Д. Союз верующего с Отцом

До сих пор мы рассматривали, главным образом, союз верующего с Христом, особенно у апостола Павла. Но при этом важно не пропускать свидетельство Иоанна, который говорит не только о союзе с Христом, но и с Отцом. Немного повторим материал 1-ой главы.

Для Иоанна формулировка «в ком-либо» описывает не только отношения верующих с Иисусом, но и отношения Христа с Отцом. Например, Бог Отец «находится» во Христе, и Христос – в Нем: «Отец во Мне и Я в Нем» (Ин. 10:38), «Я в Отце и Отец во Мне» (Ин. 14:10-11). Пребывание Сына в Отце подразумевает глубокое познание Его и близкое общение с Ним: «Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18).

Далее, в своем богословии Иоанн совершает поразительный шаг – цитируя слова Спасителя, он сравнивает взаимоотношения между Иисусом и Отцом с взаимоотношениями между верующими и Богом: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино ... Я в них, и Ты во Мне» (Ин. 17:21, 23).

Это означает, что Иоанн относит пребывание во Христе к участию в самой жизни Святой Троицы. Но уточним, что это не означает, что верующий человек становится божественным или частью Троицы по сути, но он может все-таки иметь глубокое познание Отца и близкое общение с Ним сравнимое с тем, что имеется между Отцом и Сыном, но не на том же уровне. Участие в жизни Троицы включает в себя и пребывание Духа Святого в верующем, о котором Иоанн также говорит (1 Ин. 3:24; 4:4, 13).

Иоанн говорит не только о пребывании верующего в Сыне, но и о его пребывании в Отце: «Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге. И мы познали любовь, которую Бог имеет к нам, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви, в Боге пребывает, и Бог в нем пребывает» (1 Ин. 4:15-16). Ч. Муэлл верно утверждает: «В писаниях Иоанна пребывание во Христе и пребывание в Боге кажутся взаимозаменяемыми»⁴⁰³. В то же время, Иоанн настаивает на том, что наше пребывание «в Отце» зависит от нашего положения в Сыне: «И мы – в Истинном, в Сыне Его» (1 Ин. 5:20 – дословный перевод с греческого).

Итак, сравнивая употребление «во Христе» у Иоанна с употреблением у Павла, видно, что одно дополняет другое. С одной стороны, у Павла наше положение во Христе

⁴⁰¹Dixon L. The doctrine of salvation // Emmaus Journal. 10(2). 2001. С. 217.

⁴⁰²Gordon, с. 20.

⁴⁰³Moule C. F. D., с. 30.

приводит к конкретным благословениям спасения. А у Иоанна союз с Христом и через Него с Отцом приводит к познанию триединого Бога и общению с Ним. В этом мы видим здоровое равновесие, так как, хотя наше положение во Христе дарует нам блага спасения, нельзя думать о нем в «механических» терминах. Союз с Христом содержит и значение личного общения с живым Богом.

Глава 6. Как применяется союз с Христом?

Узнав, какие замечательные благословения теперь доступны нам в Господе Иисусе, мы обязательно должны коснуться вопроса их применения к нашей личной жизни на практике. Размышляя об этом, У. Грудем пишет: «Мы должны иметь реальные отношения с Христом, благодаря которым блага спасения могут быть применены к нашей жизни Святым Духом»⁴⁰⁴.

В этом отношении Р. Гаффин проводит важное различие между историко-искупительным союзом с Христом и экзистенциальным союзом с Христом⁴⁰⁵. Первый заключается в том, что Иисус совершил для нас через Свою смерть, воскресение и возвышение, о чем мы детально говорили в предыдущих главах. А экзистенциальный союз с Христом состоит в реальном переживании верующими силы этой новой жизни. Он правильно говорит, что наш духовный опыт должен обязательно включать в себя экзистенциальный аспект.

Итак, в данной главе мы обнаружим, что актуализация благ нашего положения во Христе влечет за собой участие, как Святого Духа, так и нас самих.

А. Роль Духа Святого

Согласно учению Нового Завета, в осуществлении союза верующего с Христом неотъемлемую роль играет действие Духа Святого. Работа Духа тесно связана с работой Спасителя в Его смерти, воскресении и возвышении. Ключевой стих, указывающий на связь между Духом и Сыном, находится в Ин. 16:14, где Иисус сказал о Духе: «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам».

Что касается применения смерти Спасителя, написано: «А если Духом умерщвляете дела плотские, то живы будете» (Рим. 8:13). С одной стороны, Иисус уже умертвил нашу плотскую природу на кресте 2000 лет тому назад. А Дух сейчас применяет эту победу над грехом к верующему. С помощью Духа верующий может реально умерщвлять дела плотские. Подобно этому, хотя новая жизнь обеспечена нам воскресением Христа, Дух осуществляет это обновление лично в нас, верующих. Написано так: «Он спас нас... банею возрождения и обновления Святым Духом» (Тит. 3:5). Наконец, хотя сила на служение обеспечена нам возвышением Христа, именно Дух Святой проявляет эту силу через нас (Деян. 1:8).

Это учение комментирует Л. Смедс: «Дух – это живая связь между победоносным Иисусом и всем, кто соединен с Ним»⁴⁰⁶. То, что Христос совершил для верующих через Свою смерть, воскресение и возвышение, Святой Дух приносит им и применяет к их жизни. Ж. Кальвин тоже учил, что Дух «берет то, что Христово, и приносит его “вниз” к нам»⁴⁰⁷. Эту мысль А. Кониг выражает так – во Христе Бог осуществил Свой замысел для нас, а Духом Святым Он совершает его в нас⁴⁰⁸. Он дальше пишет: «Святой Дух передает

⁴⁰⁴Grudem, Systematic theology.

⁴⁰⁵Gaffin, The centrality of the resurrection, с. 45-59.

⁴⁰⁶Smedes, с. 26. Но в своем разборе этого вопроса Смедс до некоторой степени смысляет личностное различие между Христом и Духом (см. стр. 43-53).

⁴⁰⁷Отмечено в Smedes, с. 32.

⁴⁰⁸König, с. 45.

нам жизнь Иисуса и все богатства, которые Он приобрел для нас через крест и воскресение»⁴⁰⁹.

А. Мартин даже отстаивает позицию, что работа Духа Святого полностью определена искуплением, совершенном Христом и ограничена этими рамками. Он пишет: «Нет никакого иного действия Духа в применении искупления кроме того, что было обеспечено через союз с Христом»⁴¹⁰. Р. Райтмир соглашается: «Дух никогда не действует отдельно от Христа»⁴¹¹.

В Писании уделяется особое внимание работе Духа в освящении верующего человека. Ведь нередко слова «освящение» и «Дух» упоминаются вместе (напр. Рим. 15:16; 1 Кор. 6:11)⁴¹². Дух живет внутри верующего человека, ведет его и приносит через него духовный плод (Гал. 5:22-23). Человек, исполненный Духом, проводит богобоязненный образ жизни (Еф. 5:18-21). Он испытывает внутреннее обновление своей духовной жизни (Кол. 3:10). Справедливо заключить, что в жизни верующего Дух активизирует ту победу над грехом, которую Иисус приобрел через Свою смерть.

Тем не менее, М. Джонсон делает следующее замечание по поводу часто встречаемого недопонимания роли Духа в освящении, которое заключается в том, что «Иисус спасает нас, а Дух освящает нас». Он правильно уточняет: «Эта идея может показаться некоторым теологически верной, но она едва ли соответствует Библии»⁴¹³. Дело в том, что и Христос, и Дух совместно освящают верующего. Через Свою смерть и воскресение Иисус приобрел для нас победу над грехом и новую жизнь, а Дух воплощает эти благословения в нас лично. Д. Ховел подтверждает: «Освобождение от наказания и силы греха основано на смерти Христа и опосредовано через служение Духа»⁴¹⁴. Ф. Ф. Брус добавляет: «Дух пришел, чтобы сделать в них действенным то, что Христос сделал для них»⁴¹⁵.

Также, в деле освящения часто переоценивается роль человека. Хотя, как будет показано ниже, в осуществлении союза с Христом человеческий фактор обязательно присутствует, Е. Чейс напоминает нам, что плод, упомянутый Павлом в Гал. 5:22-23, является плодом не человеческих усилий, а Духа Святого, и приносится, «когда человек живет в живом союзе с Христом»⁴¹⁶. Л. Чейфер добавляет: «Сама цель союза с Христом состоит в том, что верующий может “принести плод Богу”»⁴¹⁷. Здесь также надо учесть и ошибочный Синодальный перевод Гал. 5:22, где слово «Дух» пишется с маленькой буквы, подразумевая действие человеческого духа.

Для многих христиан кажется странным, что Бог не отвечает быстрее и полнее на их молитвы о духовном возрастании. Часто верующие продолжают двигаться на одном и том же духовном уровне на протяжении всей своей христианской жизни, хотя усердно ищут

⁴⁰⁹König, с. 67. Также см. Tannehill, с. 80.

⁴¹⁰Martin A. N., с. 11. Также см. Р. Шед: «Эта жизнь воскресения становится эффективной благодаря действию Святого Духа, который представляет Христа на земле» (Shedd R. P., *Man in community*, с. 154).

⁴¹¹Rightmire, с. 792.

⁴¹²Уайт Р. Освящение / Пер. с англ. Ю. Табак // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 804. Но под фразой «освящение от Духа» в 1 Пет. 1:2 имеется в виду работа Духа, в силу которой Он «отделяет» или привлекает неверующего к Христу. То же самое значение относится и к употреблению этой фразы в 2 Фес. 2:13.

⁴¹³Johnson M. P., с. 116.

⁴¹⁴Howell, с. 16.

⁴¹⁵Bruce, *The letter of Paul to the Romans*, с. 132.

⁴¹⁶Chase E. L. *Reflections of an industrial chaplain* // *Bibliotheca Sacra*. 107. 1950. С. 99.

⁴¹⁷Chafer, *Systematic theology*, т. 4, с. 61.

Бога. Дело в том, что часто наши обращения к Богу направлены неверно и по этой причине не приносят желаемых результатов. Когда мы обращаемся к Отцу с просьбой о победе в жизни, Его ответ таков: «Я уже дал тебе победу в Моем Сыне. Прими ее». Другими словами, мы обращаемся к Отцу, а Он, в Свою очередь, отсылает нас к Иисусу.

В поисках победоносной христианской жизни другие преимущественно обращаются к Духу Святому, чтобы Он наполнял нас и давал нам силу. Часто у пятидесятников мы слышим, что нам нужно «свежее прикосновение от Духа», или «новое исполнение Духом». Но подобно тому, как Отец откликается на просьбу о духовной победе, Дух Святой отвечает точно так же: «Обращайся к Иисусу». Дух не спасает, а просто применяет совершенную работу Иисуса Христа: «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16:14). Дух не прославляет Себя или обращает внимание на Себя, но на Иисуса Христа.

М. Джонсон великолепно выражает эту мысль: «Дух пришел не для того, чтобы явить Свое собственное присутствие, прославить Свое собственное имя, рассказывать нам о Себе или сформировать тело Духа»⁴¹⁸. В этом отношении он ссылается и на слова Жана Кальвина: «Поэтому ничто не даровано нам Духом, кроме Христа, но Он берет это у Христа, чтобы Он передал это нам ... ибо Он не просветляет нас, чтобы даже в малейшей степени отвлечь нас от Христа ... Одним словом, Дух обогащает нас не чем иным, как богатством Христовым»⁴¹⁹. Дж. Мюри добавляет: «Благодаря сделанному Христом, действие как Отца, так и Духа вступает в силу»⁴²⁰.

По поводу того, что обращение к Иисусу не приводит верующих к пренебрежению Отцом и Духом, убедительно высказывается и Вильям Бордман, учение которого мы детально обсудим в следующей главе:

«Поэтому, когда мы целиком и полностью полагаемся на Иисуса, мы не лишаем Святого Духа той чести, которая ему принадлежит, но мы чтим его, следуя его учению и показывая Его работу»⁴²¹. Далее, «Нам ни в коем случае не стоит опасаться того, что, слишком сильно почитая Сына, мы будем слишком мало почитать Отца или Духа. Чем глубже, полнее и сильнее будет наше доверие Иисусу, тем слаще и богаче будет присутствие Духа. И чем больше Дух будет присутствовать в нас, и чем полнее мы будем испытывать его действующую силу, тем выше будет наша любовь и почитание к Отцу»⁴²².

Итак, по причине невежества и невнимательности к ясному библейскому свидетельству о союзе с Христом, искренние верующие люди, несмотря на то, что полностью полагаются на Иисуса в вопросах прощения грехов и вечной жизни, отводят Его на задний план по отношению ко всем другим вопросам, касающимся христианского хождения. Но воля и Отца, и Духа состоит в том, чтобы в вопросе христианской жизни во всех его аспектах Иисус всегда занимал центральное место. Без этого, Божья сила на

⁴¹⁸Johnson M. P., с. 44.

⁴¹⁹Комментарии Кальвина на Ин. 16:14; отмечено в Johnson M. P., с. 45.

⁴²⁰Murray, Definitive sanctification, с. 13.

⁴²¹Boardman W. E. The higher Christian life. – New York: Garland, 1984 (Boston, MA: Henry Hoyt, 1858) – С. 98-99.

⁴²²Там же, с. 109.

победу не будет полностью действовать в нашу пользу. Мы ждем Божьего ответа, а Он уже ответил. Его ответ: Иисус Христос!

Некоторые богословы ошибочно утверждают, что Дух Святой не только приводит в действие блага нашего союза с Христом, но и способствует тому, чтобы мы вступили в этот союз. Они опираются на написанное Павлом в 1 Кор. 12:13 – «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело». Дж. Валворд утверждает: «Крещение Духом включает верующего в Тело Христово», а «также помещает верующего в Самого Христа»⁴²³. Д. Камбал соглашается, что крещение Духом «присоединяет всех верующих ко Христу и объединяет их в церкви, теле Христа»⁴²⁴. Р. Эннс добавляет: «В момент возрождения Святой Дух объединяет верующих с Христом»⁴²⁵.

Однако необходимо помнить, что в 1 Кор. 1:30 Павел написал, что «от Него (Отца) и вы во Христе Иисусе». Значит, наше положение во Христе определено не крещением Духа, а решением Бога Отца. Ведь в 1 Кор. 12:13 речь идет не о соединении с Самим Христом, а только лишь о присоединении к Церкви. Значит, лучше понимать этот стих в том смысле, что через крещение Духом наше положение в Церкви реализуется, но наше положение во Христе в целом уже было определено Богом Отцом. Также нельзя путать крещение Духом в Тело, описанное в 1 Кор. 12:13, с крещением Духом (точнее «в Духа Святого»), описанное в Деян. 1:8, о котором мы говорили в 3-ой главе в контексте нашего участия в возвышении Христа.

Предположение Р. Эннса, что «в момент возрождения Святой Дух объединяет верующих с Христом», тоже не соответствует истине. Как было доказано в 3-ой главе, возрождение является не причиной нашего союза с Христом, а его результатом. Оно является частью нашего участия в воскресении Иисуса. Истина состоит в том, что Бог Отец поместил нас во Христе и сделал нас участниками во Христовом воскресении, а Дух осуществляет это воскресение в нас в виде духовного возрождения.

Коснемся еще одного аспекта участия Духа в реализации нашего союза с Христом. Данный союз настолько великолепен, что Павлу необходимо было молиться о церкви, чтобы она могла постичь эту истину. Лично открывает верующему значение и мощь этого союза Дух:

«...вспоминая о вас в молитвах моих, чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его, и просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его, и какое богатство славного наследия Его для святых, и как безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его» (Еф. 1:16-19).

Об этом также пишет и М. Эрикссон: «Понимание этого союза доступно людям, лишь через особое откровение от Бога»⁴²⁶. Но Т. Аустин-Спаркс правильнее говорит, что особое

⁴²³Walvoord, *The Work of the Holy Spirit*, с. 421–446.

⁴²⁴Campbell D. K., т. 2, с. 600.

⁴²⁵Enns P. P. *The Moody handbook of theology*. – Chicago, IL: Moody Press, 1989. – С. 349. Также см. Walvoord J. F. *Identification with Christ* // Elwell W. A. *Evangelical dictionary of theology*. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – С. 588; Toussaint S. D. *Acts* // Walvoord J. F., Zuck R. B. *The Bible knowledge commentary: an exposition of the Scriptures*. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985. – Т. 2. – С. 409; Chafer, *Systematic theology*, т. 4, с. 59-60.

⁴²⁶Erickson, с. 952.

откровение нужно не для понимания этой истины вообще, а чтобы «придать всему этому истинное и полное значение»⁴²⁷.

Б. Роль верующего человека

С одной стороны, мы знаем, что через союз с Христом нам уже дарованы все благословения, связанные со спасением, и что Святой Дух теперь реализует эти благословения в нашей жизни лично. С другой стороны, все это происходит не вопреки нашей воле, а с учетом нашего личного участия в этом процессе.

Рассматривая вопрос о роли верующего человека в реализации его союза с Христом, сначала вспомним, что наше положение в Нем не является результатом наших личных достоинств или заслуг. В 1 Кор. 1:30 написано: «*От Него и вы во Христе Иисусе*». Наше положение во Христе является проявлением благодати и милости нашего небесного Отца, которому мы вечно благодарны.

Далее, как было отмечено в предыдущей главе, в отличие от последствий греха Адама, благословения от союза с Христом не даруются нам автоматически. Вспомним слова апостола Павла, что обилие благодати и дар праведности даруются только тем, которые принимают их: «Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более *приемлющие* обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа» (Рим. 5:17).

Человеческая сторона в процессе приобретения всех благ спасения, в том числе освящения, состоит из трех элементов, выделенных в одном ключевом отрывке, Гал. 5:19-25, а именно: знания, веры и подчинения⁴²⁸.

«Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны), ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют. Плод же Духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона. Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем духом, то по духу и поступать должны».

Первый элемент – это знание Божьей воли, что необходимо, чтобы человек поступал соответственно ей. В стихах Гал. 5:19-23 перечисляются дела плоти и плод Духа. Тем самым, Павел дает нам знать, как надо поступать, чтобы угождать Господу. Поэтому, чтобы обнаружить Божью волю необходимо изучать Писание. Вместе с этим идет покаяние – т.е. желание соответствовать Божьей воле. Это желание само будет увеличиваться в процессе приобретения благодати Христовой.

Второй элемент – активная вера со стороны человека. В Гал. 5:24 говорится, что человеку надо рассчитывать на совершенное для него Христом спасение от греха, которое

⁴²⁷ Austin-Sparks, с. 6.

⁴²⁸ Любопытно увидеть тот же порядок и в Послании Павла к Римлянам. В 6-ой главе для описания пути к победе над грехом он ссылается на ту же самую триаду: (1) знать, что мы уже умерли с Христом (Рим. 6:6), (2) верой считать себя мертвым для греха (Рим. 6:11) и (3) активно подчиняться Духу Святому (Рим. 6:13).

включает в себя разрушение его греховной природы. Но рассмотрим и другие места Писания, где подчеркивается роль веры в реализации нашего союза с Христом.

Павел, описывая, как союз со Христом проявляется в его жизни, писал: «Уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу *верою* в Сына Божия» (Гал. 2:20). Подобное наставление он дал святым в Ефесе: «*Верою* вселиться Христу в сердца ваши» (Еф. 3:17). Далее, в свете их участия в смерти и воскресении Христа, святые в Риме должны по вере «*почитать себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе*» (Рим. 6:11). Ведь «общение *веры* (нашей) оказалось деятельным» тогда, когда мы познаем «всякое у вас добро во Христе Иисусе» (Флм. 6). В атмосфере веры и ожидания Дух Святой свободнее действует и лучше осуществляет наш союз с Христом в реальном опыте.

Сошлемся на цитаты некоторых богословов, придерживающихся этого убеждения⁴²⁹:

*«Хотя Бог освящает по благодати, люди ответственны за то, чтобы воспринимать Божью благодать верою. Вера служит главным средством освящающей благодати»*⁴³⁰.

*«Бывший, ветхий человек... убит. Он теперь мертв для греха, плоти и закона, и в будущем будет мертв для смерти. И он жив для Бога. Следовательно, человеку необходимо считать себя таковым»*⁴³¹.

*«Победа над всей властью лукавого не достигается человеческими делами или собственными усилиями, но на основе веры верующего в его положение во Христе»*⁴³².

*«Мы освящены не нашим собственным послушанием, а работой Христа через Духа, когда мы смотрим на Него верой»*⁴³³.

В то же время, М. Джонсон, ссылаясь на учение Ж. Кальвина, уточняет: «Безусловно, необходимо отличать веру от Христа, который принимается верой»⁴³⁴. Другими словами, вера сама ни спасает, ни освящает человека, а лишь Христос. Вера – это просто Богом назначенный способ для приобретения благ спасения, обеспеченного Христом. Л. Моррис подтверждает, что человек верой «от всего сердца прилипает к своему Спасителю»⁴³⁵.

⁴²⁹Также см. Gaffin, Union with Christ, с. 273; Macaskill, Union with Christ in the New Testament, с. 245; Bruce, Epistle of Paul to the Romans, с. 132; Pink A. W. Regeneration or the New Birth. – Swengel, PA: Reiner Publications. – С. 35; Furgenson, The Reformed View, с. 51; Fitzmyer, Romans, с. 438; Shedd R. P. Justification and personal Christian living // Carson D. A. Right with God: justification in the Bible and the world. – Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2002. – С. 173.

⁴³⁰Муллен Б. Освящение // Элуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 611-612.

⁴³¹Smedes, с. 108.

⁴³²Unger, Demonology, с. 220.

⁴³³Fesko J. V. Sanctification and union with Christ: a Reformed perspective // Evangelical Quarterly. 82.3. 2010. С. 203.

⁴³⁴Johnson M. P., с. 52.

⁴³⁵Morris L. L. Faith // Wood D. R. W., Marshall I. H., Millard A. R., Wiseman D. J. New Bible dictionary. – 3rd ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996. – С. 358.

А. Мартин добавляет еще одно важное уточнение. Природа веры такова, что она не опирается на внутренние чувства, а принимает за истину Божьи обещания как таковые. Он пишет: «Вам не следует ждать, пока вы не почувствуете в своей душе какой-то небесный трепет, прежде чем поверить, что вы были воскрешены во Христе. Эта истина адресована вере; вера объемлет ее»⁴³⁶. А. Вилкенхаузер рассуждает подобным образом: союз с Христом – «это реальность, объективный факт, который не зависит от восприятия действий Христа. Конечно, это правда, что эти действия можно воспринимать, но они реальны, независимо от того, замечаем ли мы их или нет»⁴³⁷.

Д. Нидхам делится интересной мыслью, что для правильного хождения в вере, верующему необходимо изменить свою самооценку. Ему нужно думать о себе как о новом творении во Христе: «Это фундаментальное осознание того, кто он по сути, приводит верующего к полезной, позитивной атмосфере, в которой может быть исполнено намерение Бога проявить Его святость в мире»⁴³⁸. Этой мысли вторит Р. Томас: «Цель христианина состоит в том, чтобы культивировать ту же концепцию самого себя ... Только тогда он сможет отвечать на побуждение ко греху как мертвый человек отвечал бы, и на побуждения от Бога как воскресший Христос отвечал бы»⁴³⁹.

Наконец, в Гал. 5:25 находится последний шаг в процессе применения союза с Христом – подчинение: «Если мы живем Духом, то по Духу и поступать должны». Если мы ожидаем от Духа силы на освящение, то надо позволять Ему действовать в нашей жизни и изменять ее. Как мы уже отметили, Павел также подчеркивает этот аспект в конце Рим. 6-ой главе, где читаем: «Не предавайте членов ваших греху в орудия неправды, но представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности» (Рим. 6:13).

Далее, в свете того, что мы умерли и были воскрешены с Христом, Павел наставляет верующих «отложить прежний образ жизни ветхого человека» и «облечься в нового человека» (Еф. 4:22-24). Интересно отметить, что в параллельном месте Писания, Кол. 3:8-10, Павел говорит с точки зрения того, что образ ветхого человека уже разрушен, это уже свершилось: «Совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового» (Кол. 3:9-10). Дело в том, что, с одной стороны, во Христе дело освящения уже завершено, и в Кол. 3 Павел говорит с этой точки зрения. С другой стороны, практическое применение этой реальности еще осуществляется. Об этом Павел говорит в Еф. 4.

Следовательно, М. Джонсон правильно утверждает, что союз с Христом – это не призыв к пассивности в духовной жизни: «В самых ясных терминах верующим заповедано стремиться к святости во все времена и всем своим сердцем»⁴⁴⁰. Д. Петерсон соглашается: «Мы должны принимать решения, соответствующие нашему новому положению во Христе»⁴⁴¹. По словам Е. Фергенсона: «Освящение отнюдь не мистический

⁴³⁶Martin A. N., с. 107.

⁴³⁷Wikenhauser, с. 108. Аустин-Спаркс ошибочно предполагает противоположное: «Этот союз не является чем-то правовым или официальным. Это – привязанность» (См. Austin-Sparks, с. 26).

⁴³⁸Needham D. C. Birthright: Christian, do you know who you are? – Portland, OR: Multnomah Press, 1979. – С. 82. Но Нидхам также глубоко ошибается, предполагая, что Бог делает нас новыми людьми в нашем духе, который является настоящим «я». А согласно 2 Кор. 5:17, Бог делает нас новым творением не в нашем духе, а позиционно «во Христе».

⁴³⁹Thomas R. L. Improving evangelical ethics: An analysis of the problem and a proposed solution // Journal of the Evangelical Theological Society. 34(1). 1991. С. 10–11.

⁴⁴⁰Johnson M. P., с. 136-137.

⁴⁴¹Peterson D., с. 96.

опыт, в котором святость принадлежит нам без усилий. Бог увеличивает святость, вовлекая наши умы, волю, эмоции и действия. Мы вовлечены в процесс»⁴⁴². По словам Г. Фуса: «То, что истинно позиционно, т.е. отождествление с Христом в смерти от старой жизни (ср. Рим 6: 6-7; 7:4), должно стать реальным»⁴⁴³.

Однако если в деле освящения человек полагается на собственные силы, то он обязательно потерпит поражение. Вот почему Павел предупреждает о привязанности к закону в деле освящения, как написано в Рим. 7. Согласно написанному там, закон даже возбуждает плоть человека и усиливает в нем греховный импульс. Первичная цель закона состоит в том, чтобы привести человека к состоянию отчаяния и безнадежности, чтобы он полагался не на себя, а на Бога, т.е. развить у него отношение смирения перед Богом. Ведь, когда Павел побуждает верующего к послушанию, он скорее обращается не к закону, а к другим основам, в том числе к союзу с Христом (напр. Кол. 2:20; 3:3, 9; Еф. 4:22-23; 5:7; Рим. 6:2, 11; 13:14; 2 Кор. 5:7)⁴⁴⁴.

Д. Мюллер прекрасно комментирует отношения между законом и верой: «В то время как Закон открывает грех (зеркало)... Сила для освящения и совершения добрых дел приходит исключительно из Евангелия»⁴⁴⁵. Дело в том, что одно знание добра и зла, т.е. закона, не приводит к освящению, как доказано на опыте Божьего ветхозаветного народа. Нужна сила Евангелия, чтобы осуществить прогресс в духовной жизни.

Выходит, что освящение состоит не только в подражании Христу, но и в приобретении силы от Него. По словам Т. Торранса: «Крест является символом нашего союза с Христом не только благодаря тому, что мы следуем Его примеру, но и благодаря тому, что Он сделал для нас и в нас»⁴⁴⁶. М. Джонсон добавляет: «Не следует никогда путать освящение с морализмом, и при этом его не следует сводить к жизни благодарности или подражания. Скорее, Бог формирует нас в подобие Христу через наше участие в Его смерти и воскресении»⁴⁴⁷.

Л. Смидс тоже отмечает, что союз с Христом не только включает в себя призыв к подражанию Христу, но и дарует сверхъестественную силу для приобретения победы в жизни. Он утверждает, что, говоря о союзе с Христом, Павел не имел в виду, что:

«наше участие в смерти и воскресении Христа является всего лишь нашим собственным решением остановить эгоистичный и греховный образ жизни и начать жить для Бога.... Будет уклонением от мысли Павла предположить, что когда он говорит: “я умер с Христом”, он имеет в виду только то, что я *должен умереть*”»⁴⁴⁸.

⁴⁴²Furgenson, *The Reformed View*, с. 67. Подобно пишет Ridderbos, с. 253-257; Wikenhauser, с. 151; Best, с. 49; Turner, с. 1240; Guthrie D. *New Testament introduction*. – 4th rev. ed. – Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press. – С. 583.

⁴⁴³Foos H. D. *Mortification* // Pfeiffer C. F., Vos H. F., Rea J. *The Wycliffe Bible encyclopedia*. – Chicago, IL: Moody Press, 1975.

⁴⁴⁴Некоторые стихи подсказаны: Wikenhauser, с. 32-33; Seifrid, с. 435.

⁴⁴⁵Мюллер, с. 462.

⁴⁴⁶Torrance J. B., с. 247.

⁴⁴⁷Johnson M. P., с. 118. Подобно пишут: Tannehill, с. 111; Best, с. 46; Wikenhauser, с. 99; Chafer L. S. *The saving work of the Triune God* // *Bibliotheca Sacra*. 106. 1949. С. 7.

⁴⁴⁸Smeads, с. 95. Другие писатели тоже говорят о тщетности старания освящаться вне контекста нашего союза с Христом. Ч. Ходж, к примеру, утверждает: «Все, что говорится в Писании о союзе верующего и Христа и о пребывании Святого Духа, доказывает сверхъестественный характер нашего освящения. Люди не делают себя святыми ... ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет в лозе» (Hodge, т. 3, с. 217-218). Р. Райтмир пишет: «Евангелие – это больше, чем этический пример (невозможный идеал), но

С противоположной точкой зрения выступает Джеймс Денни. Он ошибочно полагает, что в таких местах Писания, как 2 Кор. 5:14, 2 Кор. 5:21 и Гал. 5:24, имеется в виду, что смерть Христа не осуществляет нашего освящения, а просто вдохновляет верующего стать лучшим человеком⁴⁴⁹. Он пишет: «В этом заключается вся христианская религия. Вся христианская жизнь является ответом на любовь, явленную в смерти Сына Божьего за людей»⁴⁵⁰. Даже беглый взгляд на стихи Писания, приведенные выше, вместе с другими, упомянутыми в ходе этой работы, убедительно доказывает, что смерть и воскресение Иисуса совершают больше, чем просто вдохновляют – они преобразуют верующего человека. Для более подробного разбора этих и других ключевых мест Писания, обратитесь к приложению в конце книги.

Дж. Стюарт тоже отклоняется от истины, когда приравнивает веру к послушанию. Он утверждает: «Вера включает в себя ... доверие Его наставлениям, подчинение Его заповедям, молитвы во имя Его, проявление к Нему нашей любви»⁴⁵¹. Однако в этом заявлении содержится явное противоречие. Если человек сам способен «подчиняться Его заповедям» и «проявлять к Нему любовь», то почему ему нужно спасение от Христа? Ведь в таком случае получается, что человек уже послушен и любит Бога без помощи благодати Христа. Правильнее сказать, что вера – это доверие Божьим обещаниям победы во Христе, которые делают возможными послушание и любовь к Богу. Необходимо четко различать роль веры и роль подчинения, и не смешивать их.

Итак, Л. Чейфер хорошо подводит итог к данному вопросу: «Союз с Христом обеспечил возможное избавление. Но нужно в него вступить и принять его актами веры, выраженными в словах “почитайте”, “да не царствует” и дополнительными словами, которые следуют в отрывке: “Представьте себя Богу”»⁴⁵². Подобным образом выражается У. Грудем: «Роль, которую мы играем в освящении, является как пассивной, в которой мы зависим от Бога, чтобы освятить нас, так и активной, в которой мы стремимся повиноваться Богу и предпринимать шаги, которые продвигают наше освящение»⁴⁵³. Также хорошо выражает свою точку зрения А. Мартин: «Пусть ваш разум наполнится реальностью вашего союза с Христом, а затем *ведите себя соответственно*»⁴⁵⁴.

Лучше понять взаимосвязь веры и подчинения в процессе освящения нам помогут следующие иллюстрации. Когда человеку нужно завести машину, глупо просто сидеть в ней и ожидать, что машина сама заведется и будет управлять собой. Водитель должен участвовать в управлении машиной, повернув ключ зажигания. Подобным образом, не принесет никакого результата ожидание Божьего вмешательства в нашу духовную жизнь, когда мы просто, сложив руки, ничего не делаем, пассивно относясь к нашему духовному развитию. Надо что-то делать, чтобы достичь успеха.

пребывание Христа, который дает движущую силу жить в послушании Богу» (Rightmire, с. 792). Д. Му говорит: «Благодаря нашему включению во Христа, призыв “умертвлять” грех не только требуется, но и делается возможным» (Моо, с. 255). Подобно пишет: Williams J. R. *Renewal theology*. – Grand Rapids: Zondervan, 1988. – Т. 2. – С. 105.

⁴⁴⁹Denney J. *The death of Christ* / Ed. R. V. G. Tasker. – London: Tyndale, 1951, reprinted 1952. – С. 84-96.

⁴⁵⁰Там же, с. 89.

⁴⁵¹Stewart, с. 185.

⁴⁵²Chafer, *Systematic theology*, т. 6, с. 280.

⁴⁵³Grudem, *Systematic theology*.

⁴⁵⁴Martin A. N., с. 34.

С другой стороны, нелепо стоять за машиной и пытаться толкать ее ключом зажигания. Человеку это сделать не под силу. Чтобы ехать на машине, надо пользоваться ее мощностью. Подобным образом, не может человек собственной силой совершить какой-либо прогресс в своем духовном развитии. Надо иметь веру в совершенную Христом работу и активно полагаться на нее. Вера и подчинение гармонично работают вместе, дополняя друг друга.

Приведем другой пример. Если человек хочет разжечь огонь, необходимы два элемента – спички и кислород. В атмосфере может быть достаточно кислорода, но без участия человека, чиркающего спичкой, огня не будет. С другой стороны, человек может чиркать спичкой весь день, но если в комнате нет кислорода, то огня не будет. Надо иметь и то, и другое.

Подобным образом Божья сила, приобретаемая через искупительную работу Христа, необходима для духовного прогресса. Но человек, со своей стороны, должен прилагать усилия и сотрудничать с работой Божьей благодати, подобно человеку, чиркающему спичкой в атмосфере с кислородом. К тому же, человеку надо создать в своей жизни атмосферу веры, ожидая Божьего вмешательства, и в этой атмосфере стремиться к совершенству.

Последняя тема, рассматриваемая в этой главе, – это связь союза с Христом с водным крещением. В нескольких ключевых местах Писания, складывается впечатление, что человек входит в этот союз именно в момент принятия водного крещения и посредством его. Выделим следующие примеры:

- «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6:3-4)
- «В Нем вы и обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым; быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых» (Кол. 2:11-12).
- «Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3:27).

Некоторые авторы отстаивают эту позицию. А. Швейцер, к примеру, утверждает: «Без крещения нет бытия-во-Христе»⁴⁵⁵. Согласно учению Т. Торранса, блага Христа сообщаются нам «через сакраментальные элементы»⁴⁵⁶. По словам Н. Фланагана: «Вера бесполезна, если она не ведет к крещению. Нужно пройти через воды крещения, чтобы войти в мессианское Царство»⁴⁵⁷.

С другой стороны, более тщательное рассмотрение этих ключевых мест Писания может привести к другому выводу. Согласно вышеупомянутой теории, водное крещение имеет своим результатом не только включение в союз с Христом, но и получение

⁴⁵⁵Schweitzer, c. 117.

⁴⁵⁶Lee, c. 135.

⁴⁵⁷Flanagan N. Messianic fulfillment in St. Paul // Catholic Biblical Quarterly. 19. 1957. С. 481. Также см. Fitzmyer J. A. Spiritual exercises based on Pauls' Epistle to the Romans. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – С. 94-96; Bruce, The Letter of Paul to the Romans, c. 129; Ridderbos, c. 213; Wikenhauser, c. 111 и далее.

спасения самого. Ведь нельзя отделять один опыт от другого. Но примечательно, что в своем детальном разборе Божьего плана спасения, изложенном в Рим. 1-5, Павел ни разу не говорит о необходимости водного крещения для получения вечной жизни. Если бы он так верил, то это было бы грандиозное упущение с его стороны не упомянуть о необходимости крещения.

Также подмечаем, что даже в Рим. 6 Павел не старается доказывать необходимость водного крещения, а вместо этого пользуется случаем всеобщего опыта всех его читателей, т.е. принятия водного крещения, чтобы доказывать необходимость освящения. Павел размышляет так: если человек умер с Христом для греха, то как же ему еще жить в нем? Затем он приводит пример водного крещения, как «наглядное пособие», иллюстрирующее совместной смерти и воскресения верующего вместе с Христом.

Итак, крещение служило для Павла лишь отправной точкой в его аргументации. А как только он напомнил верующим в Риме об их идентификации с Христом в водном крещении, он оставил эту мысль, чтобы говорить напрямую о том, что данный обряд символизирует: реальное участие в смерти и воскресении Иисуса Христа: «Ветхий наш человек распят с Ним ... Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним» (ст. 6-8). Теперь акцент падает не на ритуал крещения, а на исторический факт смерти и воскресения Христа и участие верующих в них.

Затем Павел открывает, каким именно образом участие в смерти в воскресении Христа реализуется в жизни верующего – через веру: «Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе» (ст. 11). Победу над грехом предоставляет верующим не принятие водного крещения, а вера в искупительную работу Спасителя.

Что касается Кол. 2:11-12, мы там наблюдаем подобный порядок. Тема Павла опять является освящением верующих, а в этот раз подчеркивается не его необходимость, а его источник – Иисус Христос. Для иллюстрации освящающей работы Христа Павел приводит два примера: обрезание и водное крещение, оба их которых символизируют освящение верующих, т.е. устранение греховной «плоти». А точно так, как было в Рим. 6, Павел оставляет эту мысль, чтобы напрямую говорить о том, что крещение символизирует: исторический факт воскресения Иисуса и участие верующих в нем: «в Нем вы и совоскресли». Затем он указывает на то, что высвобождает эту освящающую силу: «вера в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых» (ст. 12).

Наконец, в свете вышесказанного справедливо будет истолковать Гал. 3:26-27 в том же русле. Павел говорит об усыновлении верующих во Христа через веру: «Все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса» (ст. 26), а затем приводит две иллюстрации их включения во Христа: водное крещение и одевание одежды: «все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (ст. 27). Опять вера является тем фактором, который приводит к благословению от Бога, а водное крещение – внешней демонстрацией нашего включения в Божьего Сына, через Которого мы получаем усыновление.

В подтверждение этому убеждению можно сослаться на выдержки из ряда евангельских богословов. Например, М. Джонсон пишет: «Крещение показывает нам, что мы умерли во Христе и были воскрешены для новой жизни в Нем»⁴⁵⁸. А Робертсон соглашается: «Крещение – это публичное провозглашение внутренней духовной связи с Христом, достигнутой до крещения»⁴⁵⁹. Наконец, согласно взгляду Т. Шрайнера: «В

⁴⁵⁸Johnson M. P., с. 227.

⁴⁵⁹Robertson A. T. Word Pictures in the New Testament. – Nashville, TN: Broadman Press, 1933.

Послании к Римлянам 6 и Колоссянам 2 Павел говорит о крещении, потому что крещение напоминает об обращении читателей из старой жизни в новую ... самый простой способ вспомнить обращение читателей – это рассказать об их крещении»⁴⁶⁰, и: «Крещенные уже пережили духовные изменения, когда были погребены и воскрешены со Христом... Крещение функционирует как наглядное изображение этого»⁴⁶¹.

⁴⁶⁰Schreiner T. R. Baptism in the Epistles // Schreiner T. R., Wright S. D. Believer's Baptism: Sign of the new covenant in Christ. – Nashville, TN: B & H Academic, 2006. – С. 75.

⁴⁶¹Там же, с. 78-79.

Глава 7. Исторический обзор учения о союзе с Христом

Хотя, как было отмечено в первой главе этой книги, долгое время Церковь пренебрегала библейским свидетельством о союзе верующего с Христом, тем не менее, на протяжении всей церковной истории в той или иной форме это учение существовало, и можно проследить его появление и развитие.

В предыдущих главах мы рассказывали о развитии этого учения богословами, предположительно начиная с Адольфа Дейсмана. Можно также проследить и развитие этого учения не только в мире богословов, но и в церковном мире. В этом отношении современный интерес к теме союза с Христом начался не с Адольфа Дейсмана, а с Вильяма Бордмана. Его история и истории тех, кто после него продолжал развивать это учение, обсуждаются во второй части этой главы.

В этой главе мы увидим, что в церковном мире попытки выразить этот библейский принцип часто содержали определенные искажения. Поэтому вместе с описанием исторического развития этого учения будем оценивать и качество предложенных подходов к данному вопросу.

А. Ранние учителя

1. Иринеи

Среди самых ранних богословов, объясняющих союз верующего со Христом, самым выдающимся является Иринеи Лионский, живший во II веке. Его теория известна как «рекапитуляция», т.е. «восстановление». Согласно этой теории, Иисус прожил совершенную жизнь и прошел все стадии человеческой жизни, чтобы восстановить совершенство человечества. Во словах Иринея: «Он и прошел чрез всякий возраст, всем возвращая общение с Богом»⁴⁶². Став человеком, Своим послушанием Он устранил грехи человечества. Также, будучи Богом, Он передает человечеству новую, даже божественную жизнь⁴⁶³.

Сошлемся на выдержки из главного труда Иринея *Против ересей*. Во-первых, Богу нужно было воплотиться, стать человеком: «... надлежало самому Слову, восстанавливающему в Себе Адама, иметь сходство с его рождением» (3.21.10). Цель Его воплощения – восстановить состояние человека: «Бог, восстанавливающий в Себе древнее создание человека, чтобы убить грех и упразднить смерть и оживить человека: и поэтому истинны дела Его» (3.18.7). Он уничтожил грехи человека Своим послушанием: «Итак, явно Господь пришел к Своим и был носим Своим собственным созданием, которое носится Им Самим, и непослушание, совершенное по отношению к дереву, исправил Своим послушанием на дереве» (5.19.1).

Во-вторых, в силу Своей божественности Сын Человеческий может наделить людей божественной жизнью через Духа Святого: «Соединяя человека с Духом и влагая Духа в человека, Он Сам сделался главою Духа и дает Дух во главу человека» (5.20.2). Наконец, также идет на пользу человека Его победа над сатаной: «Итак, Он все возглавил,

⁴⁶²*Против ересей*, 3.18.7. Иринеи Лионский // Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского / Перевод: прот. П. Преображенского. – 2-е изд. – СПб: И. Л. Тулузова, 1900. – OCR: Одесская богословская семинария.

⁴⁶³Schaff P., Schaff D. S. History of the Christian Church. – New York: Charles Scribner's Sons, 1910. – Т. 2. – С. 586-587.

воздвигая войну против нашего врага и поражая того, кто вначале пленил нас в Адаме, и попирая главу его» (5.21.1).

Чтобы дать верную оценку учению Иринея, скажем, что, с одной стороны, он правильно признает необходимость единения Христа с человечеством для его спасения. Для Иринея в деле спасения союз с Христом играет центральную роль. С другой стороны, он допускает ошибку в утверждении, что союз с Христом включает в себя не только участие в Его смерти, воскресении и возвышении, но и во всей Его истории. Но эту точку зрения мы опровергли в 3-ой главе.

Далее, Ириней неверно утверждал, что прощение грехов становится возможным не столько удовлетворением Божьего правосудия смертью Его Сына, сколько заменой непослушания Адама послушанием Иисуса, когда Он добровольно пошел на крест. Но как было доказано в 3-ой главе, прощение грехов и дар праведности даются нам не на основании нашего участия в истории Иисуса или Его участия в нашей истории, а посредством Его представительства как Главы нашей корпоративной личности.

Наконец, учение Иринея о наделении человека божественной жизнью через Духа Святого способствовало дальнейшему развитию учения «обожения». Ведь Ириней был одним из первых, кто сформулировал выражение «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом», которому вслед за ним вторили почти все восточные отцы. Его точные слова такие: «Который по неизмеримой благодати Своей сделался Тем, что и мы, дабы нас сделать Тем, что есть Он» (5-я книга, предисловие). Но в 3-ой главе мы уже опровергли учение обожения.

2. Восточные отцы

Вслед за Иринеем почти все восточные отцы усматривали в концепции «союз с Христом» смысл «обожения», т.е. соединение с Божьими нетварными энергиями и, тем самым, превращение в «богов». Этот взгляд особо характерен александрийским отцам. Климент Александрийский, например, написал: «Слово Божье стало человеком, чтобы вы могли учиться у человека, как человек может стать Богом» (*Увещание к эллинам*, 1.1.). Подобные мысли высказывал его ученик Ориген:

«Они сознавали, что в Нем совместились единение Божественной природы с человеческой, дабы человеческая природа через тесное общение с Божеством точно также сделалась Божественной и не только в одном Иисусе, но в то же время и во всех тех, кто вместе с верой принимают жизнь» (*Против Цельса*, 3.28)⁴⁶⁴.

Классическое выражение учения «обожение» дал епископ Александрии IV века Афанасий, и вслед за ним каппадокийцы:

«Он, действительно, принял человечность, чтобы мы стали Богом» (Афанасий, *О воплощении*, 54).

⁴⁶⁴Ориген Учитель Александрийский / Перевод: Л. Писарева Сочинение. – OCR: Одесская богословская семинария. Экуменический центр ап. Павла, 1996.

«Потому что препобедило лучшее, дабы и мне быть богом, поскольку Он стал человеком» (Григорий Богослов, *Слово* 29.19)⁴⁶⁵.

«Теперь Тот, Кто поддерживает существование природы, переливался в нас. А в то время Он переливался через *всю нашу природу*, чтобы наша природа может этим переливанием божественного сама стать божественной» (Григорий Нисский, *Большое огласительное слово*, 25)⁴⁶⁶.

В ответ на теорию «обожение» обратитесь к его опровержению в 3-ой главе.

3. Августин и Западная церковь

Выдающимся представителем западного богословия является Аврелий Августин Иппонийский (IV-V в.). У него тоже имелось определенное понимание вопроса союза с Христом, изложенное в его труде *О преимуществах прощения грехов и крещении младенцев*⁴⁶⁷. Во-первых, он утверждает, что без союза с Христом, нет спасения:

«Ни один человек не может получить вечную жизнь без союза с Христом, который происходит в Нем и с Ним, когда мы наделены Его таинствами и соединены с членами Его тела» (3.11.19).

Хотя мы можем совершенно спокойно с этим согласиться, тем не менее, опасаемся, что Августин связывает вступление в союз с Христом с участием в таинствах и присоединением к Церкви. Об этом он конкретнее говорит:

«Без союза с Христом нет человека, способного достичь вечной жизни и спасения... Неизбежный вывод из этих истин заключается в том, что, когда дети крестятся, происходит не что иное как то, что они присоединяются к церкви, другими словами, что они объединены с телом и членами Христа» (3.4.7)

«Все, кто должны быть изменены и воскрешены, должны собраться вместе в союзе с Христом, чтобы Христос, который сошел, мог вознестись, считая Свое тело (то есть Свою Церковь) ничем иным, как Собой» (1.31.60).

Получается, что, по мнению Августина, человек вступает в союз с Христом через принятие водного крещения, и его статус во Христе взаимосвязан с его положением в Церкви. Но в предыдущей главе мы детально обсудили взаимосвязь союза с Христом и крещения, и в третьей главе доказали, что человек не присоединяется ко Христу через Церковь, а наоборот.

Также интересно, что чуть раньше, а именно: в IV веке, подобные мысли высказывал и другой западный отец Иларий Пиктавийский, который говорил о взаимосвязи между

⁴⁶⁵<https://azbuka.ru>

⁴⁶⁶<https://azbuka.ru>

⁴⁶⁷Augustine. A treatise on the merits and forgiveness of sins, and on the baptism of infants // Schaff P. Saint Augustin: Anti-Pelagian Writings / Trans. P. Holmes P. – New York: Christian Literature Company, 1887.

союзом с Христом, водным крещением и членством в Церкви. Комментируя Гал. 3:27-28 он писал:

«Тот факт, что они среди столь большого разнообразия рас, состояний и пола являются едиными — это из-за согласия воли или единства таинства, так как они имеют одно крещение и все облеклись в одного Христа? ... Они обрели одного Христа через природу одного крещения» (*Троица*, 8.8)⁴⁶⁸.

С такой же силой подчеркивается необходимость участия в таинствах и присоединении к Церкви в современной Римской Католической Церкви: «Духовный прогресс стремится к еще более тесному союзу с Христом. Этот союз называется “мистическим”, потому что он присутствует в тайне Христа через таинства»⁴⁶⁹, и далее: «Святое Причастие усиливает наш союз с Христом»⁴⁷⁰. По поводу отношений Христа и Церкви: «Именно в Церкви Христос исполняет и раскрывает свою собственную тайну как цель Божьего плана: “объединить всё в Нем”. Св. Павел называет брачный союз Христа и Церкви “великой тайной”»⁴⁷¹. Вдобавок к этому, католики приписывают особый союз с Христом Марии⁴⁷².

Главный недостаток в учении Августина и, вслед за ним Католической Церкви, заключается в том, что соединение с Христом обуславливается водным крещением и членством в Церкви. Далее, ссылаясь на Ин. 15, католики говорят только о живом союзе с Христом, а не о нашем участии в Его смерти, воскресении и возвышении.

Тем не менее, католики правильно утверждают, что союз с Христом представляет собой источник, как духовного плода в жизни верующего⁴⁷³, так и эффективности во христианском служении⁴⁷⁴.

4. Мистицизм Бернара Клервоского

Перед тем, как завершить обсуждение истории Католической Церкви, необходимо рассмотреть мистический подход к союзу с Богом, который был распространен в ней в средневековье, особенно в лице Бернара Клервоского (1090–1153 гг.), основателя Клервоского монастыря. 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, пылающей любовью к Богу и человеку»⁴⁷⁵. Про него Лютер сказал: «Бернар любил Иисуса так, как Его не мог любить никто другой»⁴⁷⁶.

⁴⁶⁸<https://azbuka.ru>

⁴⁶⁹Catechism of the Catholic Church. http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM#fonte. № 2014.

⁴⁷⁰Там же, № 1391. Конфирмация тоже «приводит к более близкому союзу со Христом» (№ 1309).

⁴⁷¹Там же, № 772. Также см. № 542, 789.

⁴⁷²Там же, № 964.

⁴⁷³Там же, № 2084.

⁴⁷⁴Там же, № 864.

⁴⁷⁵Shaff, т. 5, с. 211.

⁴⁷⁶Там же, т. 5, с. 219-220.

У Бернара подход к союзу с Богом суть мистический, в частности, «мистицизм любви»⁴⁷⁷. Человеку, ищущему союза с Богом, должно развивать личные отношения с Ним путем созерцания. Успешной практике созерцания «подготавливает почву» совершение добрых дел. Вернар писал: «Вы должны заботиться о том, чтобы окружить вашу (постель) цветами добрых дел, практикой добродетели, которые предшествуют святому созерцанию, как цветок предшествует плоду»⁴⁷⁸.

Человек «поднимается по лестнице» союза с Богом, проходя четыре этапа. Во-первых, он любит себя ради самого себя. Во-вторых, он любит Бога ради самого себя. В-третьих, он любит Бога ради Бога Самого. Наконец, он любит себя ради Бога. В конце концов, по словам Бернара: «Все человеческие чувства таинственным образом тают и перетекают в волю Божью»,⁴⁷⁹ но это кульминационное переживание происходит только после смерти. Бернар говорит преимущественно не о союзе с Христом, а о союзе с Богом, но этот союз осуществляется через Христа. Также, жизнь в созерцании предназначена не для мирян, а только для монахов.

Давая оценку «мистицизму любви», важно отметить, что Вернар более руководствуется пониманием союза с Богом, представленным в писаниях Иоанна, чем в писаниях Павла. Ведь он говорит больше о союзе с Богом в плане личного общения. Но для полного понимания доктрины о союзе с Христом надо учитывать и свидетельство Павла, что, во-первых, союз с Христом не достигается человеческим стремлением, а устанавливается Божьим назначением, т.е. «от Него вы во Христе Иисусе» (1 Кор. 1:30). Во-вторых, упускается юридический аспект представительства Иисуса и нашего участия в Его истории. В-третьих, совершение добрых дел является не *условием* для вступления в союз с Богом, а его *результатом*. Далее, блага нашего союза с Христом приобретаются не столько через созерцание, сколько через веру. И наконец, в отличие от монашеского вектора Вернара, Новый Завет предлагает участие в союзе с Христом всем верующим.

5. Мартин Лютер

По поводу теологии Мартина Лютера, в ней встречается некоторая неопределенность. Как всем известно, в свое время он выдвигал учение об оправдании перед Богом по благодати через одну веру. На этом учении он безоговорочно настаивал. В дополнение к этому, он учил, что вера верующего человека вменяется в праведность в юридическом плане в отличие от учения католиков об оправдании как о внушении верующему человеку праведную природу. По учению Лютера верующие обладают «чужой праведностью», т.е. не своей собственной, а праведностью Христа.

Однако в последнее время многие исследователи трудов Лютера выдвигают тезис, что Лютер основал свою доктрину об оправдании на союзе верующего с Христом. Комментируя богословие Лютера, К. Камбал пишет: «Кажется, что Лютер не видел никакого противоречия между учением о вменении в праведность и союзе с Христом... Отец Реформации придерживался мнения о вменении в праведность, которое зависело от союза с Христом»⁴⁸⁰.

⁴⁷⁷Обсуждение подхода Вернара взято из Tamburello D. E. Union with Christ. – Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994. – С. 65-79.

⁴⁷⁸*Sermones super Cantica*, 46.5; отмечено в Tamburello, с. 65.

⁴⁷⁹*De diligendo Deo*, 10.28; отмечено в Tamburello, с. 67.

⁴⁸⁰Campbell C. R., с. 402. Также см. Macaskill, Union with Christ in the New Testament, с. 82.

Считается, что, по мнению Лютера, Бог не вменяет веру в праведность в отрыве от личности Христа, но считает верующего человека праведным ввиду того, что в нем живет праведный Христос. Также полагают, что впервые ввел учение о вменении веры в праведность *до* начала пребывания Христа в верующем и *отдельно* от Его личности помощник Лютера Филипп Меланхтон.⁴⁸¹ Согласно Формуле Согласия: «Бог в действительности не присутствует во христианине, когда объявляет его или ее праведными через веру ради Христа»⁴⁸².

Обратимся к выдержкам из трудов самого Лютера. С одной стороны, он говорит о нашем реальном участии в Спасителе: «Мое – это Христова жизнь, дела, слова, Его страдания и смерть. Все это – мое, как если бы я жил, делал, говорил, страдал и умер так же, как и Он»⁴⁸³. Он сравнивает этот союз с брачным союзом (см. Еф. 5:29-32)⁴⁸⁴. Между прочим, в этом союзе душа верующего обладает праведностью Иисуса: «Поэтому через веру во Христа праведность Христа становится нашей праведностью, а все, что у Него есть, становится нашей; скорее Он сам становится нашим»⁴⁸⁵. И далее: «Невозможно быть христианином, если не обладать Христом. Если человек обладает Христом, то он обладает всеми благами Христа... праведностью, силой, терпением, смирением, даже всеми заслугами Христа»⁴⁸⁶. Еще конкретнее он говорит:

«Поэтому вера оправдывает, потому что она овладевает этим сокровищем и обладает им, настоящим Христом... Поэтому Христос, который принят верой и который живет в сердце, является истинной христианской праведностью, благодаря которой Бог считает нас праведными и дарует нам вечную жизнь»⁴⁸⁷.

Получается, что, с одной стороны, верующие имеют чужую праведность, т.е. праведность Иисуса Христа. А с другой стороны, получение этой «чужой» праведности зависит от получения Самого Христа и Его пребывания в нас. Панненберг соотносит эти аспекты учения Лютера друг с другом следующим образом⁴⁸⁸. Мы считаемся праведными людьми в силу того, что праведный Христос живет в нас. А эта праведность остается «чужой» в том смысле, что это не наша собственная праведность, а праведность Иисуса Христа. Получается, что, с одной стороны, эта праведность «вне» нас, т.е. во Христе, а с другой стороны, она «в» нас, поскольку в нас живет Христос.

Изучая взгляды Лютера, следует также поговорить о его понимании Рим. 5:15, где написано: «Но дар благодати не как преступление. Ибо если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божья и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих».

⁴⁸¹Webber D. J. The “mystical union with Christ”: The new Finnish school compared with early twentieth-century American theology // Logia 21(1). 2021. С. 14.

⁴⁸²Отмечено в Peura S. Christ as favor and gift // Braaten C. E., Jenson R. W. Union with Christ: the new interpretation of Luther. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998. – С. 45.

⁴⁸³Luther M. Luther's works / Ed. H. J. Grimm. – Philadelphia, PA: Fortress Press, 1957. – Т. 31. – С. 298.

⁴⁸⁴Там же, т. 31, с. 298, 351. Также см. Barth K. Church dogmatics / Trans. G. W. Bromiley. – Edinburgh: T & T Clark, 1962. – IV.3.2.

⁴⁸⁵Luther's works, т. 31, с. 298.

⁴⁸⁶Там же, т. 31, с. 189-190.

⁴⁸⁷Там же, т. 26, с. 130.

⁴⁸⁸Pannenberg W. Systematic theology. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991–1998. – Т. 3. – С. 216-217.

Лютер обратил внимание на фразу «благодать Божья и дар по благодати», считая, что «благодать Божья» относится к дару праведности через веру, а «дар по благодати» – к освящающему пребыванию Христа в сердце верующего⁴⁸⁹. Считается, что Лютер учил, что нужно различать одно от другого, но не разделять их. В жизни верующего они идут вместе. В то же время, «дар по благодати», т.е. освящающее присутствие Духа, основывается в «благодати», т.е. в даре праведности⁴⁹⁰.

Наряду со многими другими богословами, Лютер считал, что человек вступает в союз с Христом в момент принятия водного крещения⁴⁹¹. Но здесь мы видим еще один случай непоследовательности в теологии Лютера. Как может спасение даваться лишь через веру, если оно также зависит от исполнения церковного обряда?

Давая оценку учению Лютера, важно сказать, что, конечно, мы очень признательны ему за учение об оправдании по вере, вследствие которого началась Великая Реформация и протестантское движение. Но также примем к сведению, что он был человеком своего времени и владел неполным пониманием библейского свидетельства о союзе с Христом. Как многие другие представители его времени, Лютер подчеркивал, даже ограничивал концепцию союза с Христом Его пребыванием в верующем. Но, как уже было показано, союз с Христом имеет два аспекта: Он действительно в нас, а мы также в Нем. Но пренебрегая учением о нашем положении во Христе, Лютер не мог выдвинуть более систематического изложения этой доктрины.

Дело в том, что наша праведность, как доказано в 3-ой главе, зависит не от пребывающего в нас праведного Христа, а от Его представительства в качестве Главы нашей «корпоративной личности». В силу нашего правового статуса во Христе Он делится с нами Своим статусом праведника, а ввиду нашего участия в Его истории и Его пребывания в нас Духом Святым наша жизнь преобразуется в Его подобие.

6. Жан Кальвин

Многие богословы считают, что на понятии союза с Христом базировал всю свою систему сотериологии никто иной, как Жан Кальвин⁴⁹². Карл Барт, например, написал, что для Кальвина союз с Христом «стал общим знаменателем, над которым Кальвин пытался распределить всю свою доктрину о применении спасения, достигнутого и явленного во Христе»⁴⁹³.

С одной стороны, Кальвин готов признать наше участие в смерти Иисуса для избавления от силы греха. Комментируя Рим. 6:6, он писал: «Ветхий человек привязан ко кресту Христову, потому что силой креста он убит»⁴⁹⁴. По его словам участие в смерти

⁴⁸⁹Braaten C. E. Response to Simon Peura, "Christ as favor and gift" // Braaten C. E., Jenson R. W. Union with Christ: the new interpretation of Luther. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998. – С. 73.

⁴⁹⁰Braaten, Response to Simon Peura, с. 73; Peura S. Christ as favor and gift // Braaten C. E., Jenson R. W. Union with Christ: the new interpretation of Luther. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998. – С. 43-44.

⁴⁹¹Peura, с. 53-54; Braaten, Response to Simon Peura, с. 74.

⁴⁹²Цитаты Кальвина взяты из: Кальвина Ж. Наставление во христианской вере. – Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета, 1998; и Кальвина Ж. Наставление во христианской вере / Перевод: А. Д. Бакулов; Ред. Ю. А. Климелев. – Верстка: Аслан, 1997.

⁴⁹³Barth, IV.3.2, с. 552. Также см. Macaskill, Union with Christ in the New Testament, с. 82.

⁴⁹⁴Calvin J. The Epistle of Paul the Apostle to the Romans / Trans. and Ed. J. Owen. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1959. – С. 224.

Иисуса дает нам «тайную энергию»⁴⁹⁵. Он включает и участие во Христовом воскресении: «А если мы причастны воскресению Христа, то через это мы получаем воскресение к обновленной жизни, в соответствии с Божьей праведностью» (*Наставление во христианской вере*, 3.3.9).

В соответствии с тем, что мы разобрали выше по данному вопросу, Кальвин тоже говорит и об эсхатологической стороне вопроса, что «мы не сразу полностью перестаем грешить, но в процессе борьбы мы наконец-то победим»,⁴⁹⁶ и: «это обновление, на самом деле, не совершается за мгновение, день или год ... смерть – единственное прекращение этой войны» (*Наставление во христианской вере*, 3.3.9). И как было указано в 6-ой главе этой книги, Кальвин тоже говорит, что блага от союза с Христом применяет Дух Святой. Ведь он говорит о «тайном действии Святого Духа. Это – причина того, что мы обретаем Христа и все исходящие от Него блага» (*Наставление во христианской вере*, 3.1.1)⁴⁹⁷.

Наконец, можно отметить еще два соответствия учения Кальвина с библейским свидетельством. Говоря о единении с Христом, он также говорит и о единении с Его Телом, т.е. Церковью⁴⁹⁸. Также, комментируя Рим. 6:11, он также признает в этом процессе человеческой фактор: «Вы должны ежедневно приступать к работе по умерщвлению (плоти), которая началась в вас, пока грех не будет полностью уничтожен»⁴⁹⁹.

Однако Кальвин более подчеркивал не наше положение во Христе, что мы «в Нем», а наш живой союз с Ним, что Он «в нас», как показано в следующих отрывках из его трудов:

«Дабы приобщиться к благам, которыми Отец обогатил и наполнил Его, необходимо, чтобы Он стал нашим и обитал в нас ... ничто из того, чем Он обладает, не принадлежит нам до тех пор, пока, как сказано, мы не соединимся с Ним» (*Наставление во христианской вере*, 3.1.1).

«Поэтому я особо подчеркиваю наше единение с Главой, подчеркиваю, что наши сердца стали через веру его обителью и что благодаря этому святому союзу мы как бы пользуемся Им» (*Наставление во христианской вере*, 3.11.10).

На этот момент обращает внимание и Дж. Масаскил: «Чтобы понимать Кальвина абсолютно необходимо, чтобы мы осознали, что это не просто вопрос вменения статуса, т.е. какие-то свойства Христа передаются нам извне. Дело касается живого присутствия того, кто праведен в Себе Самом. Мы не получаем пользы от Христа, если не принимаем самого Христа»⁵⁰⁰. Таким образом Кальвину удалось указать на тесную взаимосвязь между оправданием и освящением:

⁴⁹⁵Calvin J. The Epistle of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians / Trans. T. H. L. Parker; Ed. D. Torrance, T. Torrance. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1965. – С. 42.

⁴⁹⁶Calvin, Romans, с. 225.

⁴⁹⁷Также см. его комментарии на 1 Кор. 6:11.

⁴⁹⁸Tamburello, с. 97; Oden T. C. Life in the Spirit: systematic theology, vol. III. – San Francisco, CA: Harper, 1992. – Т. 3. – С. 280.

⁴⁹⁹Calvin, Romans, с. 229.

⁵⁰⁰Macaskill, Union with Christ in the New Testament, с. 84.

«Через (веру) мы принимаем праведность Христа, который один примиряет нас с Богом. Но ведь мы не можем принять эту праведность, если вместе с нею не принимаем освящения ... Отсюда следует, что Христос не оправдывает ни одного человека, кого он одновременно не освящает» (*Наставление во христианской вере*, 3.16.1).

Далее, Кальвин придерживался мнения, что Христос приобрел личную праведность через собственное послушание, и в силу нашего союза с Ним Его праведность передается нам путем общей между нами человечности, и что человечность Иисуса служит «каналом» для передачи Его божественной силы людям⁵⁰¹. Об этом Кальвин сказал: «Его плоть является каналом, чтобы излить нам жизнь, которая, как говорится, неотъемлемо находится в Его божественности»⁵⁰².

Понимание Кальвина напоминает учение Иринея о «рекапитуляции». Он пишет:

«Таков тот чудесный обмен ... Став сыном человеческим, сделал нас детьми Божьими; сойдя на землю, проложил нам путь на небо; восприняв нашу смертность, передал нам свое бессмертие; приняв нашу немощь, укрепил нас Своею силой; приняв нашу нищету, Он даровал нам свое богатство; взяв на Себя бремя гнетущей нас несправедности, дал нам в опору свою праведность» (*Наставление во христианской вере*, 4.17.2).

Получается, что учение Кальвина о союзе с Христом иногда полностью созвучно библейскому свидетельству по данному вопросу, а порой оно отклоняется в сторону тех учений, которые мы раньше опровергли. Эванс подобным образом комментирует: «Взгляд Кальвина на союз с Христом включал в себя матрицу реалистических, духовных и правовых категорий, которая так и не была полностью объяснена»⁵⁰³.

Поэтому мы приходим к выводу, что лучше принимать учение Кальвина выборочно. С одной стороны, Кальвин хорошо рассуждает по поводу нашего участия в истории Иисуса, прогрессивного исполнения этого союза, присоединения к Телу Христа и роли Духа Святого и верующего человека в осуществлении этого союза. С другой стороны, лучше не разделять его взгляды на то, как он связывал нас с человечностью Иисуса в живом союзе, и по поводу его понимания основы нашего оправдания.

Б. Современные последователи

1. Хадсон Тейлор

Малоизвестен тот факт, что знаменитый английский миссионер, служивший в Китае в XIX веке, Хадсон Тейлор, приписывал свой успех в духовной жизни своему союзу с Иисусом Христом. Краткое описание его понимания и опыта по этому вопросу приводится в книге, *Духовный секрет Хадсона Тейлора*⁵⁰⁴, написанной его сыном и невесткой. Они излагают его историю следующим образом.

⁵⁰¹Smedes, с. 9-12; Evans, с. 26.

⁵⁰²Комментарии на Ин. 6:51. Отмечено в Tamburello, с. 92.

⁵⁰³Evans, с. 13.

⁵⁰⁴Taylor H., Taylor G. Hudson Taylor's spiritual secret. – Chicago, IL: Moody Press, 1932. – 253 с.

После постоянной борьбы с повторяющимися неудачами и разочарованиями в процессе освящения он осознал свое «отождествление» с Христом, прочитав письмо, полученное им в Китае от Джона Маккарти, который незадолго до этого сделал это открытие для себя. Маккарти писал: «Пребывать, не бороться; глядя на Него; доверяя Ему за ежедневную силу»⁵⁰⁵. Познав и приняв истину об «обмененной жизни», Тейлор испытал полную трансформацию настроения и ориентации жизни.

Он описывает, как понимал святость до этого: «Я молился, мучился, постился, стремился, принимал решения, усерднее читал Слово, искал больше времени для размышления – но все безрезультатно. Каждый день, почти каждый час, сознание греха угнетало меня»⁵⁰⁶. Затем он понял свое отождествление с Христом: «Я член Его тела, Его плоти и Его костей. Может ли Христос быть богатым, а я бедным? Может ли ваша правая рука быть богатой, а левая – бедной?» Выходит: «Я мертв и похоронен с Христом – да, я тоже воскрес! И теперь Христос живет во мне»⁵⁰⁷. Он пережил «мир, который выходит из полного отождествления с Христом».

Хотя на основании этого небольшого отрывка трудно провести анализ богословия Тайлора, но вполне очевидно, что на личном уровне, через познание своего союза с Христом, он получил не только какое-то вдохновение, но и духовную силу, которую он всячески и тщетно искал «по плоти».

2. Вильям Бордман

Вильям Бордман⁵⁰⁸ (1810-1886 гг.) трудился на протяжении 20 лет в качестве пресвитерианского служителя до того, как вышел из своей конфессии, чтобы служить независимо от нее. Хотя он и был американцем, более успешную часть своего служения он проводил в Англии, где его охотно принимали. Он путешествовал по Англии и проповедовал вместе с Робертом Персал-Смитом, что привело к возникновению движения в Кезвике, о котором мы поговорим далее.

В его основополагающем труде, *Высшая христианская жизнь*, написанном в 1958 г., излагается его понимание достижения победоносной жизни посредством веры в Иисуса Христа. В Англии и Америке продали 100 000 экземпляров его книги. Об этом говорит Б. Б. Варфилд, что эта книга положила начало «движению, затронувшему весь протестантский мир»⁵⁰⁹.

В своем учении В. Бордман подчеркивает, что освящение происходит не через человеческое стремление, а по вере в искупительную работу Христа. В защиту своего тезиса он ссылается на пример христиан в Галатии, которым Павел задал вопрос: «Начав духом, теперь оканчиваете плотью?» (Гал. 3:3). Он также проводит параллель между принятием оправдания по вере и принятием освящения таким же образом. Он критически замечает:

⁵⁰⁵Там же, с. 156.

⁵⁰⁶Там же, с. 158.

⁵⁰⁷Там же, с. 161-163.

⁵⁰⁸Его история рассказывается в Warfield B. B. *Studies in perfectionism*. – In 2 vols. – New York: Oxford University Press, 1931. – Т.2. – С. 466-472.

⁵⁰⁹Там же, т. 2, с. 465.

«Бытует мнение, что есть один путь к миру с Богом, это – вера; а другой путь к освящению, т.е. дела. После того, как мы обрели мир (с Богом) в Иисусе верой, мы думаем о том, что нужно совершенствоваться через борьбу, решительность, посты и молитвы, не зная о лучшем способе – принять Христа для нашего освящения точно так же, как мы уже приняли Его для нашего оправдания»⁵¹⁰.

Далее, Бордман верно уточняет, что, хотя мы можем принять освящение полностью по вере сейчас, эта победа не сразу проявляется в жизни, а христианский рост происходит постепенно. Человек получает «только вступление ... в процесс освящения – не освящение в своем полном проявлении»⁵¹¹. Он также правильно говорит, что такое доверие Господу для победы имеет своим результатом развитие глубокого отношения смирения со стороны освящаемого. По мнению Бордмана, человек, полагаясь на Христа, испытывает «ощущение абсолютной зависимости от Христа в вопросе святости сердца и жизни»⁵¹².

Далее, Бордман верно уточняет, что истинная вера, приобретающая победу во Христе, – это активная вера, которая приводит к посвящению жизни в послушании: «Вера принимает заповедь и слушается»⁵¹³. Некоторые вещи могут препятствовать развитию христиан. Бордман перечисляет: чувство недостойности, страх реакции людей, неготовность повиноваться во всем и привязанность к законничеству или аскетизму.

Уникальность взгляда Бордмана в том, что на пути к победоносной христианской жизни он считает необходимым совершить «второе обращение» ко Христу для освящения: «Существует второй опыт, отличный от первого – иногда спустя годы после первого – и столь же отчетливо отмеченный по времени, обстоятельствам и характеру, как и первый – второе обращение, как его часто называют»⁵¹⁴.

Однако в другом месте Бордман утверждает, что не обязательно, чтобы человек сознательно ощутил это переживание: «Пусть Иисус будет принят как все во всем, и этого достаточно! Тот, кто может сказать: “Иисус мой, а я Его, и что Он имеет полноту, а я имею полноту в Нем”, и сказать правду, имеет это переживание, даже если он не может конкретно рассказать, как получил это переживание»⁵¹⁵.

С другой стороны, обязательно, по мнению Бордмана, чтобы человек признал свою зависимость от Христа для освящения, чтобы попасть на небо: «Всем необходимо доверять Господу, чтобы очистить сердце, чтобы быть готовым к небесам ... это истина должна быть принятой, иначе небо будет утрачено»⁵¹⁶. В этом отношении Бордман впал в крайность, так как Новый Завет нигде не ставит такого условия для получения спасения.

Спустя два года после издания книги Бордмана Дж. Аббот написал на нее критическую рецензию⁵¹⁷. Он выдвинул следующие возражения против учения Бордмана. Во-первых, он усматривает противоречие в том, что иногда Бордман говорит об уже достигнутой полной победе во Христе, а иногда о том, что это – еще совершающийся

⁵¹⁰Boardman, с. 52.

⁵¹¹Там же, с. 60.

⁵¹²Там же, с. 59.

⁵¹³Там же, с. 328.

⁵¹⁴Там же, с. 47.

⁵¹⁵Там же, с. 53.

⁵¹⁶Там же, с. 206.

⁵¹⁷Abbott J. J. Broadman's higher Christian life // Bibliotheca sacra. 17. 1860. С. 508-535.

процесс в жизни⁵¹⁸. Однако такое замечание открывает слабую сторону не учения Бордмана, а понимания Аббота библейских принципов веры. Чтобы получить что-то от Бога, всегда необходимо принять это по вере до того, как это проявится в нашем опыте (1 Ин. 5:14-15; Мк. 11:23-24). Поэтому человек может утверждать, что что-то имеет по вере до его полного осуществления в жизни.

Во-вторых, Аббот критикует Бордмана, что тот говорит об освящении по вере без упоминания об обычных средствах христианского роста (т.е. о Духе Святом, Слове Божьего, и т.п.)⁵¹⁹. В этом Аббот прав, но всё же надо остерегаться, чтобы средства благодати не вытесняли искупительной работы Христа, которая является главным способом освящения верующего. Изучение Слова не столько освящает верующего, сколько просвещает его в том, как можно угождать Богу и приобретать Его благодать во Христе. Даже работа Духа, как раньше было показано, не совершается независимо от работы Христа, но является применением ее и обусловлена ею. В деле христианского роста центральное место должен занимать не христианские дисциплины, но Иисус Христос.

Также необходимо принять во внимание, что в своей книге Бордман сам обратил внимание на вопрос христианских дисциплин. Он полагает, что ему не надо было наставлять верующих в них, так как в этих вопросах Дух и Слово сам будет их наставлять. Также, если человек действительно во Христе, то он не будет пренебрегать этими практиками, а они будут все более спонтанно проявляться: «Пребывая в Иисусе, мы будем бдительными и молитвенными, усердными и верными, защищенными от противника и веселыми, как жаворонок»⁵²⁰.

В-третьих, Аббот опасается, что такой «быстрый путь» к освящению приведет многих верующих к разочарованию от неисполнившихся ожиданий⁵²¹. С другой стороны, Аббот упускает из вида, что разочарование и обескураженность – это почти универсальный опыт верующих, которые ищут освящения вне контекста нашего союза с Христом (см. свидетельство Хадсона Тейлора выше). Учение о союзе с Христом направлено именно на решение этой проблемы.

Наконец, хотя Аббот резко критикует книгу Бордмана, одновременно сам признает потребность в книге, освещающей путь к победе через союз с Христом. Он написал: «Нам кажется, что книга о христианском освящении, написанная с точки зрения союза с Христом, которая иллюстрировала бы, как благодаря вере мы едины с Христом ... (была бы) по-настоящему желанной в нашей христианской литературе», но он не считает книгу Бордмана таковой⁵²².

Свою оценку учению Бордмана тоже дал выдающийся богослов реформатской веры XIX-XX веков Б. Б. Варфилд⁵²³. Он правильно критикует Бордмана за то, что он разделяет получение спасения на два этапа: оправдание по вере, а затем освящение по вере. Варфилд правильно улавливает суть – оправдание и освящение «неразрывно связаны, как две ступени единого спасения, обеспеченного единой верой в единого Христа»⁵²⁴.

⁵¹⁸Там же, с. 516.

⁵¹⁹Там же, с. 511, 514.

⁵²⁰Boardman, с. 320.

⁵²¹Abbott, с. 528-529.

⁵²²Там же, с. 528.

⁵²³Warfield, Studies in perfectionism, т. 2, с. 475-493.

⁵²⁴Там же, т. 2, с. 481.

Варфилд также видит непоследовательность в том, что, ему кажется, Бординг иногда намекает на достижение совершенства после получения освящения по вере, и иногда говорит об освящении как о процессе. Но такая двусмысленность естественно возникает, когда мы получаем, с одной стороны, полное освящение по вере, а затем, с другой стороны, ждем его воплощения в реальной жизни.

Также, кальвиниста Варфилда беспокоит, что Бординг подчеркивает человеческое участие в процессе освящения, так как кальвинисты считают, что Бог Сам должен делать все необходимое для спасения. Но тех, кто не разделяет кальвинистского взгляда, эти моменты не беспокоят.

В оценку учения Бординга также необходимо отметить, что в своей книге он конкретно не говорит о союзе с Христом или участии в Его смерти, воскресении и возвышении, а просто о доверии Христу для освящения и победы и принятии Его в качестве нашего Освятителя. С одной стороны, Бординг правильно подчеркнул завершенность работы Христа, ее приемлемость к делу освящения и необходимость веры для получения Божьей благодати к победе. С другой стороны, кажется, что он не был уверен, как именно осуществляется наш союз с Христом. Но те, кто развивали его учение далее, сделали достаточно, чтобы устранить этот пробел.

Наконец, как было отмечено выше, главный недостаток, даже опасность в его учении, состоит в том, что он считал принятие учения об освящении по вере необходимым для спасения. Но к счастью, на этом аспекте его учения не настаивали главные из его последователей.

3. Роберт и Ханна Персал-Смит

Книга Бординга оказала сильное влияние на американского проповедника-квакера Роберта Персал-Смита и его жену Ханну. Вместе с Бордингом они проповедовали, проводя свое служение преимущественно в Англии⁵²⁵.

Ключевое богослужение, считающееся отправной точкой этого движения, состоялось в Лондоне 1-е мая, 1873, на котором присутствовало только 16 человек. Тема проповеди, «Победа во Христе», затронула их сердца, и весть об этом служении быстро распространилась. На последующих богослужениях в Англии люди стали получать «второе благословение», о котором в своей книге написал Бординг.

Затем, под руководством Роберта Персал-Смита с участием его жены Ханны основные богослужения проводились в Бродландсе для студентов из Кембриджа, в Оксфорде и в Брайтоне. Каждый раз количество приходящих возрастало, достигнув 7 тысяч человек. Тема проповеди опять – «победа во Христа над осознанными грехами через веру». На богослужении в Оксфорде присутствовал англиканский пастор Томас Харфорд-Баттерсби, будущий основатель конференции в Кезвике (см. ниже).

Однако учение и служение Персал-Смитов не приветствовалось повсеместно. Противники среди служителей обвинили их в том, что они учили мгновенному достижению совершенства. Интересен и тот факт, что знаменитый евангелист Двайт

⁵²⁵Их история рассказывается в Carpenter J. A. Forward // *The Keswick movement: A comprehensive guide* / Ed. C. E. Jones // ALTA Bibliography Series, No. 52. – Lanham, MD: The Scarecrow Press; The American Theological Library Association, 2007. – С. xi-xii; Pollock J. C., Randall I. *The Keswick Story*. – Fort Washington, PA: CLC Publications, 2006. – С. 17-50; Figgis J. B. *Keswick from within*. – New York, London: Garland Publishing, 1985 (London: Marshall Bros., 1914). – С. 13-38; Warfield, *Studies in perfectionism*, т. 2, с. 497-553.

Мооди, который в то время тоже проповедовал в Англии и сам утверждал, что получил от Господа «второе благословение», не присоединился к собраниям Смитов⁵²⁶.

Хотя Роберта Персал-Смита пригласили проводить собрание и в Кезвике, он отпросился, неожиданно уехал обратно в Америку и больше не нес служения проповедника. Причина его ухода точно не известна, но выдвигалось несколько теорий: обвинение в нарушении сексуальных норм, болезнь, обвинение в доктринальных искажениях. Но его жена, Ханна, продолжала нести свое служение, главным образом, публикуя книги на тему освящения по вере.

Учение Персал-Смитов, одним словом, состояло в победе над *осознанными* грехами через веру в Иисуса Христа. Но они уточнили, что это не подразумевает под собой достижения совершенства, так как в душе верующих могут наличествовать и *неосознанные* грехи.

Это освобождение от грехов осуществляется следующим образом. Первый шаг – полное посвящение всей своей жизни Господу. Такая «отдача» также включает в себя, что человек должен оставить всякую надежду на освящение собственными усилиями. Второй шаг – принятие верой освящения, обеспеченного Христом на кресте в соответствии с написанным в Рим. 6:11: «Вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе». После получения этого опыта или «кризиса», называемого «вторым благословением», начинается постепенное освобождение от всех осознанных грехов силой Божьей во Христе. Чем больше у человека вера, тем больше будет его освобождение.

Однако в отличие от учения «движения святости», греховность человека не устраняется, а продолжает пребывать в верующем человеке до его смерти. Его избавление от греха состоит именно в том, что грех уже не может господствовать над ним. Он может жить в победе над грехом.

Личный свидетель и участник этого движения в первые годы, Дж. Фигс, так описывает путь к победе, проповеданный Смитом: «(Иисус) делает все, а твоя задача – сдаться. Он возьмет то, что ты отдаешь (Ему)»⁵²⁷. Об этом Ханна Персал-Смит сказала: «Когда я доверяю Ему, Он дает мне избавление от силы греха, а также от вины за него»⁵²⁸. Ученик Персал-Смитов и основатель данного движения в Германии, Теодор Еллингхаус, высказался так: «В крови и смерти Иисуса предоставлены через веру не только прощение, но и *прямое и немедленное* разрушение силы греха, очищение от греха и непрерывная победа над грехом»⁵²⁹.

Во многих отношениях учение Персал-Смитов соответствует библейской картине нашего союза с Христом, представленной в этой книге. Они верили в освящение через искупительную работу Христа и ключевую роль веры в этом процессе. В отличие от ложного учения «движения святости», которое распространялось в то же самое время, Персал-Смиты не учили, что греховность верующего человека моментально и полностью устраняется в результате усиленной молитвы.

С другой стороны, в учении Персал-Смитов мы не видим упоминания о других благах, дарованных верующим через союз с Христом, таких как: получение силы на

⁵²⁶Pollock, с. 24.

⁵²⁷Figgis, с. 24.

⁵²⁸Там же, с. 12.

⁵²⁹Jellinghaus T. Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum. – 4th ed. – 1898. С. – 20. Отмечено в Warfield, Studies in perfectionism, т. 1, с. 351.

служение, власть над дьяволом, исцеление, усыновление Богом, и т.д. Их стремление к достижению святости, кажется, вытеснило другие аспекты нашего положения во Христе.

Далее, они утверждали (в частности, Бордман), что и процессу избавления от греха обязательно предшествует особый опыт «кризиса веры» или «второго благословения», при котором человек посвящает всю свою жизнь Господу и принимает освящение по вере. Но это вызывает сомнения. Ведь при изначальном покаянии человек уже принял шаг посвящения Богу. Библия не говорит о дополнительном «кризисе веры» после изначального обращения ко Христу.

Кажется, что вполне достаточно того, что верующий человек должен просто принять верой свое положение победы во Христе над грехом без особого «кризиса», а затем дальше следовать по пути прогрессивного осуществления своего союза с Христом. Скорее всего, учение о необходимости «кризиса веры» является остаточным явлением подобной практики у сторонников «движения святости», которое оказало сильное влияние на верующих того времени, ищущих победы над грехом. В то же время надо учесть, что дополнительный опыт с Духом при получении пятидесятнического переживания «крещения Святым Духом» имеет прочное библейское основание (см. гл. 4).

Наконец, учение Персал-Смитов обещало победу только над «осознанными грехами». Но если наш ветхий человек действительно был распятым с Христом, то это распятие включило в себя не только «осознанного» верующего, но и верующего в целом. Следовательно, через союз с Христом можно ожидать повышения уровня святости и в областях неосознанных недостатков.

4. Движение в Кезвике

Следующим шагом в развитии и распространении учения о союзе с Христом в XIX-XX веках стала конференция «Высшая жизнь», проведенная (теперь ежегодно) в городе Кезвике в Англии⁵³⁰. Как было упомянуто выше, на собрании в Оксфорде принял «второе благословение» Томас Харфорд-Баттерсби, пастор англиканской церкви Святого Иоанна в Кезвике. Он, вместе с квакером Робертом Вильсоном, пригласил Персал-Смитов провести конференцию в своем городе на тему победы во Христе. Они создали все необходимые условия для ее проведения, но, как мы уже сказали, Роберт Персал-Смит неожиданно уехал. Тем не менее, 28 июня 1875 г. конференция стартовала, на ней присутствовало 400 человек.

На конференции было изложено учение В. Бордмана и Персал-Смитов о получении «второго благословения», т.е. о полной победе над всеми осознанными грехами, через союз с Христом. Ключевым элементом для получения победы была названа вера. По словам учителя Кезвика Дж. Маквилькика: «Вера является ключом к принятию всего приготовленного Богом для успешной христианской жизни»⁵³¹. Хотя нужна и практика обычных христианских дисциплин (молитвы, Слова, и т.д.), движущая сила всего этого – опять вера. Дж. Маквилькик говорит так: «По мере того как мы продолжаем доверять Богу

⁵³⁰Эта история рассказывается в Figgis, Keswick from within; Pollock, The Keswick Story; Bundy D. D. Keswick: a bibliographic introduction to the Higher Life Movements. – Wilmore, KY: Fisher Library, Asbury Theological Seminary, 1975. – 89 с.; Carpenter J. A., Forward; http://en.wikipedia.org/wiki/Keswick_Convention.

⁵³¹McQuilkin J. R. The Keswick perspective // Gundry S. N. Five views on sanctification: Zondervan, 1987. – С. 167.

Святому Духу, средства благодати становятся все более действенными в нашей жизни»⁵³². Свидетель первых лет проведения конференции, Дж. Фиггис, так рассказывает об учении, озвученном в те дни:

«Как мы отделены от греха? Смертью Христа. “Если один умер за всех, то все умерли”. Тогда что вы должны сделать, чтобы умереть для греха? Принять этот факт, верить, что Христос Своей смертью отделил нас от наших грехов; что ветхий человек (то есть человек, которым вы были) находится на кресте Христа, и что новый человек в вас свободен, чтобы быть использованным Богом через Его Духа»⁵³³.

«Ты должен *считать* себя мертвым во Христе, потому что Христос прошел через смерть, и ты прошел через нее с Ним ... Ветхий человек похоронен, пока я остаюсь в вере»⁵³⁴.

Они настаивали на том, что для получения «второго благословения», необходимо пройти через процесс, предлагаемый Персал-Смитами – шаг посвящения, т.е. полной отдачи Господу, а затем шаг веры, т.е. принятия своего положения во Христе. После этого «кризиса» начинается процесс приобретения победоносной христианской жизни. Дж. Фиггис рассказывает, что люди приезжали в Кезвик «специально для благословения. Некоторые из них, действительно, уже нашли его, а все остальные, как нам кажется, решили не уходить без него»⁵³⁵.

Некоторые лидеры других церквей сильно противились этому движению, обвиняя собрание в Кезвике в том, что они учили достижению совершенства в этой жизни. Но участники в Кезвике отрицали и отрицают это учение, считая, что освящение не происходит в мгновение ока, а является жизненным процессом. Дж. Фиггис вторит учению конференции: «Совершенство недостижимо, пока мы не предстанем перед Ним во славе, но нам еще предстоит узнать, до какой степени его можно достичь в этой жизни»⁵³⁶.

Конференция в Кезвике следовала определенному расписанию, целью которого было дать шанс людям испытать «второе благословение». По воскресеньям темой было духовное наследие верующих. По понедельникам – призыв к покаянию. По вторникам – союз с Христом. По средам – Иисус как Господь. По пятницам – практическая христианская жизнь. В течение недели также проводили отдельные богослужения для мужчин, женщин, молодежи, детей, служителей. Проводились и молитвенные богослужения, и богослужения, посвященные миссии. Народ собирался на одном или другом богослужении по 6-7 часов в день.

В самом начале проведения ежегодных конференций основными участниками были проповедники из англиканской церкви, но со времен проповедники из других конфессий стали также принимать участие в этом событии. Особенно подчеркивалось единство Церкви, и это отражено в девизе конференции: «Все едины во Христе». Среди наиболее известных проповедников, выступавших в Кезвике, были: Хадсон Тайлор, Еван Робертс

⁵³²Там же.

⁵³³Figgis, с. 86.

⁵³⁴Там же, с. 106-107.

⁵³⁵Там же, с. 57-58.

⁵³⁶Там же, с. 54.

(основатель пробуждения в Уэльсе), Анджо Мурри, А. Дж. Гордон (основатель конфессии Христианского и миссионерского союза), Билли Грэм (выступал на 100-летнем юбилее в 1975 г.) и Джон Стот, который несколько лет выступал ежегодно на конференции и оказал существенную поддержку участникам, помогая им точно изложить их понимание библейского учения об освящении.

Конференция в Кезвике также оказала существенное влияние на развитие других известных служений, таких как: христианского сообщества Интер-Варсити, Студенческого движения волонтеров и Миссионерской конференции в Эдинбурге. По всему миру продолжали возникать и другие подобные конференции. В Индии однажды на конференции присутствовало более 100 000 человек. Хотя учение в Кезвике также способствовало возникновению пятидесятнического движения, лидеры Кезвика не приветствовали его учения о языках, и только в 90-ых годах начали приглашать харизматов проповедовать на конференциях, притом более умеренных харизматов.

С самых первых лет Кезвик поддерживал миссионеров, и со временем из Кезвика стали отправлять миссионеров, особенно с целью распространения учения Кезвика среди других миссионеров. Из Кезвика была отправлена известная миссионерка в Индии Эми Кармайл, удочеренная дочь Роберта Вильсона, одного из основателей Кезвика.

К концу XX века в Кезвике многое изменилось. Конференцию продлили на три недели, и больше времени теперь посвящается семейному отдыху. Порядок недели, описанный выше, отменили, и в течение недели рассматривается только одна общая тема. Меньше внимания уделяется миссии, а больше – гуманитарному служению. На конференциях теперь женщины выступают больше, чем было раньше. Посещаемость на конференциях все-таки довольно высокая – в 2010 году присутствовало 12 000 человек.

Главное изменение в этом направлении заключается в том, что с 60-ых годов все меньше и меньше проповедуют о победе во Христе, а больше стали размышлять над стандартными евангельскими темами. В современном варианте символа веры Кезвика о союзе с Христом не говорится ни слова (см. <https://keswickministries.org/about-keswick-ministries>). Значит, Кезвик перестал быть Кезвиком.

Давая оценку этому движению, мало что можно добавить к тому, что было сказано в отношении учения В. Бордмана и Персал-Смитов, так как конференция в Кезвике, в основном, просто повторяла их взгляды и продвигала их. Однако следует сказать, что, хотя учение в Кезвике, как отмечено в нашем анализе учения Бордмана и Персал-Смитов, имело свои недостатки, всё же в свое время это было одним из редких свидетельств, остающихся в Церкви, библейского учения о союзе с Христом. Поэтому, когда эта особенность движения в Кезвике исчезла, это стало большой потерей и для него, и для Церкви в целом.

5. Вочман Ни

В XX веке самым известным в мире сторонником учения о союзе с Христом был Вочман Ни (1903-1972 гг.). Классическое выражение его взглядов изложено в книге *Нормальная христианская жизнь*⁵³⁷. Сначала вкратце коснемся его истории⁵³⁸.

В. Ни был китайским верующим и проповедником, который пострадал за веру при коммунистическом режиме, проведя в тюрьме 20 лет, там он и умер. До этого он

⁵³⁷Ни Вочман. Нормальная Христианская жизнь. – Москва: Коллектор библейской книги, 2015. – с. 250.

⁵³⁸https://en.wikipedia.org/wiki/Watchman_Nee

путешествовал, преподавал, проводил семинары и открывал ряд общин, что привело к формированию церковного движения под названием «Поместные церкви», которое существует до сегодняшнего дня.

Книга *Нормальная христианская жизнь* представляет собой, в большинстве своем, разбор Послания Павла к Римлянам, глав 5-8. По всей книге В. Ни отстаивает позицию, что «у (Бога) есть только один ответ на все человеческие нужды – Его Сын Иисус Христос»⁵³⁹. Ни раскрывает эту мысль, во-первых, утверждая, что *кровь* Иисуса, пролитая на кресте, обеспечивает людей прощением грехов и примирением с Богом. Но дальше он полагает, что избавление от силы греха происходит через *смерть* Иисуса: «Кровь устраняет *грехи*, а крест должен устранить *грешника*»⁵⁴⁰.

Победа над грехом представляется возможной в силу того, что, хотя в Адаме – все грешники, во Христе – человек может стать победителем. Другими словами, Ни руководствуется системой «корпоративная личность»⁵⁴¹: «В Адаме мы получаем все, что относится к Адаму; во Христе мы получаем все, что относится ко Христу»⁵⁴². В частности, Бог сделал нас участниками в смерти, воскресении и возвышении Своего Сына, Иисуса Христа.

Смерть Иисуса делает возможным избавление от греха, а Его воскресение дарует новую жизнь, поскольку мы умерли с Христом, были погребены с Ним и были воскрешены с Ним. Также, Иисус является «последним Адамом» в том смысле, что Его смерть положила конец старой эре греха. А Он также является «вторым Человеком» в том смысле, что с Его воскресения начинается новая эра – Божье новое творение. Быть «во Христе» означает переход от старой эры в новую.

Для того, чтобы на самом деле заручиться победой над грехом и новой жизнью, приобретенными Христом, требуется выполнить четыре шага: «знать», «считать», «предоставить себя Богу» и «ходить в Духе». Первым делом – это знать, что Своей смертью Иисус уже одержал победу над силой греха, и мы вместе с Ним (Рим. 6:6). Подлинное знание этой истины приходит только посредством личного откровения от Бога, которое человеку, желающему жить в победе, приходится искать у Него: «Такое знание приходит благодаря божественному откровению. Оно приходит от Самого Господа»⁵⁴³.

Следующий шаг – верой считать себя мертвым для греха, а живым для Бога в Иисусе Христе (Рим. 6:11). Вера реализует уже завершенную работу Христа в личной жизни верующего. По этому поводу Ни пишет: «Когда Господь Иисус был на кресте, я был там в Нем. Поэтому я считаю, что это так. Я считаю и провозглашаю, что я умер в Нем»⁵⁴⁴.

Шаг третий – предоставить себя Богу (Рим. 6:13): «Бог требует, чтобы теперь я считал все свои члены, все свои способности, полностью принадлежащими Ему»⁵⁴⁵. Далее: «Сначала я должен отдать себя Господу и тем самым сделать первый шаг, положить основание. Затем я должен день за днем снова отдавать себя Ему»⁵⁴⁶.

⁵³⁹Ни, с. 7.

⁵⁴⁰Там же, с. 27.

⁵⁴¹Ни никогда не использовал этого термина, но его понимание вопроса точно соответствует этой концепции.

⁵⁴²Ни, с. 32.

⁵⁴³Там же, с. 44.

⁵⁴⁴Там же, с. 56.

⁵⁴⁵Там же, с. 86.

⁵⁴⁶Там же, с. 91.

Последний неминуемый шаг на пути к победе в жизни – это «ходить в Духе» (Рим. 8:9). Ни считает, что ключ к хождению в Духе заключается в том, чтобы мы полагались полностью на пребывающего в нас Духа Святого в проявлении святого образа жизни через нас, а не рассчитывали на собственную силу (т.е. «плоть»): «Жить в Духе – значит полагаться на то, что Святой Дух сделает во мне то, чего я не могу сделать сам»⁵⁴⁷. Вместе с этим, хождение в Духе требует и подчинения Духу, что естественно следует за личным откровением того, что Дух действительно живет в нас.

Согласно учению Ни, Дух Святой играет особую роль в осуществлении нашего союза с Христом. То, что Иисус совершил через Свою смерть и воскресение, Дух реализует в жизни верующих. Ни так выражает эту истину: «То, что задумано в отношении нас Отцом, было совершено для нас Сыном, и теперь Святой Дух передает все это нам»⁵⁴⁸.

Также относительно Духа Святого, Ни верит, что верующий человек может получить особый опыт жизни с Духом после обращения, что дарует ему силу на эффективное служение. Он называет этот опыт «крещением Духом Святым». Крещение Духом Святым, на самом деле, является нашим участием в возвышении Христа. Ведь только после Его вознесения на небо Он излил на учеников силу Духа. Но в отличие от пятидесятнического учения, признак получения крещения Духом – это не всегда говорение на языках, он может быть разным.

Ни подытоживает наше трехстороннее участие в истории Спасителя следующими словами: «Благодаря тому, что Господь Иисус умер на кресте, я получил прощение грехов; благодаря тому, что Господь Иисус воскрес из мертвых, я получил новую жизнь; благодаря тому, что Господь Иисус пребывает одесную Отца, я получил излитого Духа»⁵⁴⁹.

На основании Рим. 7 Ни также формулирует особое отношение, которое верующий должен иметь к закону. Чтобы жить победоносной жизнью, верующий человек должен умереть для закона и жить по Духу: «Иисус предъявляет требования, но при этом Сам исполняет в нас Свои требования».⁵⁵⁰ Закон был дан для того, чтобы показать нам нашу неспособность выполнить его: «Поэтому можно сказать (с чувством почтения), что Бог дал нам Закон совершенно не для того, чтобы мы его соблюдали, а для того, чтобы мы его нарушали!». А верующий уже умер для закона, так как он уже умер с Христом.

Ни касается еще одного аспекта нашего союза с Христом – что все мы находимся в одном теле в Нем. Ни подчеркивает важность общения Церкви и участия в ней. Божий замысел состоит в том, что «приводить многих сынов в славу» (Евр. 2:10), что подразумевает участие всех верующих в жизни Тела Христова.

В последних главах своей книги Ни отклоняется от темы союза с Христом, чтобы затронуть тему человеческой души. По его мнению, недостаточно просто преодолеть греховную природу. Верующему человеку приходится смирять и свою собственную душу перед Господом и жить в полной зависимости от Него, тем самым исполняя слова Христа: «Отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф. 16:24).

Самая последняя глава посвящена теме «траты для Господа». Опираясь на пример Марии, сестры Марфы и Лазаря, которая помазала ноги Иисуса нардовым чистым драгоценным миром (Ин. 12), Ни выдвигает тезис, что напрасно «потратить» что-либо на

⁵⁴⁷Там же, с. 155.

⁵⁴⁸Там же, с. 174.

⁵⁴⁹Там же, с. 107.

⁵⁵⁰Там же, с. 139.

Иисуса – невозможно. Он достоин нашего всего самого лучшего, даже если это не приносит людям никакой пользы. Но когда человек таким образом жертвует собой Господу, «дом наполняется благоуханием от мира», т.е. от этого человека «благоухание Господа» распространяется и касается других (2 Кор. 2:15).

Не случайно, что учение Ни о союзе с Христом так похоже на данное учение, выдвинутое в Кезвике. Ведь в 1938 г. он присутствовал и участвовал на конференции в Кезвике. За два года после своего посещения Кезвика он проповедовал две серии проповедей, содержание которых стало книгой *Нормальная христианская жизнь* и подобным по теме изданием *Сидеть, ходить, стоять*⁵⁵¹.

Давая оценку учению В. Ни, сразу отметим, что он верно отобразил главные аспекты библейского учения о корпоративной личности, нашем участии в истории Христа и роли Духа Святого в применении работы Христа к нам. Он также правильно определил нашу роль в приобретении Божьей благодати во Христе через веру и подчинение своей жизни Ему. По сравнению с предыдущими учителями, излагавшими свое понимание союза с Христом, описанными в этой главе, Ни предлагает самую чистую и неискаженную версию данного учения.

В дополнение к этому, в отличие от других, Ни правильно подчеркивает, что единение с Христом приводит к единению всех верующих в одном Теле. Его учение также уникально в том, что он правильно включает в наш союз с Христом не только участие в Его смерти и воскресении, но и в Его возвышении, которое обеспечивает нас духовной силой на служение через опыт крещения Духом Святым. Наконец, хотя он ссылается на подозрительное учение об «эонах» (см. гл. 4), он говорит о нем правильнее, чем все остальные, в контексте нашего реального и личного участия в истории Христа.

Тем не менее, можно выделить несколько слабых сторон у Ни. Во-первых, немного искусственно отделять действие «крови» Иисуса от действия Его «смерти» и утверждать, что первая предоставляет прощение грехов, а вторая – избавление от силы греха. Дело в том, что «кровь» – это символическое представление Его смерти. Концептуально – «кровь» и «смерть» – синонимы. Смерть Иисуса обеспечивает и прощение грехов, и избавление от силы греха.

Далее, Ни утверждает, что для принятия этой истины верой, нужно особое откровение от Духа Святого. Хотя мы тоже поддерживаем идею, что Дух открывает нам значение нашего союза с Христом (см. Еф. 1:15-19), утверждение Ни, что без этого особого откровения человек вообще не может осознать свой союз с Христом – преувеличено. Скорее всего, Ни здесь пытался сохранить, хоть в другой форме, практику, о которой говорилось в Кезвике, что необходимо иметь какой-либо опыт «кризиса» перед тем, как человек будет жить победоносно. Для В. Боардмана и Персал-Смитов – это было шаг полного посвящения. А для Ни – получение особого откровения от Духа.

Также, надо рассмотреть позицию Ни, что после получения освящения по вере остается шаг подчинения души духу, в свете его учения о «духовном человеке». Согласно пониманию Ни, подлинный человек – это дух, и другие составляющие человеческого состава (т.е. душа и тело) должны подчиняться духу. Но здесь Ни придерживается ошибочной антропологии. Человек не является духом, а соединением всех своих составляющих в целостности. Далее, если грех уже преодолен через союз с Христом, то что осталось преодолеть по отношению к душе? Уже одержав победу над грехом, почему человек должен дополнительно одержать победу над уже освященной Христом душой?

⁵⁵¹Cliff N. Watchman Nee's ministry in retrospect // Evangelical Review of Theology. 8. 1984. С. 292-293.

Наконец, хотя Ни, лучше всех своих предшественников, понял суть союза с Христом, мы не можем отозваться столь похвально в отношении других аспектов его общего учения. Например, в его книге «Духовная власть» он настаивает на полном и абсолютном подчинении членов церкви их лидерам. Он написал: «Если Бог осмелится доверить Свою власть человеку, тогда мы сможем осмелиться послушаться. Прав ли или нет тот, кто находится у власти, нас не касается. Послушному нужно только подчиняться... Неповиновение – это бунт»⁵⁵². Ни также придерживался негативного и критического отношения ко другим христианским конфессиям⁵⁵³.

6. Вильям Дурхам и Ассамблеи Божьи

Последняя личность, оказавшая заметное влияние на развитие и распространение учения о союзе с Христом в XX веке – это Вильям Дурхам (1873-1912 гг.)⁵⁵⁴. В. Дурхам был баптистом, посвятившим себя служению Христу после того, как ему было дано видение Иисуса на кресте. Позже он присоединился к движению святости и стал пастором церкви в городе Чикаго.

Услышав о пробуждении на Азуза Стрит, Дурхам съездил туда и испытал пятидесятническое переживание крещения Духом Святым. Основатель пробуждения на Азуза Стрит, Вильям Симоур, сделал пророчество, что, когда бы Дурхам ни стал проповедовать, Дух Святой будет сходить на людей. Дурхам вернулся в Чикаго и начал проповедовать о крещении Духом Святым. Многие приходили на служение, в том числе некоторые будущие лидеры пятидесятнического движения, среди них была и Ейми Семпл Мкферсон, будущий основатель пятидесятнической конфессии Четырехугольной церкви.

Как было предсказано Симоуром, в церкви Дурхама началось пробуждение. Богослужения в церкви Дурхама длились долго, иногда до утра. Часто люди пели на иных языках. Иногда в зале появлялся синий туман. При его проявлении люди, входя в церковь, падали на пол. Но со временем Дурхаму пришлось покинуть свою церковь из-за сопротивления со стороны его противников, и он переехал в Лос-Анджелес, чтобы участвовать в пробуждении на Азуза Стрит.

Однако В. Дурхам оставил учение движения святости, принятое ранними пятидесятниками, что полное освящение получается моментально через усердную молитву, и что такое переживание обязательно надо получить до получения крещения Духом. Вследствие этого, Симоур запретил ему дальше проповедовать на Азуза Стрит, и Чарльз Пархам, основатель пятидесятнического движения, относился к нему как к еретику.

Тем не менее, Дурхам основал новое служение в Лос-Анджелесе, где присутствовали до 1000 человек. Все более и более людей убеждалось в его точке зрения и получало крещение Духом Святым без предварительного приобретения «полного освящения». В 1912 г. Дурхам простудился и умер от воспаления легких.

⁵⁵²Spiritual authority, с. 71; отмечено в Cliff, с. 293.

⁵⁵³Cliff, с. 293

⁵⁵⁴Его история рассказывается в Farkas T. G. William H. Durham and the sanctification controversy in early American Pentecostalism, 1906-1916 // Ph.D. dissertation, Southern Baptist Theological Seminary. – Ann Arbor, MI: UMI, 1993. – с. 119-174.

Свое учение об освящении Дурхам объявил в мае 1910 г. на конференции пятидесятников в Чикаго. Его учение носит название «Совершенная работа Христа». Дурхам утверждал, что через Свою смерть и воскресение Иисус уже совершил все, что нужно для освящения верующих людей. В момент обращения ко Христу, человек сразу получает полное освящение в силу своего участия в Его смерти, и уже свободен от греха. Ему не нужно «второе благословение», а нужно просто принять уже приобретенную для него победу через веру. На этот счет Дурхам написал:

«Мы мертвы с Христом, похоронены с Ним и воскрешены, чтобы идти в обновленной жизни с Ним ... это стало реальностью в нас, когда мы отождествились с Христом через веру и новое рождение»⁵⁵⁵.

«Именно в (момент) обращения человек принимает Иисуса Христа, славного Сына Божьего, и становится в Нем новым творением, и все старое уходит, и все становится новым»⁵⁵⁶.

Разберемся в учении Дурхама⁵⁵⁷. Он полагает, что в верующих в Иисуса ветхий человек уже не существует, в них обитает только новая природа через Духа Святого. Он написал: «Неужели человек во Христе имеет грех в себе? Нет, не может быть. Мы не вступаем во Христа с “ветхим человеком” в нас. Бог однажды поместил нашего ветхого человека во Христа и пригвоздил его ко кресту, и, благослови Бога, все, кто во Христе, распяты с Ним, и их ветхий человек мертв в Нем»⁵⁵⁸, и: «Человек не в Адаме и Христе одновременно. Христос и Адам не в человеке одновременно»⁵⁵⁹.

Следовательно, задача христиан заключается не в достижении святости, а в сохранении своего избавления от греха, полученного через веру, и в хождении в соответствии с ним: «Слово Божье ясно показывает, что когда Бог спасает человека, Он очищает его», а теперь ему «нужно пребывать во Христе, принимать и ходить в Духе, крепко держаться веры, расти в благодати»⁵⁶⁰. Значит, хотя верующий человек уже полностью *освящен* во Христе, он может всё же *созревать* в Нем⁵⁶¹.

Если человек всё-таки грешит, то ему нужно восстановить свои отношения с Богом. Ведь оправдание и освящение даются вместе. Потеря одного, считает Дурхам, может означать потерю другого. По его словам: «Бог никогда не спасает человека от внешних грехов кроме как, что Он и спасает его одновременно от внутреннего греха ... Требуется оправдание и освящение вместе для того, чтобы совершить библейское спасение»⁵⁶².

С одной стороны, мы приветствуем тот ценный вклад, который В. Дурхам принес в развитие пятидесятнического движения. Говорят, что благодаря ему, добрая половина

⁵⁵⁵Durham W. The finished work of Calvary // Pentecostal Testimony 2 (№ 1). 1912. С. 3.

⁵⁵⁶Там же.

⁵⁵⁷См. Durham, (№ 1), 1912, с. 1-3; Durham, (№ 2), 1912, С. 1-4; Durham W. Some other phases of sanctification // Pentecostal Testimony 2 (№ 2). 1912. С. 7-9.

⁵⁵⁸Durham, (№ 1), 1912, с. 2.

⁵⁵⁹Durham, (№ 2), 1912, с. 3.

⁵⁶⁰Там же.

⁵⁶¹Durham, Some Other Phases of Sanctification, с. 9. Также см. Farkas, с. 264.

⁵⁶²Durham, (№ 1), 1912, С. 3. Также см. Faupel D. W. William H. Durham and the Finished Work of Calvary // Knight H. H. From Aldersgate to Azusa Street: Wesleyan, Holiness, and Pentecostal visions of the New Creation. – Pickwick Publications, 2010. – С. 237-245, и Farkas, с. 242.

пятидесятников, особенно те, кто раньше не участвовали в движении святости, перестали утверждать, что необходимо принять «второе благословение» до получения крещения Духом Святым⁵⁶³.

С другой стороны, искаженные аспекты его учения очевидны. Дурхам не допускает, чтобы освящение, полученное через веру в искупительную работу Христа, прогрессивно осуществлялось в жизни верующего. Он ожидает полной победы над грехом с первого дня обращения ко Христу, что неизбежно приведет к разочарованию со стороны тех, кто держится таких невыполнимых ожиданий.

Далее, Дурхам недооценивает библейскую доктрину об оправдании. Правда в том, что пока верующий человек в своем еще несовершенном состоянии проходит процесс освящения, он всё же считается праведным перед Богом и оправданным ради Христа. Наконец, наша греховная природа, хотя, с точки зрения нашей веры, уже уничтожена посредством креста, в нашем опыте она еще остается активной. Здесь мы вспомним слова апостола Иоанна: «Если говорим, что не имеем греха, – обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин. 1:8).

К счастью, другие более крайние элементы учения Дурхама со времени отпали, а остались только позитивные аспекты – что победа над грехом обеспечена через союз с Христом, и что она приобретается через веру в этот союз. После Дурхама многие пятидесятники стали придерживаться типа сочетания взглядов Дурхама и Кезвика: освящение осуществляется через веру в союз с Христом, но оно происходит постепенно и без необходимости прохождения какого-либо кризиса или «второго благословения»⁵⁶⁴.

Главным представителем у пятидесятников модифицированного взгляда Дурхама является всемирная конфессия «Ассамблеи Божьей». Их понимание освящения отобразено в 9-м пункте символа веры:

«Освящение реализуется в верующем благодаря признанию его отождествления с Христом в Его смерти и воскресении, а также по вере, которая ежедневно опирается на факт этого союза, и благодаря постоянному предложению всей жизни владычеству Святого Духа»⁵⁶⁵.

В. Вывод

Этим мы заканчиваем рассматривать историю развития учения союза с Христом в церковной истории, а также наше исследование этой темы в целом. Но вероятно, это – не конец данной истории, и мы стоим на пороге великого обновления этого чудесного библейского принципа в Церкви сегодня. А это значит, что данная книга заканчивается нотой надежды, что, как в Церкви в целом, так и в нашей личной жизни, это вовсе не будет последней главы в истории учения о союзе верующего с Иисусом Христом.

⁵⁶³Faupel, с. 237-245.

⁵⁶⁴Там же, с. 237-245; Farkas, с. 270.

⁵⁶⁵<https://ag.org/Beliefs/Statement-of-Fundamental-Truths#9>. Интересно узнать, что данную позицию Ассамблеи Божьей объявила только в 1961 г. До этого было написано: «Полное освящение – это воля Божья для всех верующих, и его следует искренне преследовать путем послушания Божьему слову». Но Фаркас предполагает, что ранняя версия была сделана, чтобы не обижать пятидесятников, выходящих из движения святость, а на самом деле, заявление 1961-го года представляет подлинный взгляд данной конфессии от начала (Farkas, с. 181-184).

Приложение. Разбор ключевых мест Писания

В 2-ой главе этой книги рассматривая понятие «корпоративная личность», мы детально обсудили учение Павла в Рим. 5:12-19. Но стоит подробно изучить и другие ключевые места Писания, связанные с концепцией «союз с Христом», на которые мы ссылались в этой книге, чтобы убедиться в их правильном толковании.

Рим. 6:1-11

Данный отрывок входит в общий план Послания к Римлянам. С него начинается дискуссия об освящении как о следствии и дальнейшем опыте верующего после получения оправдания. Божий план включает в себя не только прощение грехов и предоставление статуса праведности, но и избавление от власти и господства греха в личной жизни верующего.

В это избавление входят четыре жизненно важных аспекта: освобождение от силы греха (глава 6), освобождение от закона (глава 7), жизнь в Святом Духе, и уверенность в будущей победе (глава 8). Тема нашего отрывка – освобождение от силы греха, которая достигается отождествлением со смертью и воскресением Христа через веру в Него, что символизируется водным крещением (6:1-11). К тому же, чтобы отождествление с Христом полностью проявилось, верующий проявляет свою волю в подчинении Богу (6:12-23)⁵⁶⁶.

М. Табер хорошо разбирает структуру исследуемого нами отрывка. Он выделяет четыре ключевых слова: «знайте» (ст. 6) «считайте» (ст. 11), «предавайте» (ст. 13) и быть послушным (ст. 16-17), хотя, в отличие от других, «быть послушным» не используется в тексте в повелительной форме. Повеление «передавайте», которое в последующем контексте является ключевым, описывается Табером так: «Когда мы знаем факты (о нашем союзе с Христом) и считаем их истинными, то требуется определенный акт воли в полной отдаче воле Божьей»⁵⁶⁷.

Ст. 1

Τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ

Что же скажем? Оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать?

В первых трех стихах Павел задает вопрос, к которому, возможно, привело его предыдущее обсуждение в главах 3-5. Он спрашивает: «Должен ли верующий продолжать грешить, чтобы проявлялось больше благодати?». Тот факт, что этот вопрос возник, показывает, что правильное прочтение Рим. 3-5 естественно может вызвать опасение относительно последствий этого учения, что спасение по благодати может привести к вседозволенности в моральной жизни. Павел здесь собирается ответить на это возражение.

Ст. 2

⁵⁶⁶Taber, с. 20.

⁵⁶⁷Там же.

μὴ γένοιτο. οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ;

Отнюдь нет. Мы, которые умерли греху, как будем еще жить в нем?

Павел отвечает на идею оставаться во грехе решительным нет, используя греческое желательное наклонение, которое в этом контексте выражает отвращение от такой мысли. Затем Павел убедительно доказывает, почему уже не позволено жить во грехе – человек, который умер для греха, больше не может жить в нем. Ориген описал смерть для греха следующим образом: «Повиноваться жажде греха – значит быть живым для греха; но не подчиняться жажде греха или не поддаваться его воле, – значит умереть для греха»⁵⁶⁸.

Ст. 3

ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι, ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν

Или вы не знаете, что все мы, кто были крещены во Христа Иисуса, в смерть Его были крещены?

Чтобы далее прояснить свою позицию, Павел обращается к личному опыту римских верующих - обратившись, они приняли водное крещение. Обряд крещения символизирует три вещи: очищение от греха, погребение с Христом и воскресение с Ним. Павел сосредотачивается на последних двух – погребении и воскресении. По словам Мунса, погребение «подтверждает реальность смерти»⁵⁶⁹.

Этот стих представляет определенную трудность для нас, потому что он подразумевает, что сам акт водного крещения актуализирует отождествление верующего с Христом, что приводит к неверному учению о возрождении через водное крещение. Во избежание этого некоторые предполагают, что «крещены во Христе Иисусе» относится не к водному крещению вообще, а к нашему участию в Его голгофской смерти. Но Павел, вероятно, в качестве основы для своего аргумента обращается к реальному опыту в жизни римских верующих. Итак, «крещение» здесь относится к водному крещению.

Однако в свете всего библейского учения о спасении, следует здесь принять точку зрения, что крещение само не актуализирует нашего союза с Христом, а служит лишь символом этого союза. Таким образом, Павел использует физический акт водного крещения в качестве образа духовного события обращения к Богу, которое произошло в момент веры. Р. Маунс соглашается, что Павел «использовал ритуальный акт крещения как символ полного искупительного события, которое находит свою действенную причину в смерти Христа и его завершение в вере тех, кто верит (в Него)»⁵⁷⁰.

Ст. 4

συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν

⁵⁶⁸Отмечено в Mouncse, с. 149.

⁵⁶⁹Там же.

⁵⁷⁰Там же.

Итак мы были с Ним погребены чрез крещение в смерть, чтобы, как был воскрешен Христос из мертвых славою Отца, так и мы ходили бы в обновлении жизни.

Вместо того, чтобы сразу подвести итог 3-го стиху – что умереть с Христом означает умереть для греха – Павел сначала завершает мысль об отождествлении с Христом, говоря об участии не только в Его смерти, но и в Его воскресении. Логика убедительна – если мы участвовали в смерти Христа, то ничто не может помешать нам участвовать и в Его воскресении.

Интересно, что Павел здесь не говорит о воскресении с Христом как об уже совершившемся историческом факте, как он сделал в Еф. 2:5-6 и Кол. 2:12-13, и как он делает здесь в отношении смерти Христа. Тем не менее, слова «так и мы ходили бы в обновлении жизни» подразумевают реальное участие в силе воскресения Христового. Таким образом, Павел оправдывает свое первоначальное утверждение, что его учение не ведет к моральной распущенности. Участие в воскресении Иисуса – это призыв ходить в обновленной жизни.

Ст. 5

εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα

Ибо если мы оказались сращенными с Ним подобием смерти Его, мы, конечно, будем сращены и (подобием) воскресения

Павел повторяет мысль об участии в воскресении Христа, еще более усиливая логическую связь между идентификацией с Его смертью и с Его воскресением. Тем не менее, важно сделать важное уточнение – мы стали участниками в «подобии» (ὁμοίωμα - *хомойома*) Его смерти.

Быть может, что Павел использовал термин ὁμοίωμα (*хомойома*) во избежание нарушения закона идентичности, подразумевая, что если мы точно умерли смертью Христа, то мы тождественны Христу. Но истина заключается в том, что мы, находящиеся «во Христе», действительно участвовали в Его смерти, но в то же время не являемся Самим Христом. Использование термина «подобии» (ὁμοίωμα - *хомойома*) может создать эту «онтологическую дистанцию».

Ст. 6

τοῦτο γινώσκοντες ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ

зная то, что ветхий наш человек был распят с Ним, чтобы упразднено было тело греха, чтобы не быть нам больше рабами греху

Данный стих является ключом к пониманию идеи Павла в этом отрывке. Теперь он ясно говорит о фактическом (но не абсолютном, как отмечено выше) участии в смерти Христа по отношению к нашему «ветхому человеку», то есть к нашей греховной природе.

Р. Маунс хорошо выражает эту мысль: «Верующий, по определению, – это тот, кто, благодаря союзу с Христом, умер с Ним на кресте»⁵⁷¹. Дж. Данн тоже соглашается, что в этом отрывке намерение Павла – это «описать смерть верующих как нечто, что уже произошло»⁵⁷².

Об этой истине верующий должен «знать». Здесь встречается первое повеление, использованное в этом отрывке. М. Табор разумно замечает: «Нужно что-то знать о союзе с Христом, чтобы быть освященным»⁵⁷³.

Слово *καταργηθῆ* (*катаргэтэ*), т.е. «упразднено», хотя может означать просто «сделать бессильным», имеет и более точный смысл – «заставить что-то прийти к концу или перестать существовать»⁵⁷⁴. Второе значение предпочтительнее, потому что смерть делает больше, чем просто делает тело бессильным, но уничтожает жизнь в теле. Это также согласуется с учением Павла о новом творении во Христе. Греховная природа не просто контролируется или нейтрализуется, но отнимается и уничтожается, что осуществляется прогрессивно в нашем опыте.

Следует понять фразу *τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας*, т.е. «тело греха», как синоним фразы «ветхий человек» в смысле жизни под властью греха. Г. Риддирбос неправильно предполагает, что речь идет о физическом теле как об «основе греха»⁵⁷⁵. Также, цель Павла здесь – чтобы в жизни верующего «упразднено было тело греховное». Разве Павел хочет, чтобы верующий был лишен своего физического тела?

Однако Библия однозначно учит, что корни греха находятся не в теле человека, а в его сердце (Мк. 7:21). Поэтому лучше считать, вместе с Д. Петерсоном, что «тело греховное» – это «способ говорить обо всем человеке под контролем греха»⁵⁷⁶. Дж. Фицмиэр соглашается, что оно является «всем человеком, ориентированным на земное, не открытым для Бога или его Духа, и склонным ко греху»⁵⁷⁷. Может быть, метафора «тела» используется ради смысловой ассоциации со смертью тела Христа, а не как указание на то, что физическое тело является источником греха.

Ст. 7

ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας.

ибо умерший оправдан от греха.

Павел продолжает приводить свои аргументы и приходит к логическому выводу, что тот, кто умер, больше не может грешить. Таким образом, наша смерть с Христом означает, что грех больше не властен над нами. В то же время, Павел использует необычный глагол для описания этого освобождения, *δικαίω* (*дикайоо*), который может подразумевать освобождение, но обычно имеет юридическое значение «оправдание»⁵⁷⁸. Это может быть связано с использованием в предыдущем стихе инфинитива *δουλεύειν* (*дулуэйин*), т.е. «быть

⁵⁷¹Там же, с. 151.

⁵⁷²Dunn, Romans 1-8, с. 307.

⁵⁷³Taber, с. 20.

⁵⁷⁴Arndt, с. 525-526.

⁵⁷⁵Ridderbos, с. 30.

⁵⁷⁶Peterson D., с. 99.

⁵⁷⁷Fitzmyer, Romans, с. 436.

⁵⁷⁸Arndt, с. 249.

рабами», для описания господства греха. Ведь между рабом и господином есть и юридические отношения. Кажется, что Павел подчеркивает здесь, что смерть не только делает человека невосприимчивым к тому, к чему он умер, но и нарушает все юридические связи между ними. Л. Моррис пишет: «Раб, который умирает, оставляет своего господина, а те, кто умирает с Христом, получают свободу от своего старого господина, т.е. греха».⁵⁷⁹

Ст. 8-9

εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ, εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει

Если же мы умерли с Христом, то верим, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскрес из мертвых, больше не умрет, смерть больше не имеет над Ним власти.

Павел продолжает свои рассуждения, чтобы подчеркнуть постоянство нашей победы во Христе. Его логика снова убедительна. Если Христос победил смерть, тогда смерть больше не сможет победить Его. Если Он господствует над смертью, то смерть больше не может господствовать над Ним. Из этого следует, что и мы участвуем в Его победе над смертью и «верим, что мы также будем жить с Ним».

Р. Маунс правильно характеризует жизнь воскресения, описанную Павлом в этом контексте, не как будущее телесное воскресение, а как духовное обновление⁵⁸⁰. Всё же Л. Моррис видит в использовании будущего времени здесь как эсхатологическое, так и не эсхатологическое применение:

«В использовании будущего времени здесь мы, вероятно, должны увидеть эсхатологическое измерение, но одновременно не затеняя его применение к христианской жизни здесь и сейчас ... Павел говорит, что верующий сейчас живет с Христом и что в будущем этот союз станет еще более чудесным»⁵⁸¹.

Ст. 10

ὁ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἀμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὁ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ

Ибо, что Он умер, то умер раз навсегда греху, а что живет, то живет Богу.

Здесь Павел изменяет направление своего аргумента, чтобы связать победу Христа над смертью с Его победой над грехом. Постоянная победа Христа над смертью также означает постоянную победу над грехом, поскольку «что Он умер, то умер раз навсегда греху». Дж. Данн выражает это так: «Господство греха находит свое окончательное выражение в смерти (5:21). Соответственно, последствие “смерти для смерти” является смертью и для греха»⁵⁸². Постоянство нашей победы над смертью (и, следовательно,

⁵⁷⁹Morris, Romans, с. 253.

⁵⁸⁰Mounce, с. 152.

⁵⁸¹Morris, Romans, с. 254.

⁵⁸²Dunn, Romans 1-8, с. 323.

также над грехом) подчеркивается использованием слова ἐφάπαξ (*эфанакс*), т.е. «раз за навсегда»⁵⁸³.

Ст. 11

οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς [εἶναι] νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

Так и вы считайте себя мертвыми греху, но живыми Богу во Христе Иисусе.

Павел здесь достигает кульминации своей аргументации, выраженной в призыве, звучащем в адрес его читателей. Они должны считать себя мертвыми для греха и живыми для Бога во Христе Иисусе. Использование здесь слова λογίζεσθε (*логидзэстэ*), т.е. «считайте», имеет большую значимость, поскольку в этом контексте оно означает «определять с помощью математического процесса»⁵⁸⁴. Использование математического термина λογίζομαι (*логидзомай*) может означать, что в своих последствиях союз верующего с Христом в смерти и воскресении обладает определенной степенью математической уверенности.

Этот призыв имеет как экзистенциальное, так и этическое применение. Во-первых, верующий должен придерживаться веры в то, что во Христе его или ее греховная природа уже уничтожена, и они уже были освобождены от греха. Мы приветствуем понимание Р. Маунсом экзистенциального значения этого события: «Теперь мы должны занять свое место вместе с Ним и рассматривать грех как нечто, от чего мы тоже умерли. Павел не предлагал нам подражать Христу. Он говорил о реальности, которая имела место, когда мы по вере были включены во Христа»⁵⁸⁵.

Этическое применение, которое будет подробно описано в следующем контексте, включает в себя посвящение воли тому, чтобы жить для Христа. Л. Моррис пишет: «Смерть и воскресение Христа изменили их положение, и они должны жить в соответствии с новой реальностью»⁵⁸⁶. Оба аспекта имеют кардинально важное значение, поскольку попытка проводить христианский образ жизни без действия креста и воскресения через отождествление с Христом неэффективна, но признание своего положения во Христе без личного применения этой реальности к жизни также не будет эффективным.

Павел заканчивает данный раздел фразой ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (во Христе Иисусе), чтобы еще раз напомнить читателям, что это избавление от греха и смерти совершается только через союз верующего с Христом.

Рим. 8:1-9

⁵⁸³Arndt, с. 417.

⁵⁸⁴Там же, с. 597.

⁵⁸⁵Mounce, с. 153. Л. Моррис соглашается: «Здесь отсутствует смысл подражания; по вере мы становимся едиными со Христом, и это означает настоящую смерть для нашей прежней жизни» (Morris, Romans, с. 250).

⁵⁸⁶Morris, Romans, с. 256.

Тема Послания к Римлянам – Божья праведность, и этот раздел книги (гл. 6-8) посвящен развитию праведности в своем поведении, т.е. учению об освящении. В конце главы 7, после того, как он выразил свою немощность и усталость от безуспешных попыток соблюдать закон, Павел в отчаянии восклицает: «Кто избавит меня от сего тела смерти?». Его ответ: «Благодарение Богу через Иисуса Христа, нашего Господи!». Затем в главе 8 он описывает следующий шаг в достижении победы, научившись действовать по закону Духа жизни во Христе Иисусе.

Л. Моррис делает интересное наблюдение, что в нашем отрывке «нет ни одного повеления. Павел говорит о жизни в Духе как о жизни, которой Дух руководит так постоянно, что нет необходимости в череде заповедей»⁵⁸⁷.

Ст. 1

Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

Итак нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе.

Первым делом нужно уточнить Синодальный перевод этого стиха. Синодальные переводчики последовали некоторым менее качественным рукописям [κ² (A) (D¹) D² K L P (Ψ) 81. 365. 629 (vg) m и другие] в добавлении слов μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, т.е. «живут не по плоти, но по духу». А в лучших манускриптах они отсутствуют (κ* B D* F G со и другие)⁵⁸⁸. По общему мнению, эти слова были взяты дословно из конца 4-го стиха и перемещены в конец 1-го. Подтверждает этот тезис тот факт, что в манускриптах A D¹ Ψ и vg текст просто читается «живут не по плоти». А дальше, другие переписчики (κ² D² K L P 81. 365. 629 m) еще добавили слова «но по духу»⁵⁸⁹.

Слово κατάκριμα (*катарима*), т.е. «осуждение», и его однокоренные формы обычно относятся к судебному приговору и последующему наказанию⁵⁹⁰. Проблема в том, что если под этим словом Павел здесь имел в виду судебное оправдание, то получается, что основа для оправдания в Рим. 8 отличается от основы для оправдания, встречаемой в других отрывках у Павла и в Новом Завете в целом. В других местах основа нашего оправдания – это жертва Иисуса (см. особенно Рим. 5:18; 8:33). А согласно Рим. 8:2, оправдание обусловлено действием «закона Дух жизни».

Л. Моррис придерживается мнения, что слово κατάκριμα (*катарима*) относится ко всему предыдущему контексту, т.е. главам 1-5: «Скорее всего, Павел ссылается на то, как аргументировал ранее. Он взял несколько глав, чтобы рассказать о Божьем спасении во Христе, и в свете всего этого он может сказать, что *теперь нет никакого осуждения*»⁵⁹¹. В связи с этим Дж. Данн связывает 8:1 с 5:18, где встречаются единственное другое употребление слова κατάκριμα (*катарима*), т.е. «осуждения» в Новом Завете: «Посему, как

⁵⁸⁷Morris, Romans, c. 299.

⁵⁸⁸Nestle E., Nestle E. Nestle-Aland: NTG apparatus criticus / Ed. Aland B., Aland K., Karavidopoulos J., Martini C. M., Metzger B. M. – 28th ed. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

⁵⁸⁹Metzger B. M., United Bible Societies. A textual commentary on the Greek New Testament. – 2nd ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994. – С. 455.

⁵⁹⁰Arndt, c. 518.

⁵⁹¹Morris, Romans, c. 300.

преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни»⁵⁹².

Хотя, по сути, можно с этими учеными согласиться, вопрос остается открытым, почему здесь Павел связывает оправдание (Рим. 8:1) с действием закона Духа жизни (Рим. 8:2)? По теологическим и контекстуальным причинам следует здесь определить *κατάκριμα* (*катарима*) более в смысле «морального провала», поскольку в данном контексте говорится именно о победе над силой греха.

Также примечательно, что самое близкое употребление группы слов, относящихся к осуждению, находится в Рим. 8:3. Там написано: «...Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной [в жертву] за грех и осудил (*κατέκρινεν* - *катэринэн*) грех во плоти». Результатом этого является то, что мы «освобождены» от закона греха и смерти (ст. 2) и способны выполнить требования закона (ст. 4). Как мы увидим ниже, здесь смысл слова *κατέκρινεν* (*катэринэн*) должен быть не «осуждение плоти» в судебном плане, а «уничтожение плоти (т.е. греховной природы)». Значит, группа слов *κατάκριμα* (*катарима*) не всегда несет в себе чисто юридический смысл.

В то же время, предупреждение Павла в ст. 13, «ибо если живете по плоти, то умрете», может подразумевать «моральную неудачу, ведущую к осуждению». Но благая весть в том, что для остающихся до конца «во Христе» такая моральная неудача невозможна благодаря освобождающему влиянию Его смерти и действию Духа в жизни верующих (ст. 2-4).

В то же время должен соблюдаться новозаветный принцип о спасении одной верой независимо от дел, как это убедительно доказано Павлом в Рим. 1-5. Комментируя Рим. 8:1, Р. Маунс утверждает: «Справедливое наказание, которое должно быть понесено за грехи человечества, было оплачено смертью Христа. Неблагоприятный приговор был снят. Теперь все те, кто во Христе, получают это прощение»⁵⁹³.

Ст. 2

ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου

потому что закон Духа жизни во Христе Иисусе освободил тебя от закона греха и смерти.

Прежде всего нам вновь необходимо исправить Синодальный перевод. Во всем этом отрывке слово *πνεῦμα* (*пнэума*) переводится не «Дух», а «дух». Дело в том, что в греческом оригинале данное слово всегда пишется с маленькой буквы даже тогда, когда оно относится к Духу Святому. Следовательно, выбор перевода «дух» или «Дух» зависит полностью от контекста и богословских соображений. Поскольку Синодальный перевод более ориентирован в сторону православного богословия, где предполагается обожение человеческого духа, слово переводится «дух». То же самое наблюдается в Гал. 5, где «плод духа» — это плод человеческого духа.

Противопоставление в Рим. 8 слов «дух» и «плоть» указывает на то, что значение «человеческий дух» не подходит. Вопреки учению некоторых, которые, следуя греческой

⁵⁹²Dunn, Romans 1-8, с. 415.

⁵⁹³Mounce, с. 174.

мысли, отождествляют «плоть» с «телом», в этих отрывках противопоставление идет не между человеческим духом и человеческим телом, а между принципом греховности и жизнью в Духе Святом. Даже Синодальный перевод признает, что в стихах 9, 11, 14 и 16 речь идет о Духе Святом. Выходит, что другие употребления слова πνεῦμα (пнэума) в этом контексте тоже могут относиться к Духу Святому и, скорее всего, так и происходит.

Ходж ошибочно полагает, что закон Духа жизни – это Евангелие⁵⁹⁴. Далее, Дж. Данн ошибочно утверждает, что данная фраза относится к Торе, поскольку в гл. 7 Тора является «духовной», и в Рим. 8:4 ее требование исполняется в нас. Однако он признает, что большинство комментаторов с этим не согласно по причине «по-видимому, взаимоисключающей противоположности (в Рим. 7:6) между γράμμα (грамма), т.е. “буквой”, и πνεῦμα (пнэума), т.е. “духом”»; и «поразительного опровержения любой идеи о том, что закон может дать жизнь (см. Гал. 3:21)»⁵⁹⁵.

В параллельном выражении «закон греха и смерти» вполне вероятно, что слово «смерть», используемое параллельно выражению «духовной жизни от Духа», относится к духовной смерти, т.е. к греховному образу жизни. Таким образом оно образует тавтологию со словом «грех» и придает этой фразе поэтическую симметрию с выражением «Дух жизни». Ведь в Рим. 7 слово «смерть» имеет такой оттенок значения.

В последующих стихах Павел раскроет, чем именно являются эти противоположные законы, и как они действуют. Р. Маунс делает предварительный обзор: «Новый закон Духа говорит, что, только пребывая в союзе с Христом Иисусом, верующие могут сломить силу греха в своей жизни. Именно Дух Божий обеспечивает победу, и этот Дух является достоянием каждого истинного дитя Бога»⁵⁹⁶.

Ст. 3

Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί

Как закон, ослабленный плотью, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной [в жертву] за грех и осудил грех во плоти,

Павел, будучи в прошлом фарисеем и твердым приверженцем Закона Моисея, теперь пишет о Законе в совершенно ином свете – не как о пути к успешной духовной жизни, а о его неудаче в моральной реформе: «Закон, ослабленный плотью, был бессилен». А как было объяснено в Рим. 7, проблема лежит не в самом Законе, но в тех, кто должен его соблюдать. Р. Маунс высказывается подобным образом: «Но разве опыт не учит нас тому, что каждая попытка жить христианской жизнью отдельно от вдохновляющего присутствия Духа Божьего заканчивается поражением?»⁵⁹⁷. Логика Павла такова: Закон не мог освящать, потому что всё, чем он располагал, это – нашей плотью.

Как упоминалось выше, «осуждение» здесь, скорее всего, касается разрушения нашей греховной природы, т.е. «плоти», через жертву Христа. Р. Маунс хорошо выражает эту мысль: «Греческий глагол во втором предложении стиха относится не только к

⁵⁹⁴Morris, Romans, с. 301.

⁵⁹⁵Dunn, Romans 1-8, с. 416.

⁵⁹⁶Mounce, с. 175.

⁵⁹⁷Там же.

вынесению приговора, но и к исполнению приговора»⁵⁹⁸, т.е. не только к осуждению плоти, но и к ее разрушению.

Божье решение нашей проблемы с грехом состояло в том, чтобы послать Христа как человека. Хотя Он не был грешным человеком, Его сходство со грешным человечеством позволило Ему служить нашим представителем перед Богом. Заметьте, что Бог послал Иисуса «в подобии плоти греховной», таким образом сохраняя истину, что человечность Иисуса была безгрешной. Он умер за грех (περὶ ἁμαρτίας) ради всех нас, и таким образом Бог уничтожил грешное человечество («осудил грех во плоти»).

Р. Маунс правильно замечает, что высказывание, что Бог осудил грех «во плоти» не относится к «грешному человеку», а к человечности Христа: «Вот где Бог осудил грех. Именно в лице воплощенного Сына Отец положил конец силе греха»⁵⁹⁹. Л. Моррис соглашается: «Именно то, что сделал Иисус “во плоти”, осудил грех»⁶⁰⁰.

Теперь верующий может наслаждаться свободой от силы греха через смерть Христа, которую Дух применяет к нашей жизни, если мы ходим в Духе. Такое толкование полностью согласуется с предыдущими главами в данном послании, где говорится о том, что Христос избавил нас от греховной природы Своей смертью (гл. 6), и как Закон неспособен изменить человека (гл. 7).

Ст. 4

ἵνα τὸ δικάϊωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα

чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по Духу.

Родительный падеж τὸ δικάϊωμα τοῦ νόμου, т.е. «оправдание (точнее, “требование”) закона», может быть субъективным родительным падежом: «то, что требует Закон», или разделительным родительным падежом: «суть Закона». В свете общего учения Павла о Законе, предпочтительнее второй вариант, поскольку в других местах и Павел, и другие авторы Нового Завета выдвигают идею любви как исполнения или «сущи» закона (Рим. 13:8; Иак. 2:8; Мк. 12:29-31).

Л. Моррис мудро замечает: «Павел не говорит “мы выполняем праведное требование закона”, а что “праведное требование закона исполняется в нас”, безусловно, указывая на работу Святого Духа в верующем»⁶⁰¹. Хотя он сосредотачивается на необходимости активного участия верующего, Дж. Данн соглашается, что освящение «возможно только как эсхатологическая реальность, которую осуществляет Дух в применении смерти и воскресения Иисуса»⁶⁰².

Фразы «живущие не по плоти, но по Духу» параллельны фразам «закон греха и смерти» и «закон Духа жизни». В следующем стихе Павел объяснит, как эти законы

⁵⁹⁸Там же.

⁵⁹⁹Там же, с. 176.

⁶⁰⁰Morris, Romans, с. 303.

⁶⁰¹Там же, с. 304.

⁶⁰²Dunn, Romans 1-8, с. 424.

действуют и приводят к соответствующему поведению. Дж. Данн определяет дух и плоть как «два альтернативных и противоположных влечения»⁶⁰³.

Ст. 5

οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος

Ибо те, кто суть по плоти, о плотском помышляют, а те, кто суть по Духу - о духовном.

Использование причастия ὄντες (*онтес*), т.е. «суть» в отличие от περιπατοῦσιν (*перепатусин*), т.е. «ходить» в 4-м стихе, показывает, что дело касается не нашего поведения, а нашей сущности. Но к сожалению, в Синодальном переводе и то, и другое слово переведены одинаково: «живущие». Причастие ὄντες (*онтес*) происходит от глагола εἶμι (*эйми*) и означает «быть». Выходит, что помышляют о плотском не те, кто просто ходят по плоти, а те, чья сущность греховна. То же самое касается тех, кто от «Духа». Суть верующего соответствует Духу, и, следовательно, он помышляет о духовном.

В этом контексте глагол φρονέω (*фронэо*), т.е. «помышлять», скорее относится не столько к содержанию мышления, сколько к складу ума или мировоззрению. Вряд ли Павел считал бы постоянное интенсивное умственное сосредоточение на Духе признаком жизни в Духе и условием для получения «жизни и мира». Это не обычный опыт верующих, и они не могут совершать это собственной силой (т.е. «во плоти»). Концентрация на духовном должна быть не условием, а результатом работы Духа.

Ст. 6

τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη

Ибо помышления плотские суть смерть, а помышления духовные - жизнь и мир,

Конструкции с родительным падежом φρόνημα τῆς σαρκὸς («склад ума плоти») и φρόνημα τοῦ πνεύματος («склад ума Духа»), вероятно, являются генитивами (формой родительного падежа) источника. Мировоззрение человека определяется либо мирскими ценностями, или ценностями Божьего Царства. Примечательно, что в предложениях τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη («Склад ума от плоти – смерть, а склад ума от Духа – жизнь и мир») нет глаголов. Лучше всего подходит смысл «приводит к»: «Склад ума от плоти приводит к смерти, а склад ума от Духа приводит к жизни и миру».

Ст. 7-8

διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, τῇ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται· οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται

⁶⁰³Там же, с. 424.

потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут. Посему те, кто суть по плоти Богу угодить не могут.

Эти стихи завершают мысль Павла о действии закона греха и смерти и позволяют нам подвести итоги его учению по этому вопросу. Ясно, что люди во плоти непослушны, враждебны и даже не могут повиноваться Богу. Их образ жизни характеризуется словом «смерть», которое в этом контексте означает «моральный провал». Они имеют «склад ума от плоти», т.е. смотрят на жизнь с учетом плотских ценностей.

Причиной их враждебного отношения к Богу является действие в них «закона греха и смерти». Закон греха и смерти – это господство греха над жизнью невозрожденного человека. Старания человека быть послушным при помощи лишь собственных сил не будет иметь успеха, как было показано в непослушании Израиля (как прообраза всего человечества) под Законом. Выходит, что человек (то верующий, то неверующий) не может найти избавления от греховности в себе, а должен оставить всю надежду на себя и подключиться к действию «закона Духа жизни».

Ст. 9

Ἑμεῖς δὲ οὐκ ἐστέ ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴτερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ

Но вы не в плоти, а в Духе, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот [и] не Его.

Здесь и в предыдущем стихе мы видим третье выражение, используемое для описания состояния грешного и возрожденного человечества: ἐν σαρκὶ («во плоти») и ἐν πνεύματι («в Духе»). К сожалению, Синодальный перевод опять переводит словом «живущие». В отличие от выражений ὄντες κατὰ («быть по чему») и περὶ αὐτοῖς κατὰ («поступать по чему»), здесь смысл заключается не столько в сущности или поведении, сколько в сфере влияния. Невозрожденный человек живет в «сфере» плоти и всегда находится под ее влиянием, а для возрожденного человека – всё наоборот.

Относительно последней группы людей Павел добавляет условие: «Если только Дух Божий живет в вас». Только если Дух находится внутри, человек может жить в сфере или под постоянным влиянием Духа. Точно так же, только если Святой Дух находится внутри, человек может испытать возрождение, и, следовательно, «быть по Духу» или «поступать по Духу». Наконец, Павел подтверждает, что все истинно верующие имеют Духа Божьего.

Можно так обобщить учение Павла о «законе жизни Духа». У всех верующих есть Дух Божий (ст. 9). Те, у кого есть Дух, находятся в Духе (ст. 9). Верующий не только «в Духе», но и «соответствует» Ему (ст. 5). Те, кто «соответствует» Духу, имеют духовный взгляд на жизнь (ст. 5), что является основой для хождения в Духе (ст. 4), и что приводит к жизни (т.е. моральному успеху) и миру (ст. 6). Ходящие по Духу исполняют суть Закона, т.е. любовь (ст. 4). А плоть не может помешать, потому что смерть Христа уничтожила силу греха (ст. 3). Дух применяет искупительную работу Христа к нашей жизни (ст. 2). Это и есть «закон Духа и жизни».

Итак, победа над грехом и освящение от Духа осуществляется применением Духом искупительной работы Христа к жизни верующего, которая избавляет его от господства

греха. Мы вспомним итог Р. Маунса: «Новый закон Духа говорит, что, только пребывая в союзе с Христом Иисусом, верующие могут разрушить силу греха в своей жизни. Именно Дух Божий дарует победу, и этот Дух является достоянием каждого истинного чада Бога»⁶⁰⁴.

1 Кор. 1:26-31

Первое Послание Павла к Коринфянам является частью долгой переписки с коринфской церковью. Ситуация там была нестабильной. В этом письме рассматриваются проблемы, о которых Павел был проинформирован, а также даются ответы на вопросы, предоставленные ему церковью.

Рассматриваемый нами отрывок находится в послании, в котором нет единого фокуса, поскольку оно касается различных проблем в этой церкви. Весьма важно то, что из всех вопросов, которые Павел рассматривает, он решил прежде всего коснуться проблемы разделения в церкви и посвящает этой теме четыре главы, демонстрируя важность этого вопроса для апостола. В 1:10 он вводит эту тему, а в 17-м стихе слегка уходит от нее словами «а благовествовать, не в премудрости слова», что он повторяет в 2:1. Стихи 18-31, таким образом, представляют собой дополнительный отрывок, посвященный теме «истинной мудрости».

Цель Павла в этом отступлении об истинной мудрости раскрывается позже в 3:4. Основное разделение было между последователями Аполлоса и Павла. Причиной такого разделения, вероятно, были красноречивый стиль и философские знания Аполлоса, которые греки высоко ценили. Павлу пришлось описать природу истинной мудрости, чтобы церковь не переоценила Аполлоса, а недооценила его. Его цель – не возвышать себя над Аполлосом, как ясно видно из гл. 4, но помочь церкви ценить их обоих.

В 1:18-31 Павел дискредитирует мирскую мудрость в том, что ей не удалось привести человечество к Богу или утопии. Основная проблема мирской мудрости заключается в том, что она ведет к гордости, которая подрывает Божий план в отношении человека, т.е. его зависимость от Него, и лишает Бога надлежащей Ему славы. Поэтому Бог делает спасение доступным через страдания Своего Сына, что для человеческой мудрости – скандально. К тому же, Божье призвание и избрание отражают эту цель (ст. 26-29). Итак, основной смысл нашего отрывка – смирение перед Богом и зависимость от Него.

Ст. 26

Βλέπετε γὰρ τὴν κλησὶν ὑμῶν, ἀδελφοί, ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς·

Посмотрите, братья, на ваше призвание: не много [из вас] мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных;

В отличие от Синодального перевода данный стих читается так: «Посмотрите, братия, на ваше призвание...». Павел начинает стих с императива в настоящем времени βλέπετε

⁶⁰⁴Mounce, с. 175.

(*блэпэте*), т.е. «посмотрите». Люди в коринфской церкви должны были понимать, кем они были, когда Бог призвал их к спасению.

Данный стих раскрывает, что Евангелие было принято в первую очередь у низших классов Коринфа. Тем не менее, говоря «не много мудрых ... сильных ... благородных», Павел не полностью исключает присутствие в церкви состоятельных людей. Р. Чампра и Б. Рознер, на самом деле, перечисляют нескольких потенциально видных людей в церкви⁶⁰⁵. Итак, не исключается, что в церкви были и богатые люди. Ведь отмечается, что в гл. 11 имущие злоупотребляли неимущими⁶⁰⁶.

Тройное повторение: «не много мудрых, не много сильных, не много благородных» – это поэтический прием, который Павел использовал. Здесь встречается косвенная ссылка на Иер. 9:23-24: «Так говорит Господь: да не хвалится мудрый мудростью своею, да не хвалится сильный силою своею, да не хвалится богатый богатством своим. Но хвалящийся хвались тем, что разумеет и знает Меня, что Я - Господь, творящий милость, суд и правду на земле; ибо только это благоугодно Мне, говорит Господь»⁶⁰⁷. Эти перечисленные моменты отличаются друг от друга, но имеют общую черту: они говорят об отсутствии мирских преимуществ.

Ст. 27-28

ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα κατασχῇ τοὺς σοφοὺς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα κατασχῇ τὰ ἰσχυρά, καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ

но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее

Павел снова использует тройное повторение. Он расширяет смысл третьего элемента, «не благородные», выражая его тремя различными способами: «незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее». Значит, Бог призывает и выбирает тех, кого мир отвергает и презирает. Р. Чампра и Б. Рознер отмечают ветхозаветную параллель: «Божий выбор смиренного народа Израиля был также удивительным и неожиданным (см. Втор. 7:7)... Это – повторяющееся явление в истории спасения. Начиная с Книги Бытия, где Он постоянно обходит первенцев, Бог выбирает самых невероятных людей»⁶⁰⁸. Божья цель в выборе слабых – подорвать человеческую гордость, которая, вероятно, представляет собой главное препятствие для спасения людей.

Также примечательно, что Божий выбор не безусловен, как это преподносится в кальвинизме, но зависит от смирения. Люди, находящиеся в неблагоприятном положении

⁶⁰⁵Такие как Стефан (1:16; 16:15), Хлои (1:11), Гай (1:14; ср. Рим. 16:23), Сосфен (1:1; ср. Деян. 18:17), Акила и Присцилла (16:19; ср. Рим. 16:3; Деян. 18:2, 26); Ciampa R. E., Rosner B. S. The First Letter to the Corinthians. – Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010. – С. 105.

⁶⁰⁶Fee 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; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014. – С. 83.

⁶⁰⁷Поддерживают это мнение Р. Чампра и Б. Рознер: «Иеремия дает образец для трехкратного отстранения Павла от мудрых, сильных и благородных» (Ciampa, с. 111).

⁶⁰⁸Там же, с. 106.

в этой жизни, с большей вероятностью будут более открыты вмешательству Бога и более охотно будут жить в зависимости от Него.

Иисус отразил эту же идею в Мф. 11:25, «Слаблю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам», как это сделал Иаков в Иак. 2:5: «Не бедных ли мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия?»⁶⁰⁹. К тому же, А. Тиселтон отмечает, что во время Своего земного странствования: «Иисус общался с разобщенными, которые не вошли в число тех, кого уважало религиозное и социальное еврейское общество»⁶¹⁰.

Ст. 29

ὅπως μὴ καυχῆσθαι πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом.

Стих 29 говорит об ожидаемом результате, к которому приводит Божье действие, направленное на подрыв человеческой гордости – избавление от человеческого хвастовства. Божий выбор слабых и не мудрых действительно позорил бы мудрых, поскольку в Церкви Божья благодать и Святой Дух предоставляют ее членам истинную силу и мудрость, тем самым позоря мир за то, что он не приобрел этих качеств своими собственными ресурсами. Таким образом, провозглашение Павла: «мир [своею] мудростью не познал Бога» (ст. 21), находит отклик в Церкви, где крест – это «сила Божья» (ст. 18), а Христос – «мудрость Бога» (ст. 30).

Ст. 30

ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις

От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением

В стихе 30 Павел переходит к своей любимой богословской теме, которая составляет суть его богословия – к союзу верующего с Христом. Эта тема служит главной цели Павла в данном отрывке – смирение перед Богом и единство Церкви – по нескольким путям. Во-первых, выделенные в предложении слова «от Него» вновь обращают наше внимание на милостивый выбор Бога тех, кто должен быть во Христе. Человек не может хвастаться этим положением. Во-вторых, тема союза с Христом подчеркивает единство Церкви и может служить для разрешения проблемы разделения в коринфской церкви. Наконец, А. Тиселтон указывает, что признание славного статуса верующего во Христа может преодолеть стыд, связанный с униженным положением большинства членов этой церкви⁶¹¹.

⁶⁰⁹Taylor M. 1 Corinthians / Ed. E. R. Clendenen. – Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2014. – С. 76.

⁶¹⁰Thiselton, с. 184.

⁶¹¹Там же, с. 187.

Разъединительный союз τε (те) проводит различие между Христом как «мудростью» от Христа как «праведности, освящения и искупления». Христос как «мудрость» относится к тому, что Он является общим решением проблем человечества. Другими словами, это слово служит «синонимом спасению»⁶¹². То, как Бог обеспечивает человеческие нужды во Христе, рассматривается в триаде «праведность, освящение и искупление».

А. Тисельтон подтверждает: «Мудрость определяется и объясняется как получение даров праведности, освящения и искупления»⁶¹³. Д. Фи соглашается: «Это не три разных шага в процессе спасения. Это скорее три разные *метафоры* для *одного и того же* события ... каждая из которых взята из другой сферы нашего человеческого опыта, и каждая из которых подчеркивает разные аспекты единой реальности»⁶¹⁴.

Далее, употребление глагола γίνομαι (*гиномай*), т.е. «сделался», означает не изменение природы Христа, а то, что Ему отведена роль представителя человечества перед Богом. Благодаря Его представительству, Его искупительная работа применяется к нашей жизни.

Ст. 31

ἵνα καθὼς γέγραπται· ὁ καυχόμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω.

чтобы [было], как написано: хвалящийся хвались Господом.

В конце этого отрывка Павел опять ссылается на Иер. 9:23-24 «Но хвалящийся хвались тем, что разумеет и знает Меня». Таким образом Павел достигает своей цели – продвижение отношения смирения по отношению к Богу.

2 Кор. 5:12-21

Павел пишет это письмо церкви в Коринфе, с которой у него были непростые отношения. Церковь открыто восстала против его апостольской власти, однако к моменту написания послания, конфликт был разрешен. Павел пишет это на пути туда, чтобы увидеть ее и укрепить в вере. Тем не менее, в этот период среди коринфян еще были соперники Павла, и поэтому в этом письме он пытается еще больше укрепить верность церкви к себе и своему апостольскому служению.

В нашем отрывке Павел «хвастается», давая церкви повод гордиться им в противоположность тем, кто гордится внешними факторами, т.е. его соперникам. Мотивы Павла искренни и основаны на любви. Поэтому церковь должна слушать его, а не его конкурентов. На самом деле, это становится для Павла отправной точкой, чтобы начать обсуждение нашего союза с Христом, который является основной темой этого отрывка.

Изучая контекст, этот отрывок находится в той части, где Павел размышляет о своем служении. Он обрисовывает в общих чертах сильные стороны своего служения (2:14-4:6), слабость своей человеческой природы, нуждающейся в укреплении от Духа (4:7-5: 8), и цели его служения – возрождение к новой жизни и примирение с Богом (5:9-7:4).

⁶¹²Ciampa, с. 109.

⁶¹³Thiselton, с. 192.

⁶¹⁴Fee, с. 90.

Ст. 12-14а

οὐ πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνομεν ὑμῖν ἀλλ' ἀφορμὴν διδόντες ὑμῖν καυχήματος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα ἔχητε πρὸς τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ. εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν. ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς

Не снова представляем себя вам, но даем вам повод хвалиться нами, дабы имели вы [что сказать] тем, которые хвалятся лицом, а не сердцем. Если мы выходим из себя, то для Бога; если же скромны, то для вас. Ибо любовь Христова объемлет нас,

Павлу уже не нужно было защищаться перед церковью – она уже подтвердила свою верность ему. Но чтобы разрешить оставшиеся разногласия, Павел все еще чувствует необходимость «хвастаться» своим служением. Как было упомянуто выше, пытаюсь подтвердить свою апостольскую власть, Павел сравнивает тех, кто служит, имея поверхностные мотивы, т.е. своих соперников, с теми, кто служит от сердца, т.е. Павлом и его сотрудниками (ст. 12). Д. Гарланд пишет, что оппозиция Павла, «кем бы они ни были, хвастается внешним, т.е. тем, что внешнее, поверхностное и преходящее, а не сердцем, т.е. внутренним, существенным и вечным»⁶¹⁵.

В стихе 13 Павел описывает свое поведение перед Богом с помощью глагола ἐξίστημι (эксистэми). В данной форме слово означает «быть вне своего нормального состояния ума, быть неспособным нормально рассуждать, терять свой разум, сходить с ума (ср. Мк 3:21) или удивляться»⁶¹⁶. Перефразирование стиха 13 может звучать так: «Если я веду себя как сумасшедший или как разумный, то мои мотивы правильны».

Вполне возможно, что Павел здесь говорит о своем иногда эксцентричном поведении, когда он принимал на себя, казалось бы, ненужный риск ради Евангелия (например, его арест в Иерусалиме или бунт в Эфесе). В защиту этой позиции М. Харрис цитирует 2 Кор. 6:4-5 и 11:23-28⁶¹⁷. Павлу была характерна чрезмерная ревность. Это было так, как до его обращения, так и после него (также обратите внимание на случай с Иоанном Марком в Деян. 14).

В начале ст. 14 Павел подводит итоги предыдущим двум стихам, утверждая, что его мотивация – любовь. Родительный падеж ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ, т.е. «любовь Христа», может быть родительным падежом источника – «любовь от Христа», или объективным родительным падежом – «любовь к Христу». Но надо учесть, что невозможно любить Бога или других людей без сверхъестественного действия Святого Духа, который является источником любви Христа в нас. По этой причине лучше отнести к форме родительного падежа «любовь Христа» значение «источника», т.е. «любовь от Христа».

Для описания того, как любовь Христа мотивирует (объемлет) нас, Павел использует глагол συνέχω (сунэхo), который часто указывает на принуждение⁶¹⁸. Однако обычное слово для описания принуждения – не συνέχω (сунэхo), а ἀναγκάζω (ананкадзо)⁶¹⁹. Далее,

⁶¹⁵Garland, D. E. 2 Corinthians. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1999. – С. 273.

⁶¹⁶Arndt, с. 350.

⁶¹⁷Harris, с. 417-418.

⁶¹⁸Arndt, с. 970-971.

⁶¹⁹Louw J. P., Nida E. A. Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains. – 2nd ed. – New York: United Bible Societies, 1996. – Т. 1 – С. 475.

теологические рассуждения противоречат значению «принуждение», поскольку Иисус сказал: «иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11:30), Иоанн написал: «заповеди Его нетяжки» (1 Ин. 5:3) и Павел написал: «Вы не приняли духа рабства, [чтобы] опять [жить] в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: “Авва, Отче!”» (Рим. 8:15).

Различные английские переводы в основном указывают на предпочтение другого значения данного слова, «сильное чувство побуждения», что, вероятно, является лучшим вариантом:

NASB95 «Любовь Христа управляет нами»,
NIV84 «Любовь Христа побуждает нас»,
KJV 1900 «Любовь Христа сдерживает нас»
NRSV «Любовь Христа призывает нас»
ESV «Любовь Христа управляет нами»,
NEB «Любовь Христа не оставляет нам выбора»⁶²⁰.

Ст. 146-17

κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον· καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. Ὡστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καὶνὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά.

рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли. А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего. Потому отныне мы никого не знаем по плоти; если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем. Итак, кто во Христе, [тот] новая тварь; древнее прошло, теперь стало новое.

Начиная с причастия, κρίναντας (*кринатас*), т.е. «рассуждающих», Павел меняет направление своего наставления. Κρίναντας (*кринатас*) – это причастие, выражающее причину. Павел объясняет, по какой причине любовь Христа побуждает его – он отождествил себя с Христом в Его смерти и воскресении, получил новую жизнь, т.е. жизнь воскресения, и посвятил эту новую жизнь Богу. Следовательно, природа этой новой жизни, т.е. любовь, теперь управляет его личной жизнью. Итак, в 14-м стихе Павел раскрывает, как возникло это новое положение вещей. Христос умер за всех, и в Его смерти все умерли. Следовательно, в Нем старое прошло, а новое пришло (подразумевается) через участие верующего в Его воскресении.

М. Харрис правильно отмечает, что фраза «один умер за всех» напоминает формулу “Христос умер за нас” (Рим. 5:8; ср. 1 Кор. 15:3)⁶²¹. Более того: «Учитывая тот факт, что глагол ἀπέθανον (*апэтанон*), т.е. “все умерли”, стоит в форме аориста, нет никаких оснований проводить различие между этой смертью и временем смерти, указанном более ранним употреблением глагола ἀπέθανεν (*апэтанэн*), т.е. времени распятия Христа. Когда Христос умер, все умерли. К тому же, Его смерть повлекла за собой их смерть»⁶²².

⁶²⁰Harris, с. 419.

⁶²¹Там же, с. 420.

⁶²²Там же, с. 421.

Это толкование подтверждается тем, что слово «все» относится ко всем людям, а не только к верующим, которые должны подражать примеру Его смерти. М. Харрис приходит к выводу: «Конечно, более уместно видеть “смерть всех” как фактическую “смерть”, а не как потенциальную “смерть”»⁶²³. Смысл этого стиха – не только вдохновлять, но и давать возможность верующим через веру отождествить себя с смертью и воскресением Христа, чтобы вследствие этого «жить для умершего за них и воскресшего».

Затем Павел дает этическое наставление (ст. 15), что отождествление с Христом в Его смерти и воскресении естественным образом приводит к жизни, проживаемой для Него, а не для себя, поскольку мы умерли во Христе и получаем от Него нашу новую жизнь. М. Харрис комментирует: «Предполагаемым результатом смерти Христа было то, что христианин отказался бы от стремления сосредоточиться на себе и самодовольства, а вместо этого стремился бы к жизни, сосредоточенной во Христе, наполненной активностью на благо других»⁶²⁴.

Касательно выражения: «Потому отныне мы никого не знаем по плоти», Павел применяет его двояко. Во-первых, это относится к Иисусу с целью опровержения постулата, что Он является просто хорошим человеком и учителем морали. Нужно признать, что он поистине – воплощенный Бог (ст. 16). Предположение Д. Гарланда имеет смысл, что Павел просто имел в виду, что не стоит судить Христа по человеческим стандартам (см. 1 Кор. 1:16-17)⁶²⁵. Он пишет: «В этом стихе Павел ссылается на свою дохристианскую оценку Иисуса»⁶²⁶.

Во-вторых, Павел отказывается рассматривать христиан (и, предположительно, самого себя) с позиции их нынешней слабости и несовершенства (т.е. «по плоти»), но как тех, кто, по сути своей, является новым творением во Христе. Д. Гарланд пишет: «Павел теперь видит других согласно их положению во Христе»⁶²⁷. Павел предлагает нам смотреть на жизнь глазами веры и считать себя и других достойными высочайшего уважения и имеющими великий потенциал, благодаря тому, кем мы являемся во Христе (ст. 17).

Д. Гарланд отмечает эсхатологическое значение фразы «новое творение»: «Новое небо и новая земля и полная трансформация верующих остаются надеждой на будущее», но видит и настоящее применение: «Для христиан, они настолько уверены в ее исполнении, что их жизнь уже управляемая этой новой реальностью, которая все еще ожидает завершения»⁶²⁸. Значит, важно не упускать из виду исторического значения включения верующего в искупительные события Христа, которые делают это новое творение настоящей реальностью.

Ст. 18-21

τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς, ὥς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ

⁶²³Там же, с. 422.

⁶²⁴Там же.

⁶²⁵Garland, с. 283.

⁶²⁶Там же, с. 285.

⁶²⁷Там же, с. 284.

⁶²⁸Там же, с. 287.

λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.
Ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν· δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ,
καταλλάγητε τῷ θεῷ. τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς
γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ

Всё же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою и давшего нам служение примирения, потому что Бог был во Христе, примиривший с Собою мир, не вменяя [людям] преступлений их, и дал нам слово примирения. Итак мы - посланники от имени Христовы, и как бы Сам Бог увещевает через нас; от имени Христова просим: примиритесь с Богом. Ибо не знавшего греха Он сделал для нас [жертвою за] грех, чтобы мы в Нем сделались праведностью Божьей.

Далее, Павел утверждает, что Бог назначил апостолов посланниками и доверил им Евангелие. Об этом он упоминает, чтобы еще больше заручиться верностью своих читателей. В этом контексте Павел обсуждает искупительную работу Христа, но в этот раз в отношении не освящения, а оправдания. Бог Отец во Христе (благодаря тринитарной связи с Ним) сделал возможным примирение с Собою через Своего Сына. Бог достиг этого примирения благодаря великому обмену нашего греха на праведность Христа.

Во Христе Бог обеспечивает нас твердым основанием для приобретения статуса праведника – вменяет верующему праведность Иисуса Христа. Великий обмен, который Бог совершил во Христе, прекрасно описан в 21 стихе: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас [жертвою за] грех, чтобы мы в Нем сделались праведностью Божьей» (дословно с греческого). Важно правильно перевести последнюю часть 2 Кор. 5:21 – не «праведными пред Богом», как в Синодальном переводе, а δικαιοσύνη θεοῦ (*δικαιοσύνη теу*), т.е. «праведностью Божьей».

Другие места также говорят о том, что верующий обладает праведностью Божьей: Фил. 3:9: «...найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью *от Бога* по вере»; Рим. 1:17: «В (Евангелии) открывается праведность *Божья* от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет»; 1 Кор. 1:30: «От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас ... *праведностью*». Итак, Иисус Христос – наша праведность.

Необходимо рассмотреть ст. 21 и с точки зрения некоторых богословов, которые предполагают, что Иисус стал грешным по Своей природе на кресте. Говоря о нашей праведности, Павел использует общепринятый термин γίνομαι (*гиномай*), т.е. «становиться». Но при описании того, что Христос стал грешным, используется другой термин ποιέω (*пойэо*). В свете богословских размышлений, которые исключают толкование, что Иисус стал греховным существом, этот стих, скорее всего, следует воспринимать как «назначение жертвой за грех», что соответствует его употреблению в Откр. 3:12, где святые сделаны (ποιέω - *пойэо*) «столпами» в том смысле, что они назначены на какое-то положение в царстве.

М. Харрис считает, что в 5:21 Павел использовал слово ἁμαρτία (*хамартия*), т.е. «грех», вместо ожидаемого περὶ ἁμαρτίας (*пери хамартиас*), которое в Рим. 8:3 переводится «жертва за грех», благодаря литературному контрасту между ἁμαρτία (*хамартия*), т.е. «грех», и δικαιοσύνη θεοῦ (*δικαιοσύνη теу*), т.е. «праведность Бога»⁶²⁹. Эту точку зрения разделяет Р. Мартин: «Мы пришли к выводу, что текст опирается на

⁶²⁹Harris, с. 452-453.

свидетельство Ветхого Завета, а именно на Ис. 53:10, где “жертва за грех” ... это то, что подразумевается в слове ἁμαρτία (*хамартия*)»⁶³⁰.

М. Харрис также обращает наше внимание на то, что Павел заимствовал данную мысль из Ис. 53, где говорится о Мессии как о «жертве за грех (ἁμαρτία)»:

«Тот факт, что при написании 5:21 Павел думал об Ис. 53, кажется, указан тремя элементами стиха, которые отражают высказывания, сделанные в этой главе относительно Слуги Яхве.

(1) Христос как безгрешный (ст. 21а) – “... он не сделал греха, и не было лжи в устах Его” (Ис. 53:9).

(2) Христос «сделался грехом» (ст. 21а) – “Когда же душа Его принесет жертву умилостивления...” (Ис. 53:10).

(3) Полученная в результате польза (ст. 21б) – “Праведник, Раб Мой, оправдает многих и грехи их на Себе понесет” (Ис. 53:11)»⁶³¹.

Гал. 2:15-21

В своем послании к Галатам Павел пишет церквям, недавно основанным им и Варнавой, которые подвергаются угрозе законничества со стороны иудеев, требующих обрезания и соблюдения Закона для получения спасения. Эти учителя пришли из иерусалимской церкви, но иерусалимская церковь не одобрила их действий (см. Деян. 15:24).

В контексте нашего отрывка, Павел упрекает Петра за то, что, когда люди от Иакова пришли в Антиохию, он отказался от общения с язычниками. Это показывает, что в ранней церкви между некоторыми иудейскими лидерами существовала определенная напряженность. Одними христианство рассматривалось как продолжение иудаизма, другие же считали, что оно не ограничено этничностью, а руководствуется совершенно новым заветом. Павел был настолько убежден в последнем, что готов был публично упрекнуть самого выдающегося апостола, Петра, и своего коллегу, Варнаву, и, вероятно, также унижить посланников от Иакова.

Таким образом Павел внес фундаментальное изменение в то, как всем следует понимать Евангелие – спасение для всех, как язычников, так и евреев, лишь через веру в Иисуса Христа. Иерусалимский совет (Деян. 15) подтвердил понимание Павла, но только в отношении язычников, а не евреев. Ведь в иерусалимской церкви считалось, что Евангелие для язычников отличается от Евангелия для евреев (Гал. 2:7-9), и что обрезание и соблюдение Закона были необходимы для последних (Деян. 15:19; 21:20).

Отношения, которые противники Павла в Галатии имели с Иерусалимом, заставляли Павла получить одобрение его учения другими апостолами. Интересно, что он получил это одобрение, но с оговоркой, что его Евангелие предназначено для язычников, а Евангелие от Петра (и Иакова) – для евреев. Всё же Павел не остался доволен этим решением, но хотел показать, что Евангелие благодати через веру было для всех – евреев и язычников.

⁶³⁰Martin R. P. 2 Corinthians // Hubbard D. Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, 1986. – С. 157.

⁶³¹Harris, с. 456.

До прихода «людей от Иакова» Петр, по всей видимости, симпатизировал позиции Павла, «нарушая» Закон Моисея об общении с язычниками. Но когда Петр отделился от язычников, Павел обвинил самого выдающегося апостола в лицемерии. Павел, будучи евреем, говорит Петру, тоже еврею, что «мы» верим в спасение не по Закону, а по вере во Христа. Затем, Павел объявляет, что он умер для Закона, чтобы жить для Бога. Таким образом Павел констатирует, что его Евангелие свободы от Закона включает в себя и иудеев, и Петр, испытав унижение, не был в силах ему противиться.

Однако Павел осознавал обвинения, звучащие в его адрес, что его Евангелие может привести к беззаконию. Поэтому в этом отрывке его основной посыл заключается в том, что его Евангелие является достаточным, как для оправдания, так и для освящения верующего во Христа.

Ст. 15

Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί·

Мы по природе Иудеи, а не из язычников грешники;

Павел обращается к Петру со словами «мы евреи, а не грешники из язычников», вероятно, саркастически, чтобы подчеркнуть их прежнее националистическое настроение.

Ст. 16

εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ.

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.

Учение Павла здесь перекликается с Рим. 3-5 об оправдании благодатью лишь по вере в искупительную работу Христа. Т. Джордж делает интересное наблюдение, что в ст. 16 Павел трижды повторяет слова «дела закона», подчеркивая, что спасение делами полностью исключено⁶³². Джордж также правильно опровергает идею о том, что фраза «дела закона» относится к законничеству или церемониальному закону. На самом деле она «относится к заповедям, данным Богом в Законе Моисея, как в его церемониальном, так и моральном аспектах»⁶³³. Р. Лонгнекер соглашается: «Павел нападает не только на законничество, которое осуждали, как ветхозаветные пророки, так и ряд иудейских раввинов, но даже и на религиозную систему Моисея, поскольку он рассматривал всё это как приготовление к положению “во Христе”, которое заменило его»⁶³⁴.

Ст. 17-18

⁶³²George, Galatians, c. 193.

⁶³³Там же, с. 195.

⁶³⁴Longenecker R. N. Galatians // Hubbard D. Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, 1990. – С. 85-86.

εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιοθῆναι ἐν Χριστῷ εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο. εἰ γὰρ ἂν κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω.

Если же, ища оправдания во Христе, мы и сами оказались грешниками, то неужели Христос есть слуга греха? Никак. Ибо если я снова созидаю, что разрушил, то сам себя делаю преступником.

Во фразе «если я снова созидаю, что разрушил» Т. Джордж усматривает восстановление Закона как средства оправдания: «Говоря на языке парадокса, Павел сказал, что отступать от этого основополагающего посвящения (т.е. спасения по вере) было бы, по сути, равнозначно восстановлению старых структур репрессий и рабства, т.е. структур, которые были раз и навсегда разрушены смертью Христа на кресте и излиянием Его Духа на Его народ»⁶³⁵.

Ф. Ф. Брюс соглашается: «Когда законопослушные евреи, такие как Петр и сам (Павел), перестают полагаться на закон как основание своего оправдания перед Богом и вместо этого находят оправдание во Христе, они фактически ставят себя на уровень “грешников из язычников”»⁶³⁶. Следовательно, Христос как будто стал «служителем греха» в следующем смысле: «В аргументации противников Павла, если теперь законопослушные евреи должны считаться “грешниками”, точно так же, как те, кто жил без закона, тогда число грешников в мире было бы значительно больше, и поэтому (как они понимали позицию Павла) Христос стал бы служителем или агентом греха»⁶³⁷. Следовательно, «если я снова созидаю, что разрушил» означает: «Любой, кто, получив оправдание по вере во Христа, затем восстанавливает закон вместо Христа, снова делает себя грешником»⁶³⁸.

Р. Лонгнекер приходит к аналогичным выводам⁶³⁹. Стих 17 является признанием того, что те, кто ищут оправдания, действительно грешат в этой жизни, но это не значит, что Христос способствует греховному образу жизни. Тем не менее, ст. 18 показывает, что ответом на вопрос о грехе является не возвращение к закону, от которого верующий отказался, как для оправдания, так и для освящения, но зависимость от Христа, о которой говорится в последующих стихах. Он пишет: «Возвращение к закону (для христианина) после того, как он отказался от закона (как для принятия Богом, так и для ведения образа жизни, угодного Ему), – это то, что действительно делает человека нарушителем закона ... вернуться к закону Моисея для христианина – это то, что действительно представляет собой нарушение закона, потому что тогда истинный замысел закона сводится на нет»⁶⁴⁰.

Ст. 19

ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι

⁶³⁵George, Galatians, c. 197.

⁶³⁶Bruce F. F. The Epistle to the Galatians: a commentary on the Greek text // The new international Greek Testament commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982. – С. 140-141.

⁶³⁷Там же, с. 141.

⁶³⁸Там же, с. 142.

⁶³⁹Longenecker, Galatians, c. 90.

⁶⁴⁰Там же, с. 90-91.

Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу

Фраза διὰ νόμου νόμος ἀπέθανον, т.е. «законом я умер для закона», вероятно, означает, что Закон осудил Павла, и он был «казнен» с Христом. Поэтому он умер, и Закон больше не обладает юрисдикцией над ним. Его смерть для Закона также освобождает его, чтобы жить для Бога через Духа. Его учение здесь вторит написанному в Рим. 7 о необходимости избавления от Закона, чтобы действительно служить Богу. Р. Лонгнекер утверждает, что это освобождение – не только от проклятия и вины Закона, но от самого Закона как руководящего принципа: «В своей вере евреи руководствуются Законом или Торой, а христиане – Христом»⁶⁴¹.

Хотя Павел пишет от первого лица, Т. Джордж правильно комментирует: «... он описывал то, что можно назвать нормальной христианской жизнью. То, что относилось к Павлу, относится и ко всем верующим, оправданным верой в Иисуса Христа»⁶⁴². Джордж также справедливо отмечает, что под термином «закон» Павел подразумевает «данные Богом заповеди и законы, содержащиеся в Писаниях Ветхого Завета», но в то же время «во христианской жизни есть этический императив, вытекающий из правильного понимания оправдания»⁶⁴³.

Ст. 20

ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ

и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня.

В этом стихе Павел раскрывает секрет святой жизни – признание и приобретение своего участия в распятии Христа, где был положен конец нашей греховной природе. Ф. Брюс утверждает, что верующие «разделяют Его смерть для старого порядка (устройства мира) (“под законом”; ср. 4:4) и Его воскресение в новую жизнь», а также отмечает вывод из употребления времени «перфекта»: «Употребление времени перфекта в слове συνεσταύρωμαι (*сунэстауромай*), т.е. “сораспялся”, подчеркивает, что участие в распятом Христе стало установленным образом жизни верующего»⁶⁴⁴.

Затем Павел продолжает отождествлять себя с Христом в Его воскресении, которое становится для него источником силы для новой жизни. По словам Ф. Ф. Брюса: «Эта новая жизнь во Христе есть не что иное, как воскресший Христос, живущий Своей жизнью в верующем»⁶⁴⁵. В частности, эта сила находится в пребывающем в верующих Духе, который и высвобождает ее ему. Брюс комментирует: «Жизнь воскресения сообщается его народу и поддерживается в нем через Духа»⁶⁴⁶. Т. Джордж пишет: «“Я”, умерший для закона, уже не живу. Христос в лице Святого Духа обитает внутри, освящая

⁶⁴¹Там же, с. 91.

⁶⁴²George, Galatians, с. 198.

⁶⁴³Там же.

⁶⁴⁴Bruce, Galatians, с. 144.

⁶⁴⁵Там же, с. 144.

⁶⁴⁶Там же.

наши тела как храмы Святого Духа, и позволяя нам приближаться к Божьему престолу в молитве»⁶⁴⁷.

Д. Камбал предлагает следующий итог: «В Галатам 2:20 Павел раскрыл значение стиха 19. Он “умер для Закона”, потому что был **распят с Христом**. Он мог “жить для Бога”, потому что в нем жил **Христос**. Основой для понимания этого стиха является понятие союза с Христом ... Будучи таким образом объединенными с Христом, верующие принимают участие в Его смерти, погребении и воскресении»⁶⁴⁸.

Однако высвобождение этой силы зависит от постоянного доверия к искупительной работе Того, «Кто возлюбил меня и предал Себя за меня». Ф. Ф. Брюс называет веру «связью с воскресшим Христом»⁶⁴⁹. Д. Камбал проницательно отмечает: «Всё же Христос не действует автоматически в жизни верующего. Чтобы жить новой жизнью нужна **вера в Сына Божьего**. Итак вера, а не дела или законное послушание, высвобождает божественную силу для христианской жизни»⁶⁵⁰.

Далее, Павел говорит о своей жизни «во плоти», однако этот термин здесь не относится к греховной природе. Ф. Ф. Брюс уточняет: «Тем не менее, существует некоторое напряжение, создаваемое сосуществованием, с одной стороны, жизни во смертном теле и, с другой стороны, жизни во Христе. Жизнь грядущей эпохи ἐν Χριστῷ (во Христе) “уже” началась, в то время как жизнь ἐν σαρκί (в плоти) “еще не” подошла к концу»⁶⁵¹.

Ст. 21

Οὐκ ἄθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ· εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν.

Не отвергаю благодати Божией; а если законом оправдание, то Христос напрасно умер.

Здесь Павел, кажется, возвращается к стиху 16, чтобы добавить еще один аргумент в пользу оправдания лишь по вере. Павел приводит историческое обоснование своего утверждения: если бы спасение пришло через Закон, то для Христа не было бы причин умирать. Тот факт, что Он умер, показал, что старая система неэффективна. Отвергнуть жертву Христа – значит отвергнуть Божью благодать⁶⁵².

Еф. 2:4-7

Еф. 2:4-7 является отрывком, в котором Павел защищает спасение только по благодати через одну веру. Такая мысль – совершенно чужда его воспитанию и образованию, полученному в качестве фарисея. Это показывает, что встреча с Христом может привести к радикальному изменению мировоззрения человека.

⁶⁴⁷George, Galatians, c. 201.

⁶⁴⁸Campbell D. K., т. 2, с. 596.

⁶⁴⁹Bruce, Galatians, c. 145.

⁶⁵⁰Campbell D. K., т. 2, с. 596.

⁶⁵¹Bruce, Galatians, c. 145.

⁶⁵²Там же, с. 146.

Основной темой данного послания является положение верующего во Христе. Павел рассматривает как теологические, так и практические аспекты этой истины. Наш же отрывок отражает эту главную истину. Вочман Ни проницательно отмечает использование в этом послании глаголов, описывающих положение, для организации идей Павла – сидя во славе (1:3-3:21), ходя во Христе (4:1-6:9), стоя против дьявола (6:10-20)⁶⁵³. Раздел о «сидящих во славе» с Христом посвящен действиям каждого члена Троицы – план Отца (1:3-19а), работа Сына для верующего (1:19б-3:13) и работа Духа в верующем (3:14-21).

В общем контексте нашего отрывка отмечается победа Христа – что Он превознесен над всем (1:20-22а). Но Его победа не только для Него – Он в то же время является главой Церкви, Его Тела, что подразумевает, что все духовные силы также находятся под нашими ногами (1:22б-23). Затем Павел обращается к нашей предыстории, что мы оказались в этом положении не по своим собственным заслугам, поскольку мы были по своей природе грешниками (2:1-3). Но наше приобретение этого славного статуса является полностью выражением благодати и любви Божьей, присваиваемого нам верой независимо от дел (2:4-7). Добрые дела становятся результатом этого статуса, а не средством его достижения или поддержания, так что вся слава принадлежит Богу за Его удивительную благодать (2:8-10).

Написав о нашем славном положении благодаря Божьей любви и благодати и влиянии этого положения на нашу личную жизнь, в дальнейшем контексте Павел применяет эту истину по отношению к Церкви. Союз с Христом означает объединение всех верующих в одном теле (2:11-3:13). Союз с Христом естественным образом приведет к церковному единству, так как в Телу Христа нет этнических различий.

Ст. 4

ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς

Но Бог, будучи богатым милостью, по Своей великой любви, которою возлюбил нас,

Как уже было упомянуто выше, наше приобретение этого славного статуса является полностью выражением милости и любви Бога. Р. О'Брайан выражает это так: «Весь отрывок подчеркивает мысль, что Он действовал ради нас просто по причине Своего милостивого и милосердного характера»⁶⁵⁴.

Разъединительный союз δὲ (дэ), т.е. «но», выражает неожиданность, что Бог ответил бы в милости и благодати на грех человека, упомянутый в предыдущем контексте. Порядок слов πλούσιος ὢν (*плусиос он*), т.е. «будучи богатым», указывает на ударение и показывает, что Бог очень богат милостью и благодатью. Причина, по которой Он таков, выражена предлогом διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ («по Своей великой любви») – это выражение Его любящей природы. Его любовь не только теоретическая, но и активная. Фраза «которою возлюбил нас» относится к Его высочайшему выражению любви через крест.

⁶⁵³Nee Watchman. Sit, Walk, Stand.

⁶⁵⁴O'Brien P. T. The letter to the Ephesians // Carson D. The Pillar New Testament commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999. – С. 164.

Ст. 5-6

καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ, – χάριτί ἐστε σεσωσμένοι – καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил с Христом, - благодатью вы спасены, - и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе,

Кажется, что для объяснения того, как мы достигли славного статуса, описанного в 1:22-23, Павла говорит о нашем участии в вознесении и прославлении Христа. Вероятно, Павел упоминает о нашем оживлении во Христе и воскресении с Ним с целью ответить на то, что мы когда-то были мертвы во грехе (ст. 1-3). Нам нужно ожить, чтобы царствовать с Ним. Чтобы сохранить контраст между «мертвыми во грехе» и «живыми во Христе», о нашем участии в смерти Христа Павел не упоминает.

Возможно, по этой причине Павел также проводит различие между оживлением и воскресением, – чтобы он мог использовать слово «жизнь» в противопоставлении слову «смерть». Также возможно, что сочетание оживления и воскресения подразумевает, что эта новая жизнь имеет направление и включает в себя деятельность. Мы не оживлены, чтобы оставаться в могиле.

Это движение от смерти к жизни и от жизни к воскресению завершается тем, что мы посажены с Ним во славе. Мы занимаем то же положение, которое Он занимает на самом высоком месте во вселенной, над ангелами и всеми сотворенными объектами. И всё же мы не равны Ему, но находимся под Его властью и зависим от Его жизни. В отличие от Его статуса, наш статус является производным. Р. О'Брайан тоже не полностью отождествляет наше положение с положением Христа: «Возвышенный статус Христа в небесном царстве не разделяется, поскольку Его отношения с Отцом уникальны»⁶⁵⁵.

Здесь говорится о воскресении и возвышении Христа как об исторических событиях, в которых верующий по Божьей благодати участвовал еще до своего рождения. Сложносочиненные слова συνεζωοποίησεν (*судзоопойэсен*), т.е. «оживотворил со», συνήγειρεν (*сунэгэйрэн*), т.е. «воскресил с», и συνεκάθισεν (*сунэкатисен*), т.е. «посадил с» отражают эту историческую связь.

А. Линкон соглашается: «Верующие видятся включенными во Христа, поэтому то, что Бог совершил для Христа, он совершил для Него как представителя, главы нового человечества»⁶⁵⁶. Он также правильно утверждает, что связь между нами и Христом не просто метафорическая, а реальная: «В Рим. 6 и Кол. 2 и 3, когда Павел использовал язык смерти и воскресения с Христом, он имел в виду не только субъективный религиозный опыт верующих, но скорее их партнерство с Христом в событиях прошлой искупительной истории»⁶⁵⁷.

Хотя мы утверждаем, что благодаря Своему воскресению Христос был оживлен не духовно, а физически, всё же последствия этого совместного воскресения для нас изначально не физические, а духовные. Та же самая сила, которая вернула жизнь Его мертвому телу, теперь дает верующему возможность духовно жить для Бога.

⁶⁵⁵O'Brien, Ephesians, c. 171.

⁶⁵⁶Lincoln, c. 105.

⁶⁵⁷Там же, с. 108.

Наконец, аспект спасения по благодати, отмеченный в ст. 5, будет более подробно рассмотрен Павлом в последующих стихах. И всё же Павел не может удержаться от того, чтобы приписать это чудесное спасение Божьей благодати даже до того, как он формально вводит эту тему в ст. 8.

Ст. 7

ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей в благости к нам во Христе Иисусе.

Кульминацией нашего спасения и нашим окончательным участием в союзе с Христом является Его откровение во славе, когда мы откроемся во славе с Ним (1 Ин. 3:2; Кол. 3:4). Хотя наша победа во Христе уже завершена в Нем, она постепенно реализуется в нашем опыте и достигает своей кульминации только в конце. Р. О'Брайан пишет: «Реализованная эсхатология Еф. 2:5-6 сбалансирована будущим измерением ст. 7 (ср. 1:21). Тем самым, подтверждается что будущая эсхатология не была полностью вытеснена тем, что подчеркивается настоящее спасение»⁶⁵⁸.

Ф. Ф. Брюс, утверждает, что наше прославление будет постоянным свидетельством для всех веков о благодати и доброте Бога: «Во все времена и в вечности Церковь будет известна как общество прощенных мятежников, предназначенное Богом быть шедевром Его благости»⁶⁵⁹. А. Линкольн пишет: «Воскрешение верующих из духовной смерти, чтобы сидеть с Христом в небесных сферах – высшая демонстрация превосходящей Божьей благодати»⁶⁶⁰.

Наконец, важно отметить, что на протяжении всего отрывка повторяются фразы ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ («во Христе Иисусе») и τῷ Χριστῷ («с Христом»), чтобы подчеркнуть, что наше спасение опосредовано Христом и доступно только через Него, в частности, через наш союз с Ним.

Кол. 2:8-13

Данное послание написано Павлом для церкви, которую он никогда не посещал. Церковь в Колоссах, по-видимому, была основана Епафрасом (1:7), жителем города (4:12-13), который был сотрудником Павла и, вероятно, был обращен им к Господу. Поэтому Павел испытывает отцовскую привязанность и ответственность за благополучие церкви (2:1). Мы также отмечаем, что Павел пишет церкви с властью, потому что, вероятно, считал ее находящейся под своим апостольским управлением.⁶⁶¹

⁶⁵⁸O'Brien, Ephesians, c. 169.

⁶⁵⁹Bruce F. F. The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians / NICNT. – p. 288; отмечено в O'Brien, p. 173.

⁶⁶⁰Lincoln, c. 110.

⁶⁶¹Guthrie, c. 565.

Д. Гатри правильно отмечает, что Епафрас, вероятно, разыскивал Павла в тюрьме, чтобы известить его о борьбе с ложным учением в церкви и попросить его совета⁶⁶². Дуглас Му соглашается: «Епафрас, несомненно, проинформировал Павла об угрозе лжеучителей»⁶⁶³. Данная ересь, скорее всего, была гибридом еврейских и раннегностических идей, поскольку в нее входили «философия» (2:8), «человеческая традиция» (2:8, 22), «элементарные принципы или духи» (2: 8), «поклонение ангелам» (2:18), воздержание от определенной пищи (2:20-22) и соблюдение еврейских праздников (2:16-17). Главное то, что она уменьшила роль Христа, что заставило Павла подчеркнуть Его уникальность (1:15-20; 2:9-10)⁶⁶⁴.

Ст. 8

Βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν·

Смотрите, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческого, по стихиям мира, а не по Христу.

Добавление слова «братия», имеющееся в Синодальном переводе, не поддерживается никакими древними манускриптами, и поэтому не включено в наш перевод.

Это – ключевой стих отрывка, тему которого в последующих стихах Павел продолжит развивать и защищать. Это также отражает основное беспокойство всего послания – чтобы церковь в Колоссах не оставляла или не умаляла ценности Христа, приняв альтернативные средства спасения.

Р. Мелик отмечает наличие артикля перед словом φιλοσοφίας (*философиас*), т.е. «философии», а ее отсутствие перед последующими словами κενῆς ἀπάτης (*кэнэс апатэс*), т.е. «пустым обольщением», что практически приравняет эти концепции друг к другу. Эта философия на самом деле является пустым обольщением. Он также считает, что данный артикль указывает на конкретную философию, что значит, философия как таковая не отвергается⁶⁶⁵. Дуглас Му допускает такой перевод: «пустая философия», тем самым подтверждая, что «Павел не намерен критиковать “философию” как таковую, а только вид философии, пропагандированные лжеучителями в Колоссах»⁶⁶⁶. Р. О’Брайан и другие высказываются, что в древности термин «философия» использовался в общем смысле практически для любого вида обучения⁶⁶⁷.

Эта философия опиралась не на Божье откровение, а на человеческие традиции и элементарные принципы человеческой мысли⁶⁶⁸. Более того, данная философия также имела демонические корни («стихии *мира*»). Наконец, она, по сути, не была христианской, т.е. не «по Христу»⁶⁶⁹. Д. Му смело утверждает: «Любое учение, которое

⁶⁶²Там же, с. 565.

⁶⁶³Моо, с. 185.

⁶⁶⁴Guthrie, с. 569.

⁶⁶⁵Melick R. R. *Philippians, Colossians, Philemon* // New American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1991. – С. 252.

⁶⁶⁶Моо, с. 185.

⁶⁶⁷O’Brien, *Colossians, Philemon*, с. 109.

⁶⁶⁸Melick, с. 252.

⁶⁶⁹Там же.

каким-либо образом умаляет исключительную роль Христа, по определению является, как неправильным, так и неэффективным»⁶⁷⁰.

Слово στοιχεῖον (*стойхэйон*), т.е. «стихии», может означать «основные компоненты чего-либо, элементы», или «трансцендентные силы, которые контролируют события в этом мире»⁶⁷¹. В связи с упоминанием о «философии» и «человеческих традициях» к нашему стиху лучше всего подходит первое значение. Это подтверждается позже в ст. 20, где данное слово снова используется в связи с воздержанием от определенных видов еды. В дополнение к этому, в другом контексте Павел использует этот термин для обозначения элементарных принципов Закона (Гал. 4:3). В Евр. 5:12 это слово опять относится к элементарным принципам, но в этот раз ко христианскому учению⁶⁷².

Из нашего опыта мы можем определить некоторые из этих «элементарных принципов», которые наличествуют повсюду в человеческой философии и религии: самосовершенствование через образование или самодисциплину; мистицизм как способ контакта с внутренним “я” или более глубокой реальностью; примирение с Богом путем совершения добрых дел; добрая природа человека; человеческое счастье как высшая ценность; и другие.

Ст. 9

ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς,

ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно,

В 9-м стихе Павел начинает обосновывать утверждение о том, что другие религии не могут сравниться с христианской верой. Во-первых, Христос обладает полнотой Божества. Он не просто учитель-человек с хорошими идеями, но Бог во плоти. Какая другая вера может похвалиться подобным?

Смысл πλήρωμα (*плэрома*), т.е. «полнота», далее подчеркивается Павлом тем, что он определяет слово «полнота» прилагательным «вся», которое является излишним. Ведь «полнота» – это уже всё. Таким образом, Павел не оставляет места для сомнений в том, что Христос – полностью божественен. Важно отметить вместе с Р. О'Брайаном, что глагол κατοικεῖ (*катойкэй*), т.е. «обитает», стоит в настоящем времени, что указывает, что даже сейчас «вся полнота Бога пребывает в воскресшем и возвышенном Христе»⁶⁷³.

Слово θεότης (*теотэс*), т.е. «Божество», определяется как «состояние бытия бога, божественный характер или природа, божество, божественность»⁶⁷⁴. Христос обладает

⁶⁷⁰Moo, с. 193.

⁶⁷¹Arndt, с. 946.

⁶⁷²Д. Му также отмечает, что значение «ангельские силы» встречается только в постхристианских трудах (Moo, с. 188). Он также утверждает, что для описания ангельских сил Павел использует другие термины (см. 1:16, 20; 2:10, 15) (Moo, с. 192).

⁶⁷³O'Brien, Colossians, Philemon, с. 112. Р. Мелик отмечает, что использование πλήρωμα (плэрома) в гностической мысли относится к сумме эманаций от Бога. Хотя многие постулируют, что Павел использовал термин в этом смысле для опровержения гностицизма, Р. Мелик правильно говорит, что такой подход уменьшил бы утверждение полного Божества Христа, поскольку эманации не были полностью божественными (Melick, с. 254-255).

⁶⁷⁴Arndt, с. 452.

всеми характеристиками и качествами Бога, что делает Его по сути единым с Богом Отцом и Богом Святым Духом.

Ст. 10

καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.

и вы имеете полноту в Нем, Который есть глава всякого начальства и власти.

Первая часть 10-го стиха завершает мысль 9-го стиха и создает игру слов. В стихе 9 ἐν αὐτῷ (*эн ауто*), т.е. «в Нем», касается состояния Самого Христа – в Нем обитает полнота Божества. В стихе 10 слова ἐν αὐτῷ (*эн ауто*) говорят о состоянии верующего – что мы имеем полноту в Нем. Таким образом, в стихе 10 ἐν αὐτῷ (*эн ауто*) используется в более метафорическом смысле как «сфера» Христа или союза с Ним, а в стихе 9 ἐν αὐτῷ (*эн ауто*) относится к фактическому «местоположению» божественной природы «во Христе».

Выходит, что в стихах 9-10 мы видим в его номинальной и глагольной формах контрастное использование слова πλήρωμα (*плэрома*). Что касается Христа – Он исполнен полноты божественной природы. Относительно нас – мы достигаем нашего совершенства в Нем, т.е. реализации нашего потенциала в Нем. Р. Мелик хорошо отражает мысль Павла: «Подобно тому, как Иисус был полностью Богом, верующие полностью завершены в Нем»⁶⁷⁵.

Постоянное повторение Павлом фразы ἐν αὐτῷ (*эн ауто*) в этом отрывке подчеркивает центральный мотив его богословия в целом, который в этом отрывке выходит на первый план – все преимущества искупления предоставляется во Христе через союз верующего с Ним. Р. О'Брайан пишет: «Язык и порядок слов снова привлекают внимание к мотиву объединения – только в союзе с Христом они уже обладают этой полнотой»⁶⁷⁶. По словам Л. Чейфера: «Дети Божьи имеют полноту. Но столь великая трансформация обусловлена тем фактом, что они во Христе»⁶⁷⁷.

Вторая часть стиха указывает вторую причину, почему христианство превосходнее других вер – Христос не только обладает природой Бога, но также обладает властью Бога. Генитив «глава всякого начальства и власти» говорит об авторитете. Следовательно, мы вправе перевести так: «глава над всяким начальством и властью».

Р. О'Брайан правильно подчеркивает связь между этим стихом и темой всего послания – опровержением лжеучения в свете превосходства Христа: «Это ложное учение противоречит Христу, потому что читатели *уже* имеют полноту в Нем. То есть, в своем союзе с Христом они получили полноту спасения. Поэтому им не нужно подчиняться духовным силам вселенной или соблюдать их правила, чтобы достичь этой полноты, как того требовало данное ложное учение»⁶⁷⁸.

Ст. 11

⁶⁷⁵Melick, с. 256.

⁶⁷⁶O'Brien, Colossians, Philemon, с. 113.

⁶⁷⁷Chafer, The saving work, с. 146.

⁶⁷⁸O'Brien P. T. Colossians // Carson D. A., France R. T., Motyer J. A., Wenham G. J. New Bible commentary: 21st century edition. – 4th ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1994. – С. 1270.

Ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ἐν τῇ ἀλεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ,

В Нем вы и обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением тела плоти, обрезанием Христовым

Перед словом «тела» Синодальный перевод ставит прилагательное «греховного» (τῶν ἁμαρτιῶν), опираясь на менее качественные манускрипты. Лучшие рукописи лишены этого слова.

В стихе 11 Павел начинает объяснение третьей причины превосходства христианства – оно обеспечивает полное спасение. Упоминаемый здесь аспект спасения – освобождение от силы греха.

Павел описывает освобождение верующего от силы греха, используя образ обрезания. Обрезание изначально было знаком завета между Авраамом и Богом, которого Бог требовал от всех его мужских потомков (Быт. 17). Как становится ясно позже в ветхозаветном тексте, данный знак был не просто формальным признанием завета, но обязанностью жить в соответствии с заветом. Таким образом, Иеремия относится к неверующему Израилю как к тем, кто «необрезан сердцем» (Иер. 4:4; 9:25, 26). Даже во времена Моисея Бог предвидел необходимость обрезания сердца, чтобы Израиль ходил по Его путям (Втор. 30:6).

Однако ко времени Павла сам физический символ обрезания стал более важным, чем то, что он символизировал – освященная жизнь. Таким образом, некоторые иудейские христиане навязывали физическое обрезание обращенным язычникам, не осознавая, что символизм обрезания уже был исполнен в обрезании сердца Христом посредством Духа (Фил. 3:3; Рим. 2:29; Гал. 6:15). В этом отрывке Павел объясняет, как именно Бог совершил это духовное обрезание.

Дательный падеж «средства» περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ («обрезанием нерукотворенным») показывает, как мы были обрезаны или, более конкретно, как мы не были обрезаны. Физическое обрезание не достигает никакой духовной цели. Как комментирует Р. Мелик, это – «духовная реальность. Это – духовный акт, совершенный Самим Богом»⁶⁷⁹. Употребление субъективного генитива τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ («обрезанием Христовым») показывает, кто совершил обрезание – Христос.

Предложная фраза ἐν τῇ ἀλεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, т.е. «совлечением тела плоти», относится к устранению не физического тела, а греховной природы⁶⁸⁰. Для описания греховной природы Павел опять использует образ «тела» в Рим. 6:6 (тело греха) и 7:24 (тело смерти). Д. Му соглашается: «“Обрезание Христа” – это метафора для победы над силой греха, которая происходит, когда человек приходит ко Христу»⁶⁸¹.

Ст. 12

⁶⁷⁹Melick, с. 257.

⁶⁸⁰Дж. Данн и Р. О'Брайан не попадали в цель, приравняв обрезание Христа Его распятию, как будто Его плоть была совлечена (Dunn J. D. G. The Epistles to the Colossians and to Philemon: a commentary on the Greek text. – Grand Rapids, MI; Carlisle: William B. Eerdmans Publishing; Paternoster Press, 1996. – С. 158; O'Brien, Colossians, Philemon, с. 117). Но такая метафора совершенно чужда Павлу и новозаветным писателям в целом. Более того, использование терминов «необрезание» и «плоть» в стихе 13 явно ссылающихся на греховную природу человека, еще больше подрывает позицию Дж. Данна и Р. О'Брайана.

⁶⁸¹Moore, с. 200.

συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν·

быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых,

Некоторые комментаторы считают, что предложная фраза ἐν ᾧ (эн хо), т.е. «в котором», относится к «крещению». Но повторяющаяся ссылка в отрывке на позицию верующего во Христе поддерживает перевод «в Нем».

Наречное причастное συνταφέντες (сунтафэнтэс), т.е. «быв погребены», определяет, как мы были «обрезаны» – мы были похороненными с Христом в крещении. Д. Му правильно комментирует: «Хотя причастие стоит во времени аориста, оно наверное указывает на одновременное действие»⁶⁸², т.е. во время крещения происходит духовное обрезание.

Тем не менее, в свете всего библейского учения о крещении, нужно уточнить, что крещение – это символическое средство, поскольку крещение символизирует наш союз с Христом в смерти и воскресении. А смерть и воскресение Спасителя – это действенные средства для выполнения обрезания сердца. Р. Мелик соглашается: «Павел связал концепцию обрезания с крещением. Основное внимание уделяется духовному опыту верующих в их союзе с Христом... именно во время спасения было совершено это духовное обрезание»⁶⁸³.

Итак, Павел здесь учит, что крещение символизирует то же самое, что символизировало обрезание, – устранение греховной природы. Р. Мелик снова подтверждает: «Обрезание и крещение – это две иллюстрации спасения»⁶⁸⁴. Он далее отстаивает позицию, что крещение не заменяет обрезание: «Логика отрывка показывает, что Павел связывает обрезание с крещением, а не крещение с обрезанием... Он разработал смысл христианского обрезания, обращаясь к крещению, а не крещению в терминах ветхозаветного обрезания»⁶⁸⁵.

Затем Павел переходит от идентификации в смерти Христа к идентификации в Его воскресении. Таким образом, этот стих представляет второй аспект нашего спасения во Христе: во Христе мы имеем не только избавление от силы греха через Его смерть, но также и вступление в новую жизнь через Его воскресение.

Комментаторы отмечают разницу между упоминанием Павлом здесь об участии верующего в воскресении Христа как о прошлом событии и его упоминанием о нем в Рим. 6 как о будущем событии. Р. О'Брайан объясняет, что в Рим. 6 также предполагается участие в прошлом, иначе как верующий мог в настоящее время «ходить в обновленной жизни?» (Рим. 6:4). Он объясняет разницу следующим образом. В послании к Римлянам Павел касается вопроса освящения, и поэтому ему нужно было подчеркнуть применение на практике жизни воскресения. В послании к Колоссянам он боролся с христологической ересью и поэтому должен подчеркнуть уже завершенную работу Христа⁶⁸⁶.

⁶⁸² Moo, с. 201.

⁶⁸³ Melick, с. 259.

⁶⁸⁴ Там же, с. 261.

⁶⁸⁵ Там же.

⁶⁸⁶ O'Brien, Colossian, Philemon, с. 121.

Таким образом, Павел подтверждает, что наш союз с Христом действительно включает в себя наше участие в Его историческом воскресении, и что преимущества этого воскресения доступны для верующего сегодня.

Что касается выражения διὰ τῆς πίστεως, т.е. «через веру», когда мы с верой отвечаем на Божье обеспечение во Христе, мы испытываем силу воскресения. Р. Мелик пишет: «Воскресение верующего достигается верой в силу Бога, который один может ее осуществить»⁶⁸⁷. Таким образом, Павел также оговаривается о сакраментальной ссылке на крещение – не крещение приобретает благодать Божью, а веру в то, что оно представляет.

Бог, который является источником этой силы, определяется как «Тот, Который воскресил Его из мертвых». Общая, неопределенная вера в Бога – это не то, что нужно, а целенаправленная, конкретная вера в Бога, который воскресил Иисуса из мертвых и воскресил нас с Ним в новую жизнь.

Ст. 13

καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας [ἐν] τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν, συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα.

и вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним, простив нам все грехи

Фраза «мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей» может быть понята как выражение состояния духовной смерти. Мы вправе перевести по смыслу: «мертвы, что выражалось во грехах и в необрезании плоти вашей». Игра слов ясна – точно так же, как физическое необрезание оставляет крайнюю плоть на теле, отсутствие духовного обрезания оставляет плотскую природу нетронутой в человеке.

Наречное причастие χαρισάμενος (*харисамэнос*), т.е. «простив», относится к способу оживления верующего – через прощение греха. Здесь Павел вводит важную оговорку. Эффективность смерти и воскресения Христа для уничтожения плоти и приведения к новой жизни, обусловлены получением судебного прощения от Бога⁶⁸⁸. Таким образом, причастие в аористе χαρισάμενος (*харисамэнос*) имеет как временной аспект, т.е. «после того, как Он простил нас», так и причинно-следственную связь, т.е. «потому, что Он простил нас».

Итак, Павел вводит третий аспект нашего спасения во Христе. Оно не только обеспечивает победу над силой греха и вступление в обновленную жизнь, но и обеспечивает прощение вины греха.

Кол. 3:1-4

В предыдущем разделе мы описали исторический фон написания этого письма и его цель противостоять определенной ереси в церкви, которая умаляла важность личности Иисуса Христа. Основная тема этого послания, а именно центральное место Христа, играет ключевую роль в применении нашего отрывка. Если Христос действительно

⁶⁸⁷Melick, с. 261.

⁶⁸⁸Arndt, с. 1078.

является центром всего, тогда он должен занимать центральное место и в нашей жизни. Другими словами, наши ценности, мечты и стиль жизни должны отражать это расположение.

В этом отрывке главная цель Павла заключается в увещании: «ищите горнего», «о горнем помышляйте». Он обосновывает свое увещание тем, что в соответствии с нашим союзом с Христом наша жизнь находится в Нем. Павел раскрывает эту истину, используя следующие утверждения: во Христе мы умерли для этой жизни; мы были воскрешены с Христом и сейчас посажены с Ним на небесах; наша жизнь в Нем будет полностью проявлена при Его пришествии, и эта жизнь будет славной.

Что касается окружающего контекста, Д. Му справедливо отмечает: «Ключевая теологическая концепция союза с Христом, которую в ст. 16–23 Павел применяет для противостояния ложному учению, он здесь применяет в положительном направлении, призывая верующих оценить основные последствия их статуса (во Христе). Они “мертвые” для “стихий мира”, “живые” с Христом на небесах и предназначенные для славы» и, таким образом, закладывается основание для проявления христианского поведения, как описанного в 3:5-4:6⁶⁸⁹.

Ст. 1

Εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστός ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος

Итак, если вы воскресли с Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога

На протяжении всего отрывка Павел уделяет особое внимание союзу верующего с Христом. На самом деле он упоминает обо всех четырех аспектах этого союза: смерти, воскресении-возвышении (подразумеваемых вместе) и явлении с Ним. Согласно ст. 4, Он – «наша жизнь». Р. О'Брайан и другие отмечают четырехкратное повторение титула «Христос» вместо использования местоимения: «Павел старается подчеркнуть, что истинное христианское существование находится только “с Христом”»⁶⁹⁰.

Д. Му подытоживает учение Павла: «Павел обосновывает эти заповеди напоминаниями об отождествлении верующего с Христом как в смерти (ст. 3), так и в воскресении (ст. 1). И в заключение он выражает уверенность в том, что это отождествление будет распространяться на второе пришествие Христа, когда верующие “явятся с ним во славе” (ст. 4)»⁶⁹¹. Он также утверждает: «Веруя во Христа, колоссяне отождествили себя с Христом в этих событиях и таким образом испытывают всю пользу, которую они приносят»⁶⁹².

Следовательно, верующий ориентирует свою жизнь, имея перспективу неба, поскольку именно там он или она находится во Христе. Р. О'Брайан пишет: «Поскольку вы участники в воскресении Христа, ваши цели, мечты и взгляды должны быть сосредоточены в Нем»⁶⁹³. Это становится возможным посредством отождествления с

⁶⁸⁹Moo, с. 244.

⁶⁹⁰O'Brien, Colossians, Philemon, с. 166-167.

⁶⁹¹Moo, с. 243.

⁶⁹²Там же, с. 249.

⁶⁹³O'Brien, Colossians, Philemon, с. 159.

Христом через веру. Д. Му пишет: «Это возможно, потому что наш союз с Христом избавляет нас от тирании сил этого мира и дает нам всю силу, необходимую для новой жизни»⁶⁹⁴.

В то же время Павел не отрицает будущего аспекта участия верующего в воскресении Христа. Д. Му отмечает: «Не отрицая реальности будущего воскресения с Христом, Павел, следуя своей типичной парадигме “уже, а еще нет”, утверждает, что те, кто принадлежит Христу, уже пережили “духовное” воскресение с Христом. Поскольку они “в Нем”, а Сам Христос воскрес, чтобы сидеть по правую руку от Отца, можно сказать, что верующие были “воскрешены” с ним»⁶⁹⁵.

Хотя Павел использует пространственные категории «горное» и «на земле», его основная идея – эсхатологическая, как отмечает Р. О'Брайан: «Таким образом, Павел использует пространственные категории качественным образом ... для описания двух сфер, которые соответствуют эсхатологической схеме двух эпох»⁶⁹⁶.

Ст. 2

τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

о горнем помышляйте, а не о земном.

В этом контексте глагол φρονέω (*фронэо*), т.е. «помышляйте», скорее всего, касается направленности мышления. Ведь данный глагол стоит в параллели с глаголом «ищите» (ст. 1) и поэтому скорее относится к образу мышления. Поскольку Христос, наша жизнь, на небесах, наши сердца, мечты, желания и мысли должны соответствовать этому положению.

Ст. 3-4

ἀπεθάνετε γὰρ καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ· ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ

Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта с Христом в Боге. Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе.

В стихе 3 раскрывается первый аспект нашего союза с Христом: участие в Его смерти. Об этом пишет Р. О'Брайан: «ἀπεθάνετε (*апэтанэтэ*) следует переводить как “вы умерли”, поскольку это указывает на конкретный случай их союза с Христом в его смерти»⁶⁹⁷. Главную мысль Павла повторяет Р. Мелик: «Если верующий умер с Христом, то как он теперь живет? Он живет в воскресении как новое творение Бога»⁶⁹⁸. То есть, союз с Христом теперь определяет жизнь верующего.

⁶⁹⁴Моо, с. 249.

⁶⁹⁵Там же, с. 246.

⁶⁹⁶О'Brien, Colossians, Philemon, с. 161.

⁶⁹⁷Там же, с. 165.

⁶⁹⁸Melick, с. 282.

Параллельный отрывок в 1 Ин. 3:2 подтверждает, что основной фокус Павла заключается в участии верующих во втором пришествии Христа как завершении их спасения: «Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть».

Следовательно, слово «слава» (ст. 4) предваряет завершение нашего спасения во Христе. В дополнение к этому, призыв «искать» (ст. 1) и «помышлять» (ст. 2) отражает надежду – надежду на наше будущее завершение во Христе, к которому на данный момент в нашем опыте мы можем только приближаться.

Р. О'Брайан рассуждает подобным образом: «Их новая жизнь в настоящее время была скрыта с Христом в Боге (ст. 3), но ждала своего проявления в Парусии (ст. 4)»⁶⁹⁹. Д. Му подытоживает: «Павел сосредотачивается на союзе верующего с Христом. *Прошлый* опыт смерти с Ним и воскресения вместе с Ним – основа нашего *нынешнего* статуса как людей, чья небесная идентичность реальна и сохранена, но скрыта. Эта идентичность будет великолепно проявлена в *будущем*»⁷⁰⁰.

К этому понятию Д. Му добавляет еще один элемент – безопасность. Фраза «в Боге» может «также напоминать нам, что время между нашей первоначальной идентификацией с Христом и раскрытием этого статуса в последний день – это время, когда Бог сохраняет нас в этих отношениях»⁷⁰¹. Р. О'Брайан также считает, что «скрыта в Боге» означает, что «скрытая жизнь в безопасности, и никто не может ее коснуться»⁷⁰².

⁶⁹⁹O'Brien, Colossians, Philemon, c. 160.

⁷⁰⁰Moo, c. 244.

⁷⁰¹Moo, c. 251.

⁷⁰²O'Brien, Colossians, Philemon, c. 166.

Библиография

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

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

Давидс П. Усыновление / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 1272-1273.

Дусинг М. Новозаветная церковь // Хортон С. Систематическое богословие. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999.

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

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

Кальвин Ж. Наставление во христианской вере / Перевод: А. Д. Бакулов; Ред. Ю. А. Климелев. – Верстка: Аслан, 1997.

Кальвин Ж. Наставление во христианской вере. – Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета, 1998.

Мак-Грат А. Введение во христианское богословие / Пер. с англ. Н. Ф. Полморацкая, В. Я. Дыханов. – Одесса: Богомыслие, 1998.

Марино Б. Источник, природа и последствия греха // Систематическое богословие / Под ред. Стэнли Хортон. – Спрингфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 267.

Муллен Б. Освящение // Элзуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 666-673.

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

Ни Вочмен. Нормальная Христианская жизнь. – Москва: Коллектор библейской книги, 2015. – с. 250.

Ориген Учитель Александрийский / Перевод: Л. Писарева Сочинение. – OCR: Одесская богословская семинария. Экуменический центр ап. Павла, 1996.

Пакер Дж. Возрождение / Пер. с англ. А. Курт // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 270.

Райтмайер Р. Искушение: избавление от зависимости // Эллуэлл У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 470-472.

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

Уайт Р. Освящение / Пер. с англ. Ю. Табак // Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003. – С. 803-806.

Штайн Р. Г. Отцовство Бога // Эллуэлла У. Евангельский словарь библейского богословия. – СПб: Библия для всех, 2000. – С. 692-693.

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

~~~~~

Abbott J. J. Broadman's higher Christian life // Bibliotheca sacra. 17. 1860. С. 508-535.

Achtemeier P. J. Mystic // Harper's Bible dictionary. – San Francisco, CA: Harper & Row and Society of Biblical Literature, 1985. – С. 674.

Alexander R. Isaiah-Ezekiel // Gaebelin F. E. Expositor's Bible commentary. – Grand Rapids, MI: Zondervan Reference Software, 1989-99.

Allen L. C. Ezekiel 1-19 // Hubbard D. A., Barker G. W. Word Biblical commentary. – Dallas, TX: Word, 1998 [CD-ROM from Nelson Electronic Publishers, Nashville, TN].

Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich F. W. Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Arnold C. E. Three crucial questions about spiritual warfare. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997. – С. 40.

Augustine. A treatise on the merits and forgiveness of sins, and on the baptism of infants // Schaff P. Saint Augustin: Anti-Pelagian Writings / Trans. P. Holmes P. – New York: Christian Literature Company, 1887.

Austin-Sparks T. Union with Christ. – London: Witness and Testimony Publishers. – 128 c.

Baptism // Cross F. L., Livingstone E. A. The Oxford dictionary of the Christian Church. – 3rd ed. rev. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.

Barth K. Church dogmatics / Trans. G. W. Bromiley. – In 4 vols. – Edinburgh: T & T Clark, 1962.

Beeke J. R., Smalley P. M. Images of union and communion with Christ // Puritan Reformed Journal. 8,2. 2016. C. 125-136.

Bennetch J. H. Exegetical studies in 1 Peter // Bibliotheca Sacra. 101. 1944. C. 304-318.

Berkhof L. Systematic theology. – 4th ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1941. – 784 c.

Best E. One Body in Christ. – London: SPCK, 1955. – 230 c.

Boardman W. E. The higher Christian life. – New York: Garland, 1984 (Originally published by Boston, MA: Henry Hoyt, 1858) – 330 c.

Bodine W. R. Review of “Corporate personality in ancient Israel” by H. Wheeler Robinson // Bibliotheca Sacra 139. 1982. C. 277 (CD-ROM from Galaxie Software, Garland, TX).

Boston T. The complete works of Thomas Boston. – In 12 vols.

Bousset W. Kyrios Christos; a history of the belief in Christ from the beginnings of Christianity to Irenaeus / Trans. J. E. Steely. – Nashville, TN: Abingdon Press, 1970.

Bouttier M. Christianity according to Paul / Trans. F. Clarke // Moule C. F. D. Studies in Biblical Theology – Naperville, IL: Alec R. Allenson, 1966. – 124 c.

Braaten C. E., Jenson R. W. Preface: The Finnish breakthrough in Luther research // Braaten C. E., Jenson R. W. Union with Christ: the new interpretation of Luther. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998. – C. vii-ix.

\_\_\_\_\_. Response to Simon Peura, “Christ as favor and gift” // Braaten C. E., Jenson R. W. Union with Christ: the new interpretation of Luther. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998. – C. 70-75.

Bruce F. F. Paul: Apostle of the heart set free. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977, reprint 1988.

\_\_\_\_\_. Epistle of Paul to the Romans. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1963.

\_\_\_\_\_. Philippians // Gasque W. W. A Good News commentary. – San Francisco: Harper & Row, 1983. – 154 c.

\_\_\_\_\_. The Epistle to the Galatians: a commentary on the Greek text // The new international Greek Testament commentary. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1982.

\_\_\_\_\_. The Letter of Paul to the Romans – 2nd ed. // Morris L. The Tyndale NTC. Leicester: Inter-Varsity, 1985,

Bultmann R. Prophecy and fulfillment / Trans. J. C. G. Greig // Westermann C. Essays in Old Testament hermeneutics. – Richmond, VA: John Knox Press, 1963. – C. 50-75.

\_\_\_\_\_. The significance of the Old Testament for the Christian faith // Anderson B. W. The Old Testament and Christian faith. – New York: Harper & Row: 1967. – C. 8-25.

\_\_\_\_\_. Theology of the New Testament / Trans. K. Grobel. – In 2 vols. – New York, Scribner, 1951-1955.

Bundy D. D. Keswick: a bibliographic introduction to the Higher Life Movements. – Wilmore, KY: Fisher Library, Asbury Theological Seminary, 1975. – 89 c.

Calvin. J. The Epistle of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians / Trans. T. H. L. Parker; Ed. D. Torrance, T. Torrance. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1965.

\_\_\_\_\_. The Epistle of Paul the Apostle to the Romans / Trans. and Ed. J. Owen. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1959.

Campbell C. R. Paul and union with Christ. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012. – 479 c.

Campbell D. K. Galatians // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible knowledge commentary: an exposition of the Scriptures. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985.

Canlis J. Beyond tearing one another to pieces: union with Christ in Reformed scholarship // Journal of Reformed Theology. 8. 2014. C. 79-88.

Carpenter C. B. A question of union with Christ? Calvin and Trent on justification // Westminster Theological Journal. 64. 2002. C. 363-386.

Carpenter J. A. Forward // The Keswick movement: A comprehensive guide / Ed. C. E. Jones // ALTA Bibliography Series, No. 52. – Lanham, MD: The Scarecrow Press; The American Theological Library Association, 2007.

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

Chafer L. S. Soteriology // Bibliotheca Sacra. 103. 1946. C. 140-160.

\_\_\_\_\_. Systematic theology – Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1993.

\_\_\_\_\_. The doctrine of sin // Bibliotheca Sacra. 93. 1936. C. 5-40.

\_\_\_\_\_. The eternal security of the believer // *Bibliotheca Sacra*. 106. 1949. C. 260-290.

\_\_\_\_\_. The saving work of the Triune God // *Bibliotheca Sacra*. 106. 1949. C. 5-26, 133-148.

Chafer L. S., Bennetch J. H. Editorials // *Bibliotheca Sacra*. 107. 1950. C. 1-4.

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

\_\_\_\_\_. *Pseudepigrapha of the Old Testament*. – Oxford: Clarendon Press, 1913.

Chase E. L. Reflections of an industrial chaplain // *Bibliotheca Sacra*. 107. 1950. C. 95-102.

Christensen D. L. *Deuteronomy 1-11* // *Word Biblical commentary*. – Dallas, TX: Word Books, 1998.

Christians C. G. *Common life* // Bromiley G. W. *The international standard Bible encyclopedia*. Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988.

Cho Y. Anthony Tuckney (1599-1670) on union with Christ // *Westminster Theological Journal*. 79. 2017. C. 291-310.

Ciampa R. E., Rosner B. S. *The First Letter to the Corinthians*. – Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2010.

Cliff N. Watchman Nee's ministry in retrospect // *Evangelical Review of Theology*. 8. 1984. C. 289-297.

Clowney E. P. Interpreting the Biblical models of the Church a hermeneutical deepening of ecclesiology // Carson D. A. *Biblical interpretation and the church: text and context*. – Exeter: Paternoster Press, 2000. – C. 64-109.

\_\_\_\_\_. The Biblical doctrine of justification by faith // Carson D. A. *Right with God: justification in the Bible and the world*. – Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2002. – C. 17-50.

\_\_\_\_\_. The Biblical theology of the Church // Carson D. A. *The Church in the Bible and the world: an international study*. – World Evangelical Fellowship, 1987. – C. 13-86.

Collange J. F. *De Jesus a Paul, L'éthique du Nouveau Testament*. – Genève: Labor et Fides, 1980.

Collins G. N. M. *Federal theology* // Elwell W. A. *Evangelical dictionary of theology*. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – C. 443-444.

Cowan J. A. The legal significance of Christ's risen life: union with Christ and justification in Galatians 2.17-20 // *Journal for the Study of the New Testament*. 40(4). 2018. C. 453-472.

Cranfield C. E. B. Romans 6:1-14 revisited // *The Expository Times*. 106. 1994. C. 40-43.

Davies W. D. Paul and Rabbinic Judaism: some Rabbinic elements in Pauline theology. – 2nd ed. – London: SPCK, 1958. – 392 c.

Dau W. H. T. Baptism // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – T. 1. – C. 413.

Deere J. S. Deuteronomy // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Scripture Press, 1983, 1985.

Denney J. The death of Christ / Ed. R. V. G. Tasker. – London: Tyndale, 1951, reprinted 1952.

\_\_\_\_\_. The Holy Spirit // Hastings J. A dictionary of Christ and the Gospels. – New York: Charles Scribner's Sons, 1911. – T. 1. – C. 731-744.

Deissmann A. Paul; a study in social and religious history / Trans. W. E. Wilson. – Gloucester, MA: Peter Smith, 1972. – 310 c.

Dixon L. The doctrine of salvation // *Emmaus Journal*. 10(2). 2001. C. 198-225.

Dodd C. H. The Epistle of Paul to the Romans // Moffatt J. Moffatt New Testament commentaries. – New York: Harper and Bros., 1932.

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

Dunn J. D. G. – Baptism in the Holy Spirit. – Philadelphia, PA: Westminster, 1970. – 229 c.

\_\_\_\_\_. Romans 1–8 // Hubbard D. Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 1988.

\_\_\_\_\_. The Epistles to the Colossians and to Philemon: a commentary on the Greek text // The new international Greek Testament commentary. – Grand Rapids, MI; Carlisle: William B. Eerdmans Publishing; Paternoster Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Unity and diversity in the New Testament: an inquiry into the character of earliest Christianity. – Philadelphia, PA: Westminster Press, 1977. – 470 c.

Durham W. Some other phases of sanctification // *Pentecostal Testimony*. 2 (№ 2). 1912. C. 7-9.

\_\_\_\_\_. The finished work of Calvary // *Pentecostal Testimony*. 2 (№ 1). 1912. C. 1-3; 2 (№ 2). 1912. C. 1-4

Dyer C. H. Ezekiel // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible knowledge commentary. – Wheaton IL: Scripture Press, 1983, 1985 (CD-ROM from Logos Research Systems, Oak Harbor, WA).

Eddy P. R., Enderlein S. E. Justification: Five views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.

Eichrodt W. Theology of the Old Testament / Trans. J. A. Baker. – Philadelphia, PA: Westminster Press, 1967.

Ellis E. E. Colossians // Pfeiffer, C. F., Harrison, E. F. The Wycliffe Bible commentary: New Testament. – Chicago: Moody Press, 1962.

\_\_\_\_\_. Paul // Wood D. R. W., Marshall I. H., Millard A. R., Wiseman D. J. New Bible dictionary. – 3rd ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996. – C. 880-890.

Enns P. P. The Moody handbook of theology. – Chicago, IL: Moody Press, 1989.

Erickson M. Christian theology. – Grand Rapids, MI: Baker, 1985.

Evans W. B. Three current reformed models on union with Christ // *Presbyterion* 41/1-2. 2015. C. 22.

Farkas T. G. William H. Durham and the sanctification controversy in early American Pentecostalism, 1906-1916 // Ph.D. dissertation, Southern Baptist Theological Seminary. – Ann Arbor, MI: UMI, 1993. – 366 c.

Faupel D. W. William H. Durham and the finished work of Calvary // Knight H. H. From Aldersgate to Azusa Street: Wesleyan, Holiness, and Pentecostal visions of the New Creation. – Pickwick Publications, 2010. – C. 237-245.

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; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014.

Feinberg C. L. Pauline theology relative to the death and resurrection of Christ // *Bibliotheca Sacra*. 95. 1938. C. 290-308.

Fesko J. V. Arminius on union with Christ and justification // *Trinity Journal* 31(ns). 2010. C. 205-222.

\_\_\_\_\_. Vos and Berkhof on union with Christ and justification // *Calvin Theological Journal*. 47(1). 2012. C. 50-71.

\_\_\_\_\_. Sanctification and union with Christ: a Reformed perspective // *Evangelical Quarterly*. 82.3. 2010. C. 197-214.



Feuillet A. Loi de Dieu, Loi du Christ et Loi de L'Esprit D'Apres Les Epistres Pauliniennes // Novum Testamentum. 22. 1980. C. 29-65.

Fisk B. N. Eating meat offered to idols: Corinthian behavior and Pauline response in 1 Corinthians 8–10 // Trinity Journal. 10(1). 1989. C. 48-69.

\_\_\_\_\_. Building // Elwell W. A. Evangelical dictionary of biblical theology. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1996. – C. 76-77.

Fitzmyer J. A. Romans // The Anchor Bible. Vol. 33. – New York, Doubleday, 1993.

\_\_\_\_\_. Spiritual exercises based on Paul's Epistle to the Romans. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – 224 c.

Flanagan N. Messianic fulfillment in St. Paul // Catholic Biblical Quarterly. 19. 1957. C. 474-484.

Figgis J. B. Keswick from within. – New York, London: Garland Publishing, 1985 (London: Marshall Bros., 1914). – 192 c.

Foos H. D. Mortification // Pfeiffer C. F., Vos H. F., Rea J. The Wycliffe Bible encyclopedia. – Chicago, IL: Moody Press, 1975.

Fung R. Y.-K. Justification by faith in 1 & 2 Corinthians // Evangelical Review of Theology. 5. 1981. C. 168–197.

Furgenson S. B. Ordo Salutis // Ferguson S. B., Wright D. F. New dictionary of theology. – Leicester: Inter-Varsity Press, 1988. – C. 480-481.

\_\_\_\_\_. The Reformed view // Alexander D. L. Christian spirituality: Five views of sanctification. Downers Grove, IL: Inter Varsity, 1988. – C. 47-76.

Gaffin R. B., Jr. The centrality of the Resurrection. – Grand Rapids, MI: Baker, 1978. – 153 c.

\_\_\_\_\_. Union with Christ: Some Biblical and Theological Reflections // McGowan A. T. B. Always reforming: explorations in systematic theology. – Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006. – C. 271-288.

Garcia M. A. Imputation as attribution: union with Christ, reification and justification as declarative word // International Journal of Systematic Theology. 11(4). 2009. C. 415-427.

Gardner R. F. R. Union with Christ // The Reformed Journal. 9, no. 7. 1959. C. 5.

Garland, D. E. 2 Corinthians. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1999.

Garlington D. B. Burden bearing and the recovery of offending Christians (Galatians 6:1–5) // Trinity Journal. 12(2). 1991. C. 150-182.

Geisler N. L. Colossians // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible knowledge commentary: an exposition of the Scriptures. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985.

George T. Galatians // New American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1994.

Gerstner J. H., Webster J. H. Pauline theology // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – T. 3. – C. 720-728.

Goppelt L. Typos: The typological interpretation of the Old Testament in the New. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.

Gordon A. J. In Christ: The believer's union with his Lord. – Boston, MA: Gould and Lincoln, 1872, reprint Grand Rapids, MI: Baker, 1964.

Grudem W. Systematic theology: An introduction to Biblical doctrine. – Grand Rapids, MI: Zondervan Reference Software, 1994.

Guthrie D. New Testament introduction. – 4th rev. ed. – Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press.

Hansen G. W. The Letter to the Philippians. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

Harris M. J. The Second Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text // The new international Greek Testament commentary. – Grand Rapids, MI; Milton Keynes, UK: W.B. Eerdmans Pub. Co.; Paternoster Press, 2005.

Harrison R. K. Heal // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988.

Hejzlar P. Two paradigms for divine healing. – London: Brill, 2010. – 267 c.

Henry C. F. H. God, revelation, and authority. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1999.

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

Horton M. S. Covenant and salvation. – Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007. – 324 c.

\_\_\_\_\_. Traditional Reformed view // Beilby J. K., Eddy P. R., Enderlein, S. E. Justification: Five Views. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2011.

Howell D. N., Jr. Pauline eschatological dualism and its resulting tensions // *Trinity Journal*. 14(1). 1993. C. 2-23.

\_\_\_\_\_. The center of Pauline theology // *Bibliotheca Sacra*. 151. 1994. C. 50-70.

Johnson A. R. The one and the many in the Israelite conception of God. – Cardiff: Univ. of Wales, 1961. – 37 c.

Johnson M. Luther and Calvin on union with Christ // *Fides et Historia*. 39:2. 2007. C. 59-77.

Johnson M. P. One with Christ: An Evangelical theology of salvation. – Wheaton, IL: Crossway, 2013, Kindle ed. – 250 c.

Johnson S. L., Jr. Studies in the epistle to the Colossians // *Bibliotheca Sacra*. 118. 1961. C. 239-251.

\_\_\_\_\_. Studies in the epistle to the Colossians // *Bibliotheca Sacra*. 119. 1962. C. 231-238.

\_\_\_\_\_. The complete sufficiency of union with Christ // *Bibliotheca Sacra*. 120. 1963. C. 13-23.

\_\_\_\_\_. The paralysis of legalism // *Bibliotheca Sacra*. 120. 1963. C. 109-116.

Kaminsky J. S. Corporate responsibility in the Hebrew Bible // Clines D., Davies P. R., eds *Supplemental Series of the Journal for the Study of the Old Testament*, no. 196. – Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995.

Kaiser W. Exodus // Gaebelin F. E. *Expositor's Bible commentary*. – Vol. 2, Genesis – Numbers. – Grand Rapids, MI: Zondervan Reference Software, 1989-99.

Karlberg M. W. Israel's history personified: Romans 7:7-13 in relation to Paul's teaching on the "old man" // *Trinity Journal*. 7(1). 1986. C. 63-73.

Kaufman P. The one and the many: corporate personality // *Worship* 42. 1968. C. 546-558.

Kenyon E. W. Identification: A romance in redemption. – Kenyon's Gospel publishing society, 2012.

\_\_\_\_\_. What we are in Christ / Ed. J. McIntyre

Kline M. G. Oath and ordeal signs // *Westminster Theological Journal*. 28(1). 1965. C. 1-37.

Knight G. W. The Pastoral Epistles: a commentary on the Greek text // *The new international Greek Testament commentary*. – Grand Rapids, MI; Carlisle, England: W.B. Eerdmans; Paternoster Press. 1992.

König A. The eclipse of Christ in eschatology. – London: Marshall Morgan and Scott; Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

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

LaRondelle H. K. The Israel of God in prophecy: principles of prophetic interpretation. – Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983. – 226 c.

Laubach F. C. Christ liveth in me // Christ liveth in me and Game with minutes. – Westwood, NJ: Fleming H. Revell Co., 1946. – C. 1-41

Lattey C. Vicarious solidarity in the Old Testament // *Vetus Testamentum* 1. 1951. C. 267-74.

Lee K. W. Living in union with Christ: The practical theology of Thomas F. Torrance. – New York: Peter Lang, 2003. – 357 c.

Lenski R. C. H. The Interpretation of St. Matthew's Gospel. – Minneapolis, MN: Augsburg, 1943.

Letham R. Union with Christ: in Scripture, history, and theology. – Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2011. – 164 c.

Lincoln A. T. Ephesians // Metzger B. M., Hubbard D. A., Barker G. W. Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 1990.

Longenecker R. N. Galatians // Hubbard D. Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1990.

\_\_\_\_\_. Paul: Apostle of liberty. – New York: Harper & Row, 1964. – 310 c.

Louw J. P., Nida E. A. Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains. – 2nd ed. – New York: United Bible Societies, 1996.

Luther M. Luther's Works / Ed. H. J. Grimm. – In 55 vols. – Philadelphia, PA: Fortress Press, 1957.

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

Mascall E. L. Christ, the Christian and the Church. – London, Longmans, 1946. – 257 c.

Macaskill G. Union with Christ in the New Testament. – Oxford, Oxford University Press, 2013. – 353 c.

\_\_\_\_\_. Union(s) with Christ: Colossians 1:15-20 // *Ex auditu*. 33. 2017. C. 92-107.

Martin A. N. Union with Christ // Lecture series at Toronto Baptist Seminary, February 15-17, 1978.

Martin R. P. 2 Corinthians // Hubbard D. Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 1986.

Mawhinney A. Baptism, servanthood, and sonship // Westminster Theological Journal. 49(1). 1987. C. 35-64

Marx, Karl // Geisler N. L. Baker encyclopedia of Christian apologetics. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999. – C. 40-42.

Meadors G. T. Power // Evangelical dictionary of biblical theology. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1996.

Melick R. R. Philippians, Colossians, Philemon // New American commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1991.

Messner R. G. Elisha and the bears: A critical monograph on 2 Kings 2:23-25 // Grace Journal 3,2. 1962. C. 12–24. – Winona, IN: Grace Seminary (Electronic edition by Galaxie Software).

Metzger B. M., United Bible Societies. A textual commentary on the Greek New Testament. – 2nd ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994.

Metzger P. L. Mystical union with Christ: an alternative to blood transfusions and legal fictions // Westminster Theological Journal. 65(2). 2003. C. 201-213.

McGowan A. T. B. Justification and the *ordo salutis* // McCormick B. L. Justification in perspective. – Grand Rapids, MI: Baker; Edinburgh: Rutherford House, 2006.

McQuilkin J. R. The Keswick perspective // Gundry S. N. Five views on sanctification: Zondervan, 1987.

Midrash Rabbah / Trans. J. Israelstam; ed. H. Freedman, M. Simon. – 3rd ed. – London, New York: The Soncino Press, 1983.

Milne B. A., Murray J. Sin // Wood D. R. W., Marshall I. H., Millard A. R., Wiseman D. J. New Bible dictionary. – 3rd ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996. – C. 1105-1108.

Montefiore C. G. and Loewe H. M. J. A Rabbinic anthology. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1938

Moo D. J. The letters to the Colossians and to Philemon // Carson D. The Pillar New Testament commentary. – Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008.

Morris L. L. Faith // Wood D. R. W., Marshall I. H., Millard A. R., Wiseman D. J. New Bible dictionary. – 3rd ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996. – C. 357-359.

\_\_\_\_\_. The Epistle to the Romans. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988.

Mortify // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. – Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988. – T. 3. – C. 415.

Motyer S. Man, old and new. // Elwell W. A. Evangelical dictionary of theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – C. 728.

Moule C. F. D. The phenomena of the New Testament // Moule C. F. D., Ackroyd P., Filson F. V., Wright G. E. Studies in Biblical theology, 2nd series. – Naperville, IL: Alec R. Allenson, Inc., 1967.

Moule H. C. G. The Epistle of Paul the Apostle to the Romans // Perowne J. J. S. Cambridge Bible. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1908.

Mounce R. H. Romans. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1995.

Murray J. Adam // Bromiley G. W. The international standard Bible encyclopedia. Rev. ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979–1988.

\_\_\_\_\_. Definitive sanctification // Calvin Theological Journal. 2. 1967. C. 5-21.

\_\_\_\_\_. Redemption – accomplished and applied. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1955. – Reprint 1987.

Nee Watchman. The normal Christian life. – CLC Publications. Kindle Edition.

Needham D. C. Birthright: Christian, do you know who you are? – Portland, OR: Multnomah Press, 1979. – 293 c.

Nestle E., Nestle E. Nestle-Aland: NTG apparatus criticus / Ed. Aland B., Aland K., Karavidopoulos J., Martini C. M., Metzger B. M. – 28th ed. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Neugebauer F. Das Paulinische “in Christo” // New Testament Studies 4. 1958. C. 124-138.

Neusner J. The Mishnah. – New Haven, CT: Yale, 1988.

Noll M. A. Noyes, John Humphrey // Douglas J. D. Comfort P. W. Who’s who in Christian history. – Wheaton, IL: Tyndale House, 1992.

O'Brien P. T. Colossians // Carson D. A., France R. T., Motyer J. A., Wenham G. J. New Bible commentary: 21st century edition. – 4th ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Colossians, Philemon // Hubbard D. Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, Incorporated, 1982.

\_\_\_\_\_. The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text // The new international Greek Testament commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.

\_\_\_\_\_. The letter to the Ephesians // Carson D. The Pillar New Testament commentary. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Co, 1999.

Oden T. C. Life in the Spirit: systematic theology, vol. III. – San Francisco, CA: Harper, 1992.

Origen // Cross F. L., Livingstone E. A. The Oxford dictionary of the Christian Church. – 3rd ed. rev. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.

Packer J. I. Concise theology: a guide to historic Christian beliefs. – Wheaton, IL: Tyndale House, 1993.

\_\_\_\_\_. Conversion // Wood D. R. W., Marshall I. H., Millard A. R., Wiseman D. J. New Bible dictionary. – 3rd ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996. – C. 223.

\_\_\_\_\_. Growing in Christ. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1994.

\_\_\_\_\_. Justification // Elwell W. A. Evangelical dictionary of theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001.

Pannenberg W. Systematic theology. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991–1998.

Pedersen J. Israel: Its life and culture, I-II. – London: Oxford, 1926. – Reprint 1954.

Peterson D. Possessed by God // Carson D. A. New studies in Biblical theology. – Downers Grove, IL: Apollos-Inter Varsity Press, 1995. – 191 c.

Peterson R. A. Union with Christ in the Gospel of John // Presbyterian 39/1. 2013. C. 9-29.

Peura S. Christ as favor and gift // Braaten C. E., Jenson R. W. Union with Christ: the new interpretation of Luther. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998. – C. 42-69.

Pink A. W. Regeneration or the New Birth. – Swengel, PA: Reiner Publications. – C. 35.

Pollock J. C., Randall I. The Keswick story. – Fort Washington, PA: CLC Publications, 2006. – 287 c.

Porter J. R. The legal aspects of the concept of “corporate personality” in the Old Testament // *Vetus Testamentum* 15. 1965. C. 361-380.

Porter S. Two myths: Corporate personality and language/mentality determinism // *Scottish Journal of Theology* 43. 1990. C. 289-307.

Poythres V. S. Counterfeiting in the Book of Revelation as a perspective on non-Christian culture // *Journal of the Evangelical Theological Society*. 40(3). 1997. C. 410–418.

Punt N. Unconditional good news: Toward an understanding of Biblical universalism. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980. – 170 c.

Rabbah. *Midrash Rabbah-Leviticus* / Trans. J. Israelstam; Ed. H. Freedman, M. Simon. – London, Soncino Press, 1939.

Rees T. Adoption // Bromiley G. W. *The international standard Bible encyclopedia*. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979–1988. – T. 1. – C. 53-55.

Ridderbos H. Paul: an outline of his theology / Trans. J. R. De Witt. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975.

Rightmire R. D. Union with Christ // Elwell W. *Evangelical dictionary of Biblical theology*. – Grand Rapids, MI: Baker, 1996.

Robertson A. T. *Prolegomena* // Schaff P., Wace H. *St. Athanasius: Select works and letters*. New York: Christian Literature Company, 1892.

\_\_\_\_\_. *Word pictures in the New Testament*. – Nashville, TN: Broadman Press, 1933.

Robertson O. P. Current critical questions concerning the “Curse of Ham” // *Journal of the Evangelical Theological Society* 41. 1998. – C. 177-188. (CD-ROM from Galaxie Software, Garland, TX).

Robinson H. W. *Corporate personality in ancient Israel*. – Revised ed. – Philadelphia, PA: Fortress, 1980.

\_\_\_\_\_. *The Christian doctrine of man*. – 3rd ed. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1926.

Rogerson J. W. The Hebrew conception of corporate personality: A re-examination // *Journal of Theological Studies* 21. 1970. C. 1-16.

Sanday W., Headlam A. C. *A critical and exegetical commentary to the Epistle to the Romans*. – 5th ed. // *The International Critical Commentary*. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1902.



Schaff P., Schaff D. S. History of the Christian church. – In 8 vols. – New York: Charles Scribner's Sons, 1910.

Schleiemacher F. The Christian Faith. – 2nd. ed. / Ed. H. R. Mackintosh, J. S. Stewart. – Edinburgh: T & T Clark, 1928.

Schreiner T. R. Baptism in the Epistles // Schreiner T. R., Wright S. D. Believer's Baptism: Sign of the new covenant in Christ. – Nashville, TN: B & H Academic, 2006. – C. 67-96.

Schreiner T. R. New Testament theology: magnifying God in Christ. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.

Schweitzer A. The mysticism of Paul the apostle. – London, Adam and Charles Black, 1956. – 411 c.

Seifrid M. A. In Christ. // K. DeRuiter. Dictionary of Paul and his letters. No city: InterVarsity Press, 1983.

Shedd R. P. Man in community: A study of St. Paul's application of Old Testament and early Jewish conceptions of human solidarity. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964.

\_\_\_\_\_. Justification and personal Christian living // Carson D. A. Right with God: justification in the Bible and the world. – Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2002. – C. 163-177.

Silva M. Galatians // Carson D. A., France R. T., Motyer J. A., Wenham G. J. New Bible commentary: 21st century edition. – 4th ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994.

Smedes L. B. Union with Christ. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983. – 187 c.

Stewart J. S. A man in Christ. – Grand Rapids, MI: Baker, 1975.

Strong A. H. Systematic theology. – Philadelphia: Judson Press, 1907.

Sykes S. Friedrich Schleiemacher / Nineham D. E. Robertson E. H. Makers of contemporary theology. – Richmond VA: John Knox, 1965.

Taber M. Christ – the message and the messenger // Grace Journal. 3(1). 1962. C. 16-26.

Tamburello D. E. Union with Christ. – Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994. – 167 c.

Tannehill R. C. Dying and rising in Christ: a study in Pauline theology. – Berlin: Verlag Alfred Topelmann, 1966. – 136 c.

Taylor H., Taylor G. Hudson Taylor's spiritual secret. – Chicago, IL: Moody Press, 1932. – 253 c.

Taylor M. 1 Corinthians / Ed. E. R. Clendenen. – Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2014.

Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text // The new international Greek Testament commentary. – Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 2000.

Thomas J. H. Paul Tillich // Nineham D. E. Robertson E. H. Makers of contemporary theology. – Richmond VA: John Knox, 1965. – 47 c.

Thomas R. L. Improving evangelical ethics: An analysis of the problem and a proposed solution // Journal of the Evangelical Theological Society. 34(1). 1991. C. 1–18.

Thrall M. E. Christ crucified or second Adam? A christological debate between Paul and the Corinthians // Lindars B., Smalley S. S. Christ and Spirit in the New Testament. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1972. – C. 143-156.

Tillich P. Systematic theology. – In 3 vols. – Chicago: University of Chicago, 1957.

Tipton L. G. Biblical theology and the Westminster standards revisited: Union with Christ and justification sola fide // Westminster Journal of Theology. 75. 2013. C. 1-12

Torrance J. B. Cross, crucifixion // Wood D. R. W., Marshall I. H., Millard A. R., Wiseman D. J. New Bible dictionary. – 3rd ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996. – C. 245-247.

Toussaint S. D. Acts // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible knowledge commentary: an exposition of the Scriptures. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985.

Turner M. Ephesians // Carson D. A., France R. T., Motyer J. A., Wenham G. J. New Bible commentary: 21st century edition. – 4th ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994.

Walvoord J. F. Identification with Christ // Elwell W. A. Evangelical dictionary of theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – C. 588.

\_\_\_\_\_. Prayer in the Name of the Lord Jesus Christ // Bibliotheca Sacra. 91. 1934. C. 463-472.

\_\_\_\_\_. The Work of the Holy Spirit in Salvation // Bibliotheca Sacra. 98. 1941. C. 421–446.

Warfield B. B. Faith and life; 'conferences' in the oratory of Princeton seminary. – New York: Longmans, Green and Co., 1916.

\_\_\_\_\_. Studies in perfectionism. – In 2 vols. – New York: Oxford University Press, 1931.

Webber D. J. The “mystical union with Christ”: The new Finnish school compared with early twentieth-century American theology // *Logia* 21(1). 2021. C. 13-20.

Wedderburn A. J. M. Some observations on Paul’s use of the phrases “in Christ” and “with Christ” // *Journal for the Study of the New Testament*. 25. 1985. C. 83–97.

Weiss J. Earliest Christianity; a history of the period A.D. 30-150. – In 2 vols. / Trans. and ed. F. C. Grant. – New York: Harper & Row, 1937.

Westberg G. C. The two Adams // *Bibliotheca Sacra*. 94. 1937. C. 37-51.

Wetmore R. K. An analysis of Watchman Nee’s doctrine of dying and rising with Christ as it relates to sanctification. – M.Th. Dissertation // Trinity Evangelical Divinity School: June, 1983.

White R. E. O. Sanctification // Elwell W. A. *Evangelical dictionary of theology*. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001.

White R. F. The last Adam and his seed: An exercise in theological preemption // *Trinity Journal* 6 New Series. 1985. C. 60-73.

Whiteley D. E. H. The theology of St. Paul. – Philadelphia, PA: Fortress Press, 1964.

Whiting A. B. The rapture of the Church // *Bibliotheca Sacra*. 102, 1945. C. 363-369.

Wiersbe W. W. Prayer: Basic training. – Wheaton, IL: Tyndale, 1988.

Wikenhauser A. Pauline mysticism / Trans. J. Cunningham. – Friebrug: Herder, 1960. – 256 c.

Wilbourne R. Union with Christ. – East Sussex: David Cook, 2016. Ebook.

Williams J. R. Renewal theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988.

Wright N. T. The climax of the covenant: Christ and the law in Pauline theology. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993. – 316 c.

Wuest K. S. Victory over indwelling sin in Romans six // *Bibliotheca Sacra* 116. 1959. C. 44-50.

Unger M. F. The Baptism with the Holy Spirit // *Bibliotheca Sacra*. 101. 1944. C. 469-499.

\_\_\_\_\_. Biblical demonology. – Wheaton, IL: Scripture Press, 1952. – 227 c.

Van Dixhoorn C. B. The sonship program for revival: A summary and critique // *Westminster Theological Journal*. 61(2). 1999. C. 227-246.

Von Rad G. Typological interpretation of the Old Testament / Trans. J. Bright // Westermann C. Essays in Old Testament hermeneutics. – Richmond, VA: John Knox Press, 1963.

~~~~~

<http://en.wikipedia.org>