

МИССИЯ БОГА

Кристофер Райт



Миссия Бога

Christopher J. H. Wright

The
MISSION
of GOD

Unlocking the
Bible's grand narrative



Inter-Varsity Press



Кристофер Райт

Миссия Бога

*Перевод с английского
Александра Карплюка
и Ольги Розенберг*

КОЛЛОКВИУМ

ЧЕРКАССЫ • 2015



ББК 86.37
P186

© Chris Wright 2006

This translation of *The Mission of God* is published by arrangement
with the Piquant Agency

Райт Кристофер

P186 Миссия Бога / пер. с англ. А. Карплюка и О. Розенберг – Черкассы:
Коллоквиум, 2015. – 592 стр.

ISBN 978-966-8957-50-5

Свое основательное исследование библейской миссии Кристофер Райт начинает с ветхозаветного представления и Боге, его народе и месте других наций в великом Божьем плане и заканчивает новозаветным развитием этих тем. Автор говорит о всеобъемлющем характере Божьей миссии, неизменно подчеркивая, что она состоит в искуплении всего творения от греха, следовательно, христианская миссия должна быть отражением праведности и спасительной любви Яхве ко всему творению.

Книга предназначена для богословов, пасторов, студентов семинарий, а также всех, кто интересуется библейскими основами христианской миссии.

ББК 86.37

ISBN 978-966-8957-50-5

© Коллоквиум, 2015



Тиму и Бианке

Предисловие

«Над чем ты сейчас работаешь?» В последние годы, пока я трудился над этой книгой, ответ на такой простой вопрос почему-то давался мне нелегко. «Над книгой о Библии и миссии», – таков был мой обычный ответ, но я не был до конца уверен, какое из этих слов поставить первым. Пытаюсь ли я прийти к пониманию христианской миссии в контексте Писания или, напротив, трактовать Библию в свете божественной миссии? Или, как уже говорилось во введении, содержит ли эта книга библейское и богословское обоснование христианской миссии или миссиональное прочтение Библии. Мне кажется, в результате получилось и то, и другое, но с акцентом на втором. Многие замечательные и весьма подробные труды посвящены библейскому обоснованию христианской миссии. Я поставил своей целью разработку герменевтического подхода, который позволил бы использовать миссию Бога (равно как и участие в ней Божьего народа) в качестве контекста для прочтения всего Писания. Я убежден, что именно миссия служит ключом к великому повествованию канонического Писания. В этой связи, надеюсь, мое исследование окажется полезным не только в качестве обзора библейского взгляда на миссию, но и как упражнение в библейском богословии.

Книги, знакомящие с библейским богословием миссии, как правило, содержат разделы, посвященные Ветхому и Новому Заветам (причем последний обычно гораздо объемнее первого). В каждом из разделов (особенно во втором) чаще всего исследуются отдельные части канона или богословие миссии конкретных авторов, например, евангелистов или апостола Павла.

Я предпочел иной подход. Он заключается в попытке выделить основные темы, красной нитью проходящие сквозь великое библейское повествование и являющие собой столпы библейского мировоззрения, а значит, и библейского богословия: монотеизм, сотворение мира, человечество, избрание, искупление, завет, этика, грядущее упование. В каждом случае я постарался изучить их ветхозаветную историю, прежде

чем перейти к развитию, которое они получили в Новом Завете. По этой причине почти все главы содержат рассуждения, основанные на обоих Заветах, причем без сохранения хронологической последовательности.

На протяжении более чем тридцати лет мой особый интерес вызывает Ветхий Завет. Не удивительно поэтому, что именно ветхозаветным книгам и темам отводится более значительное место с точки зрения как объема, так и глубины исследования. На определенном этапе я намеревался даже ограничиться рамками ветхозаветного богословия миссии (известно совсем немного достойных примеров этого жанра). Однако я выступаю с позиции христианского богослова, и, читая Ветхий Завет во всей его истинной целостности и полноте, я могу воспринимать его лишь как христианин. В моем понимании, это означает послушание Тому, кто называл себя его главным действующим лицом и исполнителем, – Иисусу Христу, в свете новозаветных Писаний, свидетельствующих о нем и о миссии, которую он доверил своим ученикам. Если, в конечном итоге, Ветхому Завету отводится в этой книге больше места, чем Новому, могу лишь напомнить: то же можно сказать и о Библии.

Полагая своей главной целью аргументацию миссиологической трактовки библейского богословия, я не вижу необходимости приводить бесчисленные сноски на источники научной экзегезы и критического анализа всех текстов, на которые ссылаюсь. Отрывки, занимающие центральное место в моих рассуждениях, я постарался надлежащим образом оформить, сопроводив подробным толкованием. В остальных случаях желающие продолжить изучение данного вопроса в комментариях и научных журналах сами определяют направление своих поисков.

Ни один писатель не должен забывать, сколь многим он обязан другим в попытке донести до читателя свои идеи и взгляды. Посему выражаю глубочайшую признательность людям, которые прошли со мной хотя бы часть этого долгого пути. Среди них мне хотелось бы выделить:

Несколько поколений студентов Библейской семинарии Юнион в Пуне, Индия, и Всемирного христианского колледжа в Англии. Занятие за занятием проходили в новых попытках установить взаимосвязь между Библией и миссией, и многие из бывших учеников сегодня находят практическое применение этой темы в миссионерском служении по всему миру.

Выражаю благодарность Джонатану Бонку, директору Учебно-го центра международных служений в Нью Хейвен, Коннектикут, и его предшественнику Джеральду Андерсону. Вместе со своими замечательными сотрудниками они не раз оказывали мне гостеприимство в ходе исследований.

Благодарю Джона Стотта, чья поддержка и молитвы помогли мне завершить работу над этим проектом. Кроме того, Джон любезно предоставил мне писательское «убежище» в своем коттедже Хуксис на западном побережье Уэльса.

Хочу также выразить благодарность Международному совету Лэнгам Партнершип, предоставившему мне не только работу, позволившую быть в курсе реальных аспектов международного миссионерского служения, но и время, специально отведенное для исследований и писательского труда.

Признателен Экхарду Шнабелю, Дэниэлу Кэрроллу, Дину Флемингу и Дэну Риду, которые после прочтения первоначального текста высказали конструктивную критику, позволившую мне лучше прояснить и оформить свои мысли. Я чрезвычайно признателен и Крису Джонсу за помощь в подготовке указателей.

Благодарю мою жену и всю семью, оказавшую неоценимую поддержку и проявившую чудеса терпения во время работы над этой и всеми предыдущими книгами. Свой труд я посвящаю Тиму, нашему первенцу – подобно тому, как Израиль был первенцем Бога, – и его жене Бианке. С радостью и молитвой – 3 Ин. 4.

Кристофер Райт

Введение

Я помню их с самого детства – слова на огромных плакатах, развешанных по стенам во время миссионерских слетов в Северной Ирландии, где я помогал отцу у стенда Миссии благовестия необращенным народам. Он служил руководителем ее ирландского отделения, а до этого провел двадцать лет в той же должности в Бразилии. «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари», – побуждали этот и подобные ему призывы, начертанные четким готическим шрифтом. К двенадцати годам я уже знал наизусть все основные стихи: «...идите, научите все народы...», «Как слышать без проповедующего?», «...будете Мне свидетелями... до края земли». «Кого Мне послать?... вот я, пошли меня». Я мог цитировать все места в Библии, где говорилось о миссионерском служении, и немало пламенных проповедей на эту тему нашли отклик в моей душе.

В двадцать один год я закончил богословский факультет в Кембридже, где о таких отрывках, как ни странно, умалчивалось. По крайней мере, сейчас это кажется мне странным. В то время в представлении преподавателей, студентов, да, как мне казалось, и самого Бога, между богословием и миссионерством не было почти никакой связи. *Богословие* касалось только Бога: каков он, что говорит и делает, и что по этому поводу имели сказать люди, которые, в большинстве своем, успели отойти в мир иной. *Миссионерство* касалось нас, живых, и того, чем мы занимались со времен Уильяма Кэри (который, как известно, был первым миссионером, или так мы ошибочно полагали).

«Миссионерство – это то, чем занимаемся *мы*». В этом никто не сомневался, ведь в Писании на этот счет имелись совершенно четкие указания. «Да, послал Иисус меня», – говорит мне Библия. Много лет спустя, включая годы, проведенные за преподаванием богословия в Индии в качестве миссионера, в учебном плане Всемирного христианского колледжа мне встретился раздел, озаглавленный «Библейское обоснование миссионерства». Само его название, казалось, подтверждало правоту наших убеждений. *Миссионерство* – существительное, отражающее реальную

действительность. Это то, чем мы занимаемся. Причем нам хорошо известно, в чем должны заключаться наши действия; *библейское* – прилагательное, доказывающее правильное представление наших обязанностей. Причина, основание для наших действий, по которым мы занимаемся миссионерством, должны находиться в Библии. Христианам необходимо *библейское обоснование* всего, что они делают. Так каково же «*библейское обоснование миссионерства*»? Повторим давно знакомые отрывки. Постараемся найти те, что никому раньше не приходили в голову. Привлечем богословские выкладки. Добавим праведное рвение, и студенты уже готовы выразить горячую признательность. Теперь у них есть еще больше *библейских подтверждений* тому, в чем они и так не сомневались: ведь речь идет о студентах христианского колледжа. Они учатся здесь именно потому, что преданы идее миссионерского служения.

Этот небольшой шарж ни в коем случае не был задуман как насмешка. Я сам всей душой верю, что миссионерское служение необходимо, более того, Писание призывает и обязывает нас к нему. Но каждый раз, приступая к этому курсу с новой группой студентов, я говорил им о своем желании дать ему другое название: вместо «*Библейского обоснования миссионерства*» мне хотелось бы назвать его «*Миссионерским основанием Библии*». Я хотел показать им, что Библия не просто содержит в себе набор отрывков, логически обосновывающих необходимость миссионерского служения. Скорее, *вся Библия носит «миссионерский» характер*. Писания, составляющие *библейский канон*, – это свидетельство и плод главной миссии Бога. Библия повествует об истории Божьей миссии, реализуемой во взаимодействии его народа с окружающим миром ради всего Божьего творения. В ней разыгрывается драма, главное действующее лицо которой – Бог, осуществляющий свой замысел во вселенной. Эта драма вбирает в себя прошлое, настоящее и будущее, Израиль и все народы земли, «жизнь, вселенную, все и вся», а ее кульминационной развязкой остается Иисус Христос. Миссионерство не просто одна из многих тем, затронутых в Библии, быть может, немногим более важная, чем другие. Миссия и есть «то самое главное», хотя эти слова слишком часто применяют ко многим другим реалиям Писания.

Несколько определений

На этом этапе полезно будет дать определения слова «миссия» и его производных: «миссионер», «миссиональный» и «миссиологический».

Миссия. Миссионерство. Из приведенных выше воспоминаний становится понятно, что меня отнюдь не устраивает смысл, в котором чаще всего используется слово «миссия» применительно только к разнообразного

рода человеческим усилиям. Ценность активного участия христиан в миссионерском служении не вызывает у меня никаких сомнений, однако в своей книге я намерен отстаивать богословский приоритет миссии Бога. По сути своей, наши миссионерские усилия (если они имеют под собой библейское основание) предполагают целенаправленное участие в миссии Бога в качестве его народа, по его приглашению и заповеди, в контексте истории мира ради искупления Божьего творения. Такой ответ я обычно даю тем, кто интересуется моим определением «миссионерства». Наша миссия – производная, в которой присутствует часть миссии самого Бога.

Кроме того, мне не нравится трактовка «миссии» и «миссионерства», учитывающая исключительно корень латинского слова *mitto*, «посылать», видя первичное значение слова в том, чтобы послать других или самому исполнить чье-то поручение. Я ни в коем случае не умаляю значимость этой темы в Писании, но, определяя «миссионерство», главным образом с точки зрения «послания», мы упускаем из виду многие другие аспекты библейского учения, которые прямо или косвенно формируют понимание миссии Бога и нашей собственной миссии.

В общем и целом я намерен использовать слово «миссия» в его более широком значении долговременной цели, достижимой посредством целенаправленных поэтапных действий. В рамках столь широкого определения миссионерства (применительно к той или иной организации или инициативе) есть место для вспомогательных миссий, конкретных задач, порученных человеку или группе людей, выполнение которых служит шагом к реализации глобальной миссии. В нехристианском мире стало модно заявлять о своей миссии в значении общей концепции деятельности. Даже рестораны (чье назначение, казалось бы, очевидно) иногда вывешивают на окнах такого рода информацию в попытке представить задачу накормить своих посетителей в контексте более широкой миссии. Корпорации, школы, благотворительные организации – даже некоторые церкви, чье предназначение, к сожалению, не всегда ясно их собственным членам, – считают необходимым заявить о своей миссии, сформулировав цель своего существования и то, чего они надеются достигнуть в будущем. Бог, каким он предстает перед нами в Писании, несомненно, преследует определенные цели. Проходя тропой истории по страницам Библии, он многократно заявляет о своей миссии. Можно сказать, что миссия моей книги заключается в исследовании божественной миссии со всем, что за ней стоит и вытекает из нее по отношению к самому Богу, его народу и творению в том виде, как она явлена нам в Слове Божьем.

Миссионер. Это существительное, как правило, относится к людям, посвятившим себя миссионерской деятельности обычно в чужой для себя культуре. Оно еще ярче отражает значение «послания», чем само

слово «миссия». Церкви или другие организации посылают этих людей для реализации той или иной миссии. Существует и однокоренное прилагательное, например, в словосочетаниях «миссионерское поручение» или «миссионерское рвение». К несчастью, эти слова приобрели и некий карикатурный смысл в качестве стереотипной характеристики некоторых Западных миссионеров девятнадцатого и двадцатого веков и прискорбных плодов их усилий. Термин «миссионер» по-прежнему ассоциируется с белыми представителями Западной культуры, живущими в дальних странах среди «туземцев». Это особенно печально наблюдать в церквях, где не должно быть места подобным ассоциациям и членам которых пора знать, что большинство людей, несущих миссионерское служение среди представителей других культур, выходцы не из Западного мира, а из растуших церквей всей остальной территории земного шара. В результате многочисленные миссионерские организации, налаживая связи с церквями по всему миру, избегают слова «миссионер», называя своих сотрудников «партнерами по миссии».

Поскольку в общепринятом значении слово «миссионер» по-прежнему означает человека, посланного в чужую культуру для благовестия, указывая главным образом на центробежную динамику миссии, я предпочел бы не использовать этот термин в контексте Ветхого Завета. По моему убеждению, разделяемому далеко не всеми, Бог не призывал Израиль посылать миссионеров к другим народам. Посему, несмотря на мое очевидно миссиологическое прочтение Ветхого Завета, я бы не стал говорить о его «миссионерском послании» (так в 1944 г. озаглавил свою великолепную раннюю работу Х. Х. Роули).¹ Как в Ветхом, так и в Новом Заветах содержится немало информации, способной углубить и обогатить наше понимание миссии в самом широком смысле этого слова (в частности, миссии Бога), но при этом никак не связанной с миссионерской деятельностью отдельных людей. Посему, вероятнее всего, прилагательное «миссионерский» неуместно в отношении таких тем или отрывков.² К сожалению, еще совсем недавно оно было единственным производным от слова «миссия». Однако в последнее время широкое распространение получает другая его форма.

¹ Н. Н. Rowley, *The Missionary Message of the Old Testament* (London: Carey Press, 1944).

² Интересно, что термин *missio Dei* (миссия Бога) в первоначальном употреблении означал действия, совершаемые внутри Троицы – Отец послал Сына в мир, и вместе они послали верующим Святой Дух. Именно в этом значении (помимо других) Джон Стотт говорит о «Боге – миссионере». См. “Our God Is a Missionary God” in John Stott, *The Contemporary Christian* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992), pp. 321-36.

Миссиональный. Это прилагательное описывает нечто связанное с миссией или несущее в себе ее качества, признаки и динамику. Так, например, можно говорить о миссиональной трактовке исхода, подразумевающей исследование его непреходящей значимости в связи с миссией Бога для Израиля и всего мира, а также его актуальность для миссионерской деятельности современных христиан. Можно также сказать, что Израиль играл миссиональную роль среди народов земли – их самознание и предназначение были непосредственно связаны с изначальным намерением Бога благословить все народы. Посему осмелюсь утверждать, что Израиль имел миссиональное призвание, но не поручение посылать миссионеров к другим народам (тогда как мы можем с полным правом говорить о миссионерской роли церкви среди народов земли).

Миссиология, миссиологический. Миссиология изучает миссии и миссионерство. Она включает в себя библейские, богословские и практические исследования истории и современности. Соответственно, я использовал прилагательное «миссиологический», когда речь идет о богословском или исследовательском аспектах. В приведенных выше примерах можно с не меньшей справедливостью говорить о миссиологической трактовке исхода, но не о миссиологической роли Израиля в отношении других народов. В последнем случае именно неуместность употребления слов «миссионерский» и «миссиологический» объясняет растущее предпочтение, оказываемое прилагательному «миссиональный».

Предстоящий путь

Необходимо упомянуть и о структуре этой книги. Вернусь к своим воспоминаниям: на протяжении многих лет я продолжал преподавать «Библейское обоснование миссионерства». Однажды во вступительной лекции я поднял вопрос, затронутый в одном из моих замечаний перед началом курса, – о миссиональной сути самой Библии. Он возник отчасти в связи с богословской атмосферой, царившей в колледже, где к каждому предмету учебного плана принято подходить с миссиологической точки зрения. Помимо других, мне поручено было преподавание раздела, посвященного библейской доктрине и герменевтике, так что я не мог не задаться вопросом о влиянии миссиологического контекста на наше понимание самого Писания, его происхождения и истории, а также на герменевтические подходы к его чтению и толкованию. Размышления над содержанием двух моих курсов позволили расширить и обогатить содержание обоих. Я наблюдал удивительное и неожиданное взаимопроникновение библейской миссии и герменевтики.

Однако необходимость более пристального изучения миссиологической герменевтики Писания я осознал еще благодаря коллеге из другого

учебного заведения. В 1998 г. меня пригласили прочесть лекцию в Лондонском библейском колледже (теперь он известен как Лондонская школа богословия [ЛШБ]). Я предложил назвать лекцию «И узнают, что я – Господь»: миссиологические размышления о служении и проповеди Иезекииля. В то время я занимался толкованием Книги Иезекииля в рамках серии: «О чем говорит Библия сегодня» и был рад возможности представить свои размышления на суд благосклонных критиков. Так я и сделал.

В ответном слове Энтони Биллингтон (преподаватель герменевтики в ЛШБ), тепло отозвавшись о содержании моей лекции, поднял вопрос о правомерности использования миссиологии в качестве контекста в толковании Иезекииля (или любой другой книги Писания). Конечно же, существуют разные формы контекста, в которых мы читаем самые разные тексты (феминистский, психологический, диспенсационный и т. д.), что само по себе правильно, поскольку нам всем необходима точка отсчета. Но вопрос, по словам Биллингтона, заключается в следующем.

Отдает ли тот или иной контекст *должное* основной идее текста с точки зрения Писания и богословия? Или же он, напротив, *искажает* ее? Иными словами, дело не в том, что контекст не следует применять, так как его применение не обогащает в значительной мере наше понимание текста (а ведь зачастую так и происходит). Вопрос в том, какую *власть* получает над текстом применяемый к нему контекст, и позволяем ли мы тексту подвергать его *критике*.¹

Вполне закономерное сомнение, прозвучавшее в словах Биллингтона, заставило меня еще раз задуматься о том, что же представляет собой миссиологическая герменевтика Писания и можно ли считать ее контекстом, способным отдать *должное* тексту или исказить его. Именно эту тему я попытался раскрыть в первой части «Библия и миссия». Моя цель – постараться в этой книге не просто доказать, как это сделали многие другие, что христианское миссионерство имеет под собой прочное библейское основание (хотя я намеренно уделяю более серьезное внимание его ветхозаветным корням, чем авторы других трудов). Но четко показать, что аргументированное богословское учение о миссии Бога представляет собой полезный герменевтический контекст для чтения Библии во всей ее полноте.

Так, в первой главе мы рассмотрим несколько шагов, уже предпринятых для создания миссиологической герменевтики, утверждая при этом, что необходимы более основательные усилия. Вторая глава содержит описание некоторых составных частей миссиологической герменевтики

¹ Цитата взята из неопубликованного письменного ответа Энтони Биллингтона на мою лекцию в Лондонском библейском колледже, октябрь 1998 г.

Писания. Если сравнить все виды герменевтического контекста с картами бескрайних просторов Библии, то единственный способ оценить такую карту – проверить, насколько достоверные сведения она предлагает путнику о том, что ему необходимо знать для продолжения пути. Цель остальных глав – подвергнуть такой проверке подход к Писанию с точки зрения миссии Бога, а также способность этого подхода решить задачу, поставленную в подзаголовке этой книги, помогая осмыслить основную динамику великого библейского повествования.

Оставшиеся три части книги посвящены, соответственно, трем главным аспектам мировоззрения Израиля в Ветхом Завете, которые, если рассматривать их применительно к Христу, лежат в основе христианского мировоззрения:

- Бог и его миссия (часть 2)
- Народ и его миссия (часть 3)
- География миссии (часть 4)


Во второй части я исследую миссиологическую подоплеку библейского монотеизма. Уникальная личность и универсальность Яхве, Бога Израилева (гл. 3), и непосредственно связанные с ними новозаветные заявления, касающиеся Иисуса (гл. 4), имеют огромную значимость для миссионерского служения. Христианская миссия лишилась бы всякого основания в отрыве от библейской характеристики единого живого Бога, пожелавшего поведать о себе миру через Израиль и Христа. Однако отдать должное библейскому монотеизму невозможно, не противопоставив его рукотворным богам и идолам, о которых немало сказано в Библии. Противостояние идолопоклонству принадлежит к числу незаслуженно пренебрегаемых библейских тем, проанализировать и осмыслить которые с позиции миссиологии мы попытаемся в пятой главе.

В третьей части мы переходим к главному исполнителю божественной миссии – Божьему народу. Следуя хронологии библейского повествования, начнем свое путешествие с ветхозаветного Израиля. Бог избрал его в лице Авраама, освободил из египетского плена, заключил с ним завет на Синае и призвал к жизни, отличной от всех окружавших их народов. Каждая из этих важных тем непосредственно связана с миссионерством. Итак, мы будем говорить о следующем:

- Избрание и миссия (гл. 6-7)
- Искупление и миссия (гл. 8-9)
- Завет и миссия (гл. 10)
- Этика и миссия (гл. 11)

В четвертой части обратимся к более широкой картине мира и поговорим о земле, о человечестве, о культурах и народах. Для начала исследуем

миссиональную подоплеку совершенства творения и взаимосвязь между заботой о Божьем творении и миссионерским служением (гл. 12). Парадокс человеческого достоинства (мы сотворены по образу Божьему) и человеческой порочности (мы восстали против Бога) имеет глубокую значимость для миссионерского служения, о чем будет говориться в главе 13, где читатель найдет размышления о том, каким должен быть ответ евангельской миссии на повсеместное наступление зла. Ветхозаветные Книги мудрости, имеющие наиболее выраженный межнациональный характер в сравнении с остальными частями Писания, – богатый источник размышлений о библейском богословии и миссиологии человеческих культур. По Божьему замыслу, Библия населена множеством народов. Какая роль отводится каждому из них в деле искупления? Эсхатологические пророчества Ветхого Завета о народах земли, рассматриваемые в главе 14, безусловно, представляют огромный интерес в миссиональной полемике. От них мы логически переходим к исследованию новых горизонтов новозаветного богословия и практики миссионерства в главе 15.



Часть 1
Библия и миссия



Миссия – главная тема Библии. Говорить о миссиональной сути Библии столь же оправданно, как и о библейском основании христианской миссии. Это смелое заявление. Не всякую фразу, начинающуюся словами «Библейское основание...», можно читать наоборот. Так, например, можно говорить о библейском основании брака, но не о брачной сути Библии. Работа тоже имеет под собой библейское основание, но это не главная тема в Писании. Возможно, мое заявление преувеличено или излишне самонадеянно? Учитывая бесконечное многообразие содержания Библии и огромный объем научных исследований, посвященных мельчайшим деталям жанра, авторства, контекста, идеологии, датировки, редакции и истории всех этих документов, есть ли смысл говорить о «главной» теме Библии?

Мне придадут уверенности слова воскресшего Иисуса в Лк. 24.¹ Сначала путникам на дороге в Эммаус, а затем остальным ученикам Иисус явил себя в облике Мессии как средоточие всех канонических иудейских Писаний, которые мы называем Ветхим Заветом. Поэтому мы привыкли говорить о христологической ориентации Библии. Для христиан вся Библия сосредоточена вокруг личности Христа.

Однако Иисус сделал еще один шаг от *мессианской* ориентации ветхозаветных писаний к их *миссиональной* направленности.²

Тогда отверз им ум к уразумению Писаний. И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима (Лк. 24, 45-47).

¹ Этот отрывок был также положен Генри Гернером в основу библейского богословия миссионерства в 1971 г. (Henry C. Goerner, *Thus It Is Written* (Nashville: Broadman, 1971).

² Употребление прилагательного «миссиональный» вместо «миссиологический» в данном случае уместно в свете определений, представленных мною во введении, поскольку Иисус не просто предложил ученикам новый богословский взгляд на Писание, но и поручил им особую, непосредственно вытекающую из него миссию: «...проповедану быть», «вы же свидетели...».

Все сказанное Иисусом предваряется словами: «Так написано». Лука не указывает конкретный стих из Ветхого Завета, который процитировал Иисус, но из слов Христа ясно, что «написанное» относится именно к проповеди покаяния и прощения всем народам во имя его. Очевидно, все Писания (известные нам как Ветхий Завет) исполнились как в жизни, смерти и воскресении израильского мессии, так и в миссионерском служении всем народам, вытекающем из этих событий.¹ Лука пишет, что этими словами Иисус «отверз им ум к уразумению Писаний» или, как мы бы сказали, определил для них герменевтическую систему координат. Единственный правильный подход к Писанию для учеников распятого и воскресшего Иисуса – *мессианский* и *миссиональный*.

Павел, хотя и не присутствовал в день воскресения на лекции по ветхозаветной герменевтике, очевидно, пришел к выводу, что его встреча с воскресшим Иисусом, которого он признал Господом и Мессией, полностью преобразила его (Павла) подход к чтению Писания. Теперь в основе его герменевтики лежали те же два момента. В своем свидетельстве перед Фестом он заявляет: «Свидетельствую малому и великому, ничего не говоря, кроме того, о чем пророки и Моисей говорили, что это будет, то есть, что Христос имел пострадать и, восстав первый из мертвых, возвестить свет народу (*Иудейскому*) и язычникам» (Деян. 26, 22-23). Это двойственное понимание Писания определило дальнейший путь Павла – апостола Мессии, Иисуса Христа для язычников.

На протяжении веков христиане оставались верны мессианскому прочтению Ветхого Завета, но невнимательны, а иногда и совершенно слепы, к его миссиональной трактовке. Мы подходим к Ветхому Завету с мессианской и христологической точки зрения, взирая на Иисуса и открывая в нем мессианское богословие и эсхатологию, исполнение которого видим в Иисусе из Назарета. В этом мы, конечно же, следуем его собственному примеру, примеру его первых учеников и авторов Евангелий. Но очень часто нам не удается пойти дальше удовлетворения от подсчета так называемых «исполнившихся» мессианских пророчеств. Дело в том, что мы пока так и не осознали *миссиональную* роль Мессии.

Обещанный Израилю Мессия должен был воплотить в себе их самосознание и миссию, стать их представителем, Царем, Вождем и Спасителем. В Мессии, своем помазаннике, Яхве, Бог Израиля, должен был осуществить свой замысел для избранного народа. Но что это была за миссия?

¹ Я использую слово «Мессия» в качестве традиционного указателя на широкое разнообразие ветхозаветных терминов, описывающих того, кто должен был явить миру обещанное Яхве искупление и возрождение Израиля, хотя само это слово на иврите не используется в Ветхом Завете применительно к грядущему искипителю (за исключением, возможно, Дан. 9, 25).

Быть «светом для народов», проводником божественного искупления для всего мира, обещанного в завете с Авраамом. Ибо Бог Израилев – это еще и Творец всего мира.

Таким образом, в Мессии должен был исполниться Божий замысел для всех народов земли. Эсхатологическое искупление и возрождение Израиля станет поводом к собранию народов. Итак, признание Иисуса Мессией в полном смысле этого слова означает признание его роли в божественной миссии Израиля ради благословения всех народов земли. Посему мессианское прочтение Ветхого Завета должно перетекать в его миссиональное прочтение – именно такую взаимосвязь проводит Иисус (Лк. 24).

Безусловно, *христологическая направленность Библии* реализуется по-разному: иногда прямо, а порой косвенно. Говорить, что все Писание о Христе, не значит (или, по крайней мере, не должно значить), что, напрягая воображение, мы должны в каждом стихе видеть Иисуса из Назарета. Личность и подвиг Иисуса дают нам герменевтический ключ, с помощью которого мы, христиане, открываем истинную значимость содержания обоих Заветов. Христос предлагает герменевтическую основу для чтения и толкования всей Библии.

То же можно сказать и о *миссиологической направленности Библии*. Говоря о миссии, как о главной теме Писания, мы не пытаемся найти в каждом отрывке нечто, непосредственно связанное с благовестием. Речь идет о более широком и глубоком прочтении Библии в целом. Миссиологический подход к Библии предполагает осмысление следующих моментов:

- предназначение Библии;
- Бог, каким он предстает перед нами в Библии;
- народ, чье самосознание и миссию Библия приглашает нас разделить;
- история, рассказанная Библией нам о Боге, его народе и о будущем всего мира.

Эта история о прошлом, настоящем и будущем, «о жизни, вселенной и обо всем остальном». Великое библейское повествование теснейшим образом связано с библейской миссией, о которой мы ведем речь. Посему попытка разработать миссиональную герменевтику ставит перед нами вопрос: полезно и позволительно ли христианам читать Библию в целом с миссиональной точки зрения? И каковы могут быть последствия такого подхода? Можно ли использовать миссию в качестве герменевтического шаблона для понимания Библии во всей ее полноте?

Прежде чем обрисовать во второй главе подход, позволяющий утвердительно ответить на этот вопрос, в главе первой мы рассмотрим

взаимосвязь, проводимую между Библией и христианской миссией в современной литературе. Взаимосвязь, несомненно, важную и вполне оправданную, но недостаточную, в моем представлении, чтобы лечь в основание всестороннего миссионального подхода в библейской герменевтике. Итак, в первой главе представлены шаги, предпринимаемые в поисках миссиональной герменевтики, – однако в каждом из этих случаев, я уверен, мы должны пойти еще дальше.

1 В поисках миссиональной герменевтики

Книг, содержащих библейское обоснование христианской миссии, написано более чем достаточно.¹ Однако не вся имеющаяся литература одинаково хорошего качества. Некоторые книги больше похожи на памфлеты, убеждающие читателей в том, с чем они и так согласны, приводя доказательства в пользу дела, которое и писатель и аудитория уже считают необходимым. Некоторые авторы полностью игнорируют критический анализ, другие придают ему слишком большое значение.² Гораздо хуже то,

¹ Основное содержание этой главы, равно как и следующей, впервые увидело свет в работе: Christopher J. H. Wright, "Mission as a Matrix for Hermeneutics and Biblical Theology", in *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, ed. Craig Bartholomew et al. (Carlisle, U. K.: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, 2004), pp. 102-43. В этом замечательном сборнике содержатся и другие доклады, прозвучавшие на Семинаре по Писанию и герменевтике и непосредственно связанные с темой моей книги.

Что касается книг, содержащих библейское обоснование христианской миссии, см., напр.: Johannes Blauw, *The Missionary Nature of the Church* (New York: McGraw Hill, 1962); David Burnett, *God's Mission, Healing the Nations*, rev. ed. (Carlisle, U. K.: Paternoster, 1996); Roger Hedlund, *The Mission of the Church in the World* (Grand Rapids: Baker, 1991); Andreas J. Koestenberger and Peter O'Brien, *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission* (Leicester, U. K.: Apollos, 2001); Richard R. de Ridder, *Discipling the Nations* (Grand Rapids: Baker, 1975); Donald Senior and Carroll Stuhlmueller, *The Biblical Foundations for Mission* (London: SCM Press, 1983); Ken Gnanakan, *Kingdom Concerns: A Biblical Theology of Mission Today* (Bangalore: Theological Book Trust, 1989; Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press, 1993).

² Конечно же, критические дисциплины достойны занять свое место в закладываемом нами основании библейского богословия, однако необходимо сделать шаг от этого основания к миссиологическим мотивам в Писании. См. David J. Bosch, "Hermeneutical Principles in the Biblical Foundation for Mission", *Evangelical Review of Theology* 17 (1993): 437-51; and Charles Van Engen, "The Relation of Bible and

что многие обходят вниманием большую часть самой Библии – Ветхий Завет. Их цель очевидна: использовать авторитет Писания для обоснования миссионерского служения христианской церкви всем народам. Так они одновременно поддерживают тех, кто уже несет служение и нуждается в напоминании о его библейском основании и вдохновляют новых сотрудников присоединиться к миссии, ибо, не поступая так, они нарушают библейскую заповедь.

За рамками «библейского обоснования миссионерства»

Библейская апологетика миссионерства

Такого рода апологетика имеет огромное значение. Для церкви было бы сокрушительным ударом понять, что усилия миссионеров на протяжении двух тысячелетий не были оправданы с точки зрения Писания. Тем не менее, время от времени раздаются голоса, утверждающие именно это. Ведь как раз в противовес заявлениям людей, выдвигавших богословские и библейские (как им казалось) аргументы против обязанности каждого христианина проповедовать евангелие всем народам, Уильям Кэри одним из первых представил четкое библейское обоснование для «обращения язычников».¹

Однако известный всем пример Кэри указывает на характерный недостаток многих «библейских оснований христианской миссии». В библейской части своей аргументации Кэри опирался на один единственный отрывок, содержащий так называемое Великое поручение в Мф. 28, 18-20, почитая его столь же актуальным в свое время, как и во времена апостолов. По его мнению, эта заповедь не утратила своей силы с уходом

Mission in Mission Theology”, in *The Good News of the Kingdom*, ed. Charles Van Engen, Dean S. Gilliland and Paul Pierson (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1993), p. 34.

¹ Разумеется (вопреки повсеместно бытующим мифам), Уильям Кэри был далеко не первым протестантским миссионером. Однако именно он одним из первых подвел четкое библейское основание для учреждения миссионерского общества, использовав отрывок Мф. 28, 18-20 в качестве ключевого в своей знаменитой работе «Исследование об обязательствах христиан по обращению язычников» (1792). Дэвид Бош отмечает: «Протестанты... всегда гордились тем, что все их идеи и дела имеют под собой библейское основание. Однако, в случае ранних протестантских миссионеров, пиетистов и Моравских братьев, едва ли можно говорить о библейском основании их миссионерских усилий. Уильям Кэрри одним из первых попытался обосновать миссионерское призвание Церкви» (“Hermeneutical Principles”, p. 438).

первого поколения учеников (как утверждали противники миссионерства). И все же, хотя мы склонны согласиться с его герменевтическими рассуждениями, а выбранный им отрывок достоин всякого уважения, предоставленные Кэри доказательства могут вызвать сомнения. В пользу Кэри, безусловно, свидетельствует тот факт, что библейское обоснование миссионерства, даже построенное на одном отрывке, было в тот момент большим достижением. Гораздо труднее оправдать распространенную во многих миссионерских кругах практику, когда христианская миссия во всей ее монументальности балансирует на одном единственном отрывке в полной зависимости от изобретательности экзегетов. Если, выражаясь образно, сложить все апологетические яйца в одну текстуальную корзину, то что случится, когда та упадет?

Что произойдет, например, если акцент на слове «идите» в красноречивых рассуждениях защитников миссионерского служения утратит свою убедительность? Ведь в оригинальном тексте, вместо глагола в повелительном наклонении, стоит причастие, указывающее на обстоятельства, которые сопровождают действие? Иисус призывал своих учеников, прежде всего не пойти, а научить. Но поскольку теперь он велит им научить «все народы» (тогда как во время его земной жизни их служение ограничивалось пределами Израиля), им приходится идти к этим народам, дабы исполнить главное повеление.

А если подвергнуть сомнению всеобщую уверенность в том, что наш отрывок указывает на время возвращения Христа, чье второе пришествие должно последовать за «научением» всех народов? И может ли эта задача когда-нибудь считаться завершенной (заметим, кстати, что в тексте используется слово «научить», а не благовествовать)? Разве каждое новое поколение народов, до которых давно уже дошло евангелие, не нуждается в «научении»? Великое поручение – это бесконечная, постоянно расширяющаяся свои горизонты задача, а не отсчет времени до конца света.

Возможно, есть смысл пойти еще дальше и прислушаться к голосам критиков, задающихся вопросом: а действительно ли Иисус произнес (на арамейском, конечно) слова, записанные в греческом тексте Мф. 28, 18-20?² В ответ на брошенный вызов можно предпринять следующее:

- попытаться отстаивать подлинность евангельского текста вопреки заявлениям скептиков, для чего имеются серьезные основания;³

² Как это делает Алан Ле Грис в работе «Проповедуя народам: зарождение миссионерства в ранней церкви» (Alan Le Grys, *Preaching to the Nations: The Origin of Mission in the Early Church* (London: SPCK, 1998).

³ James LaGrand, *The Earliest Christian Mission to "All Nations" in the Light of Matthew's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).



- утверждать, что, даже если Матфей не дословно передает сказанное Иисусом, его слова удостоверяют вывод, неизбежно напрашивающийся из понимания личности и подвига воскресшего Христа церковью, посвятившей себя миссионерскому служению;
- найти дополнительные отрывки в подтверждение этому, дабы показать: Матфей правдиво передал суть библейского свидетельства, справедливо увязав его с Иисусом, находившим в Писании прочное основание собственной миссии и миссии своих учеников.

Наиболее распространен последний способ. Большинство богословов, предлагающих библейское обоснование миссионерства, видят свою задачу в подборе как можно большего количества стихов, которые бы напрямую предписывали, или хотя бы косвенно подтверждали необходимость миссионерского служения. Это, безусловно, важно. Библейский призыв к миссионерству должен ясно прозвучать в церквях, зачастую весьма избирательно читающих Библию.

На свете множество обычных и вполне достойных христиан, благоговейно читающих и перечитывающих отрывки Писания, где говорится о возможности собственного спасения и безопасности, утешающие людей в трудные минуты и наставляющие их в попытках угодить Богу. Но верующих подчас застает врасплох такое обилие стихов, напоминающих о вселенском замысле Бога для всех народов земли, о поликультурной сущности евангелия и о миссиональной сущности церкви. Таким людям необходимо преодолеть свое удивление и услышать эту часть библейского послания.

Немало среди нас и богословов как зрелых, так и начинающих, чьи горизонты ограничиваются рамками традиционных учебных программ, в которых заметно отсутствует миссия в любой форме: библейской, исторической, богословской или практической. Если доказать, а я думаю, это вполне возможно: в Библии великое множество стихов и тем, непосредственно связанных с христианской миссией, миссиология снова будет пользоваться заслуженным уважением в научных кругах, чему уже есть немало обнадеживающих свидетельств.

Библейская защита?

И все же, будь то один отрывок или несколько, опасность, сопровождающая подбор стихов-доказательств, по-прежнему велика. Мы уже определились с тем, что именно хотим доказать (миссионерство имеет под собой библейское основание), так что набор стихов всего лишь подтверждает наши уже сформировавшиеся взгляды. Библия превращается в шахту, откуда мы извлекаем свои сокровища – «стихи о миссионерстве».

Эти алмазы сверкают ярко, но просто нанизать их на нитку для разработки полноценной миссиологической герменевтики всего Писания недостаточно. Даже обоснование миссионерства, составленное таким образом, не сможет охватить всей Библии.

Рассуждая о тематическом подборе стихов, Дэвид Бош отмечает:

Я не назову этот подход неприемлемым. Ценность его бесспорна. Однако его вклад в доказательство справедливости миссионерских призывов минимален. Окончательный вывод следует делать не из отдельных стихов и примеров, а из самой сути откровения как Ветхого, так и Нового Заветов. Современная церковь нуждается не в формальном соответствии между ее делами и содержанием отдельных отрывков Писания, а в ее готовности следовать лейтмотиву библейского послания.¹

Может показаться, что Бош ошибочно противопоставляет две необходимые вещи. Разумеется, жизнь церкви должна формально соответствовать смыслу библейских текстов, а стихов, имеющих непосредственное отношение к миссионерству, не так уж мало. Указывая на несостоятельность построения доказательств путем поверхностного, с точки зрения герменевтики, поиска случайных отрывков, хотя бы отдаленно связанных с той или иной проблемой, мы ни в коем случае не отрицаем возможность подбора убедительных доказательств путем тщательного исследования текста. Возвращаясь к замечанию Боша, можно сказать, что цель наших усилий – выделить «суть откровения» и «лейтмотив библейского послания». Чтобы с уверенностью назвать миссию сутью или лейтмотивом Писания, необходимо нечто большее, чем перечень стихов, чей смысл удобно перекликается с нашими собственными утверждениями.

Основным недостатком такого подхода можно считать его замкнутость. Опасность заключается в том, что мы привносим в изучение Библии свою глубокую преданность идее миссионерского служения, славное историческое наследие, современные методы и приемы, даже стратегии и задачи на будущее. Все это мы считаем оправданным с точки зрения Писания. Поэтому в поисках библейского основания миссионерства мы, вероятнее всего, найдем то же, с чего начали: наше собственное представление о миссии, дополненное для удобства библейскими ярлыками.

Библейское обоснование миссии как таковой – занятие достойное и необходимое. Попытки же оправдать *все в практике миссионерствовать* – весьма сомнительны. Кто-то сочтет это невозможным, даже опасным. Вместо того, чтобы искать в Писании оправдание своих действий,

¹ Bosch, “Hermeneutical Principles”, pp. 439-40.

мы должны представить на его суд все миссионерские стратегии, планы и программы. Эту мысль хорошо выразил Марк Шпиндлер:

Если под словом «миссия» понимать совокупность усилий миссионеров прошлого и настоящего или все происходящее на ниве миссионерского служения, всякий честный библиист вынужден будет заключить, что такое понятие миссии имеет мало общего с Писанием... Посему попытки найти библейское оправдание любого вида современной миссионерской деятельности в виде примеров или буквальных указаний лишены актуальности, а, следовательно, и смысла. Истинное значение миссии в наше время должно вытекать из чего-то более фундаментального: из целенаправленного движения Божьего народа в мир, которому они несут благую весть о спасении в Иисусе Христе. Достоверность библейского обоснования миссионерства полностью зависит от соответствия современных усилий миссионеров этой главной идее. Необходима переоценка всего опыта миссионерской деятельности. Повторяю, библейское обоснование миссии не продиктовано желанием оправдать все действия современных миссионеров. Его цель – оценка этих действий в свете Писания.¹

Но для такой оценки необходимо более четкое понимание «фундаментального» – миссии в ее библейском смысле или точнее – миссиологического контекста библейского богословия.

За рамками поликультурной герменевтики

Вселенская церковь, универсальная герменевтика

Медленно, но неуклонно Западные богословы начинают замечать, что творится в остальном мире. Исследования в области миссиологии привлекли внимание Западного богословского сообщества к богатому многообразию богословских и герменевтических подходов, ставших в некоторых случаях результатом успешной миссионерской деятельности прошлых веков. Миссионерство преобразило христианский мир. Если еще в начале двадцатого века около 90 процентов христиан жили на Западе или на Севере (то есть преимущественно в Европе и Северной Америке), то в начале двадцать первого века около 75 процентов живут на южных и восточных континентах – в Латинской Америке, Африке, в некоторых частях Азии и Океании. Центр тяжести в современном христианском

¹ Marc R. Spindler, "The Biblical Grounding and Orientation of Mission", in *Misology: An Ecumenical Introduction*, ed. A. Camps, L. A. Hoedemaker and M. R. Spindler (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp. 124-25.

мире сместился к югу – явление, именуемое не всегда одобрительно «новым христианством».² Кто-то предпочитает другие термины – «мировой Юг» или «мировое большинство».

Мы живем в век многонациональной церкви и разнонаправленного миссионерского движения. Соответственно герменевтика тоже носит теперь поликультурный характер. Каждый из нас хочет сам читать и толковать Библию. Ирония заключается в том, что именно представители Западного протестантского богословия, уходящего корнями в герменевтическую революцию (Реформацию), которую совершили люди, заявившие о своей независимости от давления средневековой схоластики католицизма, столь неохотно прислушиваются к христианам из других культур, пожелавших самостоятельно трактовать Писание. Правда, в последнее время ситуация, безусловно, меняется к лучшему.³

Герменевтическое многообразие, конечно же, берет начало в самой Библии. Новый Завет был рожден в контексте герменевтического переворота в трактовке Писаний, известных нам как Ветхий Завет. В ранней церкви практиковались разные способы толкования одних и тех же отрывков, в зависимости от контекста и человеческого фактора. Иудейская и греческая формы христианского самосознания – плод миссионерского служения церкви – по-разному воспринимали одни и те же библейские заповеди. Именно об этих различиях говорит Павел в Рим. 14–15. Его собственная позиция ясна (с богословской точки зрения, он относит себя к тем, кого называет «сильными»), однако при этом апостол призывает расходящихся во мнениях в вопросах толкования и практического применения библейских заповедей принимать друг друга без осуждения в послушание Христу и евангелию.

Посему миссиональная герменевтика должна, по крайней мере, признать многообразие контекстов и подходов к тексту Писания. Даже если

² Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002). Cf. Christopher Wright, "Future Trends in Mission", in *The Futures of Evangelicalism: Issues and Prospects*, ed. Craig Bartholomew, Robin Parry, and Andrew West (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press, 2003), pp. 149-63, а также приводимую в работе библиографию.

³ Невежество (вольное или невольное) относительно основных проблем христиан и христианских богословов за пределами Западного мира стало для меня очевидным на совместном заседании сотрудников нескольких лондонских богословских колледжей. Пастор из Ганы, читавший лекции во Всемирном христианском колледже, рассказал, что половину своего времени он проводит, оказывая пасторскую и богословскую помощь верующим в вопросах, связанных со снами, видениями и духовным миром. Британский лектор из другого колледжа позже заметил с плохо скрываемым презрением: «Я-то думал, мы это давно переросли».

утверждать (а я именно так и делаю), что исторический и сотериологический контекст библейских фрагментов и позиция их авторов имеют объективное преимущество в определении их смысла и значимости, разнообразие читательских подходов – тоже чрезвычайно важный фактор герменевтического богатства вселенской церкви. Самобытное прочтение текста представителем той или иной культуры способно высветить дополнительные оттенки смысла, не столь заметные для человека из другой культуры.¹

Размышляя о таком многообразии, Джеймс Браунсон считает его вполне *позитивным* явлением, которое, имея библейские корни, вытекает из реальности миссиональной деятельности по всему миру.

Разрабатываемую мною модель я назвал *миссиональной* герменевтикой, поскольку в основании ее лежит простое наблюдение, сделанное мною при чтении Нового Завета: раннее христианское движение, создавшее канон новозаветных Писаний, носило явно *миссионерский* характер. Одной из наиболее очевидных особенностей раннего христианства была его способность преодолевать культурные границы и насаждаться в новых местах. Более половины Нового Завета вышло из-под пера людей, посвятивших себя миссионерскому служению в ранней церкви. Это стремление ранних христиан преодолевать культурные границы – прекрасная отправная точка в разработке модели библейской интерпретации. Она особенно полезна, поскольку отдает вопросу взаимосвязи между христианством и многообразием культур приоритет среди насущных проблем толкования Писания. Столь пристальное внимание может помочь нам разобраться в великом множестве современных трактовок... Миссиональная герменевтика, в моем представлении, начинается с признания реальности и неизбежности множественного толкования Библии.²

¹ Западные переводчики Книги Бытия на арабский язык Чада рассказали мне, что, впервые прочитав на родном языке историю Иосифа, чадские христиане заинтересовались, особенно в кульминации повествования в гл. 50, характером взаимоотношений Иосифа с братьями и длительным процессом примирения и предания забвению стыда (который завершился лишь после смерти Иакова), имевшими особый смысл для представителей их культуры. Милосердие Иосифа в Быт. 50, 21 произвело на них не меньшее впечатление, чем его мудрость в Быт. 50, 20.

² James V. Brownson, "Speaking the Truth in Love: Elements of a Missional Hermeneutic", in *The Church Between Gospel and Culture*, ed. George R. Hunsberger and Craig Van Gelder (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), pp. 232-33. См. также Christopher J. H. Wright, "Christ and the Mosaic of Pluralisms: Challenges to Evangelical Missiology

Миссионерство в центре герменевтического единства

Было бы, однако, неправильно полагать, будто миссиональная библейская герменевтика ограничивается обобщением всех возможных способов прочтения текста, рожденных многоцветием мировых церквей и миссий. Это, безусловно, весьма интересное и поучительное занятие. Всякий, в том числе и я сам, кому довелось жить и работать в чужой культуре, подтвердит: читать и изучать Библию глазами других – дело непростое, но чрезвычайно занимательное и познавательное. Но только ли с многообразием нам приходится иметь дело? И если так, стоит ли сдаваться на милость релятивизма, отрицающего возможность объективной оценки? Существуют ли критерии, позволяющие определить прочтение библейского текста как верное или ошибочное, или хотя бы как более или менее близкое к идеалу? И кто вправе устанавливать эти границы и критерии?

Важно подчеркнуть, что «множественное толкование» не следует отождествлять с плюрализмом, как одной из герменевтических идеологий или с релятивизмом. Отправной точкой в понимании Писания для меня остается тщательное применение грамматико-исторического метода в попытке определить: насколько это возможно, замысел автора или рассказчика в том контексте, в котором были написаны или сказаны изучаемые нами слова. Однако, используя такие методы и переходя затем к восприятию значимости и возможности практического применения этих отрывков в наших собственных условиях, мы позволяем культурному многообразию сыграть свою роль в понимании и восприятии. И все же такого рода многообразие всегда имеет свои методологические и богословские границы.

Браунсон переходит от рассуждений о миссиональной герменевтике *многообразия* к выступлению в защиту «герменевтики *единства*». Многообразие толковательных позиций учит нас говорить и слушать друг друга с уважением и любовью, провозглашая общую человечность и верность одним и тем же библейским текстам. «Но, признав факт многообразия, мы должны постараться сделать Библию центральным ориентиром в море прочтений и толкований. Что же значит говорить *истину* в любви?»³ В качестве ответа Браунсон предлагает форму, содержание и саму суть евангелия. Соглашаясь с учеными, отыскавшими в различных новозаветных изложениях евангелия ряд непреложных утверждений, он

in the 21st Century”, in *Global Missiology for the 21st Century: The Iguassu Dialogue*, ed. William Taylor (Grand Rapids: Baker, 2000), reprinted in *Evangelical Review of Theology* 24 (2000): 207-39.

³ Ibid., p. 239.

настаивает, что именно они должны стать герменевтическим контекстом и критерием оценки всех вариантов прочтения текста.

Понимание герменевтической функции евангелия крайне важно для здравого подхода к многообразию и последовательности в трактовке Писания. Толкование всегда рождается в разных контекстах, под влиянием разных традиций... Но во всем этом разнообразии евангелие выступает в качестве критерия истины, гарантируя единство и последовательность.¹

Полностью разделяя эти взгляды, я бы добавил, что евангелие, ассоциируемое им исключительно с Новым Заветом, впервые звучит в Книге Бытие (по словам Павла в Гал. 3, 8). Итак, я хотел бы рассмотреть явление, именуемое Браунсоном «герменевтикой единства», с точки зрения Библии во всей ее полноте.

Разве не это лежит в основе мессианской и миссиональной герменевтики иудейского канона, представленной в Лк. 24. Лука, который жил и трудился рядом с Павлом, запечатлевший в Книге Деяния бурную историю богословских споров в ранней церкви, прекрасно знал о многообразии трактовок Ветхого Завета представителями первого поколения следовавших по пути Иисуса. Тем не менее, слова Иисуса «отверзли им ум к разумению Писаний» (Лк. 24, 45). Иными словами, *сам Иисус* создал герменевтическое единство, в рамках которого все учения должны читать Писание в свете истории, подводящей нас к Христу (мессианское прочтение) и ведущей нас дальше, *от* Христа к народам земли (миссиональное прочтение). Эта история берет начало в Божьем замысле и содержится в каждой книге Писания для всех народов. Такова миссиональная герменевтика всей Библии.

За рамками контекстуального богословия и пропагандистского прочтения Библии

Контексты и интересы

Многообразие контекстуальных подходов к чтению Библии включает и те, чьи представители выступают в роли заинтересованной стороны. Речь идет о толковании, предлагаемом конкретной группой людей от ее имени или в ее интересах. В эпоху Просвещения на Западе распространился взгляд, сторонники которого претендовали на научную объективность, рациональность и свободу от конфессиональных предубеждений и идеологических интересов. В противовес ему были разработаны богословские

¹ Ibid., pp. 257-58.

учения, объявившие подобную бескорыстную объективность мифом, – к тому же весьма опасным, поскольку за ним скрываются претензии на превосходство. По утверждению авторов этих учений, контекст имеет значение. В процессе чтения и толкования Библии на читателя, на его восприятие влияет окружение, личности, находящиеся рядом, культура и происхождение. Необходимо найти именно тот контекст, в котором Писание должно быть услышано и стать частью нашей жизни.

Такой подход к богословию и Библии в Западных научных кругах принято называть «контекстуальным богословием». В самом этом термине сквозит высокомерная Западная этноцентричность, поскольку предполагалось, что весь остальной богословский мир замкнут в рамках того или иного контекста, и только мы располагаем истиной и можем заниматься объективным бесконтекстным богословием. Это утверждение справедливо подвергается критике, и Запад предстает в своем реальном облике – одного из контекстов человеческой культуры, не лучше и не хуже, чем любое другое высказывание для чтения Библии и занятий богословием.² И все же именно в нем появилось и закрепилось в веках определенное христианское самосознание, со временем приобретшее господство в мире, во многом благодаря миссионерству и его плодам. Речь идет о том самом культурном контексте, кульминацией которого стала Вавилонская башня, известная нам как модернизм эпохи Просвещения. Как и ее предшественница в Книге Бытие, она разрушается у нас на глазах, превращаясь в бесконечный хаос постмодернизма.

Новые богословские учения объединяет предпочитаемая их сторонниками позиция правозащитника. В основе каждого из них лежит убеждение в том, что Писание обязывает нас принять сторону жертв несправедливости в любом из ее проявлений. Посему Библию надлежит читать с позиции борьбы за свободу от всех видов угнетения и эксплуатации. Первым свое влияние на Западное богословское мышление двадцатого века оказало латиноамериканское богословие освобождения.³ По мнению

² Я предпочел сформулировать свою мысль таким образом, поскольку нет смысла переходить от одной крайности – господства Западной герменевтики и нашего невежества в области достижений библеистики большей части земного шара – к вошедшему в моду преклонению перед всем, что берет начало за пределами Западного мира, и полному отказу от традиционных методов грамматико-исторической экзегезы как исконно Западных, колониальных и империалистических.

³ Мы намеренно ограничиваемся рамками современности, поскольку в богословии прошлых веков можно проследить свои освободительные тенденции. Так анабаптистское движение Радикальных реформаторов в свое время разработало целый ряд герменевтических приемов в процессе противостояния

его создателей, богословием нельзя заниматься в кабинетной тиши, чтобы затем применять его положения в реальном мире. Авторы богословия освобождения призывали, прежде всего, к активной помощи угнетенным и обездоленным, надеясь, что впоследствии она будет осмыслена с богословской точки зрения. Подобные взгляды ставили под сомнение саму парадигму Западных богословских исследований. В качестве других примеров можно назвать богословие индийской касты далитов (неприкасаемых), корейское богословие Минджанг и богословие чернокожих африканцев и афроамериканцев. Феминистское движение породило свою собственную хорошо развитую герменевтику и систему богословских взглядов, получившую, вероятно, наиболее широкое распространение на Западе по сравнению с другими. Все эти подходы к тексту задействуют герменевтические приемы, призванные отстаивать интересы группы людей, от имени которой они приступают к толкованию Писания, – бедняков, отверженных, чернокожих, женщин и так далее.

Развенчивая стереотипы миссионерства

Нельзя ли в таком случае представить миссиональную герменевтику в виде богословия освобождения для миссионеров? Или миссиологов? В такой постановке вопроса есть лишь доля иронии. Учитывая тот факт, что в современной популярной мифологии многие видят в миссионерах скомпрометировавших себя пособников колониализма и олицетворение Западной самонадеянности и стремления к культурному господству, вполне естественной была бы идея создания богословия освобождения *от* миссионеров (к чему, собственно, и призывают некоторые наиболее радикальные формы богословия за пределами Западного мира).

Однако многонациональный характер вселенской церкви породил новую реальность, пока мало известную в Западных церквях, в популярной культуре и средствах массовой информации. Речь идет о том, что многие христианские миссионеры, а их более половины в мире, сегодня не принадлежат к белым выходцам с Запада. Международное миссионерское служение несут теперь представители мирового большинства. Встретить африканского миссионера в Британии теперь не удивительнее, чем британца в Африке. То же можно сказать о бразильцах в Северной Африке, нигерийцах в Западной Африке, где мало кто из белых отважится появиться, или о корейцах, проповедующих по всему миру. И хотя Соединенные Штаты по-прежнему посылают на служение в другие части света наибольшее число миссионеров, *второе* место по этому показателю

жестоким гонениям со стороны как католических, так и господствующих христианских церквей и государств.

занимает Индия.¹ Индийских миссионеров по всему миру в тридцать раз больше, чем Западных миссионеров в самой Индии.

Чего точно нельзя сказать об этом новом явлении во всемирном миссионерском движении, так это того, что все эти миссионеры – агенты жестоких колониальных властей, а их служение – всего лишь религиозное прикрытие для политического и экономического империализма. Напротив, значительная часть служителей, направляемых церквями мирового большинства, привыкли жить в бесправии и относительной бедности, зачастую претерпевая гонения и угнетение. Возможно, таких миссионеров нельзя причислить к угнетаемым, в сравнении с бедняками Латинской Америки или индийскими далитами (хотя многие индийские миссионеры – выходцы из неприкасаемых). Но им тоже необходимо освобождение от навязчивых стереотипов и несправедливых насмешек, которые все еще раздаются в адрес их призвания, а также от вытеснения миссионерства на второй план во многих церквях, с которым миссиологи продолжают бороться в цитаделях богословской науки.

Бесспорно, миссиональную герменевтику отличает «заинтересованность». Ее создатели толкуют Библию и разрабатывают библейскую герменевтику в интересах тех, чья жизнь стала частью библейской истории Божьего замысла для всех народов земли. Но еще сильнее их уверенность в том, что это должно стать нормой жизни для всей церкви. Поскольку, читая Писание именно в таком ключе, церковь, водимая библейской истиной, не может не замечать миссионального характера Бога и евангельского откровения.

Освобождение – одна из граней миссионального прочтения Библии

Но миссиональная герменевтика идет еще дальше. Она не желает оставаться одним из нескольких освободительных правозащитных богословских учений – хотя и в таком виде имеет полное право на существование, право распространяться и отстаивать свои позиции.² Скорее

¹ По недавним оценкам, число протестантских миссионеров из других культур, которые трудятся в Индии, превосходят общее число американских миссионеров по всему миру.

² Глубокие размышления о множественных прочтениях Писания в постмодернистских научных кругах и об их влиянии на традиционное господство Западного богословия, в частности, ветхозаветного, см.: Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), pp. 61–114. Я уверен, что миссиологическое прочтение вправе заявить о себе наравне с другими подходами современной герменевтики. См. мои комментарии по этому вопросу в работе: Wright, “Mosaic of Pluralisms”.

широкое миссиональное прочтение всей Библии, которое я надеюсь представить на страницах этой книги, вбирает в себя все прочие освободительные прочтения. Где еще создатели этих учений черпают вдохновение в борьбе за справедливость, если не в библейском откровении Бога, который сам сражается с несправедливостью, угнетением и рабством на протяжении всей истории до самого эсхатона? У кого, если не у Бога, который восторжествовал над пороком и злом (человеческим, историческим и все-ленским) в крестной смерти и воскресении своего Сына, Иисуса Христа? Иными словами, в чем, если не в миссии Бога?

С библейской точки зрения, всякое истинное освобождение, всякая искренняя забота о человеке берет свое начало в Боге – не в абстрактном *боге*, а в Яхве, поведавшем о себе людям в Ветхом Завете и воплотившемся в Иисусе из Назарета. Итак, если в Библии повествуется о страстном желании и активных действиях (миссии) *такого* Бога ради освобождения не только человечества, но и всего творения, миссиональная герменевтика должна быть неразрывно связана с освободительной борьбой. И вновь мы возвращаемся к важности обоснования своего богословия – миссии (и практики миссионерства) в контексте миссии Бога и нашего восхищения его личностью и делами. Поэтому, вступая за *других*, мы представляем принципы живого *Бога*.

Тринитарное обоснование миссионерства напоминает нам о том, что именно Бог, а не церковь, выступает в роли главного действующего лица и вдохновителя миссии. Церковь защищает права Бога в мире. Ее миссия должна начинаться с прославления Бога, иначе вся ее жизнь будет сводиться к бесконечной общественной деятельности, бессмысленным программам и проектам.¹

За рамками герменевтики постмодернизма

Плюрализм или релятивизм?

Появление и развитие контекстуального богословия, а также признание того факта, что всякое богословие контекстуально, в том числе и Западные богословские «стандарты», совпало с наступлением эпохи постмодернизма, оказавшим столь значительное влияние на герменевтику (как, впрочем, и на все остальные академические дисциплины). В основе

¹ Carl E. Braaten, “The Mission of the Gospel to the Nations”; *Dialog* 30 (1991): 127. См. также по-прежнему актуальное напоминание о тринитарных, богочетичных приоритетах миссионерства в работе: Lesslie Newbigin, *Trinitarian Doctrine for Today's Mission* (Edinburgh: Edinburgh House Press, 1963; Carlisle, U. K.: Paternoster, 1998).

современного Западного богословия лежит модернистское мировоззрение Просветителей, ставивших во главу угла объективность в поисках единой всеобъемлющей богословской концепции. Не удивительно, что его сторонники отказывались серьезно воспринимать богословские учения, возникавшие в рамках того или иного узкого историко-географического контекста. Постмодернизм, напротив, приветствует и всячески превозносит такую ограниченность и раздробленность.

Однако постмодернизм не только призывает гордиться всем, что носит местный, контекстуальный и частный характер, но и отрицает возможность существования чего-то большего, например, великого повествования (метаповествования), которое объясняло бы все происходящее в мире. Все заявления о существовании универсальной истины, вобравшей в себя полноту жизни и смысла, отвергаются как проявление деспотизма и демонстрации силы. Посему постмодернистская герменевтика с восторгом приветствует множественность прочтений и трактовок, отвергая при этом наличие единой для всех истины и всеобщей взаимосвязи.²

С другой стороны, на протяжении двух тысячелетий христианство, начиная с ранней новозаветной церкви, постоянно сталкивается с проблемой многообразия культурных контекстов. Но, несмотря ни на что, ему удалось сохранить уверенность в существовании единой объективной истины в евангелии, обращенном ко всем людям независимо от контекста. Я бы пошел еще дальше, утверждая, что в Ветхом Завете Израилу пришлось столкнуться с той же динамикой: с необходимостью передавать веру в Яхве новым поколениям в условиях меняющихся культурных и религиозных контекстов на протяжении более чем тысячетелетней израильской истории. В многообразии культур нет ничего нового для христианского миссионерства. Напротив, оно представляет собой предмет миссиональной практики и миссиологических размышлений. Море постмодернизма может показаться нам глубоким и бурным, но не стоит опускать весла.³

² Серьезный вызов со стороны постмодернизма был брошен в области эпистемологии, знания, на которое мы претендуем. Он имеет значительное влияние на наше представление о миссионерстве, ведь в основе христианской миссии лежат заявления христиан о том, что они знают о Боге, о мире, об истории и будущем. Некоторые эпистемологические проблемы миссионерства обсуждались на симпозиуме, результаты которого вошли в сборник: J. Andrew Kirk and Kevin J. Vanhoozer, eds., *To Stake a Claim: Mission and the Western Crisis of Knowledge* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999).

³ Эндрю Уоллс предлагает чрезвычайно интересные исследования того, как христианская церковь в ходе своей истории использовала постоянно растущее многообразие форм, укореняясь в одной культуре за другой, в то же

В своей интересной и весьма профессиональной статье Марта Франкс исследует путь, пройденный христианским богословием миссии в двадцатом веке. Это путь от довольно упрощенного представления единого библейского откровения через более полное, с исторической точки зрения, понимание (например, в богословии фон Рада) к признанию многообразия как внутри Библии, так и в контексте миссии (богословие Сениора и Штульмюллера). По ее наблюдению, Лесли Ньюбигину удастся примирить индивидуальность избрания с широтой библейского взгляда на народы и культуры и ощутить полноту евангелия, которая все более зримо является во славе, благодаря двусторонней межкультурной миссии. Далее Франкс рассматривает это на фоне постмодернизма, заключая, что христианство надолго опередило постмодернизм в признании ценности многообразия контекстов в качестве «дома» для евангелия.

Постмодернизм и вызов христианской миссии

Миссионерство, подчеркивает Франкс, никогда не сводилось к передаче предмета от одного субъекта другому. Живая динамика евангелия скорее заключается в неизменной сущности исторической связи с Писанием и пришествием Христа, благодаря чему оно доступно для восприятия, понимания, выражения и практической реализации огромным множеством способов: по хронологической вертикали на протяжении веков и по горизонтали бесчисленных культур, в которых пустило корни христианство.

Ньюбигин... говорит, что миссионерство в условиях многообразия этого мира имеет двустороннюю направленность. Новые трактовки евангелия, возникающие, когда слово Христа привносится в новый контекст, – важная часть проникновения в полноту смысла Владычества Иисуса. Это заключение, сделанное на основе опыта миссионерской работы, соответствует представлению постмодернизма о смысле текста – общение между людьми, даже опосредованное книгой, всегда носит двусторонний характер... Кроме того, взгляд Ньюбигина на миссионерство указывает на главное: христианская миссиология надолго опередила постмодернистский мир в осознании возможной проблемы – перенос языка и понятий из одного контекста в другой открывает совершенно новые способы их понимания.

время, сохраняя свое евангельское основание, которое выходит за рамки культуры и не подлежит пересмотру. См. Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll, N. Y.: Orbis; Edinburgh: T & T Clark, 1996).

Располагая многовековым опытом решения проблемы, с которой столкнулся постмодернизм, нам следует ответить на брошенный вызов не презрением, а советом. Мы разбираемся в этих вопросах и можем помочь.¹

Наша помощь, по моему убеждению, должна заключаться в разработке миссиональной библейской герменевтики. В Библии о таких проблемах говорилось раньше, чем постмодернизм мог возникнуть в чьем-то воображении, – в Библии, которая славится *разнообразием* и приветствует многообразие человеческих культур. В Библии, чьи самые возвышенные богословские заявления основаны на *отдельных* событиях, зачастую исключительно *местного* значения. В Библии, которая говорит с нами в *историях*, где все рассматривается на фоне *отношений*, а не в абстрактном вакууме.

Все эти особенности Библии – культурные, частные, социальные и повествовательные – привлекательны для постмодернистского мышления. Пути миссиональной герменевтики и радикального постмодернизма расходятся, когда речь заходит о нашей прочной уверенности в том, что, даже с учетом всего этого разнообразия и индивидуальности, Библия – *главная* из всех историй. Это не подлежит сомнению. Перед нами великое повествование, в котором содержится истина для всех. И в *этой* истории, рассказанной или предсказанной в Библии, мы наблюдаем труд Бога, чья миссия очевидна от сотворения мира до нового творения. Перед нами история миссии Бога, единая история, логически связанная и единственно истинная для всех. Одновременно она утверждает культурное многообразие и индивидуальность каждого человека. Это история все-ленского масштаба, в которой найдется место под солнцем для всех более мелких историй.²

¹ Martha Franks, “Election, Pluralism, and the Missiology of Scripture in a Post-modern Age”, *Missiology* 26 (1998): 342.

² Ричард Бокэм исследует постоянные библейские переходы от частного к общему и то, какие последствия они имеют для миссиологической герменевтики. Особое внимание уделяется их актуальности в эпоху постмодернизма. См. Richard Bauckham, *The Bible and Mission: Christian Mission in a Postmodern World* (Carlisle, U. K.: Paternoster, 2003).

2 Создание миссиональной герменевтики

В первой главе я упомянул шаги, уже предпринятые для миссионального прочтения Библии, подчеркнув, что ни один из них не может решить проблему. На человека, указавшего другим их недостатки, неизменно ложится ответственность за создание чего-то лучшего. С некоторым колебанием, поскольку миссиология как возможная основа библейской герменевтики все еще находится в стадии разработки, я предлагаю свои размышления в качестве «строительных лесов» для будущего сооружения.

Библия – плод миссии Бога

Миссиональная герменевтика Писания существует столько же, сколько сама Библия. Для тех, кто признает наличие взаимосвязи (более или менее выраженной) между ее содержанием и откровением Бога-Творца, весь библейский канон носит миссиональный характер, будучи живым свидетельством о самопожертвовании этого Бога ради своего творения и ради нас, людей, созданных по его образу и подобию, но избравших путь непослушания и порока. Составившие Библию писания – сами плод и свидетельство главной миссии Бога.

Само существование Библии безошибочно указывает на Бога, который не захотел оставить свое мятежное творение, который не сдался и по сей день полон решимости искупить и вернуть падшему творению его первоначальный облик... Само существование этих писаний свидетельствует о Боге, сумевшем дотянуться до человека, явившем себя ему и не оставившем нас во тьме... Бога, который первым сделал шаг навстречу ради возрождения разрушенных отношений.¹

Кроме того, события, в ходе которых были написаны эти тексты, тоже зачастую носили глубоко миссиональный характер. Многие из них

¹ Charles R. Taber, "Missiology and the Bible", *Missiology* 11 (1983): 232.

повествуют о проблемах, драмах и конфликтах, в условиях которых Божьему народу приходилось справляться с непростой и постоянно меняющейся задачей – свидетельствовать, в том числе и своей жизнью, об истине Божьего откровения и о его искупительной миссии в мире. Иногда эти проблемы касались исключительно самого Израиля. Другие превращались в жаркие религиозные и мировоззренческие споры с соседними народами. Посему миссиональное прочтение таких текстов определено не преследует цель: (1) выделить «истинный» смысл путем объективной экзегезы и только потом (2) подбросить несколько примеров «миссиологического применения» в качестве поучительного приложения к тексту. Задача такого прочтения, скорее, установить *происхождение* текста в связи с той или иной проблемой, потребностью, спорным вопросом или угрозой, с которыми Божьему народу пришлось столкнуться в контексте своей миссии.

Это легко продемонстрировать на примере Нового Завета.² Большая часть посланий апостола Павла была написана непосредственно во время его миссионерской деятельности, в ходе которой он искал богословское основание для принятия язычников. Апостол доказывал необходимость единства иудеев и язычников во Христе и в церкви, пытался решать нескончаемые проблемы, осаждавшие молодые церкви по мере того, как евангелие прорастало и пускало корни в мире греческого политеизма. Он также старался противостоять все новым ересям, провозглашая преемственность и верховное владычество Иисуса Христа.

А почему рассказы о жизни Иисуса называются Евангелиями? Потому что целью их написания было поведать миру о важности *evangelie* – благой вести об Иисусе из Назарета, особенно о его смерти и воскресении. Уверенность во всем этом была жизненно необходима для миссионерского служения растущей церкви. Лука – человек, которому мы обязаны

² Марион Соурдз рассматривает четыре насущных вопроса в области новозаветных исследований (иудаизм первого века, жизнь Иисуса, богословие апостола Павла и характер ранней церкви), обнаруживая их связь с миссиологией. Однако в заключение он говорит нечто противоположное, созвучное моей собственной мысли: «Миссиология должна напоминать библеистам, что многие из тех писаний, которые мы изучаем (часто кропотливо (,)) и даже мучительно разбирая каждую деталь), своим появлением обязаны реальности миссии. Интерес и внимание к главным вопросам миссиологии, весьма вероятно, поможет библеистам найти ключевые моменты, которые позволят им по-новому, глубже проникнуть в смысл Писания». Marion L. Soards, “Key Issues in Biblical Studies and Their Bearing on Mission Studies”, *Missiology* 24 (1996): 107. С этим я совершенно согласен. См. также Andreas J. Koestenberger, “The Place of Mission Within the Scope of the New Testament’s Message as a Whole”, *Missiology* 27 (1999), а также к упомянутым там работам.

большей частью Нового Завета, задумал свой двухтомный труд так, что миссионерское поручение ученикам – свидетельствовать о Христе всем народам – стало кульминацией первой части и вступлением ко второй.

Говард Маршалл считает этот момент центральным в новозаветном богословии. Очевидно, что признание Иисуса из Назарета Господом и Спасителем – лейтмотив всех книг Нового Завета.

Точнее было бы определить их как миссионерские документы. Их главная тема не Иисус, как таковой, и не Бог сам по себе, но Иисус в роли Спасителя и Господа. По своей сути Новозаветное богословие – богословие миссиональное. Я хочу сказать, что эти документы появились на свет, как результат двойной миссии: прежде всего, миссии Иисуса, посланного Богом, чтобы возвестить о приближении Божьего царства со всеми благословениями, убеждая людей откликнуться, а также миссии его учеников. Они продолжили дело Христа, провозглашая его Господом и Спасителем, призывая всех уверовать и следовать за ним, помогая таким образом церкви расти. Богословие вытекает из этого движения и формируется под его влиянием, а затем само преобразует непрерывную миссию церкви... Итак, Новый Завет повествует о миссии, делая особый акцент на разъяснении проповеди миссионеров.¹

Но и в Ветхом Завете мы видим, что многие книги отражают взаимоотношения Израиля с окружающим миром в свете истины Бога, знакомого им в контексте их истории и связавшего их завета. Авторы этих текстов писали о том, что, по их мнению, Бог сделал, делает и будет делать в мире. Тора повествует об исходе как о деянии Яхве, выступившего против фараона, развенчавшего его власть, претензии на божественность и поклонение. В ней заключено богословие сотворения мира, которое резко противоречит политеизму Месопотамии и зародившимся там мифам о появлении вселенной. Исторические писания рассказывают долгую и печальную историю противостояния двух культур и религий, нашедшую отражение у доавилонских пророков – Израиля и Ханаана. Книги, написанные во время и после вавилонского изгнания, появились в ходе решения задачи, стоявшей перед остатком Израиля, которому предстояло возродить свое самосознание, как крошечному сообществу веры, в море сменявших друг друга империй, в разной степени терпимых или враждебных. Книги мудрости перекликаются с похожими традициями соседних народов, при этом неизменно пропуская их через фильтр монотеизма. В песнях и пророчествах израильтяне размышляют о своих

¹ I. Howard Marshall, *New Testament Theology: Many Witness, One Gospel* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), pp. 34-35, курсив мой.

взаимоотношениях с Богом, с Яхве, и с другими народами – порой с радостным вдохновением, а иногда с болью и гневом – и о своей собственной роли как избранного священства Яхве среди народов земли.

Каждая из тем, упомянутых в предыдущем абзаце, заслуживает отдельной главы, и для некоторых из них она найдется в этой книге. Основная мысль заключается в том, что Библия, во многих смыслах, – явление *миссиональное*. Отдельные ее книги зачастую отражают нелегкий путь народа, которому поручена особая миссия в мире соперничавших друг с другом культур и религий. Библейский канон окончательно закрепляет признание того, что именно через эти тексты призванный Богом народ (в обоих Заветах) сформировался как сообщество памяти и надежды, сообщество миссии, поражений и новых усилий. Как отмечает Дэвид Филбек, миссиологическая направленность придает Библии богословскую целостность, обеспечивая неразрывную взаимосвязь между Заветами.

Именно миссионерский аспект, о котором так часто забывают в процессе современной богословской интерпретации Писания, объединяет Ветхий Завет с Новым, и их такие разные темы сливаются в общий поток. К сожалению, многие современные богословы уже отчаялись найти логическую преемственность между Заветами... Короче говоря, миссионерский аспект в толковании Писания определяет структуру всей Библии, а посему всякое богословское исследование Писания должно вестись с сохранением этой структуры. Миссионерское толкование Ветхого Завета в Новом достигает этой цели несравненно полнее, чем все возможные попытки наших богословов.²

Иными словами, миссиональная герменевтика основывается на том, что *вся Библия повествует о божественной миссии, нашейшей воплощение во взаимоотношениях Божьего народа с окружающим миром ради всего Божьего творения*.³

Миссионерство и авторитетность Писания

Великое поручение предполагает повеление, заповедь. Отдать такое повеление мог лишь некто, обладающий авторитетом. Эту и другие

² David Fillbeck, *Yes, God of the Gentiles Too: The Missionary Message of the Old Testament* (Wheaton, Ill.: Billy Graham Center, 1994), p. 10.

³ О необходимости разработки богословия миссии на основании всей Библии см. также Charles Van Engen, “The Relation of Bible and Mission in Mission Theology”, in *The Good News of the Kingdom*, ed. Charles Van Engen, Dean S. Gilliland, and Paul Pierson (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1993), pp. 27-36.

миссионерские заповеди мы находим в Библии, а значит, наше участие в миссионерском служении – плод признания авторитетности Писания, Божьего Слова. Это проясняет одно из различий, упомянутых мною в первой главе.

Библейское обоснование миссионерства, исходя из авторитетности Писания, включает в себя отрывки, содержащие миссионерское поручение.

Миссиональная библейская герменевтика, в свою очередь, исследует природу самого авторитета Писания по отношению к миссии. Помогает ли миссиональный подход к чтению Библии определить то, что мы называем ее авторитетностью?

Авторитетность как заповедь

Нет возможности представить на этих страницах всю полноту христианского учения об авторитетности Священного Писания. Но один из его аспектов имеет для нас особое значение. Говоря об авторитетности Библии, многие подсознательно ассоциируют ее с понятием военного авторитета. Именно он дает офицеру право отдавать приказы. А приказы должны выполняться. Библия – авторитет для христианина. Она отдает приказы, напоминая нам, что делать, и чего избегать. Таким образом, авторитетность предполагает приказ с одной стороны и послушание – с другой.

В миссионерских кругах Великое поручение нередко окружено подобными военными метафорами. Считается, например, что это приказ о выступлении для церкви. В подтверждение приводится целый ряд других образов-метафор: боевые действия, мобилизация, новобранцы, стратегии, цели, кампании, крестовые походы, передовая, укрепления, миссионерские «силы» (т. е. сотрудники). Язык авторитета легко превращается в язык миссии, причем активным связующим звеном служат военные аналогии.

Однако даже если мы настаиваем на своем признании авторитетности Писания, ассоциация авторитета, главным образом, с военными приказами не соответствует значительной части содержания Библии. Разумеется, в Писании немало заповедей, и псалмопевцы считают это знаком Божьей милости и благодати (напр., Пс. 18; 118). Мы должны ценить Божьи заповеди за свет, водительство, уверенность, радость и свободу, которые они несут с собой и в себе (это всего лишь некоторые из упомянутых псалмопевцами благословений). И все же заповеди не составляют основную часть Библии, где нет приказов, обращенных к ее первым читателям или к последующим поколениям, включая и нас самих.

Гораздо больше места в Библии отведено повествованию, поэзии, пророчествам, песням, плачам, видениям, посланиям и т. п. Какого рода

авторитетом обладают эти литературные формы? Может ли стихотворение, история или письмо, адресованное одним человеком другому, указать мне, что я должен или не должен делать? И разве для этого они предназначены? Еще важнее в свете содержания этой книги понять, какова связь между такого рода книгами и миссией, если миссионерство рассматривается, прежде всего, как послушание приказам? Осмелюсь предположить, что, прочно увязав свое понимание миссии с одной (без сомнения, чрезвычайно важной) заповедью Иисуса, мы с трудом можем проследить взаимосвязь между миссией и остальным Писанием, если в нем не преобладает командный тон и глаголы в повелительном наклонении. Такие тексты не обладают для нас миссиональной *авторитетностью*, поскольку мы привыкли отождествлять авторитет с *приказами*.

Авторитетность и реальная действительность

Необходимо расширить наше понимание слова *авторитет*. В своей великолепной апологии евангелической библейской этики под названием «Воскресение и нравственный порядок» Оливер О’Донован говорит, что авторитетность – один из аспектов реальной действительности, представляющий собой значимое и достаточное основание для того или иного действия. Сотворенный порядок вещей, в силу своей объективной реальности, сам образует авторитетную структуру, в рамках которой у нас есть свобода действия (как разрешение действовать, так и целый ряд возможностей).¹ Авторитет предполагает не только набор указаний, но и разрешение что-либо предпринять. Авторитет наделяет человека полномочиями, дает свободу действия в определенных пределах. Так мое водительское удостоверение и выданная епископом лицензия рукоположенного пресвитера англиканской церкви, хотя и обладают авторитетом, не указывают мне каждый день, по какой дороге ехать и какое служение совершать. Эти документы наделяют меня *авторитетом* делать собственный выбор, предлагая мне свободу и полномочия ехать, где мне захочется, или проповедовать, крестить и т. д. В этих контекстах я обладаю

¹ Oliver O’Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics* (Leicester, U. K.: InterVarsity Press, 1986). Я уже писал подробнее об идеях О’Донована в связи с вопросом об авторитетности Писания в век исторического и культурного релятивизма в следующей работе: Christopher J. H. Wright, *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995), chap. 2. Дальнейшее развитие применительно к ветхозаветной этике эта тема получила в работе: Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004).

авторитетом и свободой, хотя по-прежнему подчинен авторитетным реалиям, стоящим за документами (правилам дорожного движения и церковному канону).

Итак, авторитет – это логическое условие реальности, источник и граница свободы. По утверждению О’Донована, сотворенный порядок вещей, будучи основополагающей реальией нашего существования, одновременно является и авторитетной структурой. По обе ее стороны у нас есть свобода действий. Но этой свободе приходит конец, как только мы пытаемся на всей скорости преодолеть препятствие. Авторитет срабатывает быстро и четко. Сила притяжения – как часть материальной вселенной – неотъемлемое условие ее существования. Человеку, если он соблюдает ее законы, она дает широкую свободу действий на поверхности и над поверхностью земли. Но та же сила и ограничивает эту свободу. Я могу добровольно шагнуть со скалы, и сила притяжения позаботится о том, что это будет моим последним свободным выбором. Реальность не обмануть. В основе авторитетности законов природы лежит реальность самой природы. Вселенная существует, и у нас нет возможности делать вид, что это не так.

Но как все это помогает нам осмыслить авторитетность Писания? Авторитетность Библии заключается в том, что благодаря Слову Божьему мы соприкасаемся с реальной действительностью – прежде всего, с реальностью самого Бога, чей авторитет господствует над всем его творением. Более того, Библия сталкивает нас с несколькими взаимосвязанными реальностями, каждая из которых обладает своим собственным авторитетом. Читая и познавая Библию, мы неизменно *взаимодействуем с реальностью*. Это, в свою очередь, дает и ограничивает нашу свободу действий в мире. И в этом случае особенно важно то, что эти реалии наделяют нас авторитетом для осуществления миссии. Они придают нашей миссии достоинство, ценность, делая ее необходимой и даже неизбежной. Свою авторитетность наша миссия черпает в Библии, потому что именно там открывается реальность, лежащая в основании миссии.

Я имею в виду три реальности, которые впервые встречаются в Ветхом Завете, а позже находят подтверждение в Новом. В библейских писаниях мы сталкиваемся с реальностью *этого Бога, этой истории и этого народа*.

Реальность этого Бога. С каждым днем становится все важнее в любом разговоре о Боге уточнять, о ком именно идет речь. *Бог* – это всего лишь односложное существительное, которое первоначально, как правило, употреблялось во множественном числе – *боги*, стандартный термин, обозначавший многочисленные племенные божества. Библия открывает для нас вполне конкретного Бога, у которого есть имя и жизнеописание.

Он известен нам как Яхве, Святой Израилев, а также под многими другими именами. Этого Бога Иисус называл Авва. Этому Богу поклоняются иудеи, называя его Господом Всемогущим, и христиане, знающие его как Отца, Сына и Святого Духа. И в этом Боге нет ничего стандартного.

Хотя Библия не раз указывает, что о Боге можно многое узнать из окружающего нас мира, созданного им, главным образом, наше познание Бога происходит через библейский канон обоих канонов. Яхве не только Бог «Святой», «живущий среди славословий Израиля» (Пс. 21, 4). Мы узнаем о нем из рассказов и писаний израильтян.¹ О реальности Яхве свидетельствуют книги Ветхого Завета. Писание несет в себе его авторитет, потому что только в нем нам доступна реальность Яхве.

Ветхий Завет воспроизводит для нас и личность, и характер Бога. Основная мысль заключается в следующем: если Яхве, явленный нам в этих текстах, действительно Бог, то эта реальность (точнее, *его реальность*) авторитетно указывает, какой отклик с нашей стороны можно считать правильным, достойным и, более того, необходимым. Речь идет не только о поклонении, но и о соблюдении определенных этических принципов, соответствующих характеру и воле самого Бога, а также о миссии, благодаря которой моя жизнь вливается в великое повествование о Божьем замысле для всех народов и всего творения. Миссия исходит из реальности этого, библейского, Бога. Иными словами, реальность этого Бога наделяет нас авторитетом для выполнения миссии.

Реальность этой истории. Тот факт, что Ветхий Завет – это одна большая история, не нуждается в доказательствах. Но есть нечто более важное. История Ветхого Завета звучит как *самая главная* история, точнее, часть той великой вселенской истории, которая однажды охватит все творение, время и человечество. Иными словами, в ветхозаветных текстах заключено метаповествование. И эта всеобъемлющая история лежит в основе мировоззрения, которое, как и все великие повествования, утверждает, что может объяснить существующий порядок вещей, как все начиналось и чем все закончится.²

¹ Совершенно очевидно, что здесь я в долгу перед Дейлом Патриком и его удивительной историей: Dale Patrick, *The Rendering of God in the Old Testament, Overtures to Biblical Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1981).

² О современном акценте на важности повествования в библейской герменевтике, ее взаимосвязи с миссиологией и об аргументах в пользу библейской истории как метаповествования, см. Craig Bartholomew and Michael W. Goheen, “Story and Biblical Theology”, in *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, ed. Craig Bartholomew et al. (Carlisle, U. K.: Paternoster, Grand Rapids: Zondervan, 2004), pp. 144-71.

История, которая разворачивается перед нами в Ветхом Завете, отвечает на четыре основополагающих вопроса. На них так или иначе отвечают все религии и философии:¹

- *Где мы?* (Каков окружающий нас мир?)

Ответ: Мы живем на земле, которая является частью совершенного творения единого живого личностного Бога, Яхве.

- *Кто мы?* (Какова природа человека?)

Ответ: Мы – человеческие существа, созданные Богом по своему образу и подобию. Мы лишь одно из Божьих творений, но только для нас характерны духовные и нравственные взаимоотношения и ответственность.

- *Что случилось?* (Почему мир находится в таком ужасном состоянии?)

Ответ: Своим неповиновением Богу-Творцу мы нарушили сотворенный порядок вещей, и последствия этого очевидны в нашей жизни, отношениях и окружающем мире.

- *Каково решение проблемы?* (Что нам делать?)

Ответ: Сами мы ничего не в силах сделать. Но Бог уже приступил к решению проблемы, создав и избрав для себя народ, Израиль, в котором Бог должен был даровать благословение всем народам земли и, в конечном итоге, возродить свое творение к новой жизни.

Реальность этой истории такова, что мы становимся ее действующими лицами, поскольку она указывает на единое будущее для всех народов. Эта история находит несомненное (хотя и неожиданное) продолжение в Новом Завете. Она тянется от Бытия до Откровения, не просто увлекательный рассказ или классический эпос, но, по сути своей, *отображение реальности* – описание вселенной, которую мы населяем, и нового творения, которое нам суждено увидеть. Эта история окружает нас со всех сторон.

Но и это отображение реальности обладает своим внутренним авторитетом. Если это правдивое описание нашего состояния, прошлого и будущего мира планеты Земля, оно должно находить в нас соответствующий отклик – у каждого человека в отдельности и у всего человечества

¹ Весьма полезным в данном случае оказался анализ мировоззрений в работе: J. Richard Middleton and Brian J. Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Post-modern Age* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.

в целом. Здесь снова на ум приходит поклонение, этика и миссия. Все это, в том числе и миссия, существуют благодаря реальности этой истории.

Реальность этого народа. Третья реальность, отображенная в Ветхом Завете, – Израиль. Древний Израиль с его особым восприятием своего избрания, истории и отношений с их Богом. Яхве – это историческая реальность, чрезвычайно значимая для всего остального человечества.² Христианская миссия уходит своими корнями в призвание этого народа и в то, как они видели себя и свою историю. Согласно Ветхому Завету, у этой истории было прошлое и будущее, причем оба они важны в определении этического и миссионального отклика с нашей стороны, ведь, как и Израиль, церковь тоже стала сообществом памяти и надежды.

Преданность Израиля своему *прошлому* известна всем. В ней – главная суть их существования, поскольку в прошлом они находили не только собственное самосознание и миссию, но и личность, и миссию их Бога, Яхве.

Пойте Господу, благословляйте имя Его,
благовествуйте со дня на день спасение Его;
возвещайте в народах славу Его,
во всех племенах чудеса Его (Пс. 95, 2-3).

Имя, спасение и слава Яхве неразрывно связаны с «чудесами Его». Яхве явил себя в своих делах, и израильтяне знали, что ради сохранения знания о нем, они должны рассказывать эту историю самим себе или (в определенном смысле это оставалось тайной в ветхозаветные времена) народам земли. За каждым пересказом такой истории стояло отображение Бога, ее главного действующего лица. Потому Израиль продолжал рассказывать свою историю, чтобы защитить себя от идолопоклонства (Втор. 4, 9-40). Они рассказывали ее в пояснение необходимости закона (Втор. 6, 20-25). Она звучала в укор им самим (Пс. 104-105; Мих. 6, 1-8; Ам. 2, 9-11) и даже Яхве (Пс. 43; 88). Она несла в себе утешение и надежду (Иер. 32, 17-25). Все богословие Израиля зависело от их памяти, которая определяла их существование как народа. То же самосознание Божьего народа, чья память соткана из той же истории, составляет авторитетность нашей миссии.

² Среди исследователей Ветхого Завета не прекращаются жаркие споры в попытке восстановить последовательность событий, в результате которых Израиль попал в Ханаан и в анналы истории. Но нас не должны беспокоить бесконечные дебаты историков, поскольку, как бы то ни было, Израиль появился на свет, создав особое общество и традиции, а также книги, несомненно, оказавшие глубочайшее влияние на всю последующую историю человечества.

Но у истории Израиля было и будущее, предсказанное в самом ее начале. Будущее этого народа заключалось в Божьем замысле. Призвание Авраама включало в себя обещание, что в его потомках Бог благословит все народы земли. Этот образ то обретал ясность, то вновь терял ее в разные эпохи истории Израиля. Но во многих местах Ветхого Завета мы видим, как другие народы наблюдают за тем, что Бог делает для Израиля, и какой отклик его деяния находят у израильтян (Втор. 4, 5-8; 29, 22-28; Иез. 36, 16-23). В конечном итоге, Израиль существовал ради других народов. Эту тему мы будем глубже изучать в последующих главах.

Итак, в жизни Израиля как народа есть важный богословский аспект и история, которую они рассказывали и иллюстрировали собственным примером. Перед нами Бог и народ, каждый со своей миссией. Назначение Израиля заключалась в том, чтобы быть светом для народов, дабы однажды «узрела всякая плоть спасение Божие» (Ис. 40, 5). Без сомнения, эта картина находила у израильтян весьма неоднозначный отклик. Ведь если такое будущее уготовала им верность Бога, как это должно повлиять на их теперешнюю жизнь? Этот вопрос требует ответа и с нашей стороны. Ведь мы уповаем на то же будущее, уже ясно различимое глазами веры «осуществление ожидаемого» (Евр. 11, 1), а значит вполне способное дать жизнь новой этике и миссии для ходящих в его свете.

Итак, реальность этого народа, которую открывают перед нами книги Ветхого Завета, дает право на существование этике благодарности Богу за его заботу об Израиле в прошлом и придать целенаправленный характер нашей миссии в свете Божьего замысла относительно будущего человечества.

Иисус и авторитетность Писания

Три главные ветхозаветные темы – Бог, история и народ – находят реальное подтверждение для христиан в Новом Завете. Все они сосредоточены в Иисусе, так что их авторитетность и миссиональная значимость не только сохраняются, но углубляются и преобразуются для тех, кто во Христе. Теперь можно говорить о миссиологической актуальности настоящего библейского богословия обоих заветов.

В Иисусе мы встречаемся с *этим Богом*. Новый Завет неоспоримо свидетельствует (как нам предстоит убедиться в главе 4), что Иисус из Назарета воплощает в себе личность и характер Яхве и, в конечном итоге, совершает подвиг, который под силу только Яхве.¹ Посему знать Иисуса

¹ См., в частности, N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996), and Richard Bauckham, *God Crucified* (Carlisle, U. K.: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1999), мои рассуждения в главе 4.

как Спасителя и Господа – значит познать реальность живого Бога. Познать путь, истину и жизнь, Слово, Творца, Вседержителя и наследника вселенной. Как для Израиля познание Яхве, так и для нас познание реальности Иисуса обладает своим авторитетом для нашей жизни и деятельности в Божьем мире.

В Иисусе *эта история* находит свою кульминацию и залог будущего окончания. Это и наша история, ибо, если мы во Христе, то, по словам Павла, мы одновременно и в Аврааме его наследники по обетованию. Наше будущее было обещано Богом Аврааму, а Иисус сделал его реальностью для всего искупленного человечества из всех народов, племен и языков (Откр. 7, 9-10). И мы в своей жизни должны быть ведомы благодарностью за все, что Бог обещал, и миссией, предстоящей нам в ожидании того, что он еще совершит для нас.²

В Иисусе мы приобщились к *этому народу*, разделив с ним его самосознание и ответственность во всех их проявлениях. Благодаря кресту и евангелию Мессии Иисуса, мы стали гражданами Божьего царства, членами его семьи, местом его пребывания (Еф. 2, 11 – 3, 13). Такого рода самосознание и ощущение своей причастности формируют этическую и миссиональную ответственность в церкви и в мире, о ней подробно говорится в Новом Завете.

Итак, наша миссия, безусловно, берет начало в авторитетности Библии. Но это понятие гораздо богаче и глубже, нежели одна важная библейская заповедь, которую мы призваны исполнить. Наше исполнение Великого поручения, как, впрочем, и само Великое поручение, заключено в контексте этих реалий. Такое поручение не приходит извне, его авторитетность опирается:

- на реальность *Бога*, чья власть над вселенной была передана Иисусу;
- на реальность *истории*, которую Великое поручение одновременно имеет своим основанием и предвосхищает;
- на реальность *народа*, призванного теперь стать самовоспроизводящимся сообществом учеников Иисуса во всех народах земли.

Этому Богу мы поклоняемся, к этой истории мы приобщились, к этому народу принадлежим. Как же нам жить? Какова наша миссия?

² Прекрасная и доступная широкой аудитории характеристика всего библейского повествования как истории преданности Бога своей миссии, в которой он приглашает нас участвовать, дается в работе: Philip Greenslade, *A Passion for God's Story* (Carlisle, U. K.: Paternoster, 2002).

Библейские утверждения и заповеди в контексте миссионерского служения

Еще один способ взглянуть на этот вопрос – сосредоточить внимание на идее, которая часто встречается в библейском богословии: библейские *заповеди*, как правило, имеют своим основанием библейские *утверждения*. Утверждение представляет собой простое описание реальной действительности (или, по крайней мере, претендует на эту роль). Это признание факта, заявление или суждение: это так – так обстоят дела. Помещая заповеди в контекст утверждений, рассмотренных сейчас, Библия кладет эти реалии в основу авторитетности своих заповедей.

Знакомый для всех пример подобной динамики – повествовательный контекст ветхозаветного закона. Повествование исполняет роль утверждения: вот что произошло в вашей истории, вот что совершил Яхве, ваш Бог. Закон, в свою очередь, представляет собой соответствующую заповедь: вот как вы должны вести себя в сложившейся ситуации.

Классическим выражением такого порядка можно считать Исх. 19, 3-6:

Вы видели, что Я сделал... (утверждение). Итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то... (заповедь).

Точно так же Десять заповедей начинаются не повелительным наклонением, а утвердительной характеристикой личности Бога и истории Израила: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (Исх. 20, 2). Иными словами, все начинается с утверждения Божьей благодати, авторитетного основания заповеди закона и ответного послушания.

Это основополагающее преимущество благодати над законом еще более очевидно в ответе, который отец должен дать, когда тот спросит (как это делает бесчисленное множество христиан, которым не пришлось бы растрчивать богословский пот, кровь и чернила, если бы они внимательно выслушали ответ отца): «В чем смысл этого закона?» Отец отвечает не новым приказом («Просто выполняй его!»), а историей, историей исхода, древней историей о Яхве и его любви – то есть утверждением искупления. Смысл закона берет начало в евангелии спасительной Божьей благодати в истории человечества (Втор. 6, 20-25).

В рассуждениях о Великом поручении нередко отмечают, что, хотя этот термин не встречается в самих Евангелиях, Иисус прямо и выразительно напомнил нам о Великой *заповеди*. Когда его спросили о величайшей заповеди в законе (популярный в то время предмет споров), он указал слушателям на величественную *шему* во Втор. 6, 4-5, где говорится о необходимости возлюбить Бога всем сердцем, всей душой и всеми силами, дополнив ее отрывком из Лев. 19, 18, заповедью о любви к ближнему.

Нельзя забывать, однако, о том, что в основе обеих этих заповедей лежат утверждения о личности, уникальности и святости Бога Яхве.

Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть (Втор. 6, 4).

Святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш (Лев. 19, 2).

Реальность Яхве придает авторитетность этим великим заповедям, на которых, по словам Иисуса, зиждется весь остальной закон и пророки.

Перед нами совершенно четкое повеление – возлюбить Бога всем своим существом и ближнего, как самого себя. С точки зрения текста, именно его следовало бы назвать «великим поручением», поскольку оно управляет всей нашей жизнью, независимо от призвания каждого отдельного человека. Вне всякого сомнения, эта основополагающая двойная заповедь предваряет, предвосхищает и диктует так называемое Великое поручение, потому что нельзя пойти и научить все народы без любви к Богу и к ним самим.

Неудивительно поэтому, что формулировка Великого поручения построена точно таким же образом: утверждение, за которым следует заповедь. Иисус начинает с поразительного заявления вселенского масштаба, перекликающегося со словами Моисея о самом Яхве (Втор. 4, 35-39), о том, что «дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28, 18). Такова реальность, стоящая за заповедью. Личность и авторитет Иисуса из Назарета, распятого и воскресшего – всеобъемлющее утверждение, на авторитетности которого основана миссионерская заповедь.

Но чтобы в полной мере понять все, что содержит и влечет за собой это заявление Иисуса, необходимо понять все Писание целиком, о чем свидетельствует и он сам в Евангелии от Луки, когда, провозглашая значимость собственного мессианского призвания и миссиональное будущее церкви, он начинает со слов: «Так написано» (Лк. 24, 46). Посему нам необходима как миссиональная герменевтика *всей* Библии и ее великих утверждений, так и безусловное послушание таким важным заповедям, как Великое поручение.¹

Итак, миссиональная герменевтика не довольствуется простым призывом к исполнению Великого *поручения* (хотя, разумеется, она включает

¹ Ту же мысль высказывает Грэм Голдсуорси, слегка иначе, но с тем же желанием избежать «злоупотребления императивом». Он также отмечает, что очевидное отсутствие миссионерского напутствия в Ветхом Завете (призыв к Израилю идти и проповедовать народам) компенсируется определением роли Израиля в мире: «Роль Израиля в замысле Бога даровать спасение народам описывается утверждением, а не заповедью». Graeme L. Goldsworthy, "The Great Indicative: An Aspect of a Biblical Theology of Mission", *Reformed Theological Review* 55 (1996): 7.

в себя и его как нечто, имеющее неоспоримую важность), или даже рассуждениями о миссиональной подоплеке Величайших заповедей. За ними обоими она видит Великое *сообщение* – откровение о личности Бога, его деяниях в мире и о его замысле спасения своего творения. Для постижения полноты этого сообщения нам необходима вся Библия, все ее книги и жанры, потому что объем откровения определил для нас сам Бог. Миссиональная герменевтика уделяет одинаково серьезное внимание утверждениям и заповедям библейского откровения, толкуя одно в свете другого.

Взаимное истолкование библейских утверждений и заповедей в свете друг друга означает, что, с одной стороны, библейская миссиология (равно как и библейское и систематическое богословие) никогда не обходится без исследования главных тем и традиций библейского вероучения, представленных в виде утверждений, со всей их сложностью и удивительной гармоничностью. Но, с другой стороны, библейская миссиология признает, что, если все это «утвердительно» богословие констатирует *реальную действительность*, то оно несет в себе чрезвычайно важную миссиональную заповедь живущим в соответствии с этим мировоззрением. Если это правда в отношении Бога, мира и человечества, какие обязательства ложатся на церковь и отдельных верующих?

Верно и обратное: миссиональная герменевтика всей Библии не одержима одними миссионерскими заповедями. Например, Великим поручением и соблазном навязать им те или иные условные приоритеты: благовестие, борьбу за освобождение и социальную справедливость или порядок в церковной жизни как единственно истинные миссии. Эти великие заповеди мы помещаем в контекст их основополагающих утверждений, всего того, что в Библии сказано о Боге и его творении, о человеческой жизни с парадоксальным сочетанием достоинства и порока, об искуплении во всей его невыразимой славе и о новом творении, где Бог будет пребывать со своим народом.

Таким образом, миссиональная герменевтика не может рассматривать библейские утверждения в отрыве от вытекающих из них заповедей или изолировать библейские заповеди от всей полноты библейских утверждений. Она стремится к целостному пониманию миссии, следующему из целостного прочтения библейских текстов.

Теоцентричная позиция Библии и миссия Бога

Но даже если, возвращаясь к введению, мы согласимся, что герменевтика Писания в трактовке Иисуса сосредоточена вокруг его мессианства и вытекающей из него миссии церкви, нам, тем не менее, возможно, придется поставить под сомнение существование миссиональной

герменевтики всей Библии, где центральное место занимало бы миссионерство. Эту неуверенность порождает навязчивый, почти подсознательный стереотип, согласно которому миссия, по сути своей, сводится, прежде всего, к *нашим* действиям – это порученная церкви человеческая задача. Его влияние становится еще сильнее, когда мы излишне упрощенно отождествляем *миссию* (или *миссионерство*) с благовестием. Очевидно, что благовестие не единственная важная тема в Библии, и я не пытаюсь провозгласить ее таковой, – хотя благовестие, безусловно, остается основополагающей частью доверенной нам библейской миссии. Несомненно, благовестием занимаются люди, следуя четко выраженным библейским заповедям. Но крайне неубедительно было бы заявить, что, с точки зрения герменевтики, всю Библию можно толковать в контексте миссионерства.

Целесообразность обсуждения «миссиональной основы Библии» становится очевидной только при условии сдвига парадигмы:

- от человека к великому замыслу Бога;
- от миссии в значении миссионерского служения церкви к миссии как к чему-то, что Бог задумал и продолжает осуществлять от века до века;
- от антропоцентричной (или еkkлeзиоцентричной) концепции к радикально теоцентричной позиции.

Меняя угол зрения в попытке дать библейское определение миссии, мы фактически задаемся вопросом: «А чья это миссия?» Мне кажется, ответом на него мог бы стать парафраз песни искупленных в новом творении. «Спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу!» (Откр. 7, 10). Поскольку вся Библия – это история о том, как Бог, «наш Бог», даровал спасение вселенной (наглядно представленная в виде концентрических кругов вокруг Божьего престола в ошеломляющем видении из Откр. 4 – 7), можно с равной долей уверенности сказать: «Миссия Бога нашего». *Миссия принадлежит не нам, а Богу*. Вне всяких сомнений, миссия Бога и есть та самая первичная реальность, из которой проистекает любое наше служение. Или, как кто-то справедливо отметил: речь идет не о том, что в мире у Бога есть миссия для церкви, а о том, что у него есть церковь для этой миссии. Не миссия была задумана для церкви; церковь была создана для осуществления миссии – миссии самого Бога.¹

Итак, миссиональная библейская герменевтика берет начало в назначении Бога и следует по течению всех остальных аспектов миссии, действующих в истории человечества, от единого центра и точки отсчета.

¹ См. главу 2, “God’s Mission and the Church’s Response” в работе: J. Andrew Kirk, *What Is Mission? Theological Explorations* (London: Darton, Longman & Todd; Minneapolis: Fortress Press, 1999), pp. 23-37.

Бог и его миссия

У термина *missio Dei*, «миссия Бога», долгая история.¹ Вероятно, он обязан своим происхождением немецкому миссиологу Карлу Хартенштайну. Он использовал его для обобщения учения Карла Барта, «который в лекции, посвященной миссионерству, в 1928 г. связал миссию с учением о Троице. И Барт, и Хартенштайн поясняли, что в основании миссии лежит деятельность самого Бога внутри Троицы, а, значит, она выражает собой власть Бога над человеческой историей, единственным достойным ответом на которую является послушание».² Таким образом, этот термин первоначально означал: «посылание Бога» – Отец послал Сына, и они оба послали в мир Святого Духа. Любое человеческое служение, с этой точки зрения, видится как участие и продолжение божественной миссии.

Это выражение получило распространение в экуменических кругах после конференции Международного миссионерского совета в Виллингене в 1952 г. благодаря работам Георга Вайсдома.³ С помощью этого термина можно установить связь между миссией и тринитарным богословием – важное богословское достижение. Миссия – следствие внутренней динамики межличностных взаимоотношений в Троице. Однако кое-где понятие *missio Dei* утратило свою актуальность, поскольку, по мнению некоторых, оно означает участие в историческом процессе, а не конкретную деятельность церкви. Приписывая миссию одному только Богу, мы перестали называть ее своей! Такого рода искаженное богословие практически исключало благовестие и потому не раз подвергалось вполне справедливой критике.

Несмотря на ошибочное употребление, данное выражение стоит сохранить, как заключающее в себе важную и весьма актуальную библейскую истину (о чем свидетельствует и название моей книги – «Миссия Бога»). В Писании Бог явил свою личность, свой замысел и намерение достичь поставленной цели. В рассказе о сотворении мира он ставит себе задачу, с удовлетворением выполняет ее и отдыхает, довольный результатом.

¹ Краткий исторический обзор см. в работе: David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1991), pp. 389-93.

² L. A. Hoedemaker, "The People of God and the Ends of the Earth", in *Missiology: An Ecumenical Introduction*, ed. A. Camps, L. A. Hoedemaker and M. R. Spindler (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), p. 163. Хедемейкер предлагает интересный критический обзор истории термина *missio Dei* и его недостатки.

³ Georg F. Vicedom, *The Mission of God: An Introduction to a Theology of Mission*, ed. Gilbert A. Thiele and Dennis Hilgendorf (1958; reprint, St. Louis: Concordia Press, 1965).

Из великого обетования, данного Богом Аврааму в Быт. 12, 1-3, мы знаем о решительном и неизменном намерении Бога благословить все народы земли в семени Авраама. После печальных событий Быт. 3 – 11 это замечательная новость для всего человечества, Павел даже называет этот отрывок провозвестником евангелия (Гал. 3, 8). С тех самых пор миссию Бога можно кратко выразить словами: «Год сменяется годом, Бог к цели идет неустанно».⁴

Библия предстает перед нами в виде повествования, исторического повествования на одном уровне, и великого метаповествования – на другом.

- Оно начинается с целенаправленной деятельности Бога – сотворения мира,
- Переходит к конфликту и проблемам, возникшим в результате непослушания человека Божьему замыслу,
- Прослеживает историю реализации искупительного замысла в потоке человеческой истории,
- Завершается за горизонтом собственной истории эсхатологическим ожиданием нового творения.

Это повествование нередко принято делить на четыре части: *сотворение мира, грехопадение, искупление и грядущее упование*. Необходимой предпосылкой такого мировоззрения является телеологический монотеизм, то есть вера в существование одного Бога, действующего во вселенной и в человеческой истории. У этого Бога есть цель, замысел и миссия, которые, в конечном итоге, будут реализованы силой Божьего слова и во славу его имени. Такова миссия библейского Бога.

Конечно же, это повествование не единообразно, как поток, текущий по прямому руслу. Перед нами скорее сложное смешение всякого рода малых повествований, многие из которых носят вполне законченный характер, включающих в себя самые разные вкрапления, так что вся картина напоминает дельту большой реки. Но эта река течет в заданном направлении, которое можно описать предложенными мной терминами. Ричард Бокэм считает важным, что «у Библии нет тщательно продуманной единой сюжетной линии, как у обычного романа. Это, скорее, собрание разбросанных повествований». Библии не свойственно агрессивное стремление подавить все остальные повествования вопреки обвинениям постмодернизма в адрес всех метаповествований. Напротив,

в этих неизбежно присутствующих особенностях повествовательной формы Писания заключено свое содержание: частное имеет свою неприкосновенную целостность, которую нельзя нарушать ради

⁴ Arthur Campbell Aigner, "God Is Working His Purpose Out" (1894).

слишком доступного общего. В некотором смысле, Библия рассказывает всеобъемлющую историю, вбирающую в себя все остальные, но это не смирительная рубашка, сводящая все к узко определяемому однообразию. Перед нами история, открытая для значительного разнообразия и напряжения, для споров и даже для заявлений, казалось бы, противоречащих ее собственным.¹

Итак, читать всю Библию в глобально комплексном контексте миссии Бога – значит следовать всему этому собранию текстов, составляющих канон нашего Писания. В моем представлении, это главная посылка миссиональной библейской герменевтики. С тем же успехом мы принимаем тот факт, что библейское мировоззрение приглашает нас занять свое место в повествовании о вселенной, за которой стоит миссия живого Бога.

Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу
И ныне, и присно, и во веки веков. Аминь.

В старинном английском варианте эта молитва хвалы заканчивалась словами: «...в мире без границ». Это не просто общепринятое окончание молитв и гимнов, а миссиональный взгляд на прошлое, настоящее и будущее. Однажды эту песнь воспевает все творение.

Человечество и его миссия

Используя в качестве точки отсчета теоцентричное утверждение о наличии у *Бога собственной миссии*, мы можем коротко остановиться на других важных аспектах миссии, красной нитью проходящих через всю Библию, которые мы будем подробно исследовать в остальных главах нашей книги. Вначале познакомимся с *человечеством и его миссией* на планете, специально созданной для нашего появления. Бог поручил нам наполнять землю, владеть ею и властвовать над остальным творением (Быт. 1, 28). Наряду с этой властью человек получил заповедь «возделывать и хранить» Эдемский сад (Быт. 2, 15). Забота о Божьем творении – задача каждого из нас. Наше предназначение на этой земле вытекает из творческого замысла самого Бога. Из такого понимания природы человека (телеологического, как и наше учение о Боге) следует наша забота об окружающей среде, экономическая деятельность, включая труд, его производительность, товарообмен, торговлю и развитие культуры. Быть человеком – значит играть достаточно важную роль в Божьем творении. К этой теме мы вернемся в главах двенадцатой и тринадцатой.

¹ Richard Bauckham, *The Bible and Mission: Christian Mission in a Postmodern World* (Carlisle, U. K.: Paternoster, 2003), pp. 92-94.

Израиль и его миссия

Далее, на фоне человеческого греха и восстания против Бога в Быт. 3 – 11, мы встречаем *Израиль с его миссией*, начиная с призвания Авраама в двенадцатой главе Бытия. Израиль появился на свет с миссией, доверенной ему Богом как часть более широкого замысла благословения всех народов земли. Избрание Израиля не означало презрения к остальным народам, напротив, это было сделано ради них. Универсальный характер Божьего замысла, одновременно впитывающий в себя частный характер избрания одного конкретного народа, – повторяющаяся тема и сложная богословская задача (для Израиля, равно как и для современных богословов). Вместе с Израилем мы пройдем самую длинную часть библейского пути, на котором нас ожидает миссиональное осмысление главных тем: избрания, искупления, завета, поклонения, этики и эсхатологии. Им посвящена третья часть этой книги.

Иисус и его миссия

Среди этого народа, впитавшего в себя Писание, живущего памятью и надеждой в ожидании Бога, появляется *Иисус со своей миссией*. Иисус не просто явился. Он убежден, что был послан. Голос Отца, прозвучавший в момент крещения Иисуса, объединил личности Раба Божьего из Книги Исаии (пользуясь фразеологией Ис. 42, 1) и мессиианского царя из рода Давидова (см. Пс. 2, 6). Оба эти аспекта его личности и призвания подкрепляются пониманием Иисусом собственной миссии. Миссия Раба Господня заключалась в возвращении Израиля к Яхве и посредничестве в Божьем спасении, достигающем концов земли (Ис. 49, 6). Мессия-царь из рода Давида должен был править искупленным Израилем согласно многочисленным пророчествам, а также принимать в наследие народы и пределы земли (Пс. 2, 8).

Осознание Иисусом своей миссии – цели, мотивы и знание себя, стоящие за его словами и действиями, – всегда было предметом тщательных научных исследований. Очевидно, что свои приоритеты Иисус выбирал в соответствии с тем, что, по его мнению, было важнее всего для Бога-Отца. Желанием Христа было исполнить волю Отца, о чем он не раз говорил. Миссия Бога определяла его, Христа, собственную роль. В Иисусе радикально теоцентричная природа библейского назначения получила свое самое четкое и сконцентрированное выражение. В послушании Иисуса, даже до смерти, миссия Бога достигла своей кульминации: «Потому что Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5, 19).

Церковь и ее миссия

Наконец, библейское повествование представляет нас самих как *церковь со своей особой миссией*. Как показывает отрывок Лк. 24, 45-47, Иисус доверил церкви миссию, в основании которой лежит его собственная личность, страдания и победа распятого и воскресшего Мессии. Сразу после этих слов Иисус говорит: «Вы же свидетели сему», – и вновь повторяет то же в Деян. 1, 8: «...будете мне свидетелями». Лука определенно хочет, чтобы мы увидели, как эти слова перекликаются с обращенными к Израилю словами Яхве в Ис. 43, 10-12.

А Мои свидетели, говорит Господь,
 вы и раб Мой, которого Я избрал,
 чтобы вы знали и верили Мне,
 и разумели, что это Я:
 прежде Меня не было Бога
 и после Меня не будет.
 Я, Я Господь,
 и нет Спасителя кроме Меня.
 Я предрек и спас, и возвестил;
 а иного нет у вас,
 и вы – свидетели Мои, говорит Господь, что Я – Бог.

Израиль знал живого истинного Бога, Яхве, посему ему было доверено свидетельствовать о Творце народам и их богам. Теперь ученики понастоящему узнали распятого и воскресшего Иисуса, посему им доверено нести свидетельство о нем до края земли.¹ Миссия церкви определяется личностью Бога и его Христа. Наше свидетельство – прямой и неизбежный результат познания Бога и Иисуса.

Павел идет еще дальше, отождествляя свое служение с миссией Раба Господня, обращенной ко всем народам. Цитируя Ис. 49, 6 в Деян. 13, 47, он прямо говорит:

Ибо так заповедал *нам* Господь:
 «Я положил Тебя во свет язычникам,
 чтобы Ты был во спасение до края земли».

¹ Возможно, в своем непосредственном контексте (Лк. 24 и Деян. 1) слово «свидетель» относится, прежде всего, к роли апостолов как очевидцев земной жизни Господа Иисуса Христа и особенно его воскресения. Однако, поскольку это уникальное апостольское свидетельство стало основой непрерывного свидетельства всех верующих о евангелии Христа, вполне уместно будет разобраться в более широкой и непреходящей подоплеке этого термина.

Невозможно было бы привести более яркий пример миссиологической герменевтики Ветхого Завета. Павел, не колеблясь, меняет местоимение «ты» единственного числа (обозначающее Раба Господня) на множественное число, «нам» (имея в виду себя и небольшой отряд своих соратников). Вновь миссия церкви логически вытекает из миссии Бога и выполнения нами его поручения.

Итак, миссия, с библейской точки зрения, хотя и требует нашего участия в ее планировании и реализации, не зависит, *в первую очередь*, от наших дел и нашей инициативы. Миссионерство в значении усилий, предпринимаемых человеком, означает серьезное участие Божьего народа в реализации Божьего замысла относительно искупления всего творения. Миссия принадлежит Богу. Чудо заключается в том, что Бог приглашает нас участвовать в ней.

Миссия рождается в сердце Бога, которое затем говорит с нашим сердцем. Миссия – это вселенское служение вселенской церкви, принадлежащей Творцу и Хранителю вселенной.²

Если свести все сказанное в единый контекст, миссиональная герменевтика означает попытку читать любую книгу Библии в свете:

- Божьего замысла для всего творения, в том числе искупления человечества и создания новой земли и нового неба.
- Божьего замысла для жизни человека на нашей планете и всего, что сказано в Библии о человеческой культуре, отношениях, этике и поведении.
- Исторического избрания Израиля, его самосознания и роли в отношении других народов, а также требований, которые Бог предъявлял к их поклонению, этике общественной жизни и всей системе ценностей.
- Главенства Иисуса из Назарета, его мессианства и миссии в отношении Израиля и остальных народов, его распятия и воскресения.
- Призвания Богом своей церкви, сообщества верующих иудеев и язычников как продолжения народа, рожденного Авраамовым заветом, чтобы нести Божье благословение всем народам во имя и во славу Господа Иисуса Христа.

Герменевтическая карта

Предлагая тот или иной контекст для исследований в области герменевтики и библейского богословия, мы должны быть всегда открыты

² John Stott, *The Contemporary Christian: An Urgent Plea for Double Listening* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992), p. 335.

для критики. Те же, кто ее высказывают, обязаны смиренно признавать, что, в конечном итоге, контекст подчиняется тексту, а не наоборот. Этим и объясняется сложность вопроса, заданного мне Энтони Биллингтоном: «Способен ли тот или иной контекст *отдать* должное сути текста, с точки зрения библейского богословия? Или же он только *искажает* текст?»¹ Еще раз замечу, что вполне разделяю озабоченность Биллингтона. Я лишь прошу оценить эвристическую полезность миссионального контекста, предложенного мною на страницах этой книги. Отдает ли он должное основной идее библейского канона? Облегчает ли он понимание? Может ли он выражать собой логическую связность и единство содержания Библии? На эти вопросы сможет ответить только читатель, если у него хватит терпения вместе со мной пройти долгий путь по страницам Писания.

И все же в определенном смысле *любой* контекст в какой-то мере искажает текст. Единственный способ избежать этого – воспроизвести текст Писания в его первоначальном виде. Всякие попытки кратко передать его содержание, создать систему или модель, облегчающую это понимание, так или иначе искажает исходную реальность – сам текст.

В этом смысле герменевтический контекст для чтения и толкования Библии (как и все другие приемы библейского богословия) чем-то похож на карту. Любой картограф признает, что карта всегда искажает отображаемую реальность. Самый яркий пример тому – карты мира. Невозможно с абсолютной точностью изобразить трехмерный земной шар на двухмерной плоскости. Поэтому все карты, проекции мира допускают искажения там, где этого невозможно избежать, – в форме материков, их относительной площади, в расположении параллелей и меридианов, на полюсах земли, в ориентации компаса и так далее. Все зависит от назначения карты и от того, что она, прежде всего, должна изображать.


На картах более крупного масштаба (например, для загородных прогулок или ориентации в городе) возникает другая проблема: что следует отметить, а что опустить в символическом изображении, которым, по сути своей, являются все карты. Не все особенности реального ландшафта можно поместить на карте. И опять перед нами встает вопрос: для чего предназначена эта карта? Что важнее всего четко разглядеть человеку, который возьмет ее в руки? И что в этом случае можно пропустить – не потому что этого нет на реальной местности, просто сейчас эти особенности не имеют первостепенного значения. Наверняка, где-то существуют карты канализационных сетей Лондона. Они, несомненно, востребованы инженерами городских служб, а вот туристам пригодятся едва ли. Им нет необходимости знать такие подробности. Карта Лондонского метро

¹ Цитата взята из неопубликованного письменного ответа Энтони Биллингтона на мою лекцию в Лондонском библейском колледже, октябрь 1998 г.

блестяще воспроизводит пути движения транспорта, и потому бесценна для туристов, пока они находятся под землей. Но как только они выйдут на поверхность, польза такой карты почти сводится к нулю. Она искажает реальность для простоты и ясности. Эта классическая схема дает гораздо более полное представление о Лондонской подземке, чем карта, на которой отображались бы реальные повороты, длина и направление линий метрополитена. Всем известно, что схема метро искажает реальность ради достижения той цели, для которой она была создана, – помочь нам быстро и безопасно ориентироваться под землей. Допущенные искажения оправданы, и никто не станет обвинять создателей карты во лжи и желании ввести нас в заблуждение. Искажение в данном случае не означает неточность. Схема Лондонской подземки, по-своему, подробный и очень точный документ.

Сравнение герменевтического контекста с картой может оказаться полезным. Реальностью в этом случае является сама Библия. Ни один контекст не может учесть все детали, так же, как ни одна карта не отображает все мельчайшие подробности ландшафта. Но, подобно карте, герменевтический контекст позволяет нам увидеть всю местность в целом, ориентироваться на ней, замечая наиболее существенное и готовясь к встрече с самой реальной действительностью. Точно так же карта подсказывает, чего нам следует ожидать, когда окажемся в изображенном на ней месте. Миссиональная герменевтика, которую я обрисовал, по-моему, удовлетворяет некоторым из этих требований. Она не претендует на разъяснение каждой детали бескрайнего библейского ландшафта или возможности заранее определить толкование того или иного отрывка. Но если встреченные вами в пути особенности местности не отмечены на карте, вы не будете по этой причине отрицать их существование. Вполне возможно, вы даже не посетуете на картографа, исключившего эту деталь. Ведь карта помогает нам установить ее правильное местоположение по отношению к другим географическим объектам.

Чем больше я пытался использовать миссиональную карту Библии, ориентированную, прежде всего, на миссию Бога или побудить к этому других, тем яснее мне виделись не только основные элементы ландшафта. Менее заметные тропинки и не столь живописные, с точки зрения ученых туристов, достопримечательности обнаруживали неожиданную и многообещающую связь с главной панорамой.



Часть 2
Бог и его миссия



Вот у Господа, Бога твоего, небо и небеса небес, земля и все, что на ней (Втор. 10, 14).

Господи, Боже Израилев... Ты один Бог всех царств земли, Ты сотворил небо и землю (4 Цар. 19, 15).

Вот, Я – Господь, Бог всякой плоти; есть ли что невозможное для Меня? (Иер. 32, 27).

Искупитель твой – Святой Израилев: Богом всей земли назовется Он (Ис. 54, 5).

Судия всей земли поступит ли неправосудно? (Быт. 18, 25).

Ибо Бог – Царь всей земли (Пс. 46, 8).

Повсюду в ветхозаветном каноне мы находим отрывки, провозглашающие Яхве, Бога Израилева, единым Богом всей земли, всех народов или всего человечества. Яхве создал все сущее, он владеет и управляет всем. Приведенные выше примеры заимствованы из Торы, исторических и пророческих книг, из псалмов. Уникальность и вселенский характер Яхве – основополагающие аксиомы ветхозаветной веры, которая, в свою очередь, лежит в основании новозаветного христианства, его поклонения и миссии. В трех главах второй части мы исследуем некоторые аспекты этого аксиоматичного монотеизма, во многом определившего наше понимание библейской миссии.

Если Яхве – единственный живой и истинный Бог, явивший себя Израилю и пожелавший явить себя до концов земли, цели, которые мы ставим перед своей миссией, должны быть достойны его замысла (гл. 3).

Если Иисус из Назарета воплощает собой личность и миссию Яхве, если он тот, кому Богом дана вся власть на небе и на земле, тот, перед кем преклонится всякое колено и кого всякий язык исповедует Господом, значит, именно он – сердце и слово нашей миссии (гл. 4).

Если конфликт между живым Богом и его Христом, с одной стороны, и всеми лжебогами и идолами, возводимыми усилиями человеческими и сатанинскими, с другой стороны, составляет великую вселенскую драму библейского повествования, то наша миссия должна побудить нас вступить в эту войну с идолопоклонством, будучи уверенными в

окончательной победе Бога над всем, что противостоит его царствованию над вселенной (гл. 5).

Но прежде, чем приступить к обсуждению этих тем, необходимо сделать два вступительных замечания.

Во-первых, в круг интересов нашей книги не входят вопросы, касающиеся *библейского происхождения* монотеизма в древнем Израиле. На протяжении многих лет они остаются предметом большого числа научных и критических исследований, но у нас нет возможности уделить им серьезное внимание. Еврейские священные писания, которые мы, христиане, называем Ветхим Заветом, дошедшие до нас в рамках канонической традиции усилиями представителей официального иудейского вероучения, не дают возможности проникнуть в религиозное самосознание среднего израильтянина на том или ином этапе ветхозаветной истории. С уверенностью можно лишь предположить, что в нем зачастую царил страшная неразбериха. Даже на страницах израильских писаний на протяжении жизни многих поколений неоднократно говорится о постоянном противостоянии между популярной религией и защитниками монотеистической веры завета, представленной в исторических и пророческих книгах. Одни были убеждены, что вера завета требует от них исключительного поклонения Яхве, тогда как другие, по многим причинам, считали возможным поклоняться иным богам вместо Яхве (а, вероятнее всего, и одновременно с ним). Археологические свидетельства подтверждают впечатление, которое складывается у нас от чтения пророчеств Осии, Иеремии и Иезекииля, о широком распространении политеизма в Израиле (в том числе поклонения женским божествам, например, Астарте).¹

Исследователи религии Израиля предлагают различные версии этапов, которые Израиль прошел на пути к истинному монотеизму. Очевидно, уже на самых ранних стадиях люди понимали, что быть израильтянином означало признание Яхве своим единственным Богом. Его иногда называют «моно-Яхвезизмом». Вопрос о том, считался ли Яхве при этом *единственным* истинным божеством (или единственным божеством, которому должен был поклоняться Израиль)? А если нет, то какой путь пришлось пройти израильтянам, чтобы убедиться в этом, продолжает оставаться предметом постоянных и недоказательных споров.²

¹ Недавние исследования этих археологических находок и их значения в истории израильской религии и ветхозаветного монотеизма описаны в работе: William Dever, *Did God Have a Wife? Archeology and Folk Religion in Ancient Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

² Множество научных исследований посвящено вопросу монотеизма в Израиле и богословия Ветхого Завета, которому мы не можем уделить должное внимание в этой книге. Одна из недавних работ включает в себя исчерпывающий

Тем не менее, тот факт, что заверения в *уникальности и вселенском характере Яхве* изобилуют во всех жанрах израильских писаний, позволяет сделать вывод о радикальном монотеизме, который с самых ранних дней лежал в основании иудейского вероучения, как бы велико не было пагубное влияние на него повседневной религиозной практики.³

Кроме того, необходимо задаться вопросом: что именно означает *монотеизм* в данном контексте? Попытавшись воспользоваться стандартным определением монотеизма в абстрактных философских терминах, а затем оценить в соответствии с ним положение дел в Израиле, мы получим весьма ограниченное представление об израильском монотеизме. Как показали в своих работах Натан Макдональд и Ричард Бокэм, определение монотеизма, данное просветителями, в плену которого так долго находилось Западное богословие, привело, с одной стороны, к серьезно недопониманию позиции Израиля по отношению к Яхве, а с другой – к умозрительным заключениям об эволюции израильского монотеизма, которые отнюдь не находят подтверждения в самой Библии.⁴

Если же вместо этого мы спросим, что именно имел в виду *Израиль*, говоря: «Яхве – Господь, и нет иного, кроме него», возможно, наше представление о монотеизме будет лучше соответствовать реальности живого вероучения избранного народа. Иными словами, мы должны понять

анализ темы и обширную библиографию: Robert Karl Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, JSOT Supplement Series 241 (Sheffield, U. K.: Sheffield Academic Press, 1997). Более краткий, но не менее познавательный и глубокий анализ данного вопроса (включая критическую оценку труда Гнузе) см. в работе: Richard Bauckham, “Biblical Theology and the Problems of Monotheism” in *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, ed. Craig Bartholomew et al. (Carlisle, U. K.: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, 2004), pp. 187–232.

³ Питер Макинист проанализировал 433 отрывка с описанием различных элементов своеобразия веры Израиля – в частности, уникальность их Бога. Он отмечает удивительный факт, что такие тексты можно найти во всех жанрах и на всех этапах формирования ветхозаветной литературы: “The Question of Distinctiveness in Ancient Israel”, in *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, ed. F. E. Greenspan (New York: New York University Press, 1991), pp. 420–42. Та же мысль прослеживается в работе: Ronald E. Clements, “Monotheism and the Canonical Process”, *Theology* 87 (1984): 336–44.

⁴ Nathan MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of “Monotheism”* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2003). См. также: Nathan MacDonald, “Whose Monotheism? Which Rationality?” in *The Old Testament in Its World*, ed. Robert P. Gordon and Johannes C. de Moor (Leiden: Brill, 2005), pp. 45–67. Richard Bauckham, “Biblical Theology and the Problem of Monotheism”.

религию и богословие Израиля изнутри, не пытаясь пропускать их через фильтр своих собственных понятий и категорий.

Задавшись вопросом, что имели в виду израильтяне, говоря о «*познании* Господа», перед нами откроются щедрые россыпи библейского учения о монотеизме. У этого удивительного универсального термина несколько важных граней. Яхве явил себя Богом, который хочет быть познанным. Это его желание очевидно в его творении, откровении, спасении и суде. Мы призваны познать Яхве как Бога, нисколько не сомневаясь, что *можем* его узнать и, более того, *должны* это сделать. Это знание доверено избранному народу, заключившему завет с Богом, и должно находить отражение в их жизни. Но однажды все человечество, так или иначе, узнает Яхве как истинного Бога. Посему помогать людям в познании Бога – звено миссии тех, кто призван к участию в миссии Бога, который хочет быть познан. Итак, «*познание Яхве*» – один из наполненных глубоким смыслом ветхозаветных терминов, посредством которого израильтяне выражали идею, известную нам как монотеизм. Мы с вами отправляемся в путешествие, где нас ждут удивительные открытия. Как сам Израиль познал Яхве, Бога? Каким они видели процесс познания его другими народами?

В следующих трех главах нам предстоит пройти особый путь. В третьей главе мы увидим, как Израиль познал уникальность Яхве, испытал на себе действие искупительной Божьей благодати, в частности, в главных событиях исхода и возвращения из плена. Не останется без внимания и обратное – Израиль и другие народы познали Яхве в его суде и гневе. В четвертой главе, оставив позади Ветхий Завет, мы увидим, как Новый Завет заполняет пробелы в познании Бога, узнавая его в личности Иисуса из Назарета, Господа и Христа. Далее, связывая воедино нити повествования этих двух глав, мы задумаемся о причинах, по которым библейский монотеизм носит миссиональный характер, или, следуя замыслу книги, как миссиональная герменевтика просвещает наше прочтение великих истин библейского монотеизма, относящихся к Яхве и к Иисусу Христу. Однако нельзя закончить обзор понятий монотеизма и миссии, не уделив внимания его темной стороне, – противостоянию богам и идолам. Поэтому в пятой главе мы проанализируем ветхозаветное свидетельство об этом явлении и одновременно попытаемся разобраться с поверхностным и высокомерным недопониманием содержащейся в нем полемики. Наконец, мы задумаемся о том, как именно христианская миссия должна отражать актуальную и в наше время проблему идолопоклонства, используя тонкие приемы, представленные в миссионерском служении и посланиях апостола Павла.

3 Живой Бог являет себя Израилю

Всем известно, что в Библии Бог открывается нам в своих словах и поступках. Великие Божьи деяния в сочетании со словами, в которых Писание предсказывало, объясняло и прославляло его дела, составляют двойную основу значительной части Ветхого Завета. Два грандиозных события, в начале и в конце ветхозаветной истории, лучше всего иллюстрируют познание Израилем своего Бога – исход и возвращение из Вавилонского плена. В обоих случаях мы рассмотрим основные истины, которые Израиль ассоциировал с этими событиями, в связи с уникальностью и вселенским характером Яхве. Это, в свою очередь, определяет и формирует наше понимание данного аспекта божественной миссии – его желания быть познанным.

Познание Бога через благодать

Исход

В иудейских писаниях исход предстает перед нами как величайшее явление могущества, любви и верности Яхве, даровавшего свободу своему народу. Для Бога он был важным этапом откровения, а для Израиля – одним из главных усвоенных им уроков. Еще до начала исхода предвосхитившее пророческое слово Божье в устах Моисея свидетельствует о том, что это тоже было частью Господнего замысла.

Яхве хочет быть познанным. Исх. 5, 22 – 6, 8 занимает центральное место в истории, которая разворачивается перед нами. С момента возвращения Моисея в Египет, чтобы потребовать у фараона освобождения еврейских рабов, ситуация изменилась к худшему (Исх. 5, 1-14). По мере того, как гнет становится все тяжелее, израильские старейшины жалуются Моисею, и он взывает к Богу. Он упрекает Бога в нарушении красноречивых обещаний спасения, слышанных им у горящего куста (Исх. 5, 15-23).

В ответ Бог напоминает Моисею, кто он такой (Исх. 6, 2-3), предлагая краткое, но исчерпывающее изложение своего искупительного замысла (Исх. 6, 6-8). Исх. 6, 6-8 – программное заявление, в котором Бог описывает свою миссию в отношении всего повествования.

Используя в качестве гарантии свое имя и характер (фраза «Я Господь» повторяется в начале и в конце отрывка, в стихах 6 и 8), Бог дает Израилю тройное обетование:

- избавить их от египетского рабства;
- заключить с ними завет;
- привести их в землю, обещанную их предкам.

Во всем этом сценарии Израилю отводится одна единственная роль – в ходе этих событий они окончательно и по-настоящему *познают Яхве* как своего Бога: «...вы узнаете, что Я Господь, Бог ваш, изведший вас из-под ига Египетского» (Исх. 6, 7). Все последующие месяцы и годы Израиль будет продолжать извлекать из происшедшего трудные уроки, по окончании которых их взгляд на мир навсегда изменится. Они узнают, кто был и остается истинным Богом как в Египте, так и на всей земле.

Итак, предполагалось, что в результате исхода Израиль познает Яхве как Бога, открывая для себя его истинный характер и могущество. Так оцениваются эти ставшие уже историей события Книги Второзаконие. Они явились невиданным и ни с чем несравнимым откровением уникальной личности Господа, Бога Израилева. Именно так они и были задуманы.

Ибо спроси у времен прежних, бывших прежде тебя, с того дня, в который сотворил Бог человека на земле, и от края неба до края неба: бывало ли что-нибудь такое, как сие великое дело, или слыхано ли подобное сему? Слышал ли какой народ глас Бога, говорящего из среды огня, и остался жив, как слышал ты? Или покушался ли какой бог пойти, взять себе народ из среды другого народа казнями, знаменами и чудесами, и войною, и рукою крепкою, и мышцею высокою, и великими ужасами, как сделал для вас Господь, Бог ваш, в Египте пред глазами твоими?

Тебе дано видеть это, чтобы ты знал, что только Господь есть Бог, и нет еще кроме Его (Втор. 4, 32-35 [повторяется в 36-39]).

Что же Израиль узнал о Яхве в результате исхода? Особенно выделяются три момента, два в Исх. 15: (1) Яхве – неповторим и (2) *всевластен*; и один во Втор. 4: Яхве – *уникален*.

Песнь Моисея (Исх. 15, 1-18), которую большинство ученых считает одним из ранних поэтических произведений Ветхого Завета, воспевает

два удивительных заключения из того, что Бог сделал для Израиля, когда вывел их из Египта через море к свободе.

Яхве – неповторим. В этих словах суть риторического вопроса: «Кто, как ты?», прозвучавшего здесь и повторенного во многих других отрывках.

Кто, как Ты, Господи, между богами?

Кто, как Ты,

величествен святостью,

досточтим хвалами,

Творец чудес? (Исх. 15, 11).

Яхве доказал, что он выше «всех богов Египетских» (Исх. 12, 12), грандиозным явлением своего могущества, описание которого занимает первые восемь глав Книги Исход. Что израильтяне думали о Яхве в связи с монотеизмом? Считали ли они его единственным истинным божеством – в данный момент не важно. Достаточно уже того, что Бог Израилев – очевидно могущественнее всех прочих. Когда речь заходит об испытании воли и силы, Яхве нет равных. Что бы ни представляли собой боги Египта (рассказчик даже не считает нужным назвать их по именам или хотя бы упомянуть фараона, который, якобы, тоже принадлежал к их сонму), ни один из них не устоит перед Богом Израила.

Те же риторические приемы используются в других частях Ветхого Завета, чтобы выразить благоговейный восторг перед Яхве – Богом, не знающим себе равных. Заверения в том, что нет бога, подобного Яхве («нет никого, как он» или «нет никого, как ты»), убедительно свидетельствуют: никто не сравнится с ним

- в готовности держать слово и исполнять обещания (2 Цар. 7, 22);
- в силе и мудрости, явленных, в частности, в его творении (Иер. 10, 6-7,11-12);
- в небесном собрании (Пс. 88, 7-9);
- во власти над народами (Иер. 49, 19; 50, 44);
- в прощении грехов и беззаконий (Мих. 7, 18);
- в спасении своего народа (Ис. 64, 4).

Нет никого, подобного Яхве, и потому все народы однажды придут и поклонятся ему как единственному истинному Богу (Пс. 85, 8-9). Таков миссиональный аспект этой великой истины, о котором мы снова будем говорить в четырнадцатой и пятнадцатой главах.

Итак, благодаря исходу, израильтяне узнали, что с величием Яхве не сравнится никто из других богов. Это утверждение столь ярко демонстрирует его превосходство, что его можно считать вполне равнозначным

более характерному определению монотеизма. Иными словами, Яхве ни с кем не сравним по той простой причине, что его не с кем сравнивать. Он стоит особняком от всего сущего.

Яхве – царь. Завершая свою песнь, Моисей торжественно восклицает: «Господь будет царствовать во веки и в вечность» (Исх. 15, 18). В древне-еврейском тексте глагол стоит в несовершенном виде; он может использоваться в широком значении: «Господь доказал, что он царь, он правит вселенной и будет править ею вечно».¹ Здесь мы впервые встречаем полноценное упоминание о Божьем царстве, причем в контексте победы Яхве над угнетателями его народа, отказавшимися узнавать его (Исх. 5, 2). Провозглашение Яхве царем содержит в себе конфликтный, полемический аспект. *Яхве – царь*, перед которым трепещут все *прочие* цари (египетские и хананейские).

В этом отрывке из Книги Исход царственность Яхве утверждается в контексте истории перехода через море и поражения армии фараона. Но поэтическое воображение еврейского автора обращается к мифологическим традициям древнего Ближнего Востока, в частности, к хананейскому эпосу об Эле и Ваале. В Угарите Ваала, чествуя, называли «нашим царем» и «Господином всей земли». Эти звания он заслужил своей победой над первобытным хаосом, который олицетворял великий бог Ямм (Море). Покорив Море, Ваал воссел на престоле, возвышающемся на священной горе, откуда он «царствует вечно». Темы победы над морем, власти над ветром, поражения морского дракона (Рава), престола, воздвигнутого над бездной (или над потоком), управления землей со святой горы заимствованы из хананейской мифологии.² Но встречаются они и в Ветхом Завете (например, здесь в Исх. 15) для прославления Яхве и провозглашения его царем. Очевидные отклики хананейских мифов можно найти в Пс. 28, 10; 73, 12-14; 88, 10-11; 92, 3-4; 103, 3-9; Авв. 3, 3-15 и Ис. 51, 9-16. Использование мифологических образов, разумеется, не означает, что авторы Ветхого Завета считали мифы об Эле и Ваале *правдивыми*. Напротив, согласно израильскому вероучению, любое упоминание об этих богах возможно лишь в контексте правления Яхве. Ветхий Завет перенял язык царства Ваала

¹ Джон Дерм так переводит эту строчку: «Яхве царствует вечно и непрерывно» в работе: *Exodus*, Word Biblical Commentary (Waco, Tex.: Word, 1987), pp. 201-2.

² См., напр., John Day, "Asherah", "Baal (Deity)", and "Canaan, Religion of", in *Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 1:483-87, 545-49, 831-37; and N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit* (Sheffield Academic Press, 1998).

с целью противостоять ему, признавая Яхве единственным властителем земли и неба.

Кроме того, используя мифологические образы, Ветхий Завет закрепляет правление Яхве в контексте земной истории. Такие приемы свидетельствовали о том, что события, произошедшие в истории человечества, носили одновременно вселенский характер откровения. В исторической последовательности событий Израиль должен теперь признать истину о своем Боге, Яхве. Истина же эта заключается в том, что враги Яхве (будь то люди или так называемые боги) не устоят перед его победным царственным шествием. «Господь будет царствовать», – поет Моисей, как бы продолжая: «а не фараон или любой другой так называемый бог Египта и Ханаана».³

Однако власть Яхве – то, как он в действительности управляет своим царством, – проявляется весьма неожиданно. Он защищает слабых и угнетенных. Об этом говорится и в песне Моисея у моря, ведь она воспевает освобождение этнического меньшинства, подвергавшегося экономической эксплуатации, политическим преследованиям и, в конце концов, ставшего жертвой безжалостного геноцида со стороны государства. Но в империю фараона вторгается царство Яхве, Бога, который слышит вопль угнетенных, слышит, видит, помнит и не остается равнодушным (Исх. 2, 23-25).

И вновь мы находим комментарий рассматриваемых нами событий в Книге Второзаконие. Во Втор. 10, 14-19 вселенское царство Яхве упоминается, как это ни парадоксально, одновременно с глубоко индивидуальным *состраданием*. Этот отрывок имеет форму гимна с двумя параллельными частями, по три стиха в каждой. Первый стих каждой части (ст. 14, 17) – *хвалебное восклицание*. Второй (ст. 15, 18) выражает *удивление*. И, наконец, третий (ст. 16, 19) представляет собой практический и этический *отклик*, ожидаемый от Израиля в ответ на только что прозвучавшие утверждения (см. таблицу 3.1).

Таблица 3.1. Второзаконие 10, 14-19

14 Вот, у Господа, Бога твоего, небо и небеса небес, земля и все, что на ней.	Гимн/ Доксо- логия	17 ибо Господь, Бог ваш, есть Бог богов и Владыка владык, Бог великий, сильный и страшный, Который не смотрит на лица и не берет даров.
---	--------------------------	---

³ О господстве Яхве над всеми народами и богами мы будем говорить далее в главе 14.

15 Но только отцов твоих принял Господь и возлюбил их, и избрал вас, семя их после них, из всех народов, как ныне видишь.

Удивление

18 Который дает суд сироте и вдове, и любит пришельца, и дает ему хлеб и одежду.

16 Итак, обрежьте крайнюю плоть сердца вашего и не будьте впредь жестоковейны.

Отклик

19 Любите и вы пришельца, ибо сами были пришельцами в земле Египетской.

В двух вступительных славословиях звучит поразительное заявление: Яхве *владеет* вселенной (ибо она принадлежит ему целиком и полностью, ст. 14) и *правит* ею (поскольку ему подчиняются все власти и начальства, ст. 17). В других местах Писания сказано, что Бог *владеет* вселенной по праву Создателя (напр., Пс. 23, 1-2; 88, 12-13; 94, 3-5). Сила Творца лежит и в основании его притязаний на *всевластие* (Пс. 32, 6-11; 94, 3; Ис. 40, 21-26). Но самое удивительное во Втор. 10 заключается в том, что, во-первых, Бог – владыка вселенной – избрал Израиль среди всех народов земли, чтобы заключить с ним завет (ст. 15). Кроме того, власть этого Бога над прочими начальствами и силами, человеческими и космическими «богами и владыками» оберегает самых слабых и обездоленных членов общества: вдов, сирот и пришельцев (ст. 18). Более того, параллель между стихами 15 и 18 дает понять, что, спасая *Израиль* от тяжкого рабства в Египте, одевая и питая их в пустыне, Бог действовал в полном соответствии со своим характером – он делал для Израиля то же, что обычно делает для всех остальных. Яхве всегда помогает тем, кто оказался далеко от дома. Таков этот Бог. Яхве любит проявлять любовь, особенно к нуждающимся и «пришельцам». Поскольку в Египте израильяне чувствовали себя обездоленными и нуждались в помощи, им тоже было даровано сострадание и справедливость. Яхве, которого Израиль теперь знал как *царя*, правит справедливо и милостиво. Воистину «Правосудие и правда – основание престола Твоего; милость и истина предходят пред лицом Твоим» (Пс. 88, 15).¹

¹ О широко распространенном на древнем Ближнем Востоке убеждении, что боги и цари должны защищать справедливость, см. подробное исследование Моше Вайнфельда «Социальная справедливость в древнем Израиле и на Ближнем Востоке» (Moshe Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient near East* (Minneapolis: Fortress Press, 1995)).

Яхве – уникален. Возвращаясь к комментарию событий исхода и Синай во Втор. 4, 32-39, задумаемся, что должен был понять Израиль, испытав на себе благодать Бога в искуплении (Исход, ст. 34, 37) и в откровении (Синай, ст. 33, 36)? Решающий аргумент Моисея гласит: «Господь есть Бог... на небе вверху и на земле внизу, и нет еще кроме Его» (ст. 35, 39, курсив мой).

Слова о том, что нет Бога, кроме Яхве, встречаются во множестве других отрывков, которые следует процитировать здесь же.

Нет столь святого, как Господь;
ибо нет другого, кроме Тебя;
и нет твердыни, как Бог наш (1 Цар. 2, 2).

Чтобы все народы познали, что Господь есть Бог и нет кроме
Его (3 Цар. 8, 60).

И узнаете, что Я – посреди Израиля,
и Я – Господь Бог ваш,
и нет другого (Иоил. 2, 27).

Я Господь, и нет иного;
нет Бога кроме Меня (Ис. 45, 5; ср. 6.18).

Некоторые богословы подвергают сомнению тот факт, что заявления, прозвучавшие в этих отрывках (за исключением Книги Исаии), носят в полной мере монотеистический характер. По мнению многих, их следует отнести к категории моноЯхвизма, поскольку слова «нет иного» означают лишь, что *Израиль* должен отвергнуть всех иных богов, кроме Яхве. Вопрос о реальности существования богов других народов, якобы, не затрагивается в этих стихах, и потому нельзя сказать, что он ее отрицает. Более того, предполагается (с точки зрения этих ученых), что другие боги действительно существуют, но ни один из них не может претендовать на поклонение и преданность Израиля.

На мой взгляд, это лишь теоретические предположения, и потому их практически невозможно опровергнуть. Что бы ни говорили израильтяне об уникальности Яхве, читатель, заранее склонный к упрощенчеству, увидит в тексте только подтверждение своих мыслей. Но допустим, что израильтяне захотели бы сделать онтологическое заявление о том, что Яхве и в самом деле единственное божество во всей вселенной. Разве недостаточно было бы повторить сказанное во Втор. 4, 39? По справедливому замечанию Натана Макдональда, Второзаконие не оперирует категориями Просветителей и не предлагает определения абстрактного божества.

Перед нами открывается вся вселенная («на небе вверху и на земле внизу»), а затем говорится, что куда бы мы ни бросили взгляд, Яхве – Бог, и «нет иного». Где еще могли бы скрываться эти другие боги? К такому заключению, совершенно очевидному в отрывке из Книги Исаии («нет Бога кроме Меня»), неизбежно приходишь, читая и все остальные фрагменты. Даже если об этом не говорится дословно, искать приходится недолго.

И все же нельзя не признать, что в Ветхом Завете часто упоминаются другие боги, которые, возможно, существуют, хотя их существование несравнимо с четкой категориальной реальностью Яхве как «единственного Бога». К этому противоречию мы вернемся в пятой главе, где будет говориться о Яхве и богах и идолах других народов. Сейчас мне хотелось бы выразить согласие с тщательно сформулированным утверждением Ричарда Бокэма, который использует выражение «трансцендентная уникальность Яхве», определяя ее следующим образом:

Основной элемент того, что я назвал иудейским монотеизмом, элемент, который делает его одним из видов монотеизма, – не отрицание существования других «богов», а осознание уникальности Яхве, чье бытие невозможно сравнить ни с каким другим небесным или сверхъестественным существом, даже если их называют «богами». Я называю это трансцендентной уникальностью Яхве (слово «уникальность» само по себе может указывать на отличие одного представителя класса от других). «Трансцендентной» я называю уникальность, выделяющую Яхве в совершенно особый класс. В определении такого рода уникальности особенно важно помнить о неповторимых взаимоотношениях Яхве с реальностью всего сущего: он один Творец, а все остальное – его творение. Он один всемогущий Господь вселенной, которая служит и подчиняется его власти.¹

Такое понимание уникальности Яхве вполне сочетается с невозможностью сравнивать его с кем-либо. Бога, *подобного* Яхве, нет, потому что других богов просто не существует. Яхве – «единственный Бог» – *hā 'ēlōhîm*. Как указывает Бокэм, слово «единственный» окончательно выделяет Яхве в особый класс.

Все, что Яхве делает для Израиля, отличает его от богов других народов и свидетельствует о том, что он «единственный Бог» или «бог богов». Он не знает себе равных во вселенной. Ему принадлежат земля и небо и небеса небес (Втор. 10, 14). Боги других народов – беспомощные

¹ Richard Bauckham, “Biblical Theology and the Problems of Monotheism” in *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, ed. Craig Bartholomew et al. (Carlisle, U. K.: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, 2004), p. 211.

ничтожества, неспособные защитить и спасти даже свои собственные народы... (см., в частности, Втор. 32, 37-39).²

Сказанное еще раз доказывает, что отрывки, отрицающие возможность сравнения Яхве с другими богами, говорят не только об исключительности Яхве для Израиля. Чтобы окончательно убедиться в том, что заложенный в них смысл шире, чем ограниченный и относительный моно-Яхвеизм, обратите внимание на весьма значимое сочетание в некоторых из них выражений *несравнимости* (никого, как он) и трансцендентной *уникальности* (нет иного бога). Вот несколько примеров такого сочетания:

Нет подобного Тебе и нет Бога, кроме Тебя (2 Цар. 7, 22).

Нет между богами, как Ты... Ты, Боже, един Ты (Пс. 85, 8. 10).

Я Бог, и нет иного Бога, и нет подобного Мне (Ис. 46, 9).

Господи Боже Израилев! нет подобного Тебе Бога на небесах вверху и на земле внизу.

Чтобы все народы познали, что Господь есть Бог и нет кроме Его (3 Цар. 8, 23. 60).

По поводу последнего отрывка Бокэм пишет:

Зачем всем народам знать, что Яхве – единственный истинный бог для Израиля? Речь идет о познании Яхве как «Бога», единственного и неповторимого для всей вселенной. Нет необходимости отрицать существование иных богов, но все народы познают Яхве, единственного, кто достоин называться «Богом». И в этой категории действительно «нет иного».³

Возвращение из плена

Позднее мы еще будем говорить об уроках, усвоенных *отправленным* в изгнание Израилем, когда он, как и другие народы, познал Бога, испытал на себе его справедливый суд. Но в тот момент, когда пророки поведали ему о милостивом намерении Бога положить конец изгнанию и *вернуть* ему землю, восстановив заключенный когда-то завет, Израилю тоже предстояло многое узнать. В каждый из таких моментов находят новые подтверждения уникальности и вселенского характера Яхве. Перед

² Ibid., p. 196.

³ Ibid., p. 195.

нами еще одна глава в истории и Писании Израиля, имеющая непосредственное отношение к нашей теме. Ибо, если миссия Бога заключается в спасении народов и возрождении всей земли, он должен быть достаточно силен, чтобы исполнить эту грандиозную задачу. Великие пророки изгнания нисколько не сомневались в его способности сдерживать все свои обещания. Следующие масштабные заявления взяты преимущественно из Книги Исаии, наряду с некоторыми видениями Иеремии и Иезекииля.

Яхве – всевластен над историей. Прежняя идея исследователей Ветхого Завета о том, что Израиль один среди всех народов Ближнего Востока верил в активное участие своего Бога Яхве в человеческой истории, доказала свою несостоятельность. Другие народы заявляли то же о своих богах, хотя и не столь последовательно и не в таких масштабах.¹ Вмешиваться в дела своих народов, в частности, благословляя их военные походы, было предназначением богов. Вопрос заключается не в том, какой народ приписывал своему богу способность влиять на исторические события. Гораздо важнее, кто из них был прав. Или точнее, какой из богов имел полное и неоспоримое право на такие заявления?

Такого рода утверждения, часто повторяющиеся в израильских пророчествах времен изгнания, отличает не только их страстная настойчивость. Красноречивые рассуждения Израиля о всевластии Яхве над событиями человеческой истории значительно превосходит любые из дошедших до нас источников того же периода, содержащих похожие заявления в отношении других богов. Удивительно прежде всего то, что израильтяне вообще осмеливались на такие высказывания в сложившихся обстоятельствах. Для великой империи было бы вполне естественно заявить, что их боги управляют ходом событий. Но для крошечного побежденного народа, практически утратившего свой политический статус, говорить то же о своем божестве кажется нелепым и самонадеянным. Согласимся, что эти люди глубоко заблуждаются в жалкой попытке отрицать реальность происходящего, низвергнувшую их на самое дно, которая вскоре окончательно сотрет их самих и их божка из анналов мировой истории.

Но пророки, неся слово Божье пленным иудеям в изгнании, осмеливались грозить судом другим народам и их богам, бросать им вызов, чтобы решить: чей же бог в действительности управляет историей и потому вправе называться истинным Богом.

¹ Классическим трудом на эту тему по-прежнему считается следующая работа: Bertil Albrektson, *History and the Gods: An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel* (Lund: Gleerup, 1967). Из более современных исследований см. Daniel I. Block, *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker; Leicester, U. K.: Apollos, 2000).

Представьте дело ваше, говорит Господь;
приведите ваши доказательства, говорит Царь Иакова.
Пусть они представят и скажут нам, что произойдет;
Пусть возвестят что-либо прежде, нежели оно произошло,
и мы вникнем умом своим
и узнаем, как оно кончилось,
или пусть предвозвестят нам о будущем.
Скажите, что произойдет в будущем,
и мы будем знать, что вы боги (Ис. 41, 21-23).

Я Бог, и нет иного Бога,
и нет подобного Мне.
Я возвещаю от начала, что будет в конце,
и от древних времен то, что еще не сделалось,
говорю: Мой совет состоится,
и все, что Мне угодно, Я сделаю (Ис. 46, 9-10).

Еще одна удивительная особенность, приписываемая Яхве, заключается в том, что он управляет историей *всех* народов, а не только делами народа, заключившего с ним завет. Другие ближневосточные народы довольствовались участием своих богов в событиях, позволявших им расширить свою власть или защитить от врагов их страну или город. Упоминания о вмешательстве других древних богов Ближнего Востока в историю, политику или судьбу третьих стран крайне редки, и даже в этих случаях они действуют исключительно через свой собственный народ. Но Яхве не таков. Он не просто вершит судьбу народов, которые ему не поклоняются, но и действует как с участием Израиля, так и без него, вне зависимости от конкретных интересов своего народа. В пророчествах времен изгнания он использует Вавилон в качестве орудия своего суда над Израилем, а Кира – для наказания самого Вавилона, одновременно приписывая все победы Кира верховному могуществу Яхве (Ис. 41, 2-4.25; 44, 28 – 45, 6). Все это просто неслыханно.

Никто и никогда не делал подобных заявлений. Саймон Шервин, изучая эту особенность ветхозаветной характеристики Яхве в подробном сравнении с тем, какую силу приписывали своим богам современники Израиля, приходит к выводу о радикальных отличиях между ними. Ему удалось проанализировать материалы, относящиеся к развитию культуры целого ряда ближневосточных народов на протяжении большого исторического периода. Весьма важно, по его мнению, то, что эта особенность заявлений, сделанных Израилем, вероятнее всего, объясняется их монотеистическими воззрениями. Шервин указывает, что древние боги и народы Ближнего Востока были озабочены, главным образом, утратой

или завоеванием новых земель. Часто звучали уверения, что бог того или иного народа завоевал для них новые территории в далеком или недавнем прошлом. Деятельность таких богов была сосредоточена вокруг поклонявшихся им народов.

Но заявления Яхве выходят далеко за пределы Израиля. Он говорит о своем праве свергать и насаждать царей других государств. Он посылает одни народы для наказания других, и даже использует в своих целях настоящие сверхдержавы, а затем избавляется от них. На более позитивной ноте он может даровать свободу не знавшим его народам. Это просто поразительно, учитывая размеры Израиля и Иудеи и их ничтожную роль на мировой политической арене, а также тот факт, что даже сверхдержавы Ассирия и Вавилон не осмеливались на подобные заявления. Объяснением вполне может служить монотеистическая позиция древнееврейской Библии в ее окончательном варианте. Если Яхве – единственный истинный Бог, создатель всех концов земли, «Всевышний», тот, кто «владевает над царством человеческим и дает его, кому хочет» (Дан. 4, 14.29) или, выражаясь словами Иосафата: «Ты владуешь над всеми царствами народов» (2 Пар. 20, 6), то в его власти распоряжаться всем и всеми по своему усмотрению.¹

Верховное могущество Яхве является в его слове. Сила Божьего слова давно стала неотъемлемой частью иудейского вероучения. Не только в первой главе Бытия, но и в поклонении Израиля прослеживается неразрывная связь между словом Господа и сотворением вселенной.

Словом Господа сотворены небеса,
и духом уст Его – все воинство их...
ибо Он сказал, – и сделалось;
Он повелел, – и явилось (Пс. 32, 6.9).

В том же псалме автор переходит от могущества Божьего слова в творении к его управлению человеческой историей.

Господь разрушает советы язычников,
уничтожает замыслы народов.
Совет же Господень стоит вовек;
помышления сердца Его – в род и род (Пс. 32, 10-11).

Этот артикул веры приобрел особое значение в годы изгнания. В это время сила Божьего слова становится еще заметнее на фоне полного

¹ Simon Sherwin, " 'I Am Against You': Yahweh's Judgment on the Nations and Its Ancient Near Eastern Context," *Tyndale Bulletin* 54 (2003): 160.

бессилия Божьего народа. Если у кого-то возникала мысль, что Яхве осуществляет свой замысел, демонстрируя тем самым свое ни с чем не сравнимое могущество в военных победах Израиля (иногда бывало и так, вспомним, хотя бы песнь Деворы в Суд. 5), такие заявления едва ли мог позволить себе Бог небольшой горстки оказавшихся на чужбине пленников. Израиль очутился в изгнании не потому, что Яхве оказался неспособен справиться с их врагами. Он сам использовал Вавилон в качестве орудия своего суда над Израилем. Его всевластие явилось в военной победе, одержанной, как это ни парадоксально, над его собственным народом. Наме-рен ли он теперь доказать свое могущество (и божественность), изменив ход событий и позволив Израилю поразить Вавилон? Ничего подобного. Превосходство Яхве над народами и их богами станет очевидным не на поле боя, а в суде, не в бряцании оружием, а в его слове.

Следует быть осторожными с выводами. Отказ от применения силы вовсе не означал признания Яхве своего бессилия – как если бы у него не было иного выбора. Дело не в том, что, потерпев поражение в битве, Яхве вынужден был прибегнуть к другим средствам достижения своих целей. Комментарий Вестермана в данном случае может с легкостью вызвать такого рода недопонимание: «Когда Израиль утратил статус независимого государства, их Бог уже не мог доказать свое превосходство над богами Вавилона победой над врагом. Поэтому Второиоисаия переносит место действия с поля битвы в суд».²

Во время исхода Израиль тоже не был суверенным государством, однако Бог раз и навсегда явил свое превосходство над богами Египта в победе, которую, как принято говорить, «рукою крепкою, и мышцею высокою». Бог мог проявить силу и без участия человека, если считал это нужным. Поэтому гораздо уместнее здесь непосредственно следующий за этим комментарий Вестермана:

Однако переход с поля битвы в суд ни в коем случае не означает разрыва связи между действиями Бога и человеческой историей. Он указывает лишь, что на смену общепринятому способу доказательства божественности того или иного бога, его умению одерживать военные победы для своего народа, пришел другой: постоянная и непрерывная последовательность в его словах и делах.³

По-настоящему большое значение имело Божье слово. Даже великое явление Божьего могущества в исходе сопровождалось провозглашением

² Claus Westermann, *Isaiah 40-66*, trans. D. M. H. Stalker (London: SCM Press, 1969), p. 15.

³ Ibid.

и толкованием его слова Моисеем, а сразу за ним последовало грандиозное «словесное событие» божественного откровения на Синае. Еще более актуальным для пленных израильтян был тот факт, что даже военные победы Навуходоносора и разрушение Иерусалима стали доказательством истины и силы Божьего слова, звучавшего из уст пророков задолго до того, как это случилось. Миллард Линд отмечает:

Второисаия подчеркивает, что политика принуждения и силового контроля не дает обществу уверенности в завтрашнем дне, а значит «боги» такого сообщества не могут даже называться таковыми. Политика, способная гарантировать будущее общества, опирается не на военную мощь, а на последовательность живого слова и дела Яхве, *единственного истинного Бога*.¹

Итак, наблюдая явление искупительной Божьей благодати в исходе и возвращении из Вавилонского плена, израильтяне поняли: уникальность их Бога Яхве заключается отчасти в том, что его власть над событиями мировой истории реализуется *через его слово*. Как утверждает Ис. 40-55, эта способность Бога не только дает ему превосходство над всеми так называемыми богами, но и составляет его божественность.

Яхве действует ради своего имени. Начиная этот раздел, следует задать двумя вопросами. Прежде всего, что побудило Яхве вернуть свой народ из плена во втором великом акте искупления? И почему в процессе важно было доказать его божественность осуществлением его верховной власти над историей через слово? Ответ на оба вопроса содержится в заботе Бога о своем добром имени.

Что касается первого вопроса – о мотивах действий Бога: Яхве вывел свой народ из плена, потому что единственная альтернатива (оставить все без изменения) угрожала нанести необратимый урон его собственной репутации. Здесь действует древний принцип, впервые прозвучавший из уст Моисея, умолявшего Бога о милости для израильтян, изготовивших золотого тельца, а также во время восстания у Кадес-Варни. В обоих этих случаях Моисей просил Бога отменить принятое им решение уничтожить Израиль. Свою мольбу он обосновывал (помимо всего прочего) тем, что Богу необходимо было думать о своем добром имени. Что подумают народы (в частности, египтяне) о Яхве как Боге, если он, избавивший Израиль от египетского рабства, потом уничтожит их в пустыне (Исх. 32, 12; Чис. 14, 13-16; Втор. 9, 28)? Они упрекнули бы Яхве в слабости или в злом умысле. Разве такой репутацией хотел пользоваться Яхве? Доброе имя

¹ Millar C. Lind, "Monotheism, Power and Justice: A Study in Isaiah 40-55", *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 435, курсив мой.

Яхве среди других народов – главное, ради чего он действует как *против* своего народа, так и *ради* них.

Иезекииль придает этому принципу радикальную теоцентричность. В Иез. 36, 16–38 пророк утверждает, во-первых, что изгнание было необходимо с нравственной точки зрения в качестве наказания для народа, который из поколения в поколение неисправимо упорствовал в своих грехах и пороках. Однако вследствие изгнания имя Яхве было «обеславлено» у народов. Имя «Яхве» воспринималось как самое обычное, ничем не отличавшееся от длинного перечня других богов, чьи народы были завоеваны и уведены в плен Вавилоном. Такое положение дел было неприемлемо для Яхве. Выражаясь образным языком Иезекииля, Яхве «пожалел святое имя свое» – такому бесчестию оно подверглось (Иез. 36, 21). И Яхве вновь спасает свой народ, но в первую очередь ради него самого. Его главная цель – спасти собственное имя из пучины бесславия среди народов.

Посему скажи дому Израилеву: так говорит Господь Бог: не для вас Я сделаю это, дом Израилев, а ради святого имени Моего, которое вы обеславили у народов, куда пришли. И освящу великое имя Мое, бесславимое у народов, среди которых вы обеславили его, и узнают народы, что Я – Господь, говорит Господь Бог, когда явлю на вас святость Мою перед глазами их (Иез. 36, 22–23).

Исаия тоже отмечает тот факт, что Яхве дарует Израилю прощение и новую жизнь, прежде всего, ради себя самого (ср. Ис. 43, 25), но главный акцент он делает на заключительной части высказывания Иезекииля. Яхве хочет, чтобы все народы узнали его по-настоящему. Это подводит нас ко второму вопросу: почему Богу важно было четко – как доказательство, исследуемое в суде, – продемонстрировать верховную власть своего слова. Исаия неоднократно повторяет, что благодаря этому вся вселенная должна была познать имя живого истинного Бога. Об этом ясно и с восхитительной иронией говорят пророчества о Кире. Желая засвидетельствовать силу своего слова, Яхве устами своих пророков предсказывает, что именно Кир, поднявшись на вершины власти и покорив Вавилон, сыграет свою роль в освобождении пленников и восстановлении Иерусалима. Ирония заключается в том, что, хотя пророки называют имя *Кира* (Ис. 44, 28; 45, 1), оно не станет известным до концов земли. Эта честь будет принадлежать Яхве, которого Кир даже не признавал.

Я Господь, и нет иного;
нет Бога кроме Меня;
Я препоясал тебя,
хотя ты не знал Меня,

дабы узнали от восхода солнца и от запада,
 что нет кроме Меня;
 Я Господь, и нет иного (Ис. 45, 5-6).

Итак, по словам пророка, исторические события, которым дало толчок Божье слово, станут свидетельством трансцендентной уникальности Яхве как Бога, и, в конце концов, приведут к всеобщему признанию этого факта. Доказательством его правоты может служить хотя бы то, что сегодня мало кто, за исключением историков, помнит о Кире, правившем в шестом веке до нашей эры, тогда как миллионы людей поклоняются Господу Богу Израилеву в лице его Сына Иисуса Христа.

Всевластие Яхве распространяется на все творение. Одна из тем, часто встречавшихся в доавилонском учении и поклонении Израиля, выходит на передний план во время изгнания и после возвращения, а именно, полнота господства Яхве, единственного живого Бога, над всем творением. Псалом 32 напрямую увязывает ее с властью Яхве над событиями мировой истории. Иеремия четко противопоставляет могущество Яхве-Творца бессилию и непостоянству других богов.

Господь Бог есть истина;
 Он есть Бог живой и Царь вечный...

«Боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с земли и из-под небес».

Он сотворил землю силою Своею (Иер. 10, 10-12).

Но именно в пророчествах Исаии, призванных укрепить веру изгнанников, уделяется наибольшее внимание верховному могуществу Яхве-Создателю как раз потому, что пленным израильтянам необходимо было заново обрести уверенность во вселенском характере Яхве. Не зная поражений, не будучи привязан ни к своему народу, ни к своей земле, он по-прежнему Господь всей вселенной сегодня и всегда.

Однако эту истину отличает некая двойственность. С одной стороны, Израиль мог верить, что, вопреки обстоятельствам, в которых они оказались, когда Яхве захочет вернуть Израиль на родину, ему ничто не сможет помешать, ибо все покорно его власти – небо и земля, глубины океанов и даже звезды (тоже якобы обладающие божественной природой). Такова была древняя вера Израиля, и теперь необходимо было напомнить о ней: «Разве не знаете? разве вы не слышали?» (Ис. 40, 21-26).

С другой стороны, если Израилю захочется оспорить средства, которыми пользуется Бог для их освобождения (властью языческого царя, не знавшего Яхве, но неожиданно названного Божьим «пастырем»

и «помазанником»), не помешает вспомнить, что они осмеливаются спорить с Создателем вселенной.

Вы спрашиваете Меня о будущем...
Я создал землю
и сотворил на ней человека;
Я – Мои руки распростерли небеса,
и всему воинству их дал закон Я.
Я воздвиг его в правде...
Он построит город Мой
и отпустит пленных Моих (Ис. 45, 11-13).

Итак, причина, по которой задуманное Богом избавление Израиля закончится блестящим успехом, заключается в том, что в основе лежит его власть над всей вселенной – его творением. И результатом этого спасения будет явление всему миру уникальной личности и положения Яхве. Израилю не стоит протестовать, ведь ему отведена особая роль в божественной программе действий. Поскольку главной миссией Израиля было призвание стать благословением и светом для народов, ему необходимо принять средства осуществления Божьего замысла, независимо от того нравятся они им или нет.

Яхве поручает своему народу свидетельство о его уникальности и универсальности. Как же весь остальной мир познает эти великие истины? Ответ на этот, по сути, миссиологический вопрос может показаться удивительным: Яхве доверяет свой замысел благословения народов *свидетельству* своего народа. Возвращаясь к аналогии с судом, представим себе, что народы земли призваны привести доказательства в поддержку предполагаемой реальности и могущества своих богов. Но есть особые критерии допустимости таких доказательств в суде. Речь пойдет не о том, какой из богов одержал наибольшее число военных побед, а кто из них может предсказывать и толковать исторические события, как это делает Яхве устами своих пророков. Смогут ли народы рассказать такое о своих богах? Израилю не составит труда привести бесчисленные свидетельства как раз такого рода в пользу Яхве. Посему именно благодаря свидетельству Израиля об откровении и спасении Яхве, а также о его божественной исключительности узнает весь мир.

Пусть все народы соберутся вместе,
и совокупятся племена.
Кто между ними предсказал это?
пусть возвестят, что было от начала;
пусть представят свидетелей от себя и оправдаются,
чтобы можно было услышать и сказать: “правда!”

А Мои свидетели, говорит Господь,
 вы и раб Мой, которого Я избрал,
 чтобы вы знали и верили Мне,
 и разумели, что это Я:
 прежде Меня не было Бога
 и после Меня не будет.
 Я, Я Господь,
 и нет Спасителя кроме Меня.
 Я предрек и спас, и возвестил;
 а иного нет у вас,
 и вы – свидетели Мои, говорит Господь, что Я Бог (Ис. 43, 9-12).

Главная задача свидетеля – рассказать о том, что ему *известно*. Вот почему познание *Бога* так важно. Именно оно придает особую значимость обращенным к Израилю словам Моисея во Втор. 4, 35. Напоминая Израилю обо всех словах и делах Господних, которым они стали свидетелями, он заключает: «Тебе дано видеть это, чтобы *ты* знал, что только Господь есть Бог, и нет еще кроме Него».

В этом предложении выделяется местоимение «ты». Развернутый парафраз его мог бы прозвучать так: «*Ты*, Израиль, знаешь, что Яхве – *единственный истинный Бог*».¹ Другим народам пока не довелось узнать этого, поскольку они не испытали того, что испытал ты во время исхода и при встрече с Богом на Синае. Поэтому уникальное знание этого уникального Бога теперь доверено тебе».

Среди всех народов земли Израиль – единственный, *познавший* Яхве. Другим это пока не дано. Идолопоклонство, помимо всего прочего, еще и форма невежества (Ис. 44, 18). Народам неизвестны законы Яхве, которые он даровал только Израилю (Пс. 147, 8-9). Следовательно, Израилю, познавшему живого истинного Бога в его откровении и искуплении, надлежит свидетельствовать о нем другим народам. Вовсе не обязательно сравнивать ветхозаветное призвание Божьего народа с миссионерским, ведь Бог не посылал израильтян нести это свидетельство по всему миру. Но концепция, очевидно, уже присутствует: это знание *должно быть* возвещено народам земли так же, как добрая весть об освобождении должна была достигнуть Иерусалима. Или точнее, добрая весть о том, что Господь содейл для Иерусалима, должна была стать частью послания, обращенного ко всем народам: «Все концы земли увидят спасение Бога нашего» (Ис. 52, 10; ср. Иер. 31, 10). О том, как именно это произойдет, в Ветхом

¹ В буквальном переводе это выражение означает: «Яхве, он Бог». Именно так звучали возгласы людей, ставших свидетелями чудесного доказательства Или, что Яхве, а не Ваал, есть Бог, способный низвести огонь с неба.

Завете точно не сказано, но в том, что это обязательно случится, нет ни малейшего сомнения.² Пророки и псалмопевцы с радостью предвосхищают грядущие события.

Воспойте Господу песнь новую;
воспойте Господу, вся земля!
Пойте Господу, благословляйте имя Его,
благовествуйте со дня на день спасение Его!
Возвещайте в народах славу Его,
во всех племенах чудеса Его (Пс. 95, 1-3).

Славьте Господа, призывайте имя Его;
возвещайте в народах дела Его;
напоминайте, что велико имя Его
Пойте Господу, ибо Он соделал великое,
да знают это по всей земле (Ис. 12, 4-5).

Итак, завершая этот раздел, можно с уверенностью заключить: испытав на себе благодать Яхве, явленную им в искуплении и освобождении, Израиль верил, что познал единственного и неповторимого живого и истинного Бога. Нет никого, подобного Яхве, в его трансцендентной уникальности. Кроме того, они понимали, что это знание теперь доверено им, потому что, по замыслу Бога, все народы однажды познают имя, славу, спасение и великие дела Яхве и поклонятся ему – единственному истинному Богу.

Познание Бога через суд

Итак, мы убедились, что главным источником познания Яхве, как единственного живого и истинного Бога, стала для Израиля его благодать, явленная в исторических актах спасения. Но освобождение *Израиля* неизбежно означало суд над его *угнетателями*. Врагам Израиля тоже предстояло познать Бога, но им он явился защитником справедливости, которому нельзя противостоять безнаказанно. Когда Израиль своим упорным неповиновением перешел в стан врагов Яхве, он тоже увидел в нем грозного судию. Итак, мы вновь обращаемся к теме исхода, но на этот раз с точки зрения египтян и Израиля – подсудимых в Божьем суде, которым

² Единственным исключением из отсутствия указаний на то, как это произойдет, находится в Ис. 55, 19, где говорится о людях, которые будут посланы проповедовать славу Яхве всем народам. Из контекста становится очевидным эсхатологический характер этого пророчества. Более полно тема народов в ветхозаветном богословии рассматривается в главе 14.

предстояло извлечь из случившегося непростые уроки. После этого мы вместе с Иезекииелем заглянем в будущее, когда состоится окончательный суд над врагами Бога и его народа, и попытаемся обобщить: что же тогда сможем узнать о Боге.

Египет

В рассказе об исходе повествуется об избавлении Израиля от гнета фараона. Но есть и дополнительная сюжетная линия – великое противостояние между Яхве, Богом Израилевым, и фараоном, царем (и богом) Египта, а с ним и всеми прочими египетскими богами. Толчком к этому конфликту послужил роковой отказ фараона признать власть Яхве над своей страной. На требование Моисея отпустить Израиль для поклонения их Богу, Яхве, фараон отвечает: «Кто такой Господь, чтоб я послушался голоса Его и отпустил Израиля? я не знаю Господа и Израиля не отпущу» (Исх. 5, 2).¹

Эти слова стали вступлением к волнующему рассказу о египетских казнях, лейтмотивом которого звучит пророческое «Дабы ты узнал...». В каждой строчке Исх. 7 – 14 Яхве, Бог, которого израильтяне познали благодаря своему освобождению, одновременно является фараону, свергая его гнет.

Что же узнал о Яхве фараон? Даже краткий обзор соответствующих отрывков Книги Исход дает исчерпывающее представление о его «образовательной программе», схематично изложенной в таблице 3.2. Фараону пришлось пройти нелегкую школу, окончившуюся его полным поражением и гибелью. К счастью, хотя в исходе Яхве сказал свое последнее слово об этом конкретном правителе, он не забыл о Египте. По мере того как разворачивается история Израиля, великая империя на Ниле еще предстанет на Божий суд,² но Ис. 19, 19-25 в одном из удивительных ветхозаветных пророческих видений преподает Египту тот же урок, что и Израилю.

¹ Интересное заключение, которому мы не уделяем особого внимания в данном исследовании, но имевшее большое значение для авторов Второзакония и пророков, указывает на связь между познанием Яхве как Бога и послушанием ему. Фараон отказывается покориться Яхве, потому что, якобы, не знает его. Напротив, знать Яхве – значит во всем повиноваться ему (ср. Втор. 4, 39-40). Иеремия именно так определяет познание Бога, приводя в качестве примера Иосию (Иер. 22, 16), а Осия, после того, как Израиль нарушил так много Божьих заповедей, выносит резкий приговор: «Нет... Богопознания на земле» (Ос. 4, 1).

² См., напр., Ис. 19, 1-15; Иер. 46; Иез. 29 – 32.

Пророк предвидит день, когда и Египет познает Яхве как своего Спасителя, защитника и целителя.³

Таблица 3.2. Уроки фараона

Писание	Комментарий
Узнают Египтяне, что Я Господь (Исх. 7, 5. 17).	Яхве, которого отказался почитать фараон – истинный Бог. Египтянам придется хотя бы признать, что бог, называющий себя Яхве, действительно существует.
Дабы ты узнал, что нет никого, как Господь Бог наш (Исх. 8, 10).	Яхве, Бог презренных рабов-иудеев, не знает себе равных. Подобных ему нет. Уникальность Яхве предстояло осознать и Израилю.
Дабы ты знал, что Я Господь среди земли (Исх. 8, 22).	Яхве – Бог и в Египте – независимо от того, что фараон сам претендовал на эту роль – и какое бы положение ни занимали все остальные египетские боги, Яхве не нужно разрешения на вход в Египет. Место его пребывания не ограничено местом жительства израильтян.
Дабы ты узнал, что нет подобного Мне на всей земле (Исх. 9, 14).	Яхве нет равных не только в Египте, но и по всей земле.*
Для того Я сохранил тебя, чтобы показать на тебе силу Мою, и чтобы возведено было имя Мое по всей земле (Исх. 9, 16).	Не подчиняясь прихотям фараона и не ища его милости, Яхве сам использует фараона для осуществления своего замысла – распространения своего имени по всей земле.**
Над всеми богами Египетскими произведу суд. Я Господь (Исх. 12, 12).	Яхве будет судить всех так называемых, богов Египта, в которых, якобы, слава и мощь этой великой империи.

³ Этот и многих другие похожие по смыслу, хотя и не столь драматичные в выражении, отрывки мы будем исследовать в главе 14.

И узнают Египтяне, что Я Господь, когда покажу славу Мою на фараоне, на колесницах его и на всадниках его (Исх. 14, 18; ср. Исх. 14, 4.25).

Яхве в силах защитить свой народ, поразив врагов даже без участия Израиля.

* Если предположить, что *kōl hā 'āreṣ* в данном случае означает «вся земля», а не только «вся страна» (Египет).

** Здесь мы наблюдаем ту же иронию, что и в случае с Киром. Господь возвысил Кира и даже призвал его по имени (Ис. 45, 4), но прославлено по всей земле будет имя Яхве. В контексте исхода ирония еще более заметна, поскольку невозможно с точностью установить даже имя фараона, о котором идет речь (слово «фараон», разумеется, обозначает титул человека, а не имя). К каким бы заключениям ни приходили историки относительно дат жизни и личности фараона времен исхода, Библия намеренно умалчивает о его имени. Зато имя Яхве прославится по всему миру, имя Бога, которого отказался признать этот неизвестный фараон. Тот, чье имя никто не знает, навсегда связан с Богом, чье имя хорошо известно всем – с Господом, всемогущим Богом Израиля.

Совершенно ясно одно: в том, что узнал Израиль из опыта Божьей благодати, а Египет – из Божьего суда, очевидна одна и та же *динамика монотеизма*. Более всего, это великое повествование о Яхве, Боге, действующем незамедлительно, свидетельствует о его уникальности и вселенском характере. Таково и было главное предназначение рассказа. В описании об исходе неоднократно и четко говорится о Божьем замысле: «и тогда вы узнаете...», «дабы вы узнали...». Главным мотивом Яхве было не только освобождение его угнетенного народа, но и глубокое желание явить всем народам истину о себе. Движущая сила всего повествования – миссия Бога, цель которой – наше познание его.

Израиль в изгнании

Изгнание заставило Израиль и пророков того времени задуматься над ответами на сложнейшие вопросы, связанные с Богом. Израиль потерпел поражение, Божий град разрушен, а народу пришлось покинуть свою землю. Означало ли это, что вавилонские боги сумели противостоять Яхве? Потерпел ли поражение и он сам? В макрокультурном мировоззрении древнего Ближнего Востока (в том числе и Израиля) считалось, что

земные события отражали происходящее на небесах. Победы и поражения человеческих армий воспринимались, как отражение битв между богами. Ранее израильтяне верили, что у Яхве не было достойных соперников. Даже если боги других народов существовали (а в определенном смысле так и было, в той мере, в которой судьбы народов были связаны с их богами), им ни разу не удавалось бросить вызов Яхве, поставив под вопрос его могущество и верность завету, заключенному с Израилем.

Как же тогда истолковывать сокрушительное поражение Израиля и разрушение Иерусалима Навуходоносором? Сбылись ли столь ужасным образом надменные предсказания ассирийского военачальника, который при осаде Иерусалима Сеннахиримом во времена Иезекии и Исаии хвалился, будто Яхве окажется столь же бессилён, как и мелкие божки народов, сметенных с лица земли могущественной Ассирией?

Не слушайте же Езекии, который обольщает вас, говоря: «Господь спасет нас». Спасли ли боги народов, каждый свою землю, от руки царя Ассирийского? Где боги Емафа и Арпада? Где боги Сепарваима, Ены и Иввы? Спасли ли они Самарию от руки моей? Кто из всех богов земель сих спас землю свою от руки моей? *Так неужели Господь спасет Иерусалим от руки моей?* (4 Цар. 18, 32-35).

Несмотря на бахвальство ассирийского генерала, Господь отвел угрозу от Иерусалима. Но спустя столетие вавилоняне сравняли город с землей, предали огню храм и увели в плен всех оставшихся жителей во главе с царем. Неужели враги Яхве, наконец, одержали победу?

Как это ни парадоксально, пророки (до, во время и после обсуждаемых событий) дали народу ответ, который им меньше всего хотелось слышать: Яхве не потерпел поражение. Напротив, он, как и всегда, полностью контролировал ситуацию. Яхве продолжает сражаться со своими врагами. Вопрос теперь заключается в том, кто же его настоящий враг? Или еще точнее, *кто настоящий враг Израиля?* Своим упорным неповиновением Господу, заключившему с ним завет, Израиль превратил Яхве в своего врага. «*Вот и Я против тебя!*» Эта угроза, так часто звучавшая из уст многих пророков в адрес других народов, теперь обращена против самого избранного народа (Иез. 5, 8). Таким образом, победа Навуходоносора была одержана не над Яхве (хотя царь, несомненно, истолковывал ее именно так), а самим Яхве. Навуходоносор был всего лишь орудием в противостоянии Бога своему собственному народу. Пока Господь защищал Иерусалим, город нельзя было разрушить. Но когда Господь отвернулся от него, никто не смог бы уже его отстоять. Удивительная власть Яхве над событиями человеческой истории нашла свое полное подтверждение.

Итак, Израиль отправился в изгнание, испытав на себе, подобно египтянам, хананеям и еще не так давно ассирийцам, всю силу Божьего гнева. Продолжая тему этой главы, зададимся вопросом: как все переживания помогли ему лучше познать Бога? Какие уроки извлек для себя Израиль, пока Господь оставался их врагом? И главное – что ему удалось узнать об уникальности и вселенском характере Яхве-Бога? Сопоставив несколько отрывков, можно сделать следующие выводы.

Яхве – нелицеприятен. Израиль убедился: заключить завет с Яхве во все не означает подчинить его себе, сделав Яхве их племенным божком, на чью поддержку всегда можно было рассчитывать, независимо от обстоятельств. Зная Яхве как Бога земли и неба, повелителя народов, они должны были понимать, что избрание Израиля в качестве одной из сторон завета, означало не лицепрятие, а огромную ответственность. Еще за столетие до изгнания пророк Амос писал, что положение избранного народа не только не гарантировало Израилю защиту в Божьем суде, но, напротив, подвергало его еще более серьезному наказанию, когда он отказывался жить в соответствии с этической подоплекой этого положения.

Только вас признал Я
из всех племен земли,
потому и възыщу с вас
за все беззакония ваши (Ам. 3, 2).

Далее Амос отвергает идею о том, что исход, рассматриваемый как историческое деяние Бога, выведшего Израиль из Египта в Ханаан, давал ему преимущество перед остальными народами. В качестве аргумента Амос использовал власть Яхве над судьбами других народов.

Не таковы ли, как сыны Ефиоплян,
и вы для Меня, сыны Израилевы? говорит Господь.
Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской
и Филистимлян – из Кафтора,
и Арамлян – из Кира? (Ам. 9, 7).¹

Как и многие другие аспекты израильского вероучения, эта мысль встречается уже во Второзаконии (Втор. 2, 10-12.20-23), где небольшие отрывки описывают участие Яхве в судьбе народов еще до появления на свет Израиля. Несущественные для основного повествования, они, тем не менее, подводят нас к той же богословской истине: Яхве, избравший и искупивший Израиля и заключивший с ним завет, одновременно Бог

¹ См. более подробное обсуждение этого важного отрывка в гл. 14.

всей вселенной, уже действующий в жизни и истории других народов.² Неудивительно поэтому, что даже в отрывке, где подчеркивается факт избрания Израиля, в то же время содержится (как будто именно с целью избежать подозрения в лицепритии) решительное подтверждение вселенского характера Яхве и, следовательно, его беспристрастности: «Ибо Господь, Бог ваш, есть Бог богов и Владыка владык, Бог великий, сильный и страшный, *Который не смотрит на лица*» (Втор. 10, 17).

О беспристрастности Бога в его отношениях с народами земли, в том числе и с Израилем, напоминают пророки, жившие во время и незадолго до изгнания. Иеремия, используя образ горшечника, утверждает, что в основе отношений Бога с *любыми* народами лежит их отклик на обращенное к ним слово Божье (Иер. 18, 1-10). У Иезекииля сказано, что Господь «поставил Израиль среди народов», но не для того, чтобы возвысить его, избавив от наказания. Его цель – подчеркнуть страшную извращенность того факта, что он вел себя еще хуже народов, не познавших Яхве. Бог обратился против Израиля, как раньше обращался против его врагов (Иез. 5, 5-17). Итак, познавая Бога на этом этапе своей истории, израильтяне убедились: его вселенский характер неизмеримо выше мелочного лицепрития.

Любой народ может стать орудием гнева Яхве. В этой идее не было ничего нового, когда речь шла об *Израиле*. Ведь именно в этом контексте изображалось завоевание Ханаана. Когда Господь изгнал жившие там народы перед лицом Израиля, последний выступил в качестве орудия Божьего суда над погрязшими в пороке хананеями (ср. Лев. 18, 24-28; 20, 23; Втор. 9, 1-6). Никого не удивляло и истолкование страданий Израиля под вражеским гнетом, как свидетельство Божьего суда за отступничество, – это четко прослеживается в Книге Судей. Но у пророков эта мысль нашла особенно яркое и настойчивое выражение. Исаия называл Ассирию жезлом в руке Яхве, которым он наказывает Израиля (Ис. 10, 5-6). Иеремия пошел еще дальше, вмешавшись в международную дипломатическую конференцию в Иерусалиме, дабы уведомить собравшихся послов, что Яхве, Бог Израилев, предал их страны в руки «раба Моего Навуходоносо-ра». В основе столь неожиданной интерпретации международной политики того времени лежит в равной степени бескомпромиссное заявление о том, что Яхве, Бог Израилев, имеет право и власть так поступать, ибо он Творец и владыка земли и всего, что ее населяет.

² Патрик Миллер продолжает размышления над богословской значимостью этих географических границ в работе: Patrick Miller, "God's Other Stories: On the Margins of Deuteronomistic Theology", in *Realia Dei*, ed. P. H. Williams and T. Herbert (Atlanta: Scholars Press, 1999), pp. 185-94.

Так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: так скажите государям вашим: Я сотворил землю, человека и животных, которые на лице земли, великим могуществом Моим и простертою мышцею Моею, и отдал ее, кому Мне благоугодно было. И ныне Я отдаю все земли сии в руку Навуходоносора, царя Вавилонского, раба Моего, и даже зверей полевых отдаю ему на служение. И все народы будут служить ему и сыну его и сыну сына его, доколе не придет время и его земле и ему самому; и будут служить ему народы многие и цари великие (Иер. 27, 4-7).

Итак, уникальность и вселенский характер Яхве – Творца земли и Господина человеческой истории – сочетается с его полной свободой использовать любой народ в осуществлении своего замысла.¹

Суд Яхве праведен и справедлив. Одно дело произнести эти слова, и совсем другое – отстаивать их перед потрясенным, измученным народом, для которого падение Иерусалима свидетельствовало лишь о бессилии или несправедливости Яхве. Иезекииль проповедовал первому поколению изгнанников, непосредственным участникам трагических событий. Это они с горечью сетовали, что, если постигшее их бедствие дело рук Яхве, значит «неправ путь Господа» (Иез. 18, 25). Бог поступил с ними несправедливо. Напротив, возражает Иезекииль, сочетая в своей проповеди благовестие с пастырским назиданием: содеянное Яхве полностью оправдано упорным и неисправимым неповиновением дома Израилева. Не только *Израиль* должен понять, что Яхве отверг Иерусалим «не напрасно» (Иез. 14, 23), но *и вся земля* узнает об этом, дабы справедливость Божьего суда явилась «пред глазами многих народов» (Иез. 38, 23). Это один из главных аспектов провозглашения вселенского правления Яхве – единственного истинного Бога: *справедливость* составляет самую суть его владычества применительно к *Израилю* и *ко всем народам земли*.

Божий народ, даже неся наказание, продолжает выполнять Божью миссию. В своем послании пленным израильтянам Иеремия предлагает свежий пророческий взгляд на произошедшие с ними события (Иер. 29, 1-14). Обратите внимание на серьезное расхождение в том, как повествование вполне справедливо называет изгнанников народом, который «Навуходоносор вывел из Иерусалима в Вавилон» (ст. 1), а в послании говорится о пленниках, «которых Я (Яхве) переселил из Иерусалима в Вавилон» (ст. 4. 7). На уровне человеческой истории пленные иудеи действительно стали жертвами имперских завоеваний Навуходоносора. Однако, с точки зрения божественного владычества, они по-прежнему принадлежали своему Богу. Мечом Навуходоносора управлял Бог Израиля.

¹ К этой теме мы тоже подробнее вернемся в главе 14.

В этом контексте Иеремия убеждает израильтян смириться со своим положением, признав реальность сложившейся ситуации. В вавилонском изгнании они оказались по воле Бога, и на какое-то время Вавилон стал их домом (ст. 5-6). Они не вернутся на родину через два года (как уверяли лжепророки), а останутся в плену на протяжении жизни двух поколений. Однажды они снова увидят родную землю, но до этого еще далеко.

Однако Иеремия далек от отчаяния. Он продолжает: «...размножайтесь там, а не умаляйтесь» (Иер. 29, 6). Отголоски Авраамова завета отнюдь не случайны. Больше всего народ, поредевший в результате долгой осады, голода, болезней, меча и плена, боялся своего полного исчезновения с лица земли. Что же станет тогда с данным Аврааму обещанием потомства, многочисленного, как звезды и песок, лежавшим в основе существования Израиля как нации (Быт. 15, 5; 22, 17)? Им нечего было страшиться, Бог не забыл о своем обещании. Израиль ожидает не гибель и забвение, а процветание, о чем свидетельствовали и другие пророки (Ис. 44, 1-5; 49, 19-21; Иез. 36, 8-12).

Но если призыв к умножению перекликается с Авраамовым заветом, то же самое можно сказать и о следующем наставлении пророка, весьма нежеланном для жертв вавилонской агрессии: «...и заботьтесь о благосостоянии города, в который Я переселил вас, и молитесь за него Господу; ибо при благосостоянии его и вам будет мир (шалом)» (Иер. 29, 8-12).

Перед изгнанниками стояла задача – настоящая миссия прямо во вражеской столице. Они должны были искать благосостояния этого города и молить Яхве о его процветании. Итак, им предстояло не только *воспользоваться благословениями* Божьих обетований Аврааму (благодаря которым, они не умрут, а умножатся), но и стать *проводниками* обещания того, что в потомках Авраама благословятся все народы земли. В обетовании сказано: «все народы», в том числе и враждебные Израилю. В Вавилоне Израиль уподобился самому Аврааму, оказавшись среди одного из этих народов. Пророк призывает их стать благословением в трудах и молитвах за процветание для тех, кто живет рядом с ними.

В этом есть глубокая ирония: ведь вся история Израиля началась с призвания Авраама из Вавилона. Может показаться, что история обратилась вспять теперь, когда Израиль переселен «из Иерусалима в Вавилон» (Иер. 29, 1.4) – в направлении, противоположном ходу повествования об Израиле. Но, по таинственному Божьему замыслу, потомки человека, призванного из Вавилона, чтобы даровать благословение всем народам, вернулись в Вавилон пленниками, которым поручено исполнить данное когда-то Аврааму обетование. Об этой характерной для Бога иронии, вероятно, вспоминал Иисус, когда призывал Израиль стать *благословением*

для народов, в первую очередь, *молясь* за своих врагов (сравнить сочетание благословения и молитвы в Мф. 5, 11.44).

Учение, содержащееся в письме Иеремии, превращало пленников в провидцев. У Израиля была не только надежда на будущее, как сказано в известных стихах Иер. 29, 11-14, но и миссия в настоящем. Даже в Вавилоне он должен был оставаться народом молитвы и *мира* (*шалом*). Как и предвидел Иезекииль, живое присутствие Яхве ощущалось в Вавилоне несколько не меньше, чем в Иерусалиме. Его вселенское могущество и слава обрушили на израильтян всю тяжесть его гнева, но и тогда Бог защищал и хранил их ради имени своего и для осуществления своего глобального замысла.

Суд над народами

Некоторые пророки в своих эсхатологических видениях, очевидно, ожидали, что какие-то народы, в конечном итоге, обратятся к Яхве за спасением, разделив с Израилем благословение и даже став его частью. Уповал ли на это Иезекииль сказать сложно, поскольку он никогда не говорит об этом прямо. В дошедших до нас пророчествах Иезекииля о других народах нет ничего, что можно было бы сравнить с обещаниями вселенского искупления, которые мы находим, например, у Исаии.¹ У Иезекииля вселенские масштабы принимает страстное желание *познать Бога*. Красной нитью через всю его книгу проходит уверенность в том, что другие народы, как и Израиль, узнают Яхве как Бога. Слова «...и узнают (или узнаете), что Я Господь» – своего рода визитная карточка Иезекииля – встречаются в его пророческих записках около восьмидесяти раз. В свете сказанного нами ранее о трансцендентной уникальности Яхве, это не может означать простого признания народами, что среди множества известных им богов есть еще один по имени Яхве. Нет, народы окончательно и бесповоротно убедятся, что Яхве – единственный живой истинный Бог, неповторимый Господь всей вселенной, не знающий себе равных.

Примеров таких утверждений много в Книге Иезекииля, но все они достигают зловещей кульминации в мрачном пророчестве о судьбе Гога

¹ Более подробно взгляды Иезекииля на будущее познание Бога всеми народами и их практическое значение я рассматриваю в работе: Christopher J. H. Wright, *The Message of Ezekiel: A New Heart and a New Spirit*, The Bible Speaks Today (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001), pp. 268-72, опираясь во многом на глубокий анализ этого вопроса в работе: David A. Williams, “‘Then They Will Know That I Am the Lord’: The Missiological Significance of Ezekiel’s Concern for the Nations as Evident in the Use of the Recognition Formula” (master’s diss. All Nations Christian College, 1998).

из земли Магог в 38 и 39 главах. Это апокалиптическое видение, полное образного символизма, предрекает окончательное поражение врагов Божьего народа. Оно стало необходимой прелюдией к главному видению всей книги в главах 40 – 48, где Бог обитает среди своего возрожденного и освященного народа. Прежде чем такое станет возможным, враги Бога должны понести свое наказание.²

В этих двух главах, Иез. 38 – 39, дважды рассказывается одна и та же история, изобилующая яркими, почти карикатурными образами, заимствованными из других книг Ветхого Завета (потоп, Содом и Гоморра). Жестокий враг с севера объединяется с другими, и вместе они нападают на мирный, ничего не подозревающий и безоружный Израиль. Враги терпят сокрушительное поражение и погибают от руки Бога (без участия человека). Окончательной точкой в этом поражении станет их погребение (задача гигантская сама по себе), после чего они исчезнут навсегда. Итак, главное в этом пророчестве – решительная победа Бога ради его народа над силами зла, которые непрестанно пытаются восстать и уничтожить его. Картина поражения Гога неоднократно находила свое практическое воплощение в истории человечества, так что бесполезно проливать герменевтический пот в попытке дать точное определение таинственным именам и географическим указателям. В конечном итоге, победа остается за Богом, говорит Иезекииль. Божий народ в безопасности, а врагов ждет полное и окончательное поражение и гибель.³

Нельзя упустить из вида (а, к сожалению, именно так чаще всего поступают те, кто пытаются разгадать тайну личности Гога или предсказать дату наступления конца света) вновь и вновь повторяющиеся слова: «...и узнают (или узнаете)». Мы еще раз убеждаемся, что в результате явления Божьего *могущества* ширится *познание* Бога Израилем, его врагами и всеми народами земли. Эти слова звучат как пролог к развитию событий в заключительном стихе предшествующей главы (Иез. 37, 28). Далее они вновь неоднократно встречаются в повествовании в Иез. 38, 16.23; 39, 6-7.21-23, и, наконец, завершают собой целый раздел в Иез. 39, 27-28. Полезно будет прочесть эти стихи в единой последовательности, чтобы ощутить теоцентричность того, что хотел выразить Иезекииль в этом причудливом видении. Мир должен узнать, преодолев все противоречия и заблуждения, живого и истинного Бога.

² Тот же эсхатологический порядок событий мы находим в Откровении: сначала должны погибнуть враги Бога и его народа, и только потом Бог будет вечно пребывать среди своего искупленного народа.

³ Более полное изложение моего толкования Иез. 38 – 39 см. в Wright, *Message of Ezekiel*, pp. 315-26.

И узнают народы, что Я Господь, освящающий Израиля, когда святыище Мое будет среди них во веки (Иез. 37, 28).

И поднимешься на народ Мой, на Израиля, как туча, чтобы покрыть землю: это будет в последние дни, и Я приведу тебя на землю Мою, чтобы народы узнали Меня, когда Я над тобою, Гог, явлю святость Мою пред глазами их (Иез. 38, 16).¹

И покажу Мое величие и святость Мою, и явлю Себя пред глазами многих народов, и узнают, что Я Господь (Иез. 38, 23).

И пошлю огонь на землю Магог и на жителей островов, живущих беспечно, и узнают, что Я Господь. И явлю святое имя Мое среди народа Моего, Израиля, и не дам вперед бесславить святого имени Моего, и узнают народы, что Я Господь, Святый в Израиле (Иез. 39, 6-7).

И явлю славу Мою между народами, и все народы увидят суд Мой, который Я произведу, и руку Мою, которую Я наложу на них. И будет знать дом Израилев, что Я Господь Бог их, от сего дня и далее. И узнают народы, что дом Израилев был переселен за неправду свою; за то, что они поступали вероломно предо Мною (Иез. 39, 21-23).

Явлю в них святость Мою пред глазами многих народов. И узнают, что Я Господь Бог их, когда, рассеяв их между народами, опять соберу их в землю их и не оставлю уже там ни одного из них (Иез. 39, 27-28).

Итак, что же узнают Гог, а с ним и все народы, представ на свой последний суд перед Богом? В программе их обучения преобладают три слова: (1) святость, (2) величие и (3) слава Яхве.

Прежде всего, Яхве не просто очередное малозначительное божество, чье имя злословится между народами. Он – «Святой Израилев», в своей трансцендентной уникальности не знающий себе равных. Кроме того, мир узнает, что, в отличие от мелких божков области, разоренной имперской армией Вавилона, Яхве – несравненно велик. И, наконец, мир познает славу Яхве – единственного настоящего Бога, который обладает весомым авторитетом и властью. На фоне святости, величия и славы Яхве боги и идолы всех народов обнаруживают свое нечестие и жалкую пустоту.

Миссиональная актуальность этого великого видения очевидна, если рассматривать его прямое назначение следующим образом. Подобно

¹ Обратите внимание на одинаковые проявления божественной иронии в обращении Бога к фараону и Киру: «Я воздвиг тебя... чтобы все народы узнали меня». Вдвойне достоин сожаления тот факт, что люди тратят так много времени, пытаясь представить, каким мог бы быть Бог, вместо того чтобы просто узнать, кто он.

ветхозаветному Израилю, народ Божий на протяжении всей своей истории подвергался нападкам и насмешкам со стороны богов господствовавших в его окружении культур. Взять хотя бы идолов богатства и власти, символы алчности и высокомерия. Или кричащую похвальбу тех, кто присвоил себе экономическое и военное могущество. Не будем забывать об опасном соперничестве идеологий и религиозных учений, и, тем более, об открытых гонениях с попыткой полного уничтожения противников. В такое время пророчества о Гоге и Магоге как нельзя более уместны, когда Божий народ чувствует себя уязвимым, преследуемым, слабым и беспомощным. Но именно в такие моменты это видение дает уверенность в решающей победе живого Бога, когда все остальные начальства и силы предстанут в своем истинном облике – пустых и лживых идолов, хотя и они не сдадутся без упорной борьбы. И хотя видение говорит об осуждении нечестивых, картина эта нам далеко не приятна, ибо пророк напоминает, что Бог не хочет смерти грешника (Иез. 18, 32; 33, 11). Однако все увиденное им облакает все современные проблемы уверенностью в грядущем разоблачении и поражении врагов Яхве, а также в признании его всей вселенной единственным истинным и трансцендентно уникальным Богом.

Заключение

Сводя воедино все нити повествования в этой главе, я попытался дать определение монотеизма в контексте иудейского вероучения. Речь идет о провозглашении трансцендентной уникальности и вселенского характера Господа, Святого Израилева. Что бы ни говорилось о других богах (эта тема будет затронута далее, в пятой главе), Господь – *единственный истинный* Бог. Он не знает себе равных, так как подобных ему нет во всей вселенной. Обобщая все, что Израиль узнал о нем в его откровении, искуплении и суде, утверждения, собранные в таблице 3.3, предлагают если не исчерпывающее, то довольно широкое представление о ветхозаветном монотеизме.

Таблица 3.3. Характеристика ветхозаветного монотеизма

Господь один есть	В отношении земли, небес и всех народов	
Творец	Господь создал их.	Пс. 32, 6-9; Иер. 10, 10-12
Властелин	Господь владеет ими.	Пс. 23, 1; 88, 12; Втор. 10, 14
Правитель	Господь управляет ими.	Пс. 32, 10-11; Ис. 40, 22-24
Судья	Господь призывает их к ответу.	Пс. 32, 13-15
Обличитель	Господь изрекает истину.	Пс. 32, 4; 118, 160; Ис. 45, 19
Любящий отец	Господь любит все свое творение.	Пс. 144, 9.13.17
Спаситель	Господь спасает взывающих к нему.	Пс. 35, 7; Ис. 45, 22
Вождь	Господь направляет народы.	Пс. 66, 5
Миротворец	Господь дарует мир.	Пс. 45, 9-11

И это, шепнул бы Иов, лишь части путей Его (Иов 26, 14).

4 Живой Бог являет себя в Иисусе Христе

Иисус родился среди народа, верящего во все те утверждения, которые обсуждались в предыдущей главе. Он сам изучал и любил Писания, питая свою душу их истиной. Таково было геоцентричное монотеистическое мировоззрение иудеев первого века, предположительно – краеугольный камень учения Иисуса и его первых последователей. В их основе лежала уверенность в существовании одного единственного живого Бога. Этого Бога, известного только по «Имени превыше всех имен»,¹ почитал Израиль, с которым он заключил завет. Но Бог Израиля был еще и Богом всей вселенной, перед которым, в конечном итоге, должны преклониться все народы, цари и даже императоры. На страницах же Нового Завета, в то время, когда Иисус мог бы еще продолжать жить (если бы не распятие), имя Иисуса стоит рядом с «Именем» – именем Бога Израилева. Речь идет не о двух-трех малозначительных текстах или позднейших дополнениях, а о систематически повторяющемся приеме, который последователи Иисуса целенаправленно использовали еще до написания самых ранних новозаветных документов.

Иногда говорят, что в Новом Завете нет четкого и ясного утверждения: «Иисус – Бог». Быть может, это даже к лучшему, поскольку значение слова *бог* в разных языках, в том числе и в греческом (*theos*), слишком туманно и неопределенно, чтобы придать такого рода утверждению четкий, конкретный смысл. Многие древние греки и римляне, равно как и современные индуисты, не стали бы оспаривать его, при условии, что слово *бог* останется неопределенным и будет лишено оттенка исключительности. Самое удивительное и, несомненно, характерное для Нового Завета явление заключается в следующем. Люди, знавшие Яхве, Святого Израилева, как единственного истинного Бога, трансцендентно уникального во всех описанных в Библии ярких проявлениях его личности,

¹ Нельзя с уверенностью сказать, когда именно божественное имя Яхве перестало произноситься вслух при чтении Писания. Помимо устного варианта *адонай* (Господь), в качестве замены использовался термин «Имя».

характера и действий, настойчиво и детально отождествляют с ним Иисуса из Назарета.

Итак, в этой главе мы обратимся к сему неожиданному отождествлению Иисуса как личности, единосущной Яхве, Богу Израиля и израильских Писаний. Далее проследим связь между главными целями Яхве и Иисусом в Новом Завете. И, наконец, будем исследовать миссионерскую значимость этого слияния личности и целей Иисуса и Яхве. В Ветхом Завете Яхве предстает как Бог, пожелавший, чтобы его узнали до концов земли. Какое место в этой миссии отведено новозаветному Иисусу? Или, выражаясь более формальными категориями, какова миссиологическая значимость полноценного библейского христоцентричного монотеизма?

Иисус единосущен Яхве

Молитва и исповедание – лучшие свидетельства понимания содержания и объекта своей веры отдельным человеком или сообществом. В Новом Завете содержатся примеры того и другого, относящиеся к поклонению ранних христианских общин еще до того, как были написаны послания Павла и канонические Евангелия. Среди таких примеров выделяются древняя молитва *маранафа!* («Гряди, Господи») и раннее исповедание *Kyrios Iēsous* («Иисус Господь»).

Маранафа. Свое первое письмо в Коринф Павел завершает арамейским словом *маранафа*, которое, поскольку он оставил его без перевода, должно быть знакомо даже грекоговорящим христианам. Следовательно, это выражение давно стало важным элементом поклонения первых последователей Иисуса, говоривших на арамейском языке, задолго до миссионерских путешествий Павла в языческие города и страны Европы и Малой Азии. Затем, благодаря апостолу и другим ранним миссионерам, фраза использовалась в христианском поклонении и в тех местах, где использовался греческий язык.

Маранафа! Воскликает Павел, собственноручно выводя это слово и ожидая от читателей понимания и отклика (1 Кор. 16, 22).¹ Очевидно, что «Господь», на которого указывает арамейский корень *mar*, – это Иисус, поскольку в следующем стихе говорится о «благодати Господа Иисуса». В том же значении это выражение использовалось и в ранних христианских общинах. При этом арамейское слово *mar* (*marah, maran*)

¹ Хотя арамейскую фразу можно перевести как исповедание веры («Господь пришел!») или как молитву («Господь, гряди!»), наиболее вероятным принято считать второй вариант. Учитывая непосредственный контекст (предшествующее проклятие и последующее приветствие), молитва кажется более подходящей. В греческом переводе (Откр. 22, 20) это совершенно очевидно молитва.

употреблялось иудеями применительно к Богу – Яхве, Богу Израиля. Кроме того, оно может обозначать (что до сих пор актуально в православной традиции) людей, стоящих у власти (как и греческое слово *kyrios*), однако очень часто в дошедших до нас арамейских текстах того времени (в том числе и в свитках Мертвого моря) это выражение относилось именно к Богу.² Посему, взывая к *tar* Иисусу, ранние христиане, говорившие по-арамейски, обращали свои молитвы к единственному, кто вправе был стать их объектом, – к Господу Богу.

Итак, восклицание *Маранафа!* в 1 Кор. 16, 22 представляет собой старинную формулировку палестинской молитвы, обращенной к Господу Иисусу. Это мольба о том, чтобы он не медлил явиться во славе и могуществе. Если бы первые христиане почитали Иисуса только лишь *maran*, учителем, молитва не была бы обращена непосредственно к нему. Она ясно свидетельствует о центральном месте, которое ранние арамейские христиане... отводили Грядущему в своем поклонении. Павел заимствует это арамейское выражение и использует его без дополнительных разъяснений в заключительных стихах послания коринфской церкви.³

Kyrios Iēsous. Еще одним указанием на содержание вероучения первых христиан служит простое утверждение: *kyrios Iēsous*, «Иисус Господь».⁴

Хотя Павел использует термин *kyrios* 275 раз почти всегда применительно к Иисусу, он был далеко не первым. Как и в случае с ранним арамейским выражением *маранафа*, он унаследовал это определение от тех, кто шел за Иисусом до него. Это слово, вероятно, было известно и даже ненавистно ему в те дни, когда он преследовал людей, осмелившихся заявить, будто распятый плотник из Назарета был (упаси, Господь, думал Савл) Мессией и (что еще страшнее) Господом. Только встреча Павла с воскресшим Иисусом на дороге в Дамаск ослепительно ясно показала ему, что речь идет не о богохульстве, а о простой истине.⁵ Когда он использует это выражение в своих собственных посланиях, оно уже очевидно представляет собой христологическую формулу, которая не нуждается

² См. David B. Capes, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology* (Tubingen: Mohr, 1992), pp. 43-45, а также цитируемую в данном источнике библиографию.

³ Ibid, pp. 46-47.

⁴ Когда эти два слова стоят в таком порядке, *Иисус* является подлежащим, а *Господь* – сказуемым.

⁵ См. Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), pp. 104-5. Автор проводит связь между встречей на дороге в Дамаск и словами Павла, в которых он признает Иисуса *kyrios* (Господом) в 1 Кор. 9, 1-2; 2 Кор. 4, 5. Лука, вероятно, слышавший эту историю от самого Павла, тоже подчеркивает важность этого фактора в Деян. 9, 5, 17.

в объяснении, поскольку была уже повсеместно принята в качестве традиционного определяющего исповедания христианского учения. В таком виде она встречается в Рим. 10, 9; 1 Кор. 12, 3 и с небольшим расширением смысла в отношении Иисуса Христа в Флп. 2, 11.

Итак, свидетельства в пользу того, что арамейское слово *mar* употреблялось в отношении Бога, ясны и убедительны. В случае со словом *kyrios* они неоспоримы. Разумеется, оно вполне может обозначать человека, занимающего высокий пост (так же как и русское слово *господин*). Но вот что особенно важно в связи с употреблением этого термина в Новом Завете применительно к Иисусу: он используется теми, кто перевел иудейские Писания на греческий язык задолго до пришествия Христа. В сборнике таких переводов, известном под названием Септуагинта, слово *kyrios* традиционно употребляется в качестве специального термина для перевода Тетраграмматона, как Яхве. Его создатели не пытались транслитерировать еврейскую форму, предпочитая воспроизвести в греческом языке уже закрепившуюся в древнееврейской устной традиции произнесения слова *ʾădōnāy* (Господь) всякий раз, когда в тексте встречается имя Яхве. Для перевода этого слова они выбрали термин *ho kyrios* «Господь». Это слово более 1600 раз встречается в Септуагинте для обозначения Бога Израиля.

Такое употребление этого термина было знакомо любому грекоговорящему иудею первого века. Читая Писание по-гречески, они, не задумываясь, ассоциировали *ho kyrios* с «Именем», с Яхве. Тем более удивительно, что еще до написания Павлом своих посланий (т. е. в первые два десятилетия после воскресения), это слово уже употреблялось в отношении Иисуса. Причем не просто в качестве почетного звания для уважаемого человека (что было бы вполне логично), но с учетом всей богословской значимости его использования применительно к Яхве в Ветхом Завете. Об этом свидетельствует отрывок Флп. 2, 6-11, который многие ученые считают ранним христианским гимном, заимствованным Павлом для подтверждения мыслей, излагаемых им в данном контексте. В этом отрывке говорится не только о «превознесении» Иисуса (имеется в виду его воскресение и вознесение, служащие в других местах Писания доказательствами его господства [ср. Деян. 2, 32-36; Рим. 14, 9]), не только о том, что Бог дал Иисусу «имя выше всякого имени», – это может означать лишь одно имя: Яхве. В качестве решающего аргумента приводится один из самых монотеистических отрывков Ветхого Завета:

Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено
небесных, земных и преисподних,
и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос
в славу Бога Отца (Флп. 2, 10-11).

Эта цитата частично заимствована из Ис. 45, 22-23, где Яхве сам говорит о себе этими словами. В контексте пророческой книги целью этого высказывания было подчеркнуть уникальность Яхве как Бога и его непоторимую способность даровать спасение.

Нет иного Бога кроме Меня,
Бога праведного и спасающего
нет кроме Меня.
Ко Мне обратитесь, и будете спасены,
все концы земли,
ибо я Бог, и нет иного.
Мною клянусь:
из уст Моих исходит правда,
слово неизменное,
что предо Мною преклонится всякое колено,
Мною будет клясться всякий язык.
Только у Господа, будут говорить о Мне,
правда и сила (Ис. 45, 21-24).

Величественные пророчества Ис. 40 – 55 вновь и вновь свидетельствуют о том, что Яхве уникален: он единственный живой Бог, господствующий над всеми народами и сильный даровать спасение. Поэтому Павел или составители раннего христианского гимна, который он, возможно, цитирует в Флп. 2, намеренно выбирая такого рода отрывок применительно к Иисусу, утверждает: Иисус – единосущен Яхве во всех его уникальных качествах. Эта тождественность между ними не подлежала ни малейшему сомнению, так что он (или они) без колебаний поставил имя Иисуса на место Яхве. Тем самым они

- назвали Иисуса именем Бога;
- использовали применительно к Иисусу отрывок, где говорится о Боге;
- предсказали, что Иисус удостоится того же поклонения, что и Бог.¹

Миссиональная подоплека этого первого пункта, относящегося к Иисусу, очевидна. Если миссия библейского Бога включает в себя его желание явить миру себя как Яхве, живого Бога Израиля, значит, отождествляя Иисуса с Яхве, Новый Завет отводит Иисусу центральное место в той части божественной миссии, которая связана с самооткровением.

¹ Эти три положения я позаимствовал у Джона Стотта и цитирую их по памяти после того, как несколько раз с удовольствием прослушал его лекцию под названием «Иисус – Господь: Призыв к радикальному ученичеству».

Однако далее мы убедимся, что перед нами нечто гораздо большее, чем это формальное тождество.

Иисус выполняет функции Яхве

Использование Павлом ветхозаветной характеристики Яхве применительно к Иисусу в Флп. 2, 10-11 – самый яркий, но далеко не единственный пример такого рода. Есть множество других мест, где Павел, цитируя отрывки из Ветхого Завета, ставит имя Иисуса на место Яхве – *ho kyrios*.¹ Автор Послания к Евреям, например, начинает с целой череды отрывков, изначально относившихся к Богу, цитируя их применительно к Иисусу. Многие из них носят функциональный характер – иными словами они описывают деяния, дары и свершения Яхве. Из такого рода цитат следует, что те же функции приписываются Иисусу или тесно ассоциируются с ним. Как и в случае с простыми обозначениями личности (*маранафа*, *Kyrios Iêsous*), начало этой традиции было положено не Павлом. И даже не ранней церковью. Все началось с самого Иисуса. Евангелия содержат в себе многочисленные примеры, когда Иисус словом или делом, прямо или косвенно указывал на свою причастность уникальным функциям Бога Израиля.

Материалы, которые можно было бы изучить в этом разделе, весьма обширны, поэтому я постараюсь представить их в соответствии с главными функциями Яхве (наподобие перечня, завершившего предыдущую главу), сопровождая примерами из Посланий и Евангелий. Мы рассмотрим четыре основных способа описания деятельности Яхве в Ветхом Завете: творца, правителя, судьи и спасителя. В каждом случае убедимся, что именно так в Новом Завете описывается Иисус.

В свете общей цели данной главы следует непременно помнить, что все эти функции принадлежат единственно и исключительно Яхве, согласно нашему определению ветхозаветного монотеизма. Именно они придают смысл словам: «Господь есть Бог, и нет иного кроме него». Именно эти качества, достижения и привилегии делают Яхве единственным в своем роде и составляют его трансцендентную уникальность. Вот почему удивительно глубокую значимость для христианского самосознания и миссии имеет тот факт, что в Новом Завете Иисус и его первые последователи невозмутимо настаивают на правомерности применения к Иисусу той же системы взглядов, тех же исключительных функций и утверждений, что и к самому Яхве.

¹ Напр., Рим. 10, 13 (Иоил. 2, 32); Рим. 14, 11 (= Ис. 45, 23-24); 1 Кор. 1, 31; 2 Кор. 10, 17 (= Иер. 9, 24); 1 Кор. 2, 16 (= Ис. 40, 13); 2 Тим. 2, 19 (= Чис. 16, 5).

С точки зрения миссиологии, если Яхве реализует эти функции и привилегии для выполнения своей миссии, то понимание того, как это предназначение осуществляется во Христе, имеет огромное значение для любой христианской миссии.

Творец

Павел обладал особым даром рассматривать самые сложные богословские истины применительно к самым обыденным ситуациям. Обыденным, но не мелким. В Послании к Коринфянам вопрос о том, могут ли христиане есть мясо, ранее принесенное в жертву идолам, занимает внимание Павла, пастора и богослова, на протяжении целых трех глав (1 Кор. 8-10). Он поднимает сразу две проблемы: положение идолов (можно ли считать их реальностью?) и состояние мяса (осквернено ли оно тем, что было принесено в жертву идолам?). Павел начинает свои рассуждения с первого вопроса (1 Кор. 8, 4-6), а заканчивает вторым (1 Кор. 10, 25-26, хотя он упоминает о нем еще в 1 Кор. 8, 7-8). Интересно, что на оба эти вопроса он отвечает в контексте богословского учения о сотворении мира.

В 1 Кор. 8, 4-6 апостол пускает в ход самый убедительный аргумент – *Шему*, великое иудейское исповедание монотеизма. Кто бы ни были все эти боги, властвующие над другими народами, мы знаем: есть только один Бог и один Господь. Но вместо того чтобы цитировать Втор. 6, 4 в его точной ветхозаветной формулировке, Павел приводит, возможно, уже распространенный среди верующих расширенный христологический вариант. Эта удивительная комбинация из двадцати семи греческих слов не включает в себя ни одного глагола и буквально звучит следующим образом:

но у нас один Бог Отец,
из Которого все,
и мы для Него,
и один Господь Иисус Христос,
Которым все,
и мы Им (1 Кор. 8, 6).

Такая интерпретация *Шемы* не только отождествляет Иисуса с «одним Богом, одним Господом», но и говорит о его участии в сотворении мира Богом Отцом.

Все произошло от одного Бога, Отца, одним Господом, Иисусом Христом. Если же Иисус – Господь всего творения, все остальные так называемые боги и идолы не могут считаться божествами. Христологические последствия того, как Павел трактует библейский монотеизм, удачно охарактеризовал Ричард Бокэм:

Единственный способ понять, что Павел проповедует монотеизм, – это убедиться, что он отождествляет Иисуса с уникальной личностью единого Бога, о котором говорится в Шеме. Но это явствует уже из того факта, что слово «Господь», относимое в данном случае к Иисусу («один Господь»), заимствовано непосредственно из самой Шемы. Павел не добавляет к единому Богу Шемы «Господа», который в ней не упоминается. Он называет Иисуса «Господом», а, согласно Шеме, Господь один. В этой новой формулировке Шемы уникальная личность единственного истинного Бога состоит из «одного Бога Отца» и «одного Господа», его Мессии (который соответственно считается Сыном Отца).¹

Возьмем ко второму вопросу: что происходит с мясом? Осквернено ли оно своей причастностью к идолопоклонству? За отрицанием «идол в мире ничто» (1 Кор. 8, 4) следует утверждение: всякое творение принадлежит Богу. Павел цитирует еще один известный отрывок, где говорится о сотворении мира, Пс. 23, 1, в защиту основополагающего принципа свободы есть все, что угодно (1 Кор. 10, 25-26, разумеется, учитывая особенности ситуации): «Господня – земля и что наполняет ее».

В иудейских Писаниях эти смелые слова, конечно же, относятся к Яхве. Но, вероятнее всего, Павел цитирует их применительно к Иисусу, Господу – владыке всей земли. Отчасти это объясняется тем, что он уже связал Иисуса с Богом в расширенной формулировке *Шемы* в 1 Кор. 8, 6, а отчасти тем, что «Господь» в предыдущем контексте совершенно очевидно относится к Иисусу («чаша Господня... трапеза Господня» 1 Кор. 10, 20-21). Кроме того, Псалом 23 уже приобрел мессианскую значимость своим призывом приветствовать «Царя славы» (ст. 7, 9, 10). Упоминание об Иисусе, как о «Господе славы» в 1 Кор. 2, 8, возможно, переключается со словами псалмопевца.

Итак, земля принадлежит Господу Иисусу. Миссиологические, этические и (в данном случае) практические следствия такой позиции поразительны – не менее поразительны, чем возвышенные перспективы Втор. 10, 14.17, которые мы исследовали в третьей главе. Ведь если Иисус уже владеет всей землей, то нет такого места для миссионерского

¹ Richard Bauckham, “Biblical Theology and the Problems of Monotheism”, in *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, ed. Craig Bartholomew et al. (Carlisle, U. K.: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, 2004), p. 224. Этот же отрывок подробно обсуждается в связи с ветхозаветным монотеизмом и его христологическим продолжением в следующей работе: N. T. Wright, “Monotheism, Christology and Ethics: 1 Corinthians 8” in *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, ed. N. T. Wright (Edinburgh: T & T Clark, 1991), pp. 120-36.

служения, которое не принадлежало бы ему. Ни один даже самый крошечный уголок вселенной не принадлежит никакому другому богу, пусть иногда в это трудно поверить. Христоцентричное богословие божественного владычества над миром – важное основание для миссионального богословия, практики служения и полной уверенности в правильности избранного пути.

Вершиной христологии Павла, опирающейся на историю сотворения мира, следует считать отрывок Кол. 1, 15-20, который отличается неповторимой возвышенностью. С нашей темой непосредственно связаны следующие стихи:

Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, – все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит (Кол. 1, 15-17).

Повторяющиеся слова *ta panta*, «все», и то, как их смысл вбирает в себя все возможные аспекты реальности, безошибочно дает понять: в отношении творения Иисус Христос играет ту же роль, которая приписывается Яхве в Ветхом Завете. Он создал его, и оно существует для него. Творение принадлежит ему по праву создателя и наследника. Он – источник и хранитель всего сущего.

Практически то же сказано в Евр. 1, 2 и Ин. 1, 3.

В других Евангелиях власть Иисуса над природой заставила учеников в изумлении гадать об истинной сущности своего Учителя. «Кто же это, что и ветрам повелевает и воде, и повинуются Ему?» (Лк. 8, 25). На их вопрос может быть только один ответ, который уже прозвучал в Псалтири (ср. Пс. 64, 8; 88, 10; 92, 3-4; 103, 4.6-9). Наиболее актуальны для потрясенных учеников стихи Пс. 106, 23-32. Но единство Иисуса с Богом-Творцом утверждается не только в ответе на подобные вопросы. «Небо и земля прейдут, – сказал он, – но слова Мои не прейдут» (Мк. 13, 31). Заявляя, что его слово выше и долговечнее всего творения, Иисус уравнивал его с создательным словом самого Бога. Сказанное им перекликается с хвалой великому Творцу в Ис. 40 (в частности, ст. 8).

Итак, Новый Завет однозначно ставит Иисуса рядом с Яхве в том его деянии, с которого начинается Библия, – в сотворении вселенной. Следствия этого носят соответствующий универсальный характер.

Из всех иудейских определений уникальности Бога самым убедительным было упоминание о сотворении мира. Уникальная божественная способность сотворения всего из ничего в контексте иудейского монотеизма исключала возможность того, что кто-то, кроме

Бога, мог соучаствовать в этом процессе (Ис. 44, 24; 3 Езд. 3, 4...) В дополнение к беспрецедентному упоминанию Иисуса в *Шеме* Павел говорит и о его участии в сотворении мира. Сложно представить себе более однозначное отождествление Иисуса с неповторимой божественной личностью Яхве в контексте иудейского монотеизма периода Второго Храма.¹

Итак, Иисус ассоциируется со всем, что сказано в Ветхом Завете о Боге – Создателе вселенной. Если творение – это арена, на которой совершается миссия Бога в истории, и одновременно наследник благословений искупительного божественного замысла, то центральное место Христа в этой великой миссии в контексте всего творения и ради него очевидно.

Правитель

Как мы уже убедились, в Ветхом Завете трансцендентная уникальность Яхве выражается в настойчивом провозглашении его, прежде всего, единственным творцом всего сущего, а также верховным правителем, властвующим над всем, что происходит в истории. Как сказано в Пс. 32, Господь вызвал вселенную к жизни своим словом (ст. 6-9), правит миром согласно своему замыслу (ст. 10-11) и призывает его к ответу, «вникая во все дела их» (ст. 13-15). В Ис. 40 – 55 говорится, что все это он делает без чьей-либо помощи и не знает себе равных. Яхве один царит над вселенной. Каким же образом Иисус, плотник из Назарета, вписывается в эту картину?

Иисус сам отвечает на этот вопрос. Смелым жестом он относит к себе слова псалма, который впоследствии стал наиболее цитируемым христологическим отрывком в Новом Завете, Пс. 109.

Сказал Господь Господу моему:
сиди одесную Меня,
доколе положу врагов Твоих
в подножие ног Твоих (Пс. 109, 1).

Во всех синоптических Евангелиях Иисус дважды использует этот текст: сначала в своем провокационном вопросе о Мессии (мог ли он считаться сыном Давидовым, если сам Давид называл его «Господом» [Мк. 12, 35-37]), а затем на своем суде в ответ на вопрос первосвященника: «Ты ли Христос?» (Мк. 14, 61-64). В последнем случае Иисус дает более полный ответ, ссылаясь на два библейских текста: «И вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных».

¹ Bauckham, “Biblical Theology and the Problems of Monotheism”, p. 224.

Упоминание о Сыне Человеческом, сходящем на облаках небесных, перекликается с великим видением Даниила в Дан. 7, 13-14, тем самым ассоциируя Иисуса со вселенской властью и могуществом Ветхого днями. Другое выражение, «сидящего одесную силы», созвучно Псалму 109 и тоже приписывает Иисусу принадлежащее Яхве господство над миром. В вероучении и поклонении Израиля «Десница Божья» всегда была ярким символом могучих деяний Яхве. Своей десницей Яхве:

- сотворил весь мир (Ис. 48, 13);
- поразил врагов ради искупления своего народа (Исх. 15, 6.12);
- спасает надеющихся на него (Пс. 16, 7; 19, 8; 59, 6; 117, 15-16);
- будет судить народы, как сказано в притче об овцах и козлах (Мф. 25, 31-46).

Вслед за Иисусом, ранние христиане использовали образы Пс. 109 для описания нынешнего «местонахождения» воскресшего и вознесшегося Иисуса. Он не просто «отсутствует». Иисус уже «воссел одесную Бога». Иными словами, он уже сейчас правит вселенной наравне с Яхве. Это возвышенное заявление звучит в проповеди Петра в день Пятидесятницы, где он увязывает Пс. 109 с историческим фактом воскресения Иисуса и приходит к всеобъемлющему заключению о господстве Иисуса (Деян. 2, 32-36).

Павлу двойная образность Пс. 109, 1 (Божья десница и враги у ног Господа) позволила наиболее выразительно описать не только могущество воскресшего Христа, но и его источник – единственность Иисуса и самого Яхве. Павел часто использует эти образы, например:

- убеждая верующих, что ни одна сила на земле не способна отнять у нас Божью любовь (Рим. 8, 34-35);
- предсказывая, что все враги Бога, в том числе и сама смерть, однажды падут к ногам Христа-Царя (1 Кор. 15, 24-28);
- призывая христиан помнить, что Христос воскрес и вознесся на небеса, где восседает одесную Бога (Кол. 3, 1);
- торжественно провозглашая господство Христа над миром (Еф. 1, 20-23).

Все эти утверждения, конечно же, характеризуют богословие и практику миссионерского служения самого Павла. Ведь только глубокая уверенность в том, что все они истинны в отношении того, кто встретился ему на дороге в Дамаск, могла побудить его ответить на призыв Христа и стать апостолом народов.

Отождествление Иисуса с Яхве – правителем вселенной – находит свое самое яркое выражение в Книге Откровение. Послания Иисуса семи

церквям предполагают, а иногда и прямо провозглашают вселенскую власть Христа. Для этой цели они используют ветхозаветный язык и образы, относящиеся к Богу, в частности, заимствованные из видений пророка Даниила о Ветхом днями и Иезекииля о славе Яхве. Послание для Лаодикийской церкви, отказываясь от образного языка, прямо называет Иисуса «началом создания Божия» (Откр. 3, 14), что вполне соответствует словам Откр. 1, 5, где он назван «владыкой царей земных». В контексте ветхозаветного монотеизма оба эти смелые заявления могли относиться исключительно к Яхве. Но в данном случае они, безусловно, характеризуют Иисуса. В последующих видениях закланный Агнец находится на престоле вместе с восседающим на нем, так что огромный хор всего Божьего творения может одновременно петь

Сидящему на престоле и Агнцу
 благословение и честь,
 и слава и держава
 во веки веков (Откр. 5, 13).

С этого момента отождествление Агнца Иисуса с всемогущим Богом, сидящим на престоле, встречается во многих последующих главах (Откр. 7, 10.17; 11, 15; 12, 10; 15, 3-4; 17, 14; 21, 1.3.13).

Итак, Новый Завет объединяет господство Иисуса Христа с верховным правлением живого Бога Израилева. Именно эту связь Иисус кладет в основание Великого поручения.

Восклицание псалмопевца: «Господь есть царь» находит отклик в христианском исповедании: «Иисус – Господь».

Судья

В Ветхом Завете одним из главных проявлений верховной власти Яхве названо право судить все народы земли. Признание этого впервые прозвучало еще из уст Авраама (Быт. 18, 25) и в дальнейшем повторялось в исторических повествованиях, псалмах и пророческих книгах, как одна из неоспоримых истин иудейского вероучения. Оно дает повод для вселенского ликования, потому что однажды все творение соберется, чтобы

Петь пред лицом Господа; ибо идет,
 ибо идет судить землю.
 Он будет судить вселенную по правде,
 и народы – по истине Своей (Пс. 95, 13).

Если Иисус правит миром, восседая одесную Бога, он должен участвовать и в Божьем суде. Новый Завет однозначно подтверждает этот факт.

Павел считал его неотъемлемой данностью «своего благовествования». Он без колебаний использует выражение «День Господень», – которое в широком ветхозаветном смысле, безусловно, означало не только спасение, но и суд – применительно к Иисусу. Теперь этот день можно назвать «днем Христовым», «днем, когда, по благовествованию моему, Бог будет судить тайные дела человеков через Иисуса Христа» (Флп. 2, 16; Рим. 2, 16; ср. 2 Фес. 1, 5-10). Подобно тому, как Ветхий Завет предвидит явление всех народов на суд Яхве, так и нам, по словам Павла, «должно явиться пред судилище Христово» (2 Кор. 5, 10).

Как обычно, напоминание о грядущем Божьем суде в Писании призвано изменить наше поведение в настоящем. Павел использует этот прием в качестве аргумента, поощряя римских христиан из иудеев и язычников принимать друг друга без осуждения.¹ В Рим. 14, 9-12 апостол призывает всех верующих не судить друг друга именно потому, что все мы предстанем на суд Божий. В подтверждение своей мысли он объединяет воскресение с ветхозаветным отрывком, где говорится, что однажды вся вселенная признает господство Яхве. Имеется в виду фрагмент Ис. 45, 23, который цитируется в Флп. 2, 10-11, где имя Яхве в оригинальном древнееврейском тексте заменено на имя Иисуса. В данном случае Павел сохраняет первоначальный вариант «Господь», однако контекст (в том числе повторение слова «Господь» в ст. 6-8) не оставляет сомнений, что здесь говорится об Иисусе, объекте нашего поклонения и послушания.

Ибо Христос для того и умер, и воскрес, и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми и над живыми. А ты, что осуждаешь брата твоего? Или и ты, что унижаешь брата твоего? Все мы предстанем на суд Христов. Ибо написано:

«живу Я, говорит Господь,
предо Мною преклонится всякое колено,
и всякий язык будет исповедывать Бога».
Итак, каждый из нас за себя даст отчет Богу (Рим. 14, 9-12).

Павел был не первым, кто признал право Иисуса вершить суд, дотоле считавшееся исключительной привилегией Яхве. Об этом говорил и сам Иисус. Выражение «Сын человеческий», напоминающее образы из седьмой главы Книги Даниила, несомненно, содержит в себе подтекст суда, поскольку ассоциируется с престолом Ветхого днями. Притча Иисуса об

¹ По моему мнению, наиболее вероятное объяснение употребления Павлом выражений «сильный» и «слабый» в Рим. 14 – 15 заключается в том, что речь идет о различиях между христианами из язычников и из иудеев.

овцах и козлах тоже не случайно начинается с изображения Сына человеческого, восседающего на престоле славы (Мф. 25, 32).

В Евангелии от Иоанна Иисус заявляет о своем праве судить мир, неоднократно называя себя божественным именем «Сущий». Спасение или осуждение зависит от нашего согласия или отказа признать это его право. «Потому Я и сказал вам, что вы умрете в грехах ваших; ибо если не уверуете, что Я – Сущий, то умрете в грехах ваших» (Ин. 8, 24, перевод мой).

Наконец, в Откровении с начала и до конца книги Христос предстает перед нами в виде Агнца Божьего, вознесенного на престол Божьего суда. Искупленные его кровью поют о том, что он достоин занять это место по воле Бога и по праву его божественной роли в сотворении мира, искуплении и власти над историей этого мира.

Итак, Новый Завет вновь заявляет о реальности грядущего Божьего суда, предсказанного в Ветхом Завете и ныне нашедшего воплощение в том, кому Бог предназначил престол славы и могущества – своему Сыну Иисусу Христу.

Радостной песне псалмопевца: «Он идет судить землю» (Пс. 95, 13; 97, 9), вторит обещание самого Иисуса: «Се, грядущего скоро» (Откр. 22, 12).

Спаситель

Песнь искупленных в Книге Откровение торжественно провозглашает:

Спасение Богу нашему,
сидящему на престоле,
и Агнцу! (Откр. 7, 10)

Уверенность в том, что спасение – от Бога, занимала центральное место в вероучении ветхозаветного Израиля. Те же слова, относящиеся к Иисусу Христу, свидетельствуют в пользу явления, которое мы уже наблюдали, – отождествления Иисуса с великими деяниями Бога Израиля.

Спасение – одно из главных занятий и качеств Яхве, описанных в Ветхом Завете. Не будет даже преувеличением сказать, что спасение определяет саму личность Бога. «Бог для нас – Бог во спасение» (Пс. 67, 20). Одна из самых ранних песен хвалы за избавление от египетского рабства прозвучала сразу после перехода через море: «Господь крепость моя и слава моя, Он был мне спасением» (Исх. 15, 2). Среди старейших метафорических имен Яхве в ранней древнееврейской поэзии есть и то, которое описывает его как «твердыню» спасения Израиля (Втор. 32, 15). В псалмах Яхве прежде всего Бог-Спаситель, потому что в этом суть его характера, то, чем он занимается последовательно, часто и в чем он не знает себе равных. 136 слов с корнем *yāša'*, встречающихся в Псалтири, составляют

сорок процентов всех примеров употребления этого корня в Ветхом Завете. Господь – Бог моего спасения (Пс. 87, 2), рог спасения (Пс. 17, 3), твердыня спасения (Пс. 94, 1), спасение мое и слава моя (Пс. 61, 7-8), Спаситель мой и Бог мой (Пс. 41, 6-7). И не только мой, и даже не только человека, ибо наш Бог спасает «человеков и скотов» (Пс. 35, 7). Роберт Хаббард совершенно прав: «с богословской точки зрения, в учении и поклонении Израиля Яхве более всего ассоциировался со спасением».¹ Неудивительно, что пророк, желая возродить веру Израиля в их великого Бога в самые тяжелые моменты изгнания, напоминает им о великом наследии поклонения словами: «Я – Господь, Бог твой, Святой Израилев, Спаситель твой» (Ис. 43, 3).

Имя Иехошуа (Иешуа, Иисус) означает «Яхве спасает». В Иисусе из Назарета Бог даровал Израилю и всему миру обещанное спасение и победу над грехом. Предваряя его явление, Иоанн Креститель проповедовал покаяние и прощение грехов (Мф. 3, 6), указывая на Иисуса, «Который берет на себя грех мира» (Ин. 1, 29). У Матфея мы находим слова ангела, объясняющие смысл имени Иисуса: «Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1, 21). Но прочнее всего увязывает спасение с пришествием Иисуса Лука. В первых трех главах своего Евангелия он семь раз говорит о спасении (Лк. 1, 47.69.71.77; 2, 11.30; 3, 6). Особый смысл это слово приобретает, когда престарелый Симеон, зная, что не умрет, пока не увидит «Христа Господня», взял на руки младенца Иисуса (вероятно, узнав его имя у родителей) и возблагодарил Бога: «ибо видели очи мои спасение Твое», – твоего Иехошуа (Лк. 2, 30).

Спасение, в своем полном библейском смысле, включает в себя не только прощение грехов, хотя это одна из важнейших его составляющих, ведь грех – самый глубокий корень всех прочих аспектов угроз и лишений, от которых один Бог может нас избавить. В евангельских повествованиях опросы о том, кто же такой Иисус, чаще и яснее всего возникали именно в связи с его способностью прощать грехи. Когда Иисус, исцелив паралитика, объявил, что его грехи прощены, в ответ он услышал возмущенные возгласы: «Что Он так богохульствует? кто может прощать грехи, кроме одного Бога?» (Мк. 2, 7). Совершенно верно. К какому же заключению нам остается прийти об Иисусе?

Дела говорят громче слов, и это было известно всем пророкам, служившим знамением своему народу. Поэтому решение Иисуса въехать в Иерусалим на осле (Мф. 21) объяснялось, конечно же, не желанием

¹ Robert L. Hubbard, “yāša” in *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, ed. Willem A. VanGemeren (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 2:559.

отдохнуть. Пройдя пешком весь путь из Галилеи, он мог бы преодолеть и последние полмили. Для всех, кто смотрел внимательно и знал священные Писания, было очевидно, что перед ними живое воплощение пророчества Зах. 9, 9.

Ликуй от радости, дочь Сиона,
торжествуй, дочь Иерусалима:
се Царь твой грядет к тебе,
праведный и спасающий,
кроткий, сидящий на ослице.

Слова о спасении из хорошо знакомого текста подхватила окружающая его толпа. «Осанна» – кричали они в настойчивой мольбе о немедленном спасении. Так они приветствовали «грядущего во имя Господне». «Кто сей?» – спрашивали жители Иерусалима. «Иисус, Пророк из Назарета Галилейского», – отвечала толпа правдиво, но не полно. Истинный смысл ветхозаветного отрывка, олицетворяемый этим пророком, сидящим на осле, заключался в том, что сам Господь явится на Сионе в своем храме. В храме же на следующий день Иисус принял хвалу из уст детей, произнеся строчки из Пс. 8, 3. Хвала, предназначенная Богу, теперь звучала в адрес грядущего во имя его.

В остальных книгах Нового Завета упоминание о спасении применительно к Иисусу встречается повсеместно. Это удивительно в свете древних ветхозаветных традиций, в которых истинное спасение приписывалось исключительно Богу Израилеву. Следует отметить, что слово *спаситель* в Новом Завете звучит восемь раз применительно к Богу и шестнадцать раз – к Иисусу, но больше ни к кому. В то же время греческое слово *soter* (спаситель) широко использовалось в классической литературе. Этим почетным званием наделяли царей и полководцев, а также великих мифологических богов и героев. Но это было неприемлемо для новозаветных христиан. «Спасение Богу нашему... и Агнцу» (Откр. 7, 10). Никто иной не достоин называться этим именем.

Первые иудейские последователи Иисуса, доверявшие словам Писания, знали, что Яхве – единственный истинный Бог, и ни от кого иного на небе или на земле нельзя было ожидать спасения. Об этом им говорила Библия, в частности, Второзаконие или Книга пророка Исаии. Теперь же они настолько убеждены, что Иисус из Назарета, их современник, единсущен их Богу – Яхве, что могут говорить о нем в тех же исключительных выражениях. Петр объявил, что спасение только в имени Иисуса и ни в чем другом (Деян. 4, 12). Это соответствует всем остальным проповедям, собранным в Книге Деяний (ср. Деян. 2, 38; 5, 31; 13, 38), и таково было решение первого церковного собора: «...мы (иудеи) веруем, что благодатию

Господа Иисуса Христа спасемся, как и они (язычники)» (Деян. 15, 11). Позднее еще один христианин из иудеев назовет Иисуса вождем нашего спасения (Евр. 2, 10), виновником вечного спасения (Евр. 5, 9), всегда спасающим приходящих чрез него к Богу (Евр. 7, 25). В Новом Завете спасение столь же исключительно ассоциируется с Христом, как в Ветхом Завете – с Яхве.

Павел продолжает тему, семь раз вмещая выражения «Спаситель наш Бог» и «Спаситель наш Христос» в короткое Послание к Титу (иногда употребляя оба сразу: «великий Бог и Спаситель наш Иисус Христос» [Тит. 2, 13]). Но есть и другой отрывок, в котором он четко указывает на библейское и богословское обоснование своих слов, специально цитируя ветхозаветные стихи, провозглашающие спасение Яхве, применительно к Иисусу.

Ибо если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься... Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех, призывающих Его. Ибо всякий, кто призовет имя Господне, спасется (Рим. 10, 9.12-13).

Этот фрагмент заимствован из Иоил. 2, 32 и обещает избавление тем израильтянам, которые обратятся к своему Богу до великого судного дня (его цитирует и Петр в Деян. 2, 21). Павел не только распространяет смысл отрывка на язычников (миссиологический акцент, к которому мы еще вернемся), но и объявляет это обетование доступным для всех, призывающих имя Господа Иисуса. В свете непосредственного контекста, содержащего важнейшее христологическое заявление «Иисус – Господь», не остается никаких сомнений в том, что слово «Господь» (Яхве / *kyrios*) в данном случае относится к Иисусу. Именно эта уверенность в полном равенстве Иисуса – Спасителя и Яхве вдохновила его почти произвольно воззвать к Филиппийскому стражнику: «Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься...» (Деян. 16, 31).

Традиция призывать имя Господне тоже уходит корнями глубоко в Ветхий Завет. Это часть великого наследия иудейского поклонения, благословение для тех, кто знает Яхве как своего Бога. Другие народы, напротив, «не знают Тебя... имени Твоего не призывают» (Пс. 78, 6). И вновь важно отметить, что употребление Павлом этого выражения применительно к Иисусу – всего лишь один пример, каких много и в других местах Нового Завета, где верующие «призывают имя» Иисуса. Сама идея такого «богохульства» повергла бы иудеев в ужас, если бы они не были убеждены, что в этот момент они призывают имя самого Господа (Деян. 9, 14.21; 22, 16; 1 Кор. 1, 2; 2 Тим. 2, 22).

Итак, авторы Нового Завета, опираясь на многовековое основание веры Израиля в Яхве, их Бога-Спасителя, видят в личности и подвиге Иисуса кульминацию Божьего спасения. Поскольку миссию Бога можно охарактеризовать той самой всеобъемлющей концепцией, которая преобладает в характере и замысле Яхве – а именно спасением – отождествление Иисуса с Яхве позволяет ему занять центральное место в реализации этой спасительной миссии.

Словам псалмопевца, проникнутым доверием Яхве, «Богу спасения нашего», созвучно радостное ожидание Павлом явления «великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» (Тит. 2, 13).¹

Иисус исполняет миссию Яхве

По свидетельству многочисленных новозаветных отрывков, Иисус единосущен Яхве, Господу Бога Израиля, и при этом выполняет функции, которые в Ветхом Завете считались исключительной и уникальной привилегией Яхве. К ним относятся, в частности, роль Бога – Творца и властелина вселенной, Правителя истории, Судьи всех народов и Спасителя всех, уповающих на него. Во всех этих аспектах личности и деятельности Бога новозаветные христиане видели Иисуса, говорили о нем в тех же выражениях и поклонялись ему соответственно.

Ну и что? Почему так важно, что монотеизм ветхозаветного Израиля получает продолжение и приобретает новые, христоцентричные черты? Если, как пронизательно заметил Иаков, монотеизм сам по себе («Ты веруешь, что Бог един») ничем не лучше веры дрожащих от страха бесов (Иак. 2, 19), что меняется, когда мы добавляем к нему имя Иисуса? Представим, что в Новом Завете сказано лишь: «Иисус – Бог». Как оценил бы Иаков простое интеллектуальное согласие с таким утверждением? «Ты веруешь, что Иисус есть Бог? Хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут»? Если ветхозаветный монотеизм и новозаветное признание божественной

¹ Целый ряд великолепных книг посвящен природе и сути новозаветных заявлений о божественности Иисуса Христа. Вот лишь несколько примеров: Richard Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Carlisle: U. K.: Paternoster, 1998); Murray J. Harris, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1992); Larry W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Edinburgh: T & T Clark, 1998); Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); Leander E. Keck, *Who Is Jesus? History in Perfect Tense* (Columbia: University of South Carolina Press, 2000); Ben Witherington III, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress Press, 1990); N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996).

природы Христа останутся лишь одним из артикулов веры, то, возможно, представляя интерес для религиозных историков, они будут столь же мертвы, как и вера без дел.

В связи с этим стоит вернуться к миссиологическому направлению нашего исследования, что я и делал ранее в этой главе. Какова же миссия этого Бога, которому Ветхий Завет приписывает трансцендентную уникальность? И что связывает новозаветное исповедание Иисуса не только с личностью и функциями Бога Израилева, но и с его миссией?

Бог пожелал явить себя в Иисусе

Для ответа на эти вопросы вернемся к общей теме третьей главы – к страстному желанию Яхве даровать познание себя всем народам земли. Разумеется, есть и другие способы описания миссии Бога в ее ветхозаветном изложении; главные из них будут обсуждаться далее в этой книге. Но этот ее аспект для нас уже очевиден. Как в спасительной Божьей благодати, так и в его праведном суде израильтяне увидели живого истинного Бога. Точно так же, в конечном итоге, все народы познают его либо в покаянии, спасении и поклонении, либо в открытом неповиновении, грехе и гибели. «Ибо земля наполнится познанием славы Господа, как воды наполняют море» (Авв. 2, 14). Такова Божья воля и замысел, а значит, и его миссия.

В Новом Завете желание Бога явить себя миру сосредоточивается на Иисусе. В Иисусе все народы познают живого Бога. Иными словами, Иисус выполняет миссию Бога Израиля. Или наоборот: Бог Израиля, чьей миссией было откровение самого себя в Израиле, теперь является миру в Мессии, воплотившем в себе Израиль и исполнившем миссию Бога для всех народов. Подробное новозаветное описание причастности Иисуса к личности и функциям Яхве приобретает особую значимость в этом миссиологическом контексте. Ведь именно познав Иисуса – Творца, Правителя, Судью и Спасителя – все народы познают Яхве. Иисус не просто посланник, которому поручено передать нам набор знаний о Боге. Он сам – содержание этого послания. Повсюду, где проповедано имя Иисуса, разливается сияние Божьей славы.

Для неверующих... не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого. Ибо мы не себя проповедуем, но Христа Иисуса, Господа (*kyrios*); а мы – рабы ваши для Иисуса, потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа (2 Кор. 4, 4-6).²

² Весьма вероятно, что Павел имеет в виду величественное видение Иезекииля – видение славы Божьей (Иез. 1), толкуя свою собственную встречу со

Евангелие дарует познание Бога всем народам

Павел считал себя Божьим апостолом народов, которому доверено нести благую весть познания живого Бога тем, кто его не знает. При этом он ясно осознавал, что его личная миссия – лишь часть великой миссии Бога, то есть его желания быть познанным. Павел не выбирал служение народам от имени Бога Израиля. Бог сам избрал Павла и поручил ему эту миссию. Вот как Лука описывает понимание самим Павлом данного ему в Дамаске поручения.

Он же (Анания) сказал мне: Бог отцов наших предъизбрал тебя, чтобы ты познал волю Его, увидел Праведника и услышал глас из уст Его, потому что ты будешь Ему свидетелем пред всеми людьми о том, что ты видел и слышал (Деян. 22, 14-15).

(К язычникам) Я теперь посылаю тебя открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу, и верю в Меня получили прощение грехов и жребий с освященными (Деян. 26, 17-18).

С того момента Павел узнал, что евангелие обладает особой силой, которая влекла его за собой, как огромный поток, разливающийся по всей вселенной. Сам Павел был всего лишь его служителем.

...которой сделался я служителем по домостроительству Божию, вверенному мне для вас, чтобы исполнить слово Божие, которым благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы (Кол. 1, 25.27).¹

Так велико желание Бога быть познанным и с такой неудержимой силой распространялось евангелие, что Павел использует географическую гиперболу, предвосхищая его вселенскую проповедь.

славой воскресшего Христа в том же контексте. Если это так, еще большую значимость приобретает тот факт, что он использует термины «слава Христова» и «слава Божья» в качестве синонимов – еще один пример отождествления Иисуса с Яхве.

¹ «Тайна», упоминаемая Павлом в параллельном фрагменте Послания к Ефесянам, заключается в том, что Иисус, распятый Мессия, объединил иудеев и язычников (Еф. 3, 2-13). Поэтому, мне кажется, выражение *Christos en hymin* относится не столько к Христу в нашем личном опыте («Христос в вас»), сколько к реальности того, что Христос пребывает «среди вас», то есть среди вас, язычников, в том же смысле, что и в выражении *en tois ethnesin*, «среди народов».

Благовествование во всем мире и приносит плод, и возрастает (Кол. 1, 6).

Благовествование, которое вы слышали, которое возведено всей твари поднебесной (Кол. 1, 23).

Об этом Бокэм пишет:

Гиперболы у Павла не просто риторические приемы. Они воплощают в себе решительное продвижение евангелия навстречу его все-ленской цели и острое ощущение Павлом своего личного призвания, неразрывно связанного с этим движением.²

Позднее Павел размышлял над духовным служением, к которому был призван, чтобы нести народам познание Бога. В Израиле эта миссия была доверена священникам (Ос. 4, 1-6; Мал. 2, 7; 2 Пар. 15, 3). По аналогии, Павел считал благовествование священническим служением народам, добавляя при этом, что намеренно направляет свои усилия туда, где живут люди, «не имевшие о Нем известия» (Рим. 15, 16-22; обратите внимание на цитату из Ис. 52, 15, где говорится о служении Раба Господня среди народов). В другом послании он вновь подчеркивает связь между своим служением и страстным желанием Бога открыться своему народу и спасти его.

Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины... для которого я поставлен проповедником и Апостолом, учителем язычников в вере и истине (1 Тим. 2, 3-4.7).

В рассуждениях апостола о желании Бога спасти мир и о своей роли в осуществлении этого замысла мы слышим еще один отголосок *Шемы*: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (1 Тим. 2, 5-6). Итак, Бог, которого проповедует Павел, – единственный живой и истинный Бог

² Richard Bauckham, *The Bible and Mission: Christian Mission in a Postmodern World* (Carlisle, U. K.: Paternoster, 2003), p. 22. Бокэм указывает на другие примеры такой географической гиперболы и ее эсхатологической значимости для миссионерства (Рим. 1, 8; 1 Фес. 1, 8; 2 Кор. 2, 14). С другой стороны, Экхард Шнабель высказывает предположение, что эти выражения могут в действительности отражать реалии миссионерства, если во время написания Павлом Послания к Колоссянам ранние миссионеры уже достигли мест, которые принято было называть «концами земли»; см. *Early Christian Mission*, vol 1, *Jesus and the Twelve* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), pp. 436-554. В этой работе подробно рассматривается восприятие географических реальностей в иудейской и греко-римской культурах первого века, в контексте которых рождалась христианская миссия.

Израиля, но теперь спасительное познание его даровано нам в неповторимой человечности и самопожертвовании Иисуса-Мессии.

Таким образом, библейский монотеизм и миссия Бога сплетаются воедино в личности Иисуса и в апостольской проповеди.

Иоанн с самого начала своего Евангелия неоднократно говорит о вселенном откровении, воплотившемся в личности и служении Иисуса. Особенно обращает на себя внимание знаменитая молитва Иисуса в Ин. 17. «Бога не видел никто никогда, – пишет апостол в заключение своего пролога. Единородный Сын, Сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1, 18). Бог открывает себя нам в воплощенном Боге-Сыне. Посему знать Иисуса – значит познать Отца (Ин. 8, 19; 10, 38; 12, 45; 14, 6-11), а познание их обоих обещает вечную жизнь (Ин. 17, 3).¹ Но познание Бога в Иисусе не ограничивается теми, кто видели его во плоти. Напротив, это благословение было даровано им, чтобы они явили его миру, «да познает мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17, 23). Как истинный священник, Иисус делится познанием Бога сначала со своими учениками, а через них – со всем миром.

Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их... да уверует мир, что Ты послал Меня. Отче праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня. И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них (Ин. 17, 20-21.25-26).

Миссия Бога, его горячее стремление явить себя миру, занимает мысли Сына даже во время молитвы Отцу. Миссия же всех его учеников, косвенно упомянутая в молитве Иисуса перед распятием (Ин. 17, 18), становится очевидной в поручении, которое он дает им после своего воскресения: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (Ин. 20, 21).

Один из самых ярких моментов, завершающих Евангелие Иоанна, – исповедание Фомы: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20, 28), когда Фома обращается к Иисусу со словами, которые он осмелился бы произнести лишь в поклонении Яхве. Одно это уже могло бы лечь в основание заключительного комментария Иоанна о миссиональном замысле своего Евангелия. «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20, 31).

Итак, уста апостола и перо евангелиста убедительно свидетельствуют о неразрывной связи между библейским монотеизмом и миссионерством.

¹ То же динамичное сочетание познания Бога через познание Иисуса прослеживается и в 1 Ин. (ср. 1 Ин. 2, 3-6.23; 4, 13-15; 5, 20-21).

Монотеизм и миссия Библии

В третьей и четвертой главах мы исследовали многогранное явление библейского монотеизма. В самом начале я отказался от готового определения монотеизма категориями Просветителей, кои они использовали для классификации религий, и от попытки восстановить предполагаемый эволюционный процесс, в результате которого Израиль должен был выстроить свою раз и навсегда определенную концепцию монотеизма. Вместо этого я постарался ответить на вопрос о том, что имели в виду израильтяне, говоря: «Яхве – Бог, и нет иного, кроме него». Мы изучили, в частности, их живой опыт «познания Бога». Израильтяне претендовали на него в силу событий своей истории и ожидали, что и другие народы, в конечном итоге, все придут к познанию Яхве. Затем мы наблюдали поразительный переход от ветхозаветного монотеизма, сосредоточенного вокруг Яхве, к новозаветному, в центре которого оказывается Иисус Христос. При этом библейский монотеизм не только не утратил основные черты израильского вероучения, но утвердил и дополнил их.

Вопрос, который мы должны задать себе, подводя итоги этих двух глав, заключается в следующем: каким образом миссиональный герменевтический контекст проливает свет на то, что мы называем библейским монотеизмом, помогая нам выразить его внутреннюю динамику и основную значимость? Или, проще говоря, чем объясняется миссиональный характер библейского монотеизма? Ответы могут быть примерно следующие: во-первых, желанием Бога быть познанным; во-вторых, постоянной борьбой, которую библейский монотеизм ведет с противными ему учениями; и, наконец, тем фактом, что библейский монотеизм составляет важную часть поклонения и прославления, которые в этом мире имеют глубоко миссиональную направленность.

*В основе библейской миссии лежит
желание Бога явить свою божественную сущность*

Тема познания Бога была намеренно выбрана мною в качестве лейтмотива третьей и четвертой глав, поскольку ничто иное так не соответствует этой движущей силе библейского монотеизма. Единый живой Бог желает явить себя всему творению. Мир должен знать своего Творца. Народы должны знать своего Правителя, Судью и Спасителя. Это одна из побочных сюжетных линий повествования об исходе в одноименной книге, однако поздние воспоминания об этом удивительном событии выделяют познание великого имени Яхве всеми народами в качестве



главной цели исхода (напр., Нав. 2, 10-11; 2 Цар. 7, 23; Пс. 105, 8; Ис. 63, 12; Иер. 32, 20; Дан. 9, 15). «Таким образом, исход проводит парадигматическую связь между личностью Яхве как Бога конкретного народа – Израиля и его вселенского замысла явить себя всем народам земли».¹ В дальнейшем всем великим деяниям Яхве приписывается та же цель: переход через Иордан (Нав. 4, 24), победа Давида над Голиафом (1 Цар. 17, 46), завет Бога с Давидом (2 Цар. 7, 26), ответ Бога на молитву в Соломоновом храме (3 Цар. 8, 41-43.60), избавление Иерусалима от ассирийцев (4 Цар. 19, 19; Ис. 37, 20), возвращение Израиля из плена (Ис. 45, 6; Иер. 33, 9; Иез. 36, 23). Вся история Израиля – череда живых иллюстраций к познанию Бога. Вот почему она передается от поколения к поколению.

Вспомнят, и обратятся к Господу
 все концы земли,
 и поклонятся пред Тобою
 все племена язычников, ибо
 Потомство мое будет служить Ему,
 и будет называться Господним вовек:
 придут и будут возвещать правду Его
 людям, которые родятся,
 что сотворил Господь (Пс. 21, 28.31-32).

Ричард Бокэм считает это одним из главных миссиональных течений в библейском откровении. «Его цель – поведать народам о Яхве, едином истинном Боге». Предваряя современные возражения против такого восприятия Бога, Бокэм продолжает:

Нас может отталкивать образ Бога, желающего и ищущего своей славы, ведь если бы речь шла о человеке, мы назвали бы его тщеславным и честолюбивым. Но это как раз одна из тех аналогий с человеком, которые как нельзя лучше подходят Богу и никому другому. Познание своего Творца-Бога необходимо человеку. В явлении народам божественной сущности Яхве нет ни капли тщеславия, только откровение истины.²

Эти слова подводят нас к первому из трех миссиологических заключений по обсуждаемым вопросам.

Благо всего творения определяется нашим познанием Бога. Хочу еще раз повторить слова Бокэма: «Познание своего Творца-Бога необходимо человеку». Можно добавить: для блага всего творения необходимо, чтобы оно знало и славilo Бога как своего Творца. Человеческий грех препятствует

¹ Bauckham, *Bible and Mission*, p. 37.

² Ibid.

ему в исполнении своего главного предназначения, и это одна из причин, по которым все творение с нетерпением ожидает искупления человечества (Рим. 8, 19-21). Но ограничимся пока человеческим фактором: трудно переоценить тот факт, что познание Бога во всей полноте его божественной сущности – высшее благо для всякого существа, созданного по Божьему образу и подобию. Отказ от этого благословения или попытка удержать других от его приобретения лежит в основе всех прочих грехов, утверждает Павел в Рим. 1, 18-32. Напротив, познание Бога в любви и послушании – источник всякого добра и благоденствия (Втор. 4, 39-40). Сама жизнь, во всей ее вечной полноте, есть познание Бога и любовь к нему (ср. Втор. 30, 19-20; Ин. 17, 3). Мы созданы для этого, и ничто иное не являет Божью славу. «Главное предназначение человека, – удивительно емко и в полном соответствии с Писанием провозглашает Вестминстерское исповедание, – прославлять Бога и вечно наслаждаться общением с ним». Эти слова кратко передают главную задачу и благословение истинного познания Бога, а значит, и истинной сути человека. А поскольку цель миссионерского служения – поведать людям о Боге, оно несет благословение всем народам, ибо «Господь благ». Миссионерство – отнюдь не попытка навязать новое религиозное рабство и без того до крайности обремененному человечеству. Оно дает нам возможность разделить с ближними дарующее свободу познание единого истинного Бога, а «в этом познании – наша вечная жизнь».³

Благо всего творения определяется познанием библейского Бога человечеством. Это благословение приходит только с познанием живого Бога библейского монотеизма. Последний является необходимым условием успеха библейской миссии, которая несет людям библейское откровение живого Бога во всей полноте его личности, характера, деятельности и спасительного замысла. Мы говорим о своего рода библейской биографии Бога. Личностная и этическая природа библейского монотеизма не оставляет сомнений. Мы уже убедились, что простая вера в единственного Бога, – абстрактный монотеизм – не великое достижение. Ею отнюдь не ограничивался опыт Богопознания в событиях исхода и на Синае. Израилю предстояло не занятие по небесной арифметике, а познание личности и характера того, кто один вправе называться Богом-Яхве (Втор. 4, 32-40). Они узнали его как Бога справедливости, милосердия, святости, истины, чистоты, любви, верности и всевластия. Эти его качества стали темой их повествований, основой законодательства, камертоном для их поклонения, лейтмотивом их пророчеств и источником мудрости. И этот Бог обещал явить себя народам в самой монотеистической проповеди Ветхого Завета в облике Раба Господня, чья преданность идеям справедливости,

³ Из второй коллекты за мир в «Правиле утренней молитвы», *Книга общих молитв*.

милосердия, свободы и просвещения обернется для него страданиями и смертью за чужой грех (Ис. 42 – 53).¹ Все это исполнилось, когда трансцендентная уникальность Бога облеклась плотью и обитала с нами в человечности Иисуса, полной благодати и истины. Единственный вид монотеизма, «полезный» для человечества, – познание этого Бога. Вот почему Бог желает, чтобы мы знали его истинную божественную сущность.

В желании Бога явить себя народам – источник нашей миссии: поведать им о нем. Настойчивое желание Бога быть познанным предвдвуряет и наполняет смыслом все усилия Божьего народа, чья задача – поведать о нем миру. Наша миссия вытекает из миссии самого Бога. В Ветхом Завете ясно говорится, что по замыслу Бога познание его, живого Бога, должно достигнуть всех народов, которые, согласно ветхозаветному свидетельству, с нетерпением ждут этого момента. В Новом Завете мы находим подробное описание самого процесса – апостольского благовестия о Мессии Иисусе, пославшего своих учеников проповедовать народам. Поэтому Павел называл себя «наставником язычников в истинной вере» (1 Тим. 2, 7; 2 Тим. 1, 11, перевод мой). «Цель служения язычникам в Новом Завете – признание ими истинного Бога и поклонение ему (1 Фес. 1, 9; Деян. 17, 23-29; Откр. 14, 7; 15, 4), и только потом их собственное спасение».²

Итак, все наши миссиональные усилия, направленные на повествование миру о Боге, должны предприниматься в контексте его собственного желания быть познанным. Мы стремимся к тому, чего хочет сам Бог. Эта мысль вселяет в нас одновременно уверенность и смирение. Она смиряет, напоминая, что все наши попытки оказались бы бесплодными, если бы Бог сам не пожелал открыться миру. Не в нашей власти начать осуществление этой миссии или решить, когда ее можно считать завершенной. Но со смирением приходит и уверенность. Ведь мы знаем, что за нашими слабыми усилиями и далеко не всегда эффективным общением стоит высшая воля живого Бога, который с любовью открывает себя людям, страстно желая даровать прозрение слепым и являя свою славу в сокровищах благовестия, обитающих в глиняных сосудах его посланников (2 Кор. 4, 1-7).

Библейский монотеизм предполагает постоянные христологические конфликты

Одно из самых простых априорных положений эволюционной теории религиозного развития человечества заключается в следующем: насколько бы долгим ни был путь той или иной культуры к высотам монотеизма,

¹ Об этом см., в частности, Millar C. Lind, "Monotheism, Power and Justice: A Study in Isaiah 40 – 55", *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 432-46.

² Bauckham, *Bible and Mission*, p. 40.

сам монотеизм обладает столь очевидной силой убеждения, что ни один народ не захочет вернуться к многобожию. Монотеизм похож на горное плато, с которого не захочет спуститься ни один мыслящий человек или культура. Эволюционный процесс предполагаемого религиозного взросления всегда считался необратимым.

Однако по аргументированному утверждению Бокэма, объяснением гораздо более беспорядочного состояния религиозной истории Израиля, представленной на страницах канонических Писаний, служит тот факт, что библейский монотеизм отнюдь не был той бесспорной аксиомой, которую, однажды познав, невозможно более отрицать. По свидетельству Ветхого Завета, его можно скорее сравнить с полем боя, где никогда не утихают конфликты.³

Переходя от Ветхого Завета к Новому, мы немедленно замечаем, что та же борьба сопровождает явление Иисуса Христа. Христоцентричный монотеизм вызывает не меньше сомнений и разногласий, чем исключительное положение Яхве в Израиле. Для мира не стало очевидным, что Иисус – единственный истинный Господь, Бог и Спаситель. Точно так же окружавшие Израиль народы не торопились признать Яхве единственным истинным Богом земли и неба, Творцом вселенной и Правителем всех населявших ее народов. Но ведь именно об этом призван был свидетельствовать Израиль, чью эстафету теперь приняла христианская миссия.

Таково одно из объяснений миссионального характера библейского монотеизма: это истина, о которой мы должны непрестанно свидетельствовать миру. Это уверенность, которая постоянно ставит перед нами апологетическую задачу, – правильно формулировать и аргументировать свое исповедание веры в живого библейского Бога обоих Заветов. По свидетельству Нового Завета, с самых ранних дней христианам приходилось бороться с отрицанием господства Христа вне церкви и с недопониманием различных аспектов личности и свершений Христа внутри нее самой. Сегодня, как и всегда, назвать Иисуса из Назарета единственным истинным Богом, Господом и Спасителем – значит оказаться вовлеченным в бесконечный миссиональный конфликт.

Но что именно означает уникальность Иисуса Христа? Некоторые считают этот термин слишком общим, допускающим неверное толкование и даже намеренное искажение его смысла. Конечно же, Иисус «уникален», с готовностью согласятся сторонники религиозного плюрализма. Каждая религия и ее лидер по-своему уникальны. Все они предлагают свое неповторимое мироощущение и уникальную возможность «спасительного контакта

³ Позволю себе еще раз напомнить: под «библейским монотеизмом» я понимаю реальное признание израильтянами трансцендентной уникальности Яхве, а не абстрактные конструкции Просветителей.

с Высшей божественной реальностью» (выражаясь языком плюралистов). Но в этом смысле Иисус уникален лишь как один из представителей своего «вида» – религиозных лидеров или «посредников в искупительном контакте с божеством». Он не более чем один (уникальный в значении «отличный от других») из множества способов выяснить для себя, кто же такой Бог. Поэтому рассуждения об уникальности Иисуса могут стать «тройным конем плюрализма». Пользуясь этим термином, можно спровоцировать неожиданные и нежелательные богословские идеи в умах тех, кто с радостью воспримет его, но лишь в описанном выше релятивистском понимании.

Тем большую значимость приобретают предпринятые нами в последних двух главах попытки точного определения библейского монотеизма. Мы особенно признательны Бокэму за его пояснения в вопросе уникальности Яхве. В Ветхом Завете Яхве, очевидно, не предстает перед нами в качестве уникального представителя многочисленного сонма богов. В своей, по выражению Бокэма, «трансцендентной уникальности» Яхве стоит *sui generis*, не зная себе равных, – единственный истинный Бог, Творец вселенной, Правитель, Судья и Спаситель народов. Новый Завет провозглашает то же относительно Иисуса из Назарета, говоря о нем в контексте той же исключительной трансцендентности на основании ветхозаветных свидетельств.

Итак, рассуждая об уникальности Христа с миссиологической точки зрения, мы не сравниваем его с основателями других великих религий. Речь идет не о том, чтобы выстроить их в ряд и по завершении сравнительного анализа прийти к выводу, что Иисус по тем или иным причинам оказался лучше остальных, или, во избежание соперничества, что «Иисус подходит мне лучше других». Наше исследование ведется в вертикальном направлении, прослеживая библейские корни личности, миссии и свершений Иисуса в уникальности Яхве, Святого Израилева. Христоцентричный библейский монотеизм носит глубоко миссиональный характер, поскольку он с равной уверенностью (оба утверждения, в конечном итоге, сводятся к одному) заявляет, что Яхве – Бог в небесах и на земле, и нет иного, кроме него; а Иисус – Господь, и нет иного имени под небесами, которым надлежало бы спастись человеку.¹

Библейский монотеизм рождает хвалу

Я должен закончить эту главу тем, к чему подводит нас сам библейский монотеизм – доксологией, поклонением и песней хвалы великому Богу во имя Христа.

¹ Более полно я рассматриваю эти аспекты уникальности Иисуса в контексте религиозного плюрализма в следующей работе: Christopher J. H. Wright, *The Uniqueness of Jesus* (London and Grand Rapids: Monarch, 1997).

Книга Псалтирь на древнееврейском называется *tēhillīm*, «Хвала». При этом многие ее главы относятся к так называемым псалмам скорби. Хвала в Ветхом Завете не ограничивалась благодарением и весельем, означая, прежде всего, признание реальности единого живого Бога в каждом дне жизни, в том числе и в ее скорбных моментах. Поэтому даже псалмы, пронизанные тревогой и печалью, как правило, завершаются хвалой. Да и в самой книге замечен переход от преобладающих в начале жалоб и прошений к исключительно хвалебным псалмам в заключительной части. В своей сердечной и одновременно весьма познавательной статье Патрик Миллер пишет:

Путешествие по Псалтири неизменно завершается хвалой Богу, звучание которой все нарастает... В этом есть особый богословский смысл, ведь именно в хвале и поклонении, как ни в одном другом человеческом действии, Бог виден во всей полноте и славе. Есть в этом и эсхатологический смысл, ибо заключительной нотой в конце времени будет исповедание и хвала Богу из уст всего творения.²

Итак, существует тесная связь между монотеистической динамикой иудейского вероучения и славным богатством израильского поклонения. Израильяне знают Яхве как единственного истинного Бога и Спасителя, чье величие и верность открывают в душах людей источники хвалы. Поскольку нет иного Бога, кроме Яхве, в поклонении Израиля четко различим мотив универсальности. Она же, в свою очередь, неизменно предполагает: однажды все народы, все Божье творение откликнется на призыв прийти и поклониться живому Богу Израиля. В этом тоже есть оттенок миссиональности, даже в отсутствии четко выраженного миссионерского поручения. Подчеркивая эту мысль, Миллер показывает, что в поклонении Израиля сочетаются богословие и свидетельство, проповедь и ожидание вселенского обращения.

Богословский аспект хвалы в Ветхом Завете находит выражение в благоговейном повествовании о Боге. А призыв к обращению народов в проповеди имеет цель – привлечь как можно большее число людей в круг тех, кто поклоняется Богу. Возможно, не столь очевиден для многих читателей Ветхого Завета тот факт, что хвала Богу представляет собой наиболее значительное и широкое изложение того аспекта ветхозаветного богословия, который связан с обращением всех народов земли. Можно было бы даже говорить о миссионерстве, если бы это не наводило на мысль о необходимости привлечения

² Patrick D. Miller Jr., “‘Enthroned on the Praises of Israel’: The Praise of God in Old Testament Theology”, *Interpretation* 39 (1985): 8.

людей в видимое сообщество Израиля и тем самым не искажало истину. Ведь дело совсем не в этом. И все же ветхозаветное прославление благодати и праведности Бога предвосхищает щедрое богатство новозаветной проповеди евангелия с призывом ко всем обратиться и следовать за Иисусом Христом.¹

В конечном итоге, сила этой хвалебной проповеди распространяется не только горизонтально, достигая всех без исключения народов земли, но и вертикально, затрагивая все будущие поколения. Даже в отсутствие миссионерства, как способа достижения поставленной цели, широта этой стороны израильского поклонения придает ему откровенно миссиональный характер.

В поклонении Израиля звучит хвала Богу и свидетельство, свидетельство, призывающее все человечество прославить Бога и тем самым признать и поклониться Господу Израиля. Мы наблюдаем политическую и эсхатологическую направленность хвалебных песен Израиля с их настойчивой уверенностью в том, что господство Яхве распространяется на всю вселенную и, в конце концов, привлечет каждого человека к поклонению Богу Израиля. Призыв славить Бога – не просто одна из многочисленных тем Ветхого Завета. Он повсеместно встречается в Псалтири, где «вся земля» (Пс. 32, 8; 65, 1; 95, 1; 97, 1; 99, 1), «земля» (Пс. 96, 1), «острова» (Пс. 96, 1), «все живущие во вселенной» (Пс. 32, 8), «всякая плоть» (Пс. 144, 21) и «народы» (Пс. 46, 2; 65, 8; 66, 4; 148, 11; Втор. 32, 43) призваны непрестанно хвалить и благословлять Господа. У Второиисаи такой аспект прославления очевиден (Ис. 45, 22-25). Однако им не ограничивается сила этого свидетельства в Пс. 21, 23-32. За пределами Израиля «поклонятся пред Тобою все племена язычников» (ст. 28). Но и это не исчерпывает бездонные глубины хвалы, ибо и умершие восхвалят Бога (ст. 30) вместе с еще не рожденными (ст. 31-32).²

Едва ли стоит добавлять, что и Новый Завет рисует ту же картину человечества и всего творения: славящих Бога в Иисусе Христе. Не будет преувеличением сказать, что в Европе церковь родилась из благовестия хвалы, если вспомнить Павла и Силу, воспевавших Бога в Филиппийской темнице (Деян. 16, 25; ср. 1 Пет. 2, 9).

В превосходном вступлении к своей книге «Ликуйте, народы» Джон Пайпер высказывает неожиданную мысль: «Главная цель церкви

¹ Ibid., p. 9.

² Ibid., p. 13.

не миссионерство, а поклонение. Миссионерство существует только там, где нет поклонения».³

Прекрасно сказано и, конечно же, совершенно справедливо. Хвала будет главной реальностью нового творения, тогда как божественная миссия искупления всего творения, а значит, и наша собственная историческая миссия завершатся (хотя кто знает, какую миссию уготовил Бог искупленному человечеству в новом творении!). Поэтому миссионерство действительно существует лишь там, где еще не звучит хвала, ибо его задача состоит в убеждении тех, кто еще не славит живого Бога, присоединиться к хвалебному хору.

Но и в библейском смысле хвалу тоже можно считать причиной миссионерского служения. Церковное прославление придает телу Христову силы и решимости для осуществления своей миссии. Более того, служит постоянным и столь необходимым каждому из нас напоминанием о том, что наше служение – лишь послушный отклик и возможность участвовать в первоочередной миссии Бога, подобно тому, как наша хвала – отражение божественной реальности и его великих деяний. Хвала и прославление – образ жизни, приличествующий отношениям между Создателем и его творением. Итак, если наша миссия составляет часть нашего восприятия Творца, то и хвала должна быть неразрывно связана с ним.

В четырнадцатой главе мы вернемся к универсальному характеру и миссиональной значимости многих псалмов. Сейчас достаточно завершить исследование в этой и предшествующей главах следующим наблюдением. Среди содержащихся в Библии многочисленных моделей миссионерского служения (в дополнение к армейским моделям, которыми мы уже склонны злоупотреблять) выделяется образ новой песни, воспеваемой для народов земли. Миссионерство приглашает все народы услышать музыку будущего с Богом, чтобы уже сегодня танцевать ей в такт. Как напоминает нам Пс. 95,

- в новой песне звучат старые слова, ведь она прославляет деяния Божьи, совершенные им для своего народа (Пс. 95, 1-3);
- новая песнь свергает с пьедестала старых богов, чьи прежние поклонники должны теперь прийти с хвалой в Господни дворы (Пс. 95, 4-9);
- новая песнь преображает старый мир в долгожданную праведность и радость Божьего царства (Пс. 95, 10-13).

³ John Piper, *Let the Nations Be Glad! The Supremacy of God in Missions*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 1993), p. 17.

Монотеизм носит миссиональный характер, потому что пробуждает хвалу во всей вселенной – хвалу единому живому Богу, которого мы познаем в благодати, суде и прежде всего – в Мессии.

Итак, истоки миссиональной природы христианского монотеизма не в империалистическом религиозном угнетении коренных народов или в полувоенном триумфаторстве (хотя в разные эпохи оно нередко оказывалось заражено этим вирусом). Его истоки в ветхозаветных корнях нашей веры и веры древних израильтян в единственного живого и истинного Бога, чья миссия любви легла в основу избрания Израиля и миссионерского служения церкви. Так настойчиво было его желание благословить все народы, что он избрал Авраама. Так сильна была его любовь, что он послал в мир своего единственного Сына. Только этот Бог и никто иной во Христе примирил с собою мир. Этот Бог доверил служение примирения тем, кого Иисус назвал «свидетелями моими... до концов земли». Такова *миссионерская* природа библейского монотеизма.

5 Живой Бог противостоит идолопоклонству

Если библейский монотеизм носит миссиональный характер (живой Бог хочет, чтобы все творение знало его и поклонялось ему), а библейская миссия неразрывно связана с монотеизмом (мы призываем людей вместе со всем творением славить живого Бога), тогда что можно сказать об остальных богах, встречаемых не только на страницах Писания, но и вокруг нас сегодня? В этой главе мы будем говорить о том, что сказано в Библии о людях, поклоняющихся многочисленным мнимым божествам вместо Бога Израилева. Что они собой представляют? В шестой главе рассмотрим это явление с миссиональной точки зрения. Как следует вести себя по отношению к идолам и богам? Мне всегда казалось, что зачастую мы понимаем библейское понятие *идолопоклонства* слишком узко и упрощенно. Тем не менее, это один из основополагающих, хотя и негативных аспектов библейского и миссионального представления о библейском монотеизме. Поэтому его правильное понимание – неотъемлемая часть христианского миссионерства в полном и истинном смысле этого слова.

Парадоксы богов

Нечто или ничто?

Статуя вполне реальна. Образ, вырезанный из дерева или отлитый из металла, во всех его трех измерениях не может остаться невидимым. А как же бог или боги, воплощением которых он считается? Реальны ли они? Существуют ли они? Представляют ли они собой нечто или ничто? Как Израиль воспринимал этих богов в сравнении со своим Богом, с Яхве? Последний вопрос занимает умы исследователей Ветхого Завета на протяжении многих десятилетий. Определив монотеизм в общем религиозном контексте, как веру в существование одного единственного божества и, соответственно, отрицание реальности каких бы то ни было иных божеств, необходимо было установить: каким образом и когда

именно Израиль пришел к такому монотеизму. Очевидно, что преданность израильтян своему Богу исключала поклонение кому-либо еще. Но означало ли это, что они категорически отрицали само существование богов, которым им запрещено было поклоняться?

Классический ответ, рожденный в недрах ветхозаветной библеистики, предполагает эволюцию или развитие. Не так давно он был заново сформулирован, обобщен и исправлен Робертом Гнузе.¹ Допуская расхождения в точной датировке переходных этапов, эта теория воссоздает религиозную историю Израиля. Это путь от политеизма (признанного в Нав. 24, 14) через генотеизм (*Израиль* должен был поклоняться исключительно Яхве, признавая, тем не менее, существование других богов у других народов) к истинному монотеизму (полному отрицанию существования каких-либо богов, кроме Яхве) как к последнему и довольно позднему завершающему этапу.

По мнению некоторых ученых, первый и второй этапы занимают почти весь ветхозаветный период в истории Израиля. Иными словами, первоначально религия Израиля была практически неотличима от хананской. Затем на протяжении многих веков основным стремлением Израиля было сохранить верность завету с Яхве и не «ходить вслед других богов». Предполагалось, что другие боги, вызывавшие у израильтян искушение следовать за ними, очевидно существовали. Яир Хофман, например, говорит, что даже во Второзаконии выражение *'ēlōhîm 'āḥērîm*, «иные боги», скорее утверждает, чем отрицает их божественное существование. «Эта фраза... хотя и содержит в себе некую идею инаковости, никак не доказывает, что по сути своей другие божества полностью отличались от Бога Израиля... Они именуются другими по той простой причине, что они не *наши*».² Наконец, только в последние годы вавилонского изгнания, к которым предположительно относятся пророчества Исаии в главах 40 – 55, в среде израильтян четко оформилась позиция, отрицавшая само существование каких-либо иных богов, кроме Яхве.³ Только на этой, по-

¹ Robert Karl Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, JSOT Supplement Series 241 (Sheffield, U. K.: Sheffield Academic Press, 1997). Исследование Гнузе всего лишь одно из великого множества научных трудов, посвященных происхождению и истории монотеизма в религии Израиля, а его библиография – прекрасный путеводитель по литературе на эту тему. Однако, как уже пояснялось во введении ко второй части, этот вопрос выходит за рамки наших интересов.

² Yair Hoffman, "The Concept of 'Other Gods' in the Deuteronomistic Literature", in *Politics and Theopolitics*, ed. Henning Graf Reventlow, Yair Hoffman, and Benjamin Uffenheimer (Sheffield: JSOT Press, 1994), pp. 70-71.

³ Общую критику эволюционного взгляда на религию Израиля и основанной на нем исторической реконструкции см. в следующей работе: Richard

следней стадии было ясно заявлено о том, что одним единственным носителем божественной природы был и остается Яхве.

С такой точки зрения, ответ на наш вопрос о реальности иных богов в религии Израиля зависит от периода в хронологическом развитии Израиля, к которому мы и относим свой вопрос. Если бы мы обратились к израильтянину с вопросом: «Веришь ли ты, что кроме Яхве существуют и другие боги?», на протяжении долгого времени (по единодушному мнению библеистов) мы получали бы один и тот же ответ: «Конечно. Богов много. Яхве – лишь один из них, но он очень силен, и мы рады, что он на нашей стороне». Позднее, когда пророческие писания и реформы Второзакония стали подчеркивать идею большей исключительности заключенного с Богом завета, ответ прозвучал бы примерно так: «Да, у других народов свои боги, но *Израиль* должен поклоняться только Яхве, иначе нам придется испытать на себе его гнев». Долгое время такая позиция противостояла более либеральному популярному политеизму. Однако с конечной победой сторонников «официального» Яхвеизма, в последние годы вавилонского изгнания и сразу после него, ответ был бы четким и однозначным: «Нет, Яхве – единственный истинный Бог, других просто не существует. Все эти так называемые боги – ничто».

Столь четко выстроенное мировоззрение, пожалуй, слишком стройно. Было бы излишним упрощением формулировать вопрос (или ответ на него) в простой двухчастной форме: существуют другие боги или нет? Представляют ли они собой нечто или ничто? Проблема гораздо сложнее, и решение ее зависит от того, как мы понимаем сказуемое в вопросах подобного рода. К ним необходимо добавить следующее: существуют ли другие боги в том же смысле, что и Яхве? Представляют ли они собой то же самое «нечто», что и он (имеют ли они ту же божественную сущность)? Или же мы говорим о чем-то ином, не имеющем ничего общего с божественностью?

Суть израильского монотеизма заключается, главным образом, в том, что утверждается в отношении Яхве, а не в том, что отрицается в отношении других богов. Тем не менее, характеристики Яхве неизбежно влияют на наше восприятие других богов. Комментируя, в частности, Второзаконие, и опровергая утверждение Нейтана Макдональда о том, что эта книга не отрицает существование иных богов (а потому не является формально монотеистической с точки зрения Просветительских категорий, которые Макдональд справедливо отвергает как неуместные и даже вредные в исследовании Ветхого Завета), Ричард Бокэм делает следующие тонкие замечания:

Благодаря всему, что Яхве сделал для Израиля, избранный народ понимает: в отличие от богов всех остальных народов, он – единственный истинный Бог, Бог богов. Это означает, прежде всего, что он обладает силой, несравнимой ни с чем во вселенной. Земля, небо и небеса небес принадлежат ему одному (Втор. 10, 14). Боги же других народов, напротив, бессильные ничтожества, неспособные защитить и спасти даже свои собственные народы. Об этом говорится в песне Моисея (см. Втор. 32, 37-39). Необходимость различать стоящего выше всех Яхве и тех, кто не просто второстепенны, но и совершенно бессильны, объясняет употребление таких выражений, как «единственный истинный Бог» и «бог богов», и, с другой стороны, «не бог» (Втор. 32, 17: *lo' 'loah*; 32, 21: *lo' 'el*) и «суетные их» (Втор. 32, 21: *hab'lehem*). Хотя они и именуются богами, они не заслуживают этого имени, не будучи *дееспособными* божествами, являющими свою силу в мире. Только Яхве обладает верховной властью... (Втор. 32, 39). Недостаточно отметить, что Второзаконие не отрицает *существование* иных богов. Следует признать также, что в содержащемся во Второзаконии «учении о Боге», онтологическую значимость которого подтверждает и Макдональд, мы наблюдаем онтологическую границу, проходящую сквозь прежнюю категорию «боги» и выделяющую Яхве, как единственного в своем роде.¹

Итак, вернемся к вопросу, что представляют собой иные боги. По отношению к Яхве ответ должен быть: *ничего*. Ничто и никто на свете не сравнится с Яхве, он единственный в своем роде. Яхве не один из представителей общей категории богов. Он – единственный истинный Бог, обладающий, по выражению Бокэма, «трансцендентной уникальностью».² Что касается упомянутого выше предположения Яира Хофмана, то вполне справедливо будет признать, что выражение «другие боги» само по себе не означает: «эти божества считались, по сути, совершенно отличными от Бога Израиля». Все, сказанное о Яхве, ясно и четко указывает, что он обладает сущностью, совершенно отличной от *них*. «Господь есть Бог, и нет еще кроме Его» (Втор. 4, 35).

Однако по отношению к тем, кто поклоняется другим богам, – будь то народы, считающие их своими, или Израиль, впадавший в искушение «ходить вслед» им, – ответ будет безусловным: *ничто*. Боги разных народов со своими именами, изображениями, мифологией и культурами, очевидно, существуют в жизни, культуре и истории тех, кто почитает их богами. Утверждения типа: вавилоняне поклонялись богу Мардуку, отнюдь

¹ Ibid., p. 196.

² Ibid., p. 211.

не лишены смысла. Настаивать, что, поскольку Мардук не существует как бог, бессмысленно говорить о поклонении, было бы проявлением излишнего педантизма. В контексте такого утверждения (и других подобных описаний человеческих религий) ясно, почему можно говорить о реальности иных богов в контексте человеческого опыта. Иными словами, в богословской беседе или в обычном разговоре на вопрос о том, «представляют ли собой другие боги нечто или ничто?» вполне уместно ответить парадоксом: и то, и другое. Они *ничто в сравнении с Яхве*; они *реальны по отношению к тем, кто им поклоняется*.

Именно этот парадокс с большой осторожностью формулирует Павел, отвечая на вопрос о мясе, принесенном в жертву идолам в Коринфе. Апостол соглашается с исповеданием тех, кто объяснял свою свободу в этом вопросе словами иудейской *Шемы*. Господь и Бог един, поэтому «идол в мире ничто» (1 Кор. 8, 4). Но уже в следующем предложении Павел пишет: «Ибо хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много...». Итак, *что-то* все-таки существует, хотя его и нельзя сравнивать с единым Богом, Отцом и единым Господом, Иисусом Христом. К тому, о чем или о ком конкретно идет речь, Павел (и мы с вами) еще вернемся. Однако его двойное утверждение ясно: боги и идолы существуют, не обладая при этом *божественной* сущностью, которая принадлежит только живому истинному Богу.

Если Павел, иудей, живший в первом веке и строивший свое богословское мировоззрение на Писаниях, известных нам как Ветхий Завет, мог придерживаться двойственных взглядов, нет оснований думать, что этот парадокс не устроил бы и его предшественников за много столетий до него. Именно такая позиция находит свое выражение в глубокой полемике Исаии в главах 40 – 48. По мнению Яхве, явленному в парящих строках поэтических пророчеств, так называемые боги – «ничто», полное «ничтожество» (Ис. 41, 24). Но, с точки зрения пленных израильтян, с их комплексом неполноценности, вавилонских богов можно было призвать на суд и обличить в их бессилии (Ис. 41, 21-24), высмеять, как дело рук человека (Ис. 44, 9-20), изобразить спускающимися с небес в бесплодной попытке спасти даже не своих поклонников, для которых они теперь обуза, а своих же собственных идолов (Ис. 46, 1-2). Всего этого красноречия боги удостоены лишь потому, что они представляют собой нечто, и это нечто Израиль должен увидеть в истинном свете, чтобы освободиться раз и навсегда. Это нечто необходимо разоблачить и отвергнуть, дабы оно уже не препятствовало Израилю вернуться к поклонению их живого Бога Искупителя.

То, что оказалось по силам пророку, без сомнения, не вызвало бы затруднений у автора книги, обладающей такой богословской глубиной и пронизательностью, как Второзаконие. И действительно, в ней

мы находим ту же парадоксальную двойственность. С одной стороны, другие боги – ничто в сравнении с Яхве. Я не вижу иного смысла в следующих утверждениях, кроме самого очевидного: только Яхве обладает божественной трансцендентностью, он – единственный властелин и правитель вселенной.

Господь есть Бог на небе вверху и на земле внизу, и нет еще кроме Его (Втор. 4, 39).

Вот у Господа, Бога твоего, небо и небеса небес, земля и все, что на ней (Втор. 10, 14).

Господь, Бог ваш, есть Бог богов и Владыка владык, Бог великий (Втор. 10, 17).

Видите ныне, что это Я,
 Я – и нет Бога, кроме Меня:
 Я умерщвляю и оживляю,
 Я поражаю и Я исцеляю,
 и никто не избавит от руки Моей (Втор. 32, 39).

В контексте таких утверждений мы получаем окончательный ответ на вопрос о том, что могут представлять собой другие боги: они «не Бог» (Втор. 32, 17), и даже «не бог» (Втор. 32, 21). Иными словами, они – *ничто*, ничто в сравнении с Яхве.

С другой стороны, автор той же книги, размышляя над манящей привлекательностью и силой обольщения религиозной культуры, с которой предстояло столкнуться Израилю после перехода через Иордан (боги и идолы, священные места, мужские и женские символы плодородия, кажущееся процветание целой цивилизации, поклонявшейся этим богам), знал: неоднократно предостерегая Израиль, он предостерегал их от *чего-то* реального и весьма опасного. Кроме того, учитывая, что другие народы поклонялись небесным светилам, объекты их поклонения, без сомнения, существовали – «солнце, луна и звезды и все воинство небесное» (Втор. 4, 19). Израиль не должен был поклоняться им, ведь они часть Божьего творения. Яхве «уделил их всем народам» не для поклонения, но в качестве источников света.¹

С учетом всего изложенного, бесплодными кажутся попытки разобратся в каждом из ветхозаветных документов. Тем более совместить

¹ Мне кажется важным, что во Втор. 4, 19 ясно не сказано, что Бог поставил небесные светила для поклонения. Он дал свое творение в дар всем народам – в том числе и Израилю. И хотя другие народы поклоняются им, Израиль не должен следовать их примеру.

их содержание с предполагаемой траекторией последовательного религиозного развития, основываясь на ложном предположении о людях, рассуждающих о других богах, как если бы они существовали на самом деле, не могут одновременно почитать Яхве единственным Богом. В таком случае напрашивается логический вывод: убедившись в истинности монотеизма, мы не должны даже упоминать о «других богах», чтобы никто не подумал, будто мы приписываем им некое божественное существование. Такие ограничения, накладываемые на богословские дискуссии, были бы просто нелепы. Ведь тогда Павел не смог бы даже обсуждать отношения между живым Богом и идолами тех культур, в которых проходило его служение. Неужели остается заключить: поскольку Павел упоминает о богах и идолах с целью их критики, он, должно быть, верил в их существование, сравнимое с божественной реальностью живого Бога Израиля, явленного во Христе? Апостол сам ясно утверждает, что это не так. Тем не менее, исследователи Ветхого Завета продолжают уверять, будто одно упоминание израильянами богов окружавших их народов означает, что они верили в реальность их существования наравне с Яхве.

Все сказанное о Павле справедливо и в отношении современных христиан. Миссиологические дискуссии и практика миссионерства должны принимать во внимание реальность (в определенном смысле) других богов и идолопоклонства как общественного явления. Без сомнения, они «что-то» собой представляют. При этом мы можем свободно вступать в подобные дискуссии, не поступаясь своей приверженностью библейскому монотеизму, – вере в существование одного единственного живого Бога, известного нам во всей полноте его тринитарного откровения. В противном случае мы были бы повинны в скрытом политеизме, даже осмелившись произнести слова миссионерского гимна:

Там, где иные боги
Царят во мрачной тьме.
Где сонм врагов вчерашних
Не дремлет и теперь...²

Конечно же, мы можем смело петь эти строчки. Петь с полной уверенностью в словах Павла, основанных на Второзаконии. И, если не считать их христологического содержания, они выражают парадокс, который с готовностью поняли и приняли бы авторы этой ветхозаветной книги. Парадокс о том, что даже при наличии в мире множества богов и господ есть лишь один Господь и один Бог, благодаря которому и для которого живет и дышит все сущее. Если же мы поем такие гимны и ведем богословские

² Frank Houghton, "Facing a Task Unfinished", © 1930 by Overseas Missionary Fellowship.

беседы, не опускаясь на низшую ступень религиозной эволюции, недостойной истинного монотеизма, не вижу причин, по которым на нее стоило бы помещать древних израильтян, даже если они пели, пророчествовали или составляли законы с упоминанием «других богов», царивших над народами и противостоявших Яхве, единственному живому Богу.

Но если эти боги не Бог, но при этом представляют собой «нечто», то что же они такое? Если они не обладают истинной божественностью (которая приличествует только Яхве), значит, они существуют в единственной оставшейся для них сфере – в Божьем творении. Если же они часть творения, то должны существовать либо в мире *физическом* (подразделяемом на природу и творения рук человека), либо в *невидимом* мире нечеловеческих духов, также созданных Богом. Библия предлагает нам все три варианта. Идолы и боги могут быть: (1) предметами в рамках видимого творения, (2) бесами или же (3) творениями рук человеческих.

Идолы и боги в рамках творения

Израильтянам было хорошо известно, что некоторые народы поклонялись небесным светилам, почитая их богами, тогда как другие наделяли теми же качествами земных существ – людей и животных. Интересно отметить, что автор Второзакония (Втор. 4, 15-21), предостерегая от такого обожествления Божьих созданий (вероятнее всего, намеренно), перечисляет объекты поклонения в порядке, обратном последовательности их сотворения в Быт. 1: человек, мужчина или женщина; животные, которые на земле; птицы крылатые; рыбы, которые в водах; солнце, луна и звезды. Этот риторический прием передает особый богословский смысл: когда люди ставят творение на место Творца, наступает хаос. Идолопоклонство нарушает порядок наших самых важных взаимоотношений.

Поклонение небесным светилам, столь же древнее, сколь и широко распространенное, было несовместимо с верой Израиля в Яхве-Творца. Посему даже Иов (который, не называясь израильтянином, своей верностью Богу заслужил похвалу рассказчика и самого Яхве) отвергает его как грех и проявление неверия.

Смотря на солнце, как оно сияет,
и на луну, как она величественно шествует,
прельстился ли я в тайне сердца моего,
и целовали ли уста мои руку мою?
Это также было бы преступление, подлежащее суду,
потому что я отрекся бы тогда от Бога Всевышнего.

(Иов 31, 26-28)

И все же поклонение звездам не раз оказывалось для Израиля камнем преткновения. Ам. 5, 26 свидетельствует, что это происходило уже в восьмом веке до Р. Х.¹ Оно причислено к грехам, за которые было осуждено и разрушено северное Израильское царство (4 Цар. 17, 16). Иудейский царь Манассия добавил поклонение небесному воинству ко всем своим прочим злодеяниям (4 Цар. 21, 3-5). Даже после великих реформ царя Иосии пророк Иезекииль в своем видении храма с ужасом наблюдал за теми, кто во дворе дома Господня поклонялся солнцу, обернувшись спиной (в буквальном смысле) к самому храму (Иез. 8, 16). Звездные божества считались самыми могущественными среди народов, населявших Месопотамию, так что своими действиями израильтяне, вероятно, надеялись умиловить богов своего главного в то время врага – Вавилона. Совсем другой подход к звездным богам мы наблюдаем в Ис. 40, 26. Призывая пленников, без сомнения, ослепленных видимым могуществом богов своих завоевателей, взглянуть в небеса, пророк задает простой вопрос: кто их создал? Ответ на него сам обличает израильтян. Звезды вовсе не всемогущие боги, держащие в своих руках судьбы народов. Они вообще не боги, а творения живого Бога, во всем подвластные ему.

Поклонение животным тоже было широко распространено и у древнего Израиля ассоциировалось, в частности, с египтянами, обожествлявшими самых разнообразных зверей и рептилий. Свидетельств сколько-нибудь значительного влияния со стороны Египта на поклонение Израиля гораздо меньше. Однако Иезекииль вновь испытал ужас при виде семидесяти старейшин Израиля (само это выражение напоминает о роли, которую играли такие люди в Синайском завете [Исх. 24, 9-11]) в темном, заполненном дымом внутреннем помещении храма, поклонявшихся «пресмыкающимся и нечистым животным» (Иез. 8, 9-12). Некоторые комментаторы предполагают, что поклонение териоморфическим (звероподобным) богам могло быть политическим жестом, призванным помочь Израилю заручиться поддержкой египетского войска в войне с Вавилоном. Если так, подобные действия говорят о серьезном упадке храмового поклонения в период поздней монархии, когда одни вожди Израиля поклонялись богам Вавилона, а другие, совсем неподалеку – богам Египта.

Идолы и боги в облики бесов

Что касается нематериального творения, Израиль прекрасно знал о существовании небесного сонма духовных существ, окружающих

¹ Этот отрывок труден для толкования, но, без сомнения, в нем говорится о поклонении звездным божествам.

Божий престол, служащих Богу и выполняющих его поручения. Но это еще не все. Израильтяне знали (хотя они не часто становились предметом богословских размышлений) и о тех в этом «высоком обществе», которые *бросали вызов* Богу. Вызов, подобный тому, как это делал сатана, или обвинитель, в Иов 1, *подвергая сомнению* Божью правдивость и милосердие. Или как в случае со змеем, кого бы он ни олицетворял, в Быт. 3, или *обвиняя* слугителей Божьих, как это сделал сатана с Иисусом, первосвященником поставилонского периода в Зах. 3, 1-2). Все эти духи, в каком бы облике они ни являлись, полностью подвластны Яхве, так что даже «лживый дух» может быть послан в качестве орудия суда Яхве над Ахавом (3 Цар. 22, 19-23).

В очень редких случаях Ветхий Завет связывает поклонение других богам с бесами, но мы не должны закрывать глаза на то, что идея существования такой связи получила серьезное богословское развитие в Новом Завете. Так Павел, безусловно, опираясь на авторитет Писания, был убежден: нездоровый интерес к идолам может привести человека в компанию бесов (1 Кор. 10, 18-21).

Хотя в самом Ветхом Завете не содержится богословского осмысления такого понимания идолопоклонства (как поклонения бесам), оно стало логическим продолжением уверенности израильтян в том, что «немые» языческие боги действительно обладали сверхъестественной силой. Поскольку Бог один, никто из богов не может претендовать на такую силу; поэтому стали считать, что за идолами стоят бесовские духи.¹

К такому выводу израильтяне пришли, очевидно, уже на самых ранних этапах своей истории. Впервые другие боги ассоциируются с бесами в Песне Моисея во Втор. 32, которую многие богословы считают образцом ранней израильской поэзии.²

¹ Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 472.

² В Лев. 17, 7 израильтянам запрещается приносить жертвы «идолам в облики козлов» (*sě'irim*). Речь может идти о бесах, которые, якобы, принимали вид козлов, как «сатиры», в диких пустынных местах. Хотя они и не называются богами, запрет ясно свидетельствует, что жертвоприношения им (что бы они собой ни представляли) несовместимы с исключительным поклонением Яхве, которое предписывает завет. Возможно, в этом отчасти заключалось идолопоклонство Иеровоама (2 Пар. 11, 15). Некоторые богословы также полагают, что таинственный «Азазель», к которому отправляли одного из козлов в День искупления (Лев. 16, 8.10.26), считался одним из пустынных бесов. Однако это спорное мнение, поскольку смысл этого слова (а оно встречается только в таком контексте) неизвестен. Четкое указание на связь с каким-либо иным богом отсутствует (да

Богам чуждыми они раздражили Его
и мерзостями разгневали Его:
приносили жертвы бесам, а не Богу (Втор. 32, 16-17; ср. 21).³

Псалом 105 написан с той же целью, что и Втор. 32: неверие Израиля противопоставляется в нем всему, что сделал для них Бог. Его справедливое возмездие тяжким гнетом легло на израильтян, и теперь они молят Бога о спасении. Как и во Втор. 32 главный акцент делается на идолопоклонство. Первым упоминается поклонение золотому тельцу на горе Синай (Пс. 105, 19-20). Псалмопевец саркастически противопоставляет Яхве «славу» Израиля: «изображению вола, ядущего траву»! Далее он вспоминает ужасное отступничество к Ваалфегору, называя иных богов «бездушными» (Пс. 105, 28, в буквальном переводе: «ели жертвы мертвым»). Наконец, уже в земле обетованной, Израиль, вопреки всем наставлениям, стал перенимать верования и обряды хананеев (в буквальном переводе: «научился их делам»).

Смешались с язычниками
и научились делам их;
служили истуканам их,
которые были для них сетью,
и приносили сыновей своих
и дочерей своих в жертву бесам;
проливали кровь невинную,
кровь сыновей своих и дочерей своих,
которых приносили в жертву идолам Ханаанским,
и осквернилась земля кровью (Пс. 105, 35-38).

О тесной связи между идолопоклонством, как общением с бесами и пролитием невинной крови, мы будем говорить позднее.

Эти отрывки (Втор. 32 и Пс. 105) – единственные в Ветхом Завете, где боги и идолы явно и открыто приравниваются к бесам, хотя не прямые указания на их связь содержатся и в других местах. В Пс. 95, 5, например, боги других народов презрительно названы *’ēlîlîm*. В Септуагинте это слово

и в любом случае было бы невозможно в описании ритуала самого священного праздника Израиля). Ср. John E. Hartly, *Leviticus, Word Biblical Commentary 4* (Dallas: Word, 1992), pp. 236-38, 272-73.

³ «Бесы» в ст. 17 – древнееврейское *šēdîm*. Это редкое слово встречается только здесь и в Пс. 105, 37. Оно родственно аккадскому слову *sedu*, которое в древней религии Месопотамии означало духов-хранителей, которые ассоциировались с умершими. Ассоциации с человеческими жертвоприношениями, упомянутые в Пс. 105, тоже находят подтверждение в религии Месопотамии.

в данном случае переводится как *daimonia* – демоны или бесы, хотя в других местах *ʿēlīlīm* может означать не бесов, а нечто пустое, слабое, бессильное, бесполезное, не имеющее никакой ценности (напр., Ис. 2, 8.20; 19, 1; 31, 7; Авв. 2, 18). Возможно также, что в Ис. 65, 11, где описывается культ поклонения «Гаду» и «Мени», имеются в виду некие духовные силы, которых люди пытались умиловить или привлечь на свою сторону. Можно задуматься и об употреблении Осией выражения «дух блуда». Имеет ли в виду пророк нечто большее, чем простое психологическое расстройство, скажем, сверхъестественную природу этого *rūāḥ*, «духа», который «вводит их в заблуждение», находясь «внутри них» (Ос. 4, 12; 5, 4)? Захария тоже проводит параллель между «именами идолов» и «нечистыми духами», как бы предвосхищая частое употребление этой последней фразы в Евангелиях (Зах. 13, 2). В каждом из этих отрывков упоминание о бесах можно считать возможным. Но повторимся: Втор. 32, 16-17 и Пс. 105, 19-20 – единственные фрагменты, где это вполне очевидно.

Тем не менее, именно они стали библейским основанием для уверенного заявления Павла о том, что «язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу» (1 Кор. 10, 20). Эти слова вполне соответствуют его богословской оценке идолопоклонства в других местах. В своем, вероятно, наиболее раннем письме Павел вспоминает, как фессалоникийцы «обратились к Богу от идолов, чтобы служить Богу живому и истинному» (1 Фес. 1, 9), что четко указывает на их прежнее почитание идолов, как поклонение мертвым лжебогам.¹ Рассказывая Агриппе о встрече с воскресшим Иисусом, Павел считает готовность отвернуться от идолов действием, равнозначным освобождению от власти сатаны (Деян. 26, 18). Напротив, в Книге Откровение непокорные и нераскаявшиеся грешники изображены как те, кто даже, став свидетелями первых знаков Божьего суда, отказываются отвергнуть идолопоклонство. Иоанн так пишет: они «не раскаялись в делах рук своих, так чтобы не поклоняться бесам и золотым, серебряным, медным, каменным и деревянным идолам, которые не могут ни видеть, ни слышать, ни ходить» (Откр. 9, 20).

Могу добавить, что даже Иисус, когда сатана предложил поклониться ему, признал идолопоклонническую природу этого искушения и противостоял ему словами Второзакония: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи». Непосредственно за этими словами следует предостережение Иисуса: «Не последуйте иным богам, богам тех народов, которые будут вокруг вас» (Втор. 6, 13-14; Мф. 4, 10). Сатана – всего лишь

¹ Brian Wintle, "A Biblical Perspective on Idolatry", in *The Indian Church in Context: Her Emergence, Growth and Mission*, ed. Mark T. B. Laing (Delhi: CMS/ISPCCK, 2003), p. 60.

одно из Божьих творений, несмотря на свое ангельское происхождение и духовную силу. Учитывая, что к этому моменту повествования Иисус уже был провозглашен Божьим Сыном (Мф. 3, 17), абсурдная надменность сатаны очевидна – подумать, будто сам Бог может испытать соблазн поклониться одному из своих созданий. Однако зная, что у Матфея Иисус предстает в облике человека, Мессии, занявшего, в определенном смысле, место Израиля, и одновременно искушаемого, как и они когда-то в пустыне, нельзя не признать важность вопроса: не мог ли и он поддаться искушению идолопоклонства, преклонившись перед сатаной, стоявшим за богами других народов. Перед нами порочный круг, который, впрочем, можно разорвать: поклоняться другим богам – значит поклоняться бесам; поклониться сатане – значит признать его божественность, которой он не обладает, и тем самым нарушить верность живому Богу Израиля.

Идолы и боги – творение рук человеческих

Возвращаясь к Ветхому Завету, отметим, что, если описание богов и идолов как *бесов* встречается редко, то слова, стоящие рядом с ним в Откр. 9, 20 – «дела рук своих» – вполне типичны. После того факта, что идолопоклонство, по сути своей – отказ повиноваться живому Богу, это, возможно, важнейшее основание для критики идолопоклонства в Ветхом Завете. Идол даже не самостоятельное *живое* существо, а всего лишь *изображение* этого существа. Какое право он имеет претендовать на божественность?

Этот библейский аргумент заслуживает серьезного внимания, так что необходимо проверить силу такого обвинения на примере нескольких характерных ветхозаветных отрывков. Выражение «дело рук человеческих» (*ma'āšēh yēdē-ʾādām*) неоднократно пренебрежительно используется в отношении других богов. Езекия, например, нисколько не удивлен тем, что ассирийцы смогли победить своих врагов и одновременно уничтожить их богов. Именно так ассирийский военачальник Рабсак рассчитывал убедить Езекию, что его божка Яхве постигнет та же участь. Но Езекия был не настолько глуп. Поэтому он молил Бога об избавлении, чтобы и весь остальной мир тоже узнал об истинном положении вещей (интересный миссиональный взгляд, о котором мы говорили ранее, в разделе «Израиль в изгнании» на стр. 84). Итак, в своей молитве Езекия говорит:

Правда, о, Господи, цари Ассирийские разорили народы и земли их, и побросали богов их в огонь; *но это не боги*, а изделие рук человеческих, дерево и камень; потому и истребили их. И ныне, Господи Боже наш, спаси нас от руки его, и узнают все царства земли, что Ты, Господи, Бог один (4 Цар. 19, 17-19).

Его презрение к идолам разделяет и псалмопевец.

А их идолы – серебро и золото,
дело рук человеческих.
Есть у них уста, но не говорят;
есть у них глаза, но не видят;
есть у них уши, но не слышат;
есть у них ноздри, но не обоняют;
есть у них руки, но не осязают;
есть у них ноги, но не ходят;
и они не издают голоса гортанью своею.
Подобны им да будут делающие их
и все, надеющиеся на них (Пс. 113, 12-16; ср. Пс. 134, 15-18).

Пророки, как и стоило ожидать, поддерживают эту риторическую полемику.

Из серебра своего и золота своего
сделали для себя идолов:
оттуда гибель...
художник сделал его,
и потому он не бог;
в куски обратится телец Самарийский! (Ос. 8, 4.6).

Сделали для себя литых истуканов из серебра своего,
по понятию своему, – полная работа художников (Ос. 13, 2).

Что за польза от истукана, сделанного художником,
этого литого лжеучителя,
хотя ваятель, делая немые кумиры,
полагается на свое произведение?
Горе тому, кто говорит дереву: «встань!»
и бессловесному камню: «пробудись!»
Научит ли он чему-нибудь?
Вот, он обложен золотом и серебром,
но дыхания в нем нет (Авв. 2, 18-19).

По выразительности и силе убеждения их превосходят только два других великих пророческих отрывка, где подчеркивается человеческое происхождение идолов: Иер. 10, 3-5.9.14 и Ис. 40, 18-20; 44, 9-20. Эти два фрагмента слишком велики, чтобы цитировать их полностью, но с ними необходимо ознакомиться, дабы почувствовать всю силу презрения Израиля к поклонению безжизненным идолам, созданным руками человека.

В такие моменты современные богословы обвиняют древних израильтян в религиозном невежестве и наивности. Принято считать, будто в их представлении поклонение язычников было простым фетишизмом. Израильтяне ошибочно (как нас пытаются уверить) полагали, что поклонники языческих богов наделяли материальных идолов качествами живых существ, приписывая им власть и силу, которыми они не обладали, что, разумеется, вызывало насмешки у израильтян. Они не видели различия между идолами как изображениями с одной стороны, и божествами, которых они олицетворяли в умах и верованиях своих поклонников, – с другой. Придерживаясь сами неиконического поклонения (отказываясь от каких-либо изображений Яхве), израильтяне неспособны были понять и оценить красоты иконического поклонения, которое они наблюдали вокруг себя. Истинная духовная и психологическая динамика использования идолов в поклонении богам оставалась для них недоступной, посему они подвергали насмешкам то, чего не понимали.

Примером таких рассуждений может служить в остальном прекрасная статья Джона Бартона. По его утверждению, со времен Исаии

«идолов» стали рассматривать не как искаженное олицетворение истинного божества, а как образы лжебогов, отождествляя при этом богов с их изображениями, как если бы за ними ничего не стояло. Как уже нередко отмечалось, это, в определенном смысле несправедливо по отношению к тем, кто использует в своем поклонении материальные образы. Иконоборец видит изображение и думает, будто использующие их люди поклоняются простому материальному объекту. Но это лишь его собственная трактовка происходящего. Для поклоняющихся образ – всего лишь олицетворение божественной силы, которая не ограничивается образом, а только находит в нем свое символическое воплощение. И все же именно это «несправедливое» восприятие идолов закрепилось в качестве превалирующего на страницах Ветхого Завета.¹

Мораль подобных рассуждений, как правило, сводится к необходимости избегать столь невежественного осуждения тех, чьи объекты и формы поклонения отличаются от наших собственных. Такой способ полностью нивелировать осуждения идолов в Ветхом Завете особенно привлекателен для сторонников религиозного плюрализма.² Он позволя-

¹ John Barton, “‘The Work of Human Hands’ (Ps 115, 4): Idolatry in the Old Testament”, *Ex Auditu* 15 (1999): 67.

² См., напр., позицию плюралистов в работе: W. Cantwell Smith, “Idolatry in Comparative Perspective” in *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. John Hick and Paul

ет нам идти на поводу ощущения своего религиозного и нравственного превосходства над Ветхим Заветом. Поскольку, благодаря современным антропологическим исследованиям человеческих религий, мы постигли истинную духовную динамику того, что Израиль, к сожалению, подверг осмеянию (убеждают нас), то узкие рамки невежественной исключительности этих примеров ветхозаветной полемики уже не сдерживают нас.

Однако это широко распространенное убеждение кажется мне еще более высокомерным и несправедливым в отношении израильтян, чем то, в чем обвиняют их самих. Для меня совершенно очевидно, что авторы обвинительной полемики против богов Вавилона очень четко понимали различие между материальными идолами и богами, которых они изображали. Их понимание этой части языческого богословия было столь глубоким, что они смогли представить его в карикатурной форме, подвергая критике одновременно идолов, богов и их поклонников. В Ис. 46, 1-2 изображены два великих вавилонских бога – властителей небес Вил и Нево. Оба они склонились к земле. Почему? Потому что их идолы вот-вот выпадут из телеги, в которую их погрузили. Пророк прекрасно понимает, что в представлении вавилонян статуи богов вовсе не отождествлялись с самими богами. Боги незримо пребывали где-то «там, в вышине». А их истуканы оставались видимыми «здесь, внизу». Его главная мысль сводится к следующему: кем бы и где бы ни были эти боги, с точки зрения вавилонян, в случае опасности они неспособны защитить даже своих идолов, не говоря уже о поклоняющихся им людях. Напротив, боги превращаются в тяжелую ношу для своих поклонников, которые чувствуют себя обязанными спасти истуканов любыми возможными, пусть и неблагодарными, средствами. Богам вавилонского сонма приходится оставить свои изображения на милость шатких телег, запряженных быками, плетущимися по улицам Вавилона.

В основе пророческой сатиры лежит не наивное невежество, а глубокое проникновение в суть вещей. Ее выразительность *полностью определяется* пониманием различия, которое существовало в умах вавилонян между идолами и стоявшими за ними богами. Пророку было хорошо известно, что вавилоняне отличали своих богов от их видимых образов. Мысль пророка заключалась в том, что бесплодные попытки так называемых богов спасти своих собственных идолов выглядят комичными и даже нелепыми.

В ранних повествованиях мы тоже находим доказательства того, что израильтяне были далеко не так глупы, как их хотели бы видеть страдающие манией величия плюралисты. Они понимали, что статуя или алтарь не то же самое, что боги, которых они олицетворяют. Но это не мешало им насмехаться над бессилием языческих богов. Иоас, отец Гедеона, без

страха предстал перед разъяренной толпой после того, как его сын разрушил алтарь Ваала и срубил дерево Астарты в своей деревне. Его слова блестяще отражают бессмысленность поклонения богу, который нуждается в защите: ведь люди поклоняются богам в надежде на их покровительство. По крайней мере, бог должен быть достаточно силен, чтобы защитить свое собственное святилище и идола. «Вам ли вступаться за Ваала, вам ли защищать его?... если он Бог, то пусть сам вступится за себя, потому что он разрушил его жертвенник» (Суд. 6, 31).

Еще более саркастичную реакцию вызвала у Илии склонность Ваала уходить в самовольную отлучку в момент, когда он срочно нужен своим поклонникам. Ахав воздвиг алтарь Ваалу и Астарте, у которого Иезавель поставила служить четыреста пророков. Но где бы ни пребывал Ваал в духовной реальности, у алтаря его обезумевших поклонников на горе Кармил бога точно не оказалось. Насмешки Илии, рассчитанные на религиозные чувства лжепророков, обращены к их уверенности: несмотря ни на что он все-таки бог, но «отлучился», видимо, раз не отвечает на их призывы. «Кричите громким голосом, – говорил Илия, – может быть, он задумался, или занят чем-либо, или в дороге, а может быть, и спит, так он проснется!» (3 Цар. 18, 27).

Еще один весьма комический рассказ можно рассматривать, как намеренно противоречащий идее о том, что материальные объекты можно просто отождествлять с богами, которых они изображают. Израильтяне вообразили, будто принесли ковчег завета на поле боя, они тем самым заручатся присутствием и поддержкой Яхве. Филистимляне сначала думали так же и трепетали от страха. Но дальнейшие события доказали неправоту обеих сторон (1 Цар. 4, 1-11). Яхве нельзя отождествлять ни с одним из материальных объектов в руках израильтян, пытавшихся им манипулировать, – даже если ковчег и был построен по его особому указанию. После того, как ковчег совершает свой непрошенный обход по филистимским городам, враги Израиля учатся отличать его от Бога Израиля. Ковчег зримо присутствовал среди них, но сокрушительное поражение им нанесла десница Яхве, Бога Израилева (1 Цар. 5, 6-12). Если это понимали даже филистимляне, насколько же яснее все это должны были представлять рассказчик и читатели-израильтяне в отношении филистимского бога Дагона и его идола? Тот факт, что идол дважды упал лицом вниз (во второй раз лишившись рук и головы), ясно означает: приписываемая Дагону божественная сила не могла даже удержать его собственное изображение в вертикальном положении перед символом Бога Израилева (1 Цар. 5, 2-4). Насмешливый тон и богословская подоплека повествования перекликаются с сатирическим изображением Исаией могучих богов Вавилона в Ис. 46, 1-2.

Это возвращает нас к основной мысли. Израильтяне, четко осознавая, что именно значили *идолы* для поклоняющихся им, тем не менее, высмеивали их как «дело рук человеческих». Что же это говорило о *богах*, которых они олицетворяли? Можно без сомнения заключить: пророки и псалмопевцы не делали различия между богами и их образами не *потому, что они не знали о существовании такого различия в умах язычников, а потому, что этого различия в действительности не существовало.*

Видимые идолы, разумеется, изготовлены руками человека. Кем бы ни считали богов (их поклонники или израильтяне, борющиеся с искушением последовать их примеру), они тоже были всего лишь человеческим вымыслом. Так называемые боги, равно как и их образы, не обладали реальной *божественной* силой, поскольку она принадлежит одному Яхве. Несмотря на то, что боги, согласно мифам и верованиям их поклонников, предположительно населяли иные миры, недоступные нашему взору, они остаются всего лишь плодом человеческого воображения. Отсутствие видимых очертаний – еще не доказательство божественности. Поэтому, называя идолов, которые совершенно очевидно были плодом усилий и мастерства человека, «делом рук человеческих», израильтяне не просто констатировали и без того всем известный факт. Против него не стали бы возражать и сами язычники. В их представлении идолы действительно были произведением человеческих рук. Они не просто знали об этом, но и гордились искусным мастерством и затратами на изготовление великолепных образов (так по-прежнему обстоит дело, например, в Индии, где идолы остаются важной частью религиозного поклонения). Израильские богословы скорее *включали* в свою оценку то, что, по мнению язычников, представляли собой идолы, и самих так называемых богов. Боги, как и их изображения, были творением человека.

Бартон утверждает: этим открытием Израиль обязан именно Исае, который помог им понять, что боги не альтернативный источник *божественной* силы, а всего лишь изделия человека.¹

Исаия отвергает наличие божественной силы у других богов, отличной от Яхве, изображая их как плод человеческого труда и творчества. Если Осия осуждает заключение союзов с другими народами, поскольку у израильтян могло возникнуть искушение последовать за их богами, грозящими им запретной божественной силой, то для Исаии доверие чужим народам означает лишь стремление полагаться на человеческую силу. «Египтяне – люди, а не Бог; и кони их – плоть, а не дух» (Ис. 31, 3). Боги других народов вовсе не боги, а плод человеческого воображения: они «дело рук их» (Ис. 2, 8). Доверять

¹ Barton, "Work of Human Hands", pp. 63-72.

чужеземным богам – значит полагаться не на альтернативный источник божественной силы, пусть даже запретный, а на нечто, изготовленное руками человека и не обладающее сверхъестественным могуществом. Поэтому у Исаии речь идет не столько о религиозном *отступничестве*, предательстве Яхве ради других настоящих богов, сколько о религиозной *глупости*, о почитании за божество тех, кто ничем не превосходит своих поклонников.²

По-моему, Бартон здесь совершенно прав.³ В оценке идолопоклонства Израилем он различил нечто радикально новое и глубокое, имеющее далеко идущие миссиологические последствия. Все боги, которым люди поклоняются вместо единого живого Бога, ограничены рамками творения и не имеют объективной божественной сущности. Если речь идет не об объектах материального мира (о солнце, звездах или животных) и не о бесах и духах, остается заключить, что мы имеем дело с «делом рук человеческих». *Так называемые боги на деле ничем не отличаются от своих изображений – идовов; и те, и другие – произведения человека.* Поклоняясь им, мы обещаем верность, приписываем власть и могущество, подчиняемся тому, что сами же и создали. В конечном итоге, сатирическая картина Ис. 44, 9-20 недалеко от истины. Нет *принципиального* различия между домашними божками и великолепием культа Вавилонских богов. Молится ли человек деревянному истукану, которого он выточил для себя, как если бы это был бог (Ис. 44, 17), или взывает к невидимому сонму «официальных» богов (Ис. 46, 7), он напрасно тратит время. Плод коллективного человеческого воображения ничем не отличается от изделия рук одного человека. Спасения нет ни в том, ни в другом.

Важно отметить: большинство упоминаний о богах и идолах как о человеческих созданиях встречается, когда речь идет об официальной государственной религии. Ведь именно в ее контексте боги кажутся особенно могущественными, а радикальные заявления израильтян соответственно нетрадиционными и полемичными. Разве великие боги народов не всемогущие божества? Нет, отвечают пророки; они не более могущественны, чем придумавшие их люди. Правители народов воплотили в них свою

² Ibid., p. 66.

³ Я не стал бы рассматривать разницу между Осией и Исаией так, как это делает Бартон. Сомневаюсь, что Осия, равно как и Исаия, верили, будто боги народов, с которыми у Израиля существовали политические связи, имели реальную божественную сущность, могущую поспорить с Яхве (особенно в свете того, как он презрительно называет их делом рук человека в Ос. 8, 4.6; 13, 2; 14, 3). Так что, хотя я считаю, что Бартон правильно понимает смысл слов Исаии, но не уверен, что речь может идти о настоящем «открытии».

собственную гордыню, алчность и агрессию. Будучи обожествленные человеческой гордыней, эти боги, тем не менее, остаются делом рук человека.

Что, например, означали похвалы ассирийцев своими богами, якобы поразившими богов малых народов, живших рядом с Иудой? Всего лишь тот факт, что армии ассирийского царя бурей пронесли по этим странам со злобной жестокостью и алчностью (Ис. 10, 12-14). Это признавал и сам царь Ассирии, и его посланники (4 Цар. 18, 33-35). В их представлении, все происходящее с царем и его армиями отражало жизнь и деятельность богов. Поэтому царь мог без труда претендовать на победу над пораженными богами. Цари и боги были взаимозаменяемы как с грамматической, так и с практической точки зрения. С одной стороны, израильские пророки принимали такой взгляд на вещи, а с другой – решительно отвергали. Отношения между народами действительно были сферой божественного влияния (в этом они соглашались с ассирийцами). Но в ней не было места соперничеству многочисленных богов (эту часть они отрицали). Все влияние осуществлялось одним единственным божеством – Яхве, Богом Израилевым, о котором Езекия сказал: «Ты один Бог всех царств земли, Ты сотворил небо и землю» (4 Цар. 19, 15). Боги, которым ассирийцы приписывали свои победы, равно как и боги покоренных ими народов, не были ни Богом, ни даже богами, не имея ничего общего с божественной реальностью Яхве и оставаясь «изделиями рук человеческих» (ст. 18).

То же утверждает пророк Аввакум. Подробно и выразительно описав надменность, жестокость и грозящую одновременно человеку и окружающей среде разрушительную силу имперских устремлений Ассирии (Авв. 2, 3-17), он с презрением отвергает мысль о том, что ассирийские боги смогут защитить свой народ от Господнего суда. Таков контекст очевидных стихов и основание для насмешек, за которыми следует уже привычное обличение дерева и камня, обложенных серебром и золотом, но лишенных дыхания жизни:

Что за польза от истукана, сделанного художником,
этого литого лжеучителя,
хотя ваятель, делая немые кумиры,
полагается на свое произведение? (Авв. 2, 18).

Трудно найти более ясное выражение истинного отношения израильских пророков к богам враждовавших с ними народов, чем эта одна строчка. Ни в самих идолах, ни над ними нет никакой божественной силы. Они не отображение божества, а плод человеческого воображения. В противоположность этому, продолжает Аввакум:

А Господь – во святом храме Своем:
да молчит вся земля пред лицом Его! (Авв. 2, 20).

Если ассирийских идолопоклонников можно было обвинить в том, что их боги – изделия рук человеческих, то же обличение должно было прозвучать в адрес тех *израильтян*, которые предпочли поклоняться богам Ассирии (или других народов) с целью скрепить политический союз, получить выгоду для себя (или хотя бы отсрочку приговора). Поэтому в своей покаянной литургии (которая, к сожалению, никогда не использовалась) Осия призывает Израиль признать бессилие ассирийской военной машины и ее неспособность избавить их *именно потому*, что их вера в нее – ничто иное, как вера в богов, изготовленных *их же собственными руками*. Иными словами, власть ассирийских богов над Израилем была в той же мере плодом воображения *израильтян*, как и ассирийцев. Поклоняться им – значило наделять божественной природой изделие человека. Поэтому раскаяние в готовности положиться на ассирийскую армию (а значит, и на ассирийских богов) означало раскаяние в попытке *сделать себе богов*, а не в доверии к альтернативному источнику предположительно божественной силы (как ошибочно, на мой взгляд, утверждает Бартон). Тесная синонимическая связь между словами «Ассирия», «кони», «боги наши» и «дела рук наших» позволяет безошибочно сделать именно такой вывод.

Возьмите с собою молитвенные слова
и обратитесь к Господу;
говорите Ему:
«отними всякое беззаконие
и прими во благо,
и мы принесем жертву уст наших.
Ассур не будет уже спасать нас;
не станем садиться на коня
и не будем более говорить *изделию рук наших:*
боги наши» (Ос. 14, 3-4).

Осия проповедовал северному Израильскому царству. Была определенная ирония в попытке убедить их в том, что, следуя за *ассирийскими* богами, они полагались на богов собственного производства, ведь царь – основатель Израиля сделал, практически, то же самое в отношении Яхве, причем по той же причине: в стремлении укрепить безопасность своего нового, уязвимого для врагов государства. «Иеровоам, сын Наватов, который ввел в грех Израиля» (напр., 3 Цар. 15, 34; 16, 19), так гласит эпитафия человека, возглавившего отделение десяти племен от Иуды. Грехом царя, нашедшим продолжение у многих его преемников, было идолопоклонство. Описание событий, положивших ему начало, в 3 Цар. 12, 26-33 подчеркивает как мотивы, побудившие Иеровоама совершить свой грех, так

и проявленную им хитрость. Новоявленный царь боялся, что, совершая паломничество в храм Яхве, его подданные вновь изберут политическую приверженность Иерусалиму. Стараясь помешать этому, он поставил в противоположных концах своего царства изображения тельцов, перед которыми северные племена должны были поклоняться Богу, выведшему их из Египта. Очевидно, что он избегал видимости поклонения кому-либо иному, кроме Яхве. Более того, как указывается в отрывке, Иеровоам, вероятно, вообразил себя Моисеем, избавившим северные племена от гнета Соломона и его сына. Тем не менее, он возродил весь религиозный аппарат своего государства, так что поклонение Яхве оказалось под его полным покровительством.¹ В описании этих событий содержится тонкий намек на то, что, хотя вверху страницы по-прежнему стояло имя Яхве, текст составлял сам Иеровоам. Яхве попытались превратить в бога, созданного руками человека. Официальная пропаганда поставила живого Бога на службу национальной безопасности, и эта форма идолопоклонства не ушла в могилу вместе с Иеровоамом.

Возвращаясь от пророков к псалму, в котором яснее всего указывается на человеческое происхождение идолов (Пс. 113), мы вновь замечаем: полемика ведется между Израилем и другими народами. Давно знакомый стих 9 этого псалма приобретает еще большую значимость в свете нашей дискуссии. Если боги того или иного народа – плод его коллективной гордости, то и слава этих богов тождественна славе их народа. Славить такого бога значило, как правило, хвалить военную мощь его народа. Израильский псалмопевец отказывается считать это причиной для прославления Яхве, Бога Израилева. Напротив, уверенно восклицает он:

Не нам, Господи, не нам,
но имени Твоему дай славу,
ради милости Твоей, ради истины Твоей (Пс. 113, 9).

Иными словами, прославление Яхве никогда не должно рассматриваться, как завуалированная хвала его народу *Израилю*. Напротив, Яхве надлежит славить за его собственные уникальные качества, не исполняясь при этом самодовольства (этому искушению нередко поддаются сегодня целые народы, заявляющие, будто чтут «Бога» или просят у него благословения).

После столь необычного начала псалмопевец предлагает воображаемый диалог между Израилем и другими народами.

¹ Такое положение дел становится очевидным, когда священники в Вефиле возмущаются крамольными, как они полагали, пророчествами Амоса: «он святыня царя и дом царский» (Ам. 7, 13).

Для чего язычникам говорить:
 «где же Бог их»?
 Бог наш на небесах;
 творит все, что хочет.
 А их идолы – серебро и золото,
 дело рук человеческих» (Пс. 113, 10-12).

«Где же Бог ваш?» – с упреком вопрошают народы, насмехаясь над Израилем, не имевшим видимых изображений Яхве.

«Бог наш на небесах, а ваши где?» – отвечает Израиль вопросом на вопрос.

Отвечая на свой собственный вопрос, «Где же боги других народов?» – псалмопевец заключает: «Они на земле, рядом с теми, кто их создал». После имени Яхве невидимыми буквами начертаны слова: «Единственный правитель вселенной». А на более чем скромном ярлыке других богов сказано: «Сделано на земле». Далее в псалме противопоставление земли и неба (которые сотворил Яхве для пребывания человека и самого себя соответственно) сочетается с противопоставлением жизни и смерти. Суть этого сравнения в том, что боги и идолы не только *не* обладают божественной силой на небесах. Здесь, на земле, они так же безжизненны и неспособны благословить своих поклонников, как это может сделать Яхве.

Благословенны вы Господом,
 сотворившим небо и землю.
 Небо – небо Господу,
 а землю Он дал сынам человеческим.
 Не мертвые восхвалят Господа,
 ни все нисходящие в могилу;
 Но мы будем благословлять Господа
 отныне и вовек (Пс. 113, 23-26).²

Контраст между Яхве и так называемыми богами становится еще очевиднее благодаря противопоставлению высших сфер, где обитает Яхве, и мира, населенного людьми. Оно лишний раз подчеркивает: идолы принадлежат миру человека, а не Бога. Об этом уже говорил Исаия. Кроме того, живые противопоставляются мертвым... Мне кажется, что упоминание о превосходстве Яхве над другими богами в конце псалма есть очень важным. В ветхозаветном мышлении идолы живут в мире мертвых: они столь же безжизненны, как их поклонники, тогда как Яхве – «А Господь Бог есть истина; Он есть

² В стихе 16 буквально сказано: «сынам адама», что указывает на связующее сходство с описанием идолов как «изделием рук адама» в ст. 4.

Бог живой и Царь вечный» (Иер. 10, 10). Таким образом, этот псалом представляет собой единую продуманную цепочку рассуждений, в основе которых лежит контраст между Богом Израиля и идолами других народов, а также противопоставление живых и мертвых, человеческой силы и Божьего могущества.¹

Самым убедительным доказательством того, что боги – создание человека, является поклонение человека себе подобным или объявление одних людей источником божественной силы для других. Нелепость рассуждений о человеке, который, сотворив сам себя, поклоняется своему создателю, была признана еще в Ветхом Завете, полном обличений в адрес столь надменного самообмана. Это еще один весьма распространенный порок царей и императоров.

Иезекииль обличает самообожествление царя Тира, напоминая о неизбежности суда, грядущего на него и его империю:

«Я бог, восседаю на седалище божем,
в сердце морей»,
и, будучи человеком, а не Богом,
ставишь ум твой наравне с умом Божиим...
Скажешь ли тогда перед твоим убийцею:
«я бог»,
тогда как в руке поражающего тебя
ты будешь человек, а не бог? (Иез. 28, 2, 9).

Другое пророчество Иезекииля обращено против самонадеянности египетского фараона, вообразившего себя творцом собственного богатства и присвоившего себе божественную силу, сотворившую Нил – источник процветания Египта.

Вот, Я – на тебя, фараон, царь Египетский,
большой крокодил, который, лежа среди рек своих,
говорил: «моя река, и я создал ее для себя» (Иез. 29, 3).

Какое безумное высокомерие и самообман подвигают человека на столь абсурдные заявления! Однако их отзвуки вновь и вновь слышны в идолопоклонстве мамоне, характерном для современного мирового капитализма. Задолго до Иезекииля Бог предостерегал Израиль против подобной экономической самонадеянности, призывая помнить об истинном источнике их благополучия (Втор. 8, 17-18).

Не удивительно, что те же обвинения звучат и в адрес Вавилона,

¹ Barton, "Work of Human Hands", p. 70.

возомнившего себя божеством и осмелившегося делать заявления, приличествующие только одному живому Богу.

Но ныне выслушай это, изнеженная,
живущая беспечно,
говорящая в сердце своем:
«я, – и другой подобной мне нет;
не буду сидеть вдовою
и не буду знать потери детей».
Но внезапно, в один день,
Придет к тебе то и другое...
Мудрость твоя и знание твое – они сбили тебя с пути;
и ты говорила в сердце твоём:
«я, и никто кроме меня» (Ис. 47, 8-10).

Навуходоносор, вероятно, страдал этой манией самообожествления, но Господь, смилив его, показал, сколь безумны его притязания, после чего вновь даровал ему разум и готовность склониться перед живым Богом (Дан. 4).

Анализируя все рассмотренные в этом разделе отрывки Писания, мы понимаем, какой грандиозный вызов они бросают миру богов и идолов, к тому же вполне намеренно. Доказательство сказанному – широкое разнообразие ветхозаветных фрагментов, относящихся к самым разным периодам в истории Израиля, в которых наблюдалась эта особенность.

Нет ничего необычного в стремлении каждого народа заявить о величии своего божества. В этом Израиль ничем не отличался от своих соседей ни принципиально, ни на практике.² Но притязаний на трансцендентную уникальность и вселенский характер этого божества, сопровождаемых отрицанием всех остальных богов, которое Израиль объяснял не имеющей себе равных «ревностью» Яхве, мы не находим ни у одного из других народов. Говоря об уникальности первой заповеди в сравнении с плюралистической терпимостью большинства древних ближневосточных религий, Вернер Шмидт отмечает:

Ничего подобного ранее не существовало и не могло быть заимствовано из религий соседних народов, поскольку полностью противоречит им по сути. Мы привыкли искать исторические аналогии всех событий и явлений, однако нет оснований полагать, что первые две

² См., напр., исследование Мортон Смита "The Common Theology of the Ancient Near East", in *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, ed. F. E. Greenspan (New York: New York University Press, 1991), pp. 49-65. Смит, однако, старается умалить все проявления своеобразия израильского вероучения.

заповеди могли быть заимствованы у кого-либо. Исключительный характер вероисповедания Израиля уникален.¹

Но пойти еще дальше и, превращая свои слова в продуманное богословское мировоззрение, заявлять вновь и вновь, что боги других народов, равно как и их видимые образы, всего лишь «изделие рук человеческих» – плод человеческого воображения, лишенный божественной сущности, – шаг поистине беспрецедентный. Однако невозможно найти другое объяснение вниманию, которое уделено этой теме в Ветхом Завете. Израиль совершенно верно понимал природу идолопоклонства и отношение язычников к своим богам, и, сознавая этот факт, отказывался их принимать. Категоричность утверждения Пс. 95, 5 потрясает: «Ибо все боги народов – идолы [*ʿēlîlîm*]», – иными словами, боги столь же иллюзорны и несущественны, ведь и они – создания человека.

Назвать богов изделием рук человека – значит задеть человеческую *гордыню* и вызвать бурю возмущения у тех, кто им поклоняется. В Ефесе эти слова Павла стали причиной массовых беспорядков (Деян. 19, 23-41). Ведь если боги, столь высоко нами чтимые, действительно великолепные плоды нашего творчества, неудивительно, что мы их так яростно защищаем. В отчаянных попытках защитить богов, созданных нами для самих себя, мы являем жалкое подобие истинной ревности, достойной единственного истинного Бога, который не был создан нашими руками. Мы столько вкладываем в своих богов, тратим время и средства, сплетая воедино свою личную значимость с их ценностью. Конечно же, мы не можем допустить их разоблачения, осмеяния и ниспровержения. Но они должны быть повергнуты к ногам живого Бога. Такова судьба всякого человеческого предприятия, которое не совершается во славу Бога и не подлежит божественному искуплению.

Гордость и земная слава,
Меч, венец – напрасный труд.
Ни дворцы, ни стены храма
Человека не спасут.
Но Господь мой
Всякий день – Щит и сладостная сень.²

В конечном итоге, все боги, сотворенные руками человека, несмотря на их горделивые притязания и притворство, величием не превосходят золоченые статуи, которые приходится прибавать гвоздями, чтобы они

¹ Werner H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster; Oxford: Blackwell, 1983), p. 70.

² Joachim Neander (1650 – 1680), “All My Hope on God Is Founded”, adapted by Robert S. Bridges in 1899.

не упали. Но и тогда их положение весьма шатко. Филистимский бог Дагон был повержен живым Богом столь же решительно, как филистимский гигант Голиаф – пращой Давида, причем с той же назидательной целью: «...и узнает вся земля, что есть Бог в Израиле» (1 Цар. 17, 46).

Не менее жалкий исход ожидал и вавилонских богов Вила и Нево (Ис. 46, 1-2). Вопреки всем подобным притязаниям человека и его творений, Исаия заявляет:

Ибо грядет день Господа Саваофа
на все гордое и высокомерное
и на все превознесенное,
и оно будет унижено...
И падет величие человеческое,
и высокое людское унизится;
и один Господь будет высок в тот день,
и идолы совсем исчезнут (Ис. 2, 12.17-18).

Грядущий суд Божий в своем вселенском размахе поразит и вождей народов на земле, и богов, которых они поселили на небесах.

И будет в тот день: посетит Господь
воинство выпреннее на высоте
и царей земных на земле (Ис. 24, 21).³

Опираясь на эти библейские корни, Павел напоминает своим читателям о тварной природе этого воинства и всех учений, поработивших умы и жизни людей, а также об окончательном приговоре, который был вынесен им на кресте Христовом:

³ Во второй строчке буквально сказано: «высокий сонм на высоте». Хотя небесные армии здесь не называются богами, они, несомненно, являют собой силу, которая в других местах могла бы так именоваться. Либо, как в других местах книги Исаии, они считаются плодом человеческого воображения – предполагаемые божественные покровители царей, либо они обладают реальной духовной силой, ангельские сонмы, неким таинственным образом связанные с человеческими правителями. В любом случае слово «боги» относится к той или иной части Божьего творения – к людям или ангелам. Никто из них не может претендовать на уникальную божественность Яхве, который вершит суд. Мотьер высказывает предположение, что это выражение «указывает на падшие духовные силы, чья судьба будет решена, когда свершится судьба всего Божьего творения. Слова Исаии о наказании, ожидающем всех, где бы они не находились, звучат еще убедительнее благодаря его уверенности в полном божественном всевластии». J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, U. K.: InterVarsity Press, 1993), p. 206.

Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу... отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою (Кол. 2, 8.15).

Идолы и боги. Парадоксы

Какие же парадоксы связаны в Библии с богами других народов? Мы выделили два.

Первый заключается в том, что они – ничто, когда речь идет о реальности божественной природы. Божеством достоин называться только один – Господь Бог библейского откровения, Творец и властитель вселенной. Больше никто не вправе претендовать на это звание. Павел воспринимал четкое ветхозаветное понимание монотеизма как аксиому: боги – ничто в мире, равно как и идолы. Но идолы явно существуют в нашем видимом мире, а боги, которых они отображают, существуют как часть человеческой истории во всех ее проявлениях. Они представляют собой *ничто*, чье существование предполагается, но в заповеди ясно сказано: не поклоняться им. Как утверждалось ранее, вера в такое существование богов вполне совместима с основополагающим устоем библейского монотеизма: Господь Бог наш есть Бог на небе вверху и на земле внизу, и нет еще кроме него. Боги существуют, но не так, как существует Бог, обладающий божественной природой, статусом, властью и вечным бытием. Те, кто им поклоняется, поселили их на небесах, но в действительности они остались на земле, ибо являют собой такую же часть сотворенного порядка, как и их создатели.

Второй парадокс заключается в том, что боги, возможно, служат олицетворением бесовских духовных сил. Ветхий Завет (периодически), равно как и Новый (более четко и определенно), признают реальность и могущество духовных сил, стоящих за богами и идолами. Столь же определенно оба Завета утверждают верховную власть живого Бога над всеми этими силами и окончательное поражение, нанесенное им Христом. В Ветхом Завете идолы и боги часто и однозначно описываются как изделия рук человеческих. Мы сами творим своих богов, и в этом абсурдность нашего поклонения им.

Итак, отвечая на вопрос: что представляют собой иные боги – бесы это или дело рук человеческих – можно утверждать и то, и другое иногда одновременно. Последнее утверждение содержит в себе более важную богословскую истину и более опасный обман. Людям не нужен был дьявол, чтобы научить их идолопоклонству. Отказавшись от послушания живому Богу, мы нашли своих богов как в Божьем творении, так и в глубинах

своего воображения. В этом мы достигли совершенства, и дьявол с радостью поощряет нас в этом искусстве.

Относительно небольшое число отрывков, проводящих параллель между богами, идолами и *бесами*, и обилие текстов, где они названы изданием *человеческим*, имеет серьезное богословское значение. Благодаря такому контрасту мы знаем правильный ответ на вопрос об ответственности за грех идолопоклонства – она целиком и полностью ложится на нас самих. Разумеется, это не снимает вины с дьявола, но неправильно было бы обвинять его в том, за что ответственны мы сами (этому мы тоже научились еще в Эдемском саду). Если боги прежде всего наше творение, нам за них и отвечать. Мы платим их долги, исправляем их ошибки и сами страдаем от последствий. Конечно же, нельзя недооценивать влияние сатаны на человека и духовную слепоту, в которую он его погружает. Но боги и идолы, по сути своей, наши собственные творения. Разговоры о печальных последствиях человеческой религиозности небезосновательны: выдуманные нами боги столь же опасны, как и мы сами, – ведь они изделия наших рук, а наши руки в крови.

Но в понимании всего этого есть и надежда. Если боги – плод человеческого воображения, то они не только обладают разрушительной силой, но и сами *могут быть уничтожены* – как и все наши прочие земные создания. *Боги тоже подвержены разрушению и смерти*. Они не долговечнее сотворивших их людей и империй. Насмешки, которыми ассириец осыпал богов побежденных им народов, в свете исторических событий рикошетом ударили по нему самому. Где сейчас боги Ассирии, Вавилона, Персии, Греции и Рима? Человеческая история – кладбище богов.

С точки зрения миссиологии, эти рассуждения непосредственно связаны с необычайно актуальным в наши дни вопросом многообразия религий. Какой должна быть наша, основанная на Библии, позиция в отношении богов других народов в современном мире? Ясно хотя бы то, что мы не можем прибегать к излишним упрощениям, заявляя, будто все нехристианские религии носят исключительно бесовский или культурный характер. Глубокий анализ сущности других богов в Писании не позволяет удовлетвориться таким противопоставлением.

Боги и миссия

Почему идолопоклонство относится к миссиологическим проблемам? Почему одна из задач миссионерства – «разобраться с богами», обличить и развенчать их? Из-за чего мы должны разоблачать и осуждать идолопоклонство, как это делали пророки и апостолы? Разоблачать не только среди тех, которые еще не знают живого Бога, но и еще усерднее искоренять

его скрытое влияние на людей, уверяющих, будто они знают библейского Бога и поклоняются ему, призывая имя Христа (вспомним, что пророки осуждали идолопоклонство в Израиле гораздо чаще, чем в других народах)? Стоит ли беспокоиться о людях, которые хотят поклоняться своим собственным богам? Как узнать о присутствии других богов в той или иной культуре? И что оно означает для нас в многообразии общественных, культурных, евангелизационных и церковных контекстов, в которых проходит наше служение? На эти и подобные вопросы мы попытаемся ответить в остальной части главы.

Определение важнейших отличий

Вероятно, главное отличие находится в самых первых стихах Писания. Речь идет о различии между Богом-Творцом и всей остальной вселенной. Только Бог – личность нерукотворная, самосушая и не зависящая от внешних обстоятельств. Бытие Бога определяется исключительно им самим. Окружающая нас действительность, наоборот, сотворена Богом и продолжает существовать только благодаря ему. Творение целиком и полностью зависит от Бога. Оно не существует и не может существовать без него. Бог же прекрасно обходился и без своего творения. Эта онтологическая двойственность между двумя видами бытия (тварное бытие и нерукотворный Бог) лежит в основе библейского мировоззрения.

Из нее вытекает множество других различий, на которые указывает нам история о сотворении мира: различие между днем и ночью, разнообразными природными условиями, видами растений и животных, между человеком, созданным по образу Бога, и остальными животными, между мужчинами и женщинами. Но первое и наиболее существенное различие – между Творцом и его творением. Неудивительно, что именно оно оказывается под ударом, когда таинственная сила зла появляется в таком простом, но невероятно глубоком повествовании третьей главы Книги Бытие.

«Будете, как боги, знающие добро и зло», – обещает змей, подталкивая людей нарушить установленные Богом границы (Быт. 3, 5). Что может быть логичнее и естественнее для существа, сотворенного по образу Божьему, чем желание быть похожими на Бога? Ключ к искушению содержится во второй фразе: «знающие добро и зло», то есть нравственно независимые. Иными словами, змей пообещал (а люди, отказавшись повиноваться Богу, с готовностью приняли) не просто способность *отличать* добро от зла, как необходимое условие нравственной свободы или способности делать нравственный выбор, но и право *решать, что считать добром и злом лично для себя*. Только Бог по своей великой благодати может определять

меру добра и зла. Но люди в попытке самостоятельно решать, что именно мы считаем добром или злом, присвоили себе исключительное право Бога. В то же время, составляя свои собственные определения, восставая против Творца, мы все больше увязаем в нравственных извращениях и хаосе, ставших нормой жизни падшего человечества. В пользу такой трактовки свидетельствует и оценка, данная Богом случившемуся: «Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» (Быт. 3, 22). Бог подтверждает, что люди нарушили границу между Создателем и творением. Они не стали как боги, но предпочли *действовать, как если бы они ими были*, – самостоятельно решая, что считать добром, а что злом. В этом и кроется корень всех прочих форм идолопоклонства: мы обожествляем свои способности, превращая в богов самих себя, свои решения и их последствия. В таких условиях Бог в ужасе отвергает перспективу человеческого бессмертия и вечной жизни, зараженной грехом, и преграждает Адаму и Еве доступ к «древу жизни». Бог задумал иной, лучший путь, которым искупленное и очищенное человечество войдет в вечную жизнь.

Итак, в основе всех форм идолопоклонства лежит отрицание человеком благодати Бога и его верховного нравственного авторитета. Плоды этого первоначального неповиновения очевидны во всех ситуациях, когда идолопоклонство стирает различие между Богом и его творением в ущерб обоим.

Идолопоклонство свергает с престола Бога и возводит на престол творение. Это попытка ограничить, умалить и подчинить себе Бога, отказываясь признавать его авторитет, сдерживая его силу или манипулируя ею в своих интересах. В то же время, как это ни парадоксально, идолопоклонство возвышает творение (будь то природа земли и небес, тварные духи, плоды наших усилий или воображения). Творению приписывается сила, которой обладает только Бог: оно становится священным предметом поклонения, содержащим в себе смысл жизни. Происходит радикальный переворот: Бог, заслуживающий поклонения, превращается в слугу, творение же, которое мы призваны использовать и благословлять, становится объектом нашего поклонения.

Когда стираются главные границы и все смещается, губительные для личности и общества последствия не заставляют себя ждать. Творение, черпающее смысл своего существования в Боге, не в состоянии указать нам смысл жизни, к которому мы так стремимся, поэтому идолопоклонство обречено на разочарование (и это лишь самое незначительное из последствий). Поклонение самому себе неизбежно вырождается в самолюбование, нигилизм или простой аморальный эгоизм. Если относиться к природе как к божеству, все остальные различия тоже начинают стираться. Уже нет разницы между жизнью человека и остальными формами

жизни. Добро ничем не отличается от зла, поскольку все, в конечном итоге, сливается воедино. В результате, становится невозможно найти объективный нравственный ориентир.

В свете такого смешения миссия Бога заключается, главным образом, в возрождении творения таким, каким оно было задумано: *Божье* творение, управляемое искупленным *человечеством*, воспекает славу и хвалу своему Создателю. Наше служение, вписанное в эту великую миссию в ожидании ее окончательного исполнения, призывает нас вместе с Богом обличать идолов, которые продолжают стирать самые главные различия, освобождая ближних от губительного плена их собственных иллюзий и заблуждений.

Различия богов

Немало усилий было приложено для выявления и изучения богов, завладевших современным обществом, в частности, Западным. Некоторые исследователи применяют библейские приемы, сочетая их с социологическими, другие – предпочитают этого не делать. Все они необычайно актуальны с точки зрения миссиологии, поскольку находят этой особой библейской категории (идолопоклонству) практическое применение в контексте современной культуры, помогая нам заглянуть глубже и увидеть идолопоклоннические или бесовские силы в действии. Многие исследования непосредственно посвящены миссиологическому вопросу противостояния этим общественным идолам и несению евангельской вести свободы тем, кто оказался у них в плену. Мы ограничимся несколькими примерами таких исследований, поскольку приведенные ниже труды весьма разнообразны по своему содержанию.

Жак Эллюль одним из первых провел параллель между библейской категорией идолопоклонства и тенденциями развития современного Западного общества, в частности, секуляризации.¹ Он анализирует священные и символические аспекты техники и технологии, секса, государства-нации, революции, а также мифологию истории и науки. Дж. Уолтер применил ту же методологию к целому ряду общественных явлений, многие из которых кажутся вполне достойными, однако могут легко стать предметом идолопоклонства. Например: работа, семья, жизнь в городских предместьях, индивидуализм, забота об окружающей среде, расовые различия, средства массовой информации.² Боб Гудзвард рас-

¹ Jacques Ellul, *The New Demons* (London: Mowbrays, 1976).

² J. A. Walter, *A Long Way from Home: A Sociological Exploration of Contemporary Idolatry* (Carlisle, U. K.: Paternoster, 1979).

пространяет такого рода исследования на всю область идеологии, уделяя особое внимание мировоззрению революции, нации, материального процветания и гарантии безопасности.³ Трилогия Уолтера Уинка – один из наиболее объемных трудов, посвященных теме «властей» в библейской (в частности, новозаветной) мысли. Однако Уинка критикуют за то, что он не придает серьезного значения библейским утверждениям по поводу объективных бесовских аспектов проникновения лжебогов в структуры человеческого общества.⁴ Более продуманными и взвешенными в этом отношении можно считать работы Клинтона Арнольда.⁵ В своем исследовании модернизма и последовавшей за ним эпохи Винот Рамачандра обращает особое внимание на проявления жестокости и насилия, связанные с новыми формами идолопоклонства, на догматизм тех, кто делает кумира из науки, и на непрекращающееся поклонение «разума и безрассудства».⁶ Питер Мур подходит к разнообразным формам идолопоклонства в Западном обществе с точки зрения апологетики, обращаясь к тем, кого они могли прельстить. Предметом его внимания стали: эзотерика, релятивизм, самолюбование и гедонизм.⁷ Крейг Бартоломью и Торстен Мориц выпустили сборник, в котором сразу несколько библеистов исследуют идеологию потребительства, как одну из форм современного идолопоклонства.⁸

Возвращаясь к Писанию, мы находим различные типы богов. Иными словами, боги, которым люди поклоняются вместо живого Бога, могут представлять собой самые разные вещи и по-разному влиять на жизнь человека. Если мы сами в значительной мере ответственны за сотворенных

³ Bob Goudzwaard, *Idols of Our Time* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984).

⁴ Walter Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1984); *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence* (Philadelphia: Fortress Press, 1986); *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

⁵ Clinton Arnold, *Powers of Darkness: A Thoughtful, Biblical Look at an Urgent Challenge Facing the Church* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992).

⁶ Vinoth Ramachandra, *Gods That Fail: Modern Idolatry and Christian Mission* (Carlisle, U. K.: Paternoster; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press 1996).

⁷ Peter C. Moore, *Disarming the Secular Gods* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press, 1989).

⁸ Craig Bartholomew and Thorsten Moritz, ed., *Christ and Consumerism: A Critical Analysis of the Spirit of the Age* (Carlisle, U. K.: Paternoster, 2000).

нами богов, полезно будет взглянуть, как этот процесс отображен в Библии. Из чего, как правило, сделаны наши боги?

То, что нас привлекает. «Дабы ты... не прельстился», – предостерегает нас Втор. 4, 19; не прельстился и не поклонился небесным светилам. Судя по тексту, некоторые части Божьего творения внушают нам благоговейный трепет. Они так далеки от нас, так непостижимы и неподвластны нам, а потому настолько привлекательны, что становятся для нас предметом обольщения. Именно такого рода греху, по его собственным словам, пришлось противостоять Иову:

Смотря на солнце, как оно сияет,
и на луну, как она величественно шествует,
прельстился ли я в тайне сердца моего,
и целовали ли уста мои руку мою?
Это также было бы преступление, подлежащее суду,
потому что я отрекся бы тогда от Бога Всевышнего.
(Иов 31, 26-28)

То же искушение описано в Пс. 95:

Ибо все боги народов – идолы,
а Господь небеса сотворил.
Слава и величие пред лицом Его,
сила и великолепие во святилище Его.
(Пс. 95, 5-6)

Параллелизм и ход мысли в этих стихах косвенно указывает на то, что языческие боги служат олицетворением всего, что способно произвести на нас впечатление – блеск и великолепие, сила и слава. Мы стремимся к величию и власти и поклоняемся им. Они вселяют в нас восхищение и благоговейный трепет. Например, грандиозные спортивные победы или жизнь избалованных славой звезд профессионального спорта, армейский строй на парадах военной техники или на палубе авианосца, рок-концерт и блеск теле- и кинозвезд,¹ верхушки взметнувшихся в небо многоэтажных символов власти и алчности в больших городах. Все это чрезвычайно привлекательно и легко становится объектом поклонения. Но в таких местах, уверяет псалмопевец, мы не встретим истинное божество. Настоящее *величие, силу и славу* можно найти лишь в присутствии живого Бога-Творца. Некоторые комментаторы олицетворяют эти слова, как если бы

¹ Образы, связанные с идолопоклонством, часто и с легкостью используются в таком контексте в Западной культуре, когда средства массовой информации с восхищением называют знаменитостей «идолами» и «секс-богинями» поп-музыки и моды.

они были ангелами – спутниками Яхве, полной противоположностью лжебогам, претендующим на блеск и величие, но в действительности даже не существующим.

Проявления царственного величия Яхве в облике живых существ, служащих ему в храме, я увидел в шестом стихе (ср. Пс. 84, 14; 88, 15). Эскорт Яхве состоит не из божков, которые не вправе даже называться богами, а из этих его «посланников», как явствует из его подвига спасения и чудесных деяний.²

То, что нас пугает. Правда и обратное. Мы превращаем свои страхи в богов в попытке умиловить своим поклонением и отвести от себя их гнев. По словам псалмопевца, Господь страшен «паче всех богов» (Пс. 95, 4), а значит, другие боги тоже могут быть объектом страха («чем-то» в парадоксальном смысле этого слова, о котором говорилось в разделе «Нечто или ничто?» на стр. 127). Поэтому в хананейском пантеоне есть бог смерти (Мот) и бог моря (Ямм), тоже вызывающие страх и трепет. То же можно наблюдать и в других мировых религиях: люди обожествляют наводящие ужас ипостаси зла, гнева, мести, жажды крови, жестокости и т. п. Многочисленные повседневные ритуалы – защитные амулеты и талисманы во избежание порчи и «дурного глаза», бесконечные мантры – все это проявления обожествленной силы страха. В нашем мире многое пугает слабых и беззащитных людей, а потому именно в этом следует искать корни политеистического мировосприятия.

Особое значение в связи со сказанным имеет тот факт, что страху Божьему отводится центральное место в библейском мировоззрении. С точки зрения радикального монотеизма, если существует лишь один истинный Бог, важно чтобы мы по-настоящему боялись только его. Живущим в страхе Божьем больше некого бояться. Все, что раньше внушало нам страх, теряет свою божественную силу и свое влияние на нас. Вот как сказано об этом в Пс. 33:

Я взыскал Господа, и Он услышал меня,
и от всех опасностей моих избавил меня...
Ангел Господень ополчается вокруг боящихся Его
и избавляет их.
Вкусите, и увидите, как благ Господь!
Блажен человек, который уповает на Него!
Бойтесь Господа, святые Его,
ибо нет скудости у боящихся Его (Пс. 33, 5.8-10).

² Marvin E. Tate, *Psalms 51-100*, Word Biblical Commentary 20 (Dallas: Word, 1990), p. 514.

Или, по словам Наума Тейта, «Страшитесь Господа, и вас ничто не устрашит».¹

Идолопоклонническое влияние страха огромно, но напрямую не связано с реальной угрозой, исходящей от его объекта. Неоднократно указывалось, что хотя в современном Западном обществе мы ведем куда более безопасную, здоровую и свободную от риска жизнь, чем все прошлые поколения, но нами постоянно владеют страхи, тревоги и неврозы. Оглушенные навязчивой истерией средств массовой информации, мы дрожим от страха перед очередным зловещим вирусом, готовые тратить непомерные средства в бесплодных попытках избежать опасности и победить страх.

То, чему мы доверяем. Учитывая вышесказанное, неудивительно, что мы нередко поклоняемся вещам (людям или системам), которые, как нам кажется, способны избавить нас от предмета страха. Идолопоклонство начинается, когда мы полностью доверяемся таким вещам, верим всему, что они прямо или косвенно обещают, и приносим любые жертвы, которых они требуют в обмен на свои лживые обязательства. Стремимся ли мы к финансовой стабильности, желая оградить себя от всевозможных неприятностей в будущем, или тратим несметные богатства планеты и населяющих ее народов на бесконечные вливания в бездонную пропасть военных систем безопасности, или сходим с ума по поводу очередного повального увлечения, которое обещает избавить нас от всех болезней и досадных признаков старения, – наши боги обходятся нам недешево. Потратив на них огромные средства, мы, естественно, чувствуем себя обманутыми, когда они не дают нам того, что обещали в обмен на наши щедрые вложения. Страну, потратившую миллиарды на противоракетную оборону, способны вогнать в состояние психологического шока несколько человек, с ножом в руках угнавших самолет. Мы гневно обрушиваемся на систему здравоохранения, не обеспечившую нам вечную жизнь, свободную от болезней, которая «принадлежит нам по праву». В конечном итоге, мы расплачиваемся за свою слепую веру в то, что неспособно гарантировать полную безопасность. Мы никак не привыкнем к мысли, что единственная гарантия, которую способны дать лжебоги, – это гарантия неудачи. В этом на них точно можно положиться.

Напротив, после величественных размышлений о могуществе Господа и его слова, явленном в искуплении, сотворении мира, Божьем промысле и истории, псалмопевец предостерегает нас от поисков спасения где-либо еще.

Не спасется царь множеством воинства;
исполина не защитит великая сила.

Ненадежен конь для спасения,
не избавит великою силою своею (Пс. 32, 16-17).

¹ Nahum Tate, "Through All the Changing Scenes of Life" (1696).

Те, кому выпало благословение знать Господа, знают и то, что только он заслуживает полного доверия. Положившись на него, мы с надеждой, радостью и терпением в безопасности ожидаем явления его неизменной любви.

Душа наша уповает на Господа:

Он – помощь наша и защита наша;

о Нем веселится сердце наше,
ибо на святое имя Его мы уповали.

Да будет милость Твоя, Господи, над нами,
как мы уповаем на Тебя (Пс. 32, 20-22).

То, в чем мы нуждаемся. «Итак, не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом» (Мф. 6, 31-32).

Этими словами Иисус признает реальность не только основных человеческих потребностей, но и тот факт, что «всего этого ищут язычники». Разумеется, мы нуждаемся в том же, в чем и остальные животные. Как и другим млекопитающим, человеку необходима пища, воздух, вода, кров, сон и прочее, потребное для выживания и процветания. Именно поэтому мы склонны обожествлять предполагаемые источники всех этих благ. Отвернувшись от живого Творца вселенной, который печется о нас, мы выдумали ему взамен иных богов в попытке заполнить образовавшуюся пустоту. Многочисленные благие дары единственного истинного Творца мы приписываем не менее многочисленным богам дождя, солнца, земли, секса и плодородия, снов и т. д. Мы тратим массу усилий, чтобы убедить этих богов одарить нас своими щедротами для удовлетворения собственных потребностей и не лишать своей благосклонности. Поведение пророков Ваала, вызвавшее насмешки Илии в их отчаянных попытках убедить Ваала явить свою божественную сущность, было, вероятно, весьма типичным в подобных чрезвычайных ситуациях.

К этому, отчасти и сводилось обвинение, которое Осия предъявил Израилю: все естественные процессы и их плоды – дары Яхве – они приписывали Ваалу и другим хананейским богам (Ос. 2, 5-8). Но эта сторона идолопоклонства придает особую полемическую остроту лейтмотиву израильского поклонения – признанию Яхве единственным источником всего, в чем мы нуждаемся. Никакого иного бога нельзя просить об удовлетворении наших потребностей или благодарить, когда мы его получаем.

Ты посещаешь землю и утоляешь жажду ее,
обильно обогащаешь ее:
поток Божий полон воды;

Ты приготавливаешь хлеб,
ибо так устроил ее (Пс. 64, 10).

Ты произращаешь траву для скота,
и зелень на пользу человека,
чтобы произвести из земли пищу,
и вино, которое веселит сердце человека,
и елей, от которого блистает лицо его,
и хлеб, который укрепляет сердце человека (Пс. 103, 14-15).

Втор. 8 обличает еще одну, не сразу уловимую, форму идолопоклонства. Нежелание видеть в живом Боге источник всех необходимых нам благ может привести к надменной самонадеянности и попытке приписать все это нашим собственным усилиям. Это тоже одна из форм идолопоклонства – поклонение самим себе, как источнику удовлетворения всех своих потребностей. Будь то израильский крестьянин (или современный предприниматель), хвалящийся: «Моя сила и крепость руки моей приобрели мне богатство сие» (Втор. 8, 17). Или это египетский фараон (или современная экономически развитая сверхдержава), заявляющий: «Моя река, и я создал ее для себя» (Иез. 29, 3), – оба должны признать идолопоклонническую природу и безрассудную самонадеянность таких заявлений и склониться перед истинным источником дарованных им благословений.

Итак, миссиологический взгляд на идолопоклонство должен включать в себя анализ происхождения богов, которых мы творим для себя. Приведенные выше размышления указывают на некоторые аспекты библейского представления о том, что стоит за обожествляемыми нами вещами и явлениями. Отдаляясь от живого Бога-Творца, мы начинаем поклоняться тому, что вселяет в нас благоговейный трепет, заставляя ощутить свою малозначительность перед лицом окружающего величия. Мы стараемся отвести от себя угрозу и заручиться расположением всех, кто внушает нам страх и тревогу. Мы хотим победить страх, полностью доверяясь тому, что, по нашему мнению, обеспечит нам желанную безопасность. Мы прибегаем к самым разным ухищрениям, чтобы повлиять на тех, от кого, как нам кажется, зависит наше благополучие и процветание на этой планете. Безусловно, есть и другие источники, и мотивы идолопоклонства, распространившегося среди нас, подобно эпидемии. Но перечисленные нами причины – самые основные, наблюдаемые как в Библии, так и при взгляде на современную культуру (религиозную и светскую). Все они – результат нашего решения отвернуться от живого Бога-Творца, перед лицом которого все такого рода соображения либо исчезают, либо отходят на второй план.

Единственное противоядие от всех форм идолопоклонства, а значит, и главная задача библейской миссии – убедить людей вновь признать господство живого истинного Бога во всех этих областях. Вновь пересматривая названные выше корни идолопоклонства на фоне истинного положения вещей, мы еще раз убеждаемся: вознесший славу свою превыше небес – единственный, кто достоин нашего поклонения и благоговейного трепета. Жизнь в страхе перед Господом, всемогущим Творцом и милостивым Искупителем, избавляет от страха перед всем остальным – как в материальном мире, так и в духовном. Как нерушимая скала, он гарантирует безопасность тем, кто доверяет ему в любых обстоятельствах, в жизни и смерти, в настоящем и будущем. Имея рядом с собой Подателя всего необходимого нам для жизни на этой земле, Бога-Отца, заключившего завет с Ноем, нам нет нужды обращаться к кому-то другому, умоляя и убеждая восполнить те потребности, о которых он уже знает.

Обличая богов

Мы неоднократно говорили о бессилии богов, созданных руками человека. Лжебоги постоянно подводят нас. Только в этом они неизменно верны себе. Поскольку в задачи миссионерства входит и обличение лжебогов, полезно будет подробнее изучить некоторые аспекты их бессилия. Ведь хотя лжебоги раз за разом подводят нас, мы с не меньшим постоянством забываем об этом. Содержащиеся в Библии обвинения в адрес идолопоклонства включают в себя следующее:

Идолы отнимают у Бога по праву полагающуюся ему славу. Приписывая другим богам дары, могущество и великие деяния живого истинного Бога, мы не оказываем должной чести его славному имени. Все творение существует во славу Создателя, и, воспевая хвалу Богу, творение (в том числе и человек) удостоивается истинных благословений. В этом заключается смысл ревности Яхве, о которой говорится в Ветхом Завете. Так, Бог хранит в неприкосновенности свою личность и трансцендентную уникальность.

Я Господь, это – Мое имя,
и не дам славы Моей иному
и хвалы Моей истуканам (Ис. 42, 8).

Как бы вслед этим словам, псалмопевец, объявив языческих богов «идолами» (ст. 5), обращается с вселенским призывом:

Воздайте Господу, племена народов,
воздайте Господу славу и честь;

воздайте Господу славу имени Его,
 несите дары и идите во дворы Его;
 поклонитесь Господу в благолепии святыхни.
 Трепещи пред лицом Его, вся земля!
 (Пс. 95, 7-9)

Он не предлагает народам найти для Яхве место в пантеоне своих богов и почитать его наравне с ними. Псалмопевец не просит их потеснить своих божков, чтобы уделить Яхве место в их числе. Это призыв к полному отказу от всех прочих богов в пользу единственной уникальной трансцендентной Божественности Яхве, так что вся честь и слава, хвала и поклонение теперь обращены только к нему, как и должно быть. Пока мы поклоняемся другим богам, живой Бог не получает того, что принадлежит ему по праву – единодушного поклонения своего творения. Именно поэтому противостояние идолопоклонству – одна из главных составляющих миссии Бога, в которой он призывает нас участвовать.

Идолы искажают Божий образ в нас. Идолопоклонство умаляет славу Бога, а человек создан по Божьему образу, поэтому оно наносит урон самой сути нашей человечности. Вестминстерское исповедание напоминает: «Главное предназначение человека заключается в том, чтобы славить Бога и вечно наслаждаться общением с ним». Отказаться славить Бога, а тем более изменить «славу нетленного Бога в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (Рим. 1, 23), – значит лишить наше существование его главного смысла. Идолопоклонство чрезвычайно пагубно для нас самих.

Кроме того, в нем есть своя ужасная ирония. Пытаясь уподобиться Богу (в момент первоначального искушения и противления), мы утратили свою человечность. Правота принципа, который встречается во многих местах Писания и гласит, что мы становимся похожими на объект своего поклонения (напр., Пс. 113, 16; Ис. 41, 24; 44, 9), очевидна. Поклоняясь не Богу, мы умаляем Божий образ в себе. Если же мы поклоняемся тому, что лишено даже *человеческой* природы, мы еще более умаляем свою человечность.

В Ис. 44 мы находим горькую иронию (или пародию) на единственное существо, созданное по образу живого Бога, поклоняющееся безжизненному образу самого себя:

Кузнец делает из железа топор
 и работает на угольях,
 молотами обделяет его
 и трудится над ним сильною рукою своею
 до того, что становится голоден и бессилен,

не пьет воды и изнемогает.
Плотник, выбрав дерево, протягивает по нему линию,
остроконечным орудием делает на нем очертание,
потом отделяет его резцом
и округляет его,
и выделывает из него образ человека
красивого вида,
чтобы поставить его в доме (Ис. 44, 12-13).

Выделенные курсивом слова, несомненно, выражают суть пророческой сатиры. «Человек красивого вида» – носитель Божьего образа. Но перед нами человек, опустившийся до поклонения отражения самого себя, изделия рук человеческих. Бездушный образ живого человека, не замечая абсурдности своего поведения, томится в крошечной хижине, тогда как образ живого Бога ходит вокруг нее.

Похожую (хотя и более учтивую) иронию мы отмечаем и в споре Павла с греческими интеллектуалами в Афинах. Немногим культурам удалось вознести человеческий дух, искусство, литературу и философию на такую высоту, как это сделали древние греки, – включая даже телесную красоту человека. Но в процессе этого они утратили того самого Бога, чей образ вдохновляет все эти замечательные проявления человечности. Не странно ли, вопрошает Павел, думать, будто Тот, в ком *источник* всей славы человека, нуждается в крове и пище и в нашей помощи?

Бог, сотворивший мир и все, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет и не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание и все. Итак, мы, будучи родом Божиим, не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого (Деян. 17, 24-25.29).

В псалмах тоже подчеркивается контраст между делами рук Бога и человека. Люди, как и все остальное творение, – дело рук Бога (Пс. 137, 8; 138, 13-15). Но мы, единственные из Божьих созданий, были поставлены «владыкою над делами рук Твоих» (Пс. 8, 7-9). Эта мысль поразительна, если задуматься о бескрайней широте небес, которые тоже «дело Твоих перстов» (Пс. 8, 4). Тем ужаснее сознавать абсурдность ситуации, когда человек, сотворенный Богом, чтобы управлять другими Божьими созданиями, предпочитает поклоняться изделиям своих *собственных* рук (Пс. 113, 12). Вне всякого сомнения, идолопоклонство искажает, умаляет и ослабляет нашу человечность.

Идолы неизменно несут с собой разочарование. В мире политеизма нельзя ожидать, что все боги смогут одновременно угодить всем людям. Поэтому разочарованность в богах – одно из условий игры. Надо постараться правильно распределить ставки между богами, поскольку что-то выигрывая, мы всегда что-то теряем. Уверенность в том, что боги будут периодически подводить нас, – неотъемлемая часть такого мировоззрения: она неизбежна, если столкновения между народами отражают конфликты между богами. У побежденных народов – побежденные боги. Народы, которым грозит опасность, тоже должны настраиваться на вероятное поражение своих богов. Лучше не полагаться на них слишком долго. Переключившись на богов народа-победителя, можно избежать разочарования.

Все это казалось очевидным ассирийскому военачальнику, когда он злорадно похвалялся под стенами осажденного Иерусалима:

Не слушайте же Езекии, который обольщает вас, говоря: «Господь спасет нас». Спасли ли боги народов, каждый свою землю, от руки царя Ассирийского? Где боги Емафа и Арпада? Где боги Сепарваима, Ены и Иввы? Спасли ли они Самарию от руки моей? Кто из всех богов земель сих спас землю свою от руки моей? Так неужели Господь спасет Иерусалим от руки моей? (4 Цар. 18, 32-35).

Иными словами, рассуждал ассириец, Яхве принесет иудеям такое же разочарование, как и другие боги своим народам. С его точки зрения, исход дела был предreshен. Не стоит полагаться на этих слабых божков.

Но у Езекии и Исаии был свой взгляд на происходящее. С одной стороны, Езекия знал: причина, по которой другие боги принесли своим народам одно разочарование, заключалась в том, что «это не боги, а изделие рук человеческих, дерево и камень» (4 Цар. 19, 18). С другой стороны, Исаия понимал, что победы ассирийцев вовсе не свидетельствовали о превосходстве их богов. Эти победы спланировал и осуществил Яхве, который вскоре обратит ход событий вспять и испепелит Ассирию в пламени своего гнева (4 Цар. 19, 25-28).

Неудивительно, что тот же пророк высмеивал иудеев, отвернувшихся от единственного защитника, который *никогда* их не разочарует, и обратившихся к армиям и богам Египта, известным своей ненадежностью, которые, вне всяких сомнений, принесут им одно разочарование.

Горе непокорным сынам...
 Которые, не вопросив уст Моих,
 идут в Египет,
 чтобы укрепить себя силою фараона
 и укрыться под тенью Египта.

Но сила фараона будет для вас стыдом,
и убежище под тенью Египта – бесчестьем (Ис. 30, 1-3).

И Египтяне – люди, а не Бог;
и кони их – плоть, а не дух (Ис. 31, 3; ср. Иер. 2, 36-37).

Итак, учитывая, что чужие боги не оправдали доверия даже народов, поклоняющихся им, а Яхве – единственный живой Бог, не знающий поражений, вдвойне печально, что Израиль допустил мысль о замене одного другими. В этом было нечто страшно противоестественное, с горечью и недоумением замечал Иеремия.

Переменил ли какой народ богов своих,
хотя они и не боги?
а Мой народ променял славу свою
на то, что не помогает.
Подивитесь сему, небеса,
и содрогнитесь, и ужаснитесь (Иер. 2, 11-12).

Как можно сменить надежный источник жизни на гарантированный источник разочарования? Но именно так поступил Израиль: родник живой воды заменили непрочным сосудом. «Водоемы разбитые, которые не могут держать воды» – это ли не выразительный символ разочарования, тщеты и напрасных усилий.

Господь сам упрекает Израиль за неблагодарность и безрассудство. Следуя древней традиции (Втор. 32, 37-38), Иеремия говорит об извращенности Израиля, который, оставив Яхве ради служения иным богам, потом беззастенчиво ожидает, что Яхве придет им на помощь, когда их собственные многочисленные боги нарушат свои обещания.

Говорят дереву: «ты мой отец»,
и камню: «ты родил меня»;
ибо они оборотили ко Мне спину, а не лицо;
а во время бедствия своего будут говорить:
«встань и спаси нас!»

Где же боги твои, которых ты сделал себе?
пусть они встанут, если могут спасти тебя
во время бедствия твоего;
ибо сколько у тебя городов,
столько и богов у тебя, Иуда (Иер. 2, 27-28).¹

¹ В ст. 27 Иеремия презрительно меняет «род» идолов: деревянные шесты служили женским символом материнства, а остроконечный камень – мужским фаллическим символом.

Цари, армии, боевые кони, договоры, богатства, природные ресурсы – все это *не* боги, и потому неспособны оправдать наше доверие. В богов их превращает наше настойчивое желание верить их лживым обещаниям (или тому, что мы им приписываем). Мы продолжаем приносить огромные жертвы, которых они требуют в доказательство нашей преданности. И сверх надежды надеемся, что они нас не подведут. Но, в конечном итоге, так и происходит. Идолопоклонство оборачивается напрасными усилиями и разбитыми надеждами. Поклонение лжебогам – это упражнение в тщетной бесполезной суете, грандиозный обман, конец которого – разочарование.

Поэтому, когда редакционная статья общенациональной британской газеты завершилась печальным анализом общества, где двое детей могут хладнокровно убить маленького ребенка, словами: «Все наши боги оказались бессильны», автор, несомненно, использовал их в качестве образного выражения.¹ К сожалению, этот метафорический вопль отчаяния очень точно описывает истинное положение вещей в духовной сфере. Все то, что, как нам казалось, должно уберечь нас от зла, во что мы вкладывали свой интеллектуальный, финансовый и эмоциональный капитал в надежде на спасение, принесло всем одно разочарование. Когда же мы, наконец, усвоим преподанный урок?

Победа над богами

Йоханнес Веркюль пишет:

Ветхий Завет (впрочем, как и Новый) изобилует описаниями того, как Яхве-Адонай, Бог, заключивший завет с Израилем, сражается с теми, кто пытается помешать исполнению его замысла для всего творения. Он ведет войну с лжебогами, которых люди находят для себя в тварном мире, делают из них идолов и используют в своих целях. Вспомните хотя бы Ваала и Астарту, чьи поклонники возвели природу, племя, государство и нацию в статус божества. Бог борется с магией и астрологией, которые, согласно Книге Второзаконие, нарушают границу между Богом и его творением. Он противостоит любым проявлениям социальной несправедливости, срывая с них все покровы.²

¹ Из редакционной статьи «Ведь это чья-то вина – быть может, наша собственная», газета «Индепендент» от 28-го февраля 1993 г., написанной после убийства двухлетнего Джеймса Балджера двумя десятилетними детьми.

² Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 95. См. также серьезный анализ конфликта как основной составляющей

Библия ясно определяет борьбу с идолопоклонством как войну между Яхве, живым Богом, и теми силами, которые ему противостоят. Веркиль упоминает хананейских богов, но его слова в равной степени справедливы и в отношении безымянных богов Египта из истории исхода (ср. Исх. 12, 12) до того, как Израиль вошел в Ханаан. К этому, по сути, сводится и обличение вавилонских богов, с которыми Израиль столкнулся во время изгнания, в Книге Исаии.³

Теперь, когда мы увидели, какое страшное опустошение приносит идолопоклонство в жизнь человека, конфликт между Богом и богами предстает перед нами в новом свете. Можно выделить три момента, имеющих особую актуальность с точки зрения миссиологии.

Божья любовь, которой продиктована его миссия, изгоняет идолопоклонство. С одной стороны, Бог противится идолопоклонству, потому что оно умаляет по праву принадлежащую ему славу. Ревность Бога о своей чести и о чистоте своего имени – одна из самых важных тем Писания. Но, с другой стороны, его войну с богами, созданными руками человека (и всем, что они олицетворяют), можно рассматривать как проявление *его любви и милости к нам* и ко всему творению. Божественная ревность – одно из основных проявлений Божьей любви. Именно потому, что Бог желает нам добра, он ненавидит зло, которое несет с собой идолопоклонство. Его война с богами ведется ради нашего блага в той же мере, что и ради его славы. Вот почему идолопоклонство представлено в Библии как один из самых тяжких грехов, о чем свидетельствуют первые две из Десяти заповедей. Оно не только похищает Божью славу, но и препятствует проявлению его любви – любви, которая желает блага всего Божьего творения. Итак, идолопоклонство противостоит самой божественной сущности Бога, ибо «Бог есть любовь».

Хотелось бы еще раз подчеркнуть строго миссиональный характер герменевтики в наших рассуждениях. Мы не пытаемся проследить эволюцию религии Израиля или религиозной психологии языческих народов. Мы постоянно напоминаем самим себе о том, что главная движущая сила великого библейского повествования – первостепенное значение миссии

миссии в библейском мышлении: Marc R. Spindler, *La Mission: Combat Pour Le Salut Du Monde* (Neuchatel, Switzerland: Delachaux & Niestle, 1967).

³ Роберт Чишольм тоже отмечает эти три важные эпохи в конфликте между Яхве и языческими богами, уделяя особое внимание последним двум. См. “To Whom Shall You Compare Me? Yahweh’s Polemic Against Baal and the Babylonian Idol-Gods in Prophetic Literature”, in *Christianity and the Religions: A Biblical Theology of World Religions*, ed. E. Rommen and H. A. Netland (Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1995), pp. 56-71.

самого Бога. Израильская религия на повседневном эмпирическом уровне переживала свои взлеты и падения в том, что касается ее приверженности своей внутренней монотеистической динамике, слишком часто отступая перед политеизмом соседних народов. Но библейский канон во всей его полноте свидетельствует о непреклонной решимости живого Бога в его вселенской трансцендентной уникальности поразить и уничтожить все, что увлекает человека прочь от той любви, которой его одаривает Бог, и той, которую он должен отдавать Богу.

Война с богами – одна из главных составляющих миссии Бога. Эта миссия заключается в благословении всех народов земли, которое, в конечном итоге, включает в себе полное избавление их от богов, выдающих себя за защитников и спасителей, а на деле несущих с собой только опустошение, гибель и разочарование. Битву с ними ведет любовь живого Бога.

И война, и победа в ней принадлежат Богу. Делая акцент на Божьей миссии, а не на человеческой, мы придерживаемся правильного библейского взгляда на этот вопрос. Необходимо четко понимать, что в Библии *Бог сражается с богами ради нас, а не мы ради него.* Конечно же, народ Божий участвует в духовной войне, о чем свидетельствуют бесчисленные отрывки в обоих Заветах. Однако речь *никогда* не идет о том, якобы Бог с нетерпением ожидает того дня, когда мы, наконец, одержим для него победу, и небеса огласятся хвалебными аплодисментами в нашу честь. Такого рода нелепое богохульство, однако, очень напоминает разглагольствования и практику некоторых так называемых миссий, придающих особое значение разнообразным методам и приемам ведения войны, которые должны помочь нам узнать и победить наших духовных противников. В Библии же, напротив, бесчисленные отрывки указывают на то, что *это мы с надеждой ожидаем дня, когда Бог поразит всех своих врагов и врагов своего народа: тогда и мы отпразднуем победу Бога вместе с ангелами, архангелами и всем небесным сонмом.* С ними мы уже радуемся победе креста и воскресения Христова, Пасхальной победе, возвестившей об окончательном разгроме всех врагов Яхве.

Бог сражается за нас, а не мы за него. Мы призваны быть свидетелями, бороться, сопротивляться и страдать. Но битву ведет Господь, и победа в ней принадлежит ему одному.

В сражении нас вдохновляет любовь, а не страсть к триумфаторству. Хотя наша миссия, безусловно, включает в себя духовную войну, следует помнить: наша главная цель не «победить», а послужить. Иными словами, идолы, боги, бесы и духовные силы, которым мы объявляем войну во имя Христова благовестия и его креста, угнетают и опустошают человека. Лжебоги отбирают у нас жизнь, здоровье и материальные средства. Они извращают и умаляют нашу человечность: в них источник

несправедливости, алчности, жестокости, вожделения и насилия. Наиболее извращенное сатанинское проявление их лживой сущности заключается в способности, несмотря ни на что, убеждать людей в том, что они и есть благосклонные хранители личности, достоинства и благополучия своих поклонников, а потому вправе рассчитывать на их верность и защиту. Только евангелие в силах разоблачить этот обман. Только евангелие обнаруживает раковую опухоль идолопоклонства. Только евангелие несет людям истинное благо.

Поэтому необходимо тщательно исследовать мотивы, побуждающие нас принять участие в осуществлении Божьей миссии. Духовная война далека от триумфаторства, пронизанного отвратительным духом злорадного превосходства и навязчивой одержимости «победой». Нами должно руководить глубокое сострадание к тем, кто оказался под гнетом злых сил и идолопоклонства – со всеми вытекающими из этого социальными, экономическими, политическими, духовными и личными последствиями. Мы сражаемся с идолопоклонством, потому что, как и Бог, к чьей миссии мы становимся причастны, знаем: только так защищаем интересы тех, кому призваны служить во имя его. Мы боремся с идолами не только во славу Божью, но и во благо человечества. Духовная война, как и другие формы библейской миссии, должна быть продиктована глубокой любовью, смирением и состраданием, примером которых стал для нас Иисус.

Противостояние идолопоклонству

Борьба с идолопоклонством может принимать разные формы. Писание напоминает о том, что в каждом отдельном контексте будут актуальны свои подходы. Мудрость для миссионера заключается в понимании: методы, подходящие для одной ситуации, могут оказаться совершенно неприемлемыми для другой. В служении апостола Павла, например, мы наблюдаем различные приемы, которые он использует, когда (1) противостоит идолопоклонству в контексте напряженного богословского спора в одном из его посланий, (2) благовествует язычникам, которые поклоняются другим богам или (3) дает пасторское наставление церкви, со всех сторон окруженной идолопоклонством. К этому можно добавить пророческую войну с идолопоклонством, обличающую его тщетность, прежде всего, в глазах Божьего народа.

Богословская аргументация

В своих письмах христианам, рассуждая об идолопоклонстве как объективном явлении, Павел не пытается смягчить удар. В своем резком

критическом анализе восстания человека против Бога в Рим. 1, 18-32 он решительно причисляет идолопоклонство к тому, что навлекает на нас гнев Божий. Это – следствие намеренного замалчивания истины о Боге, известной и доступной всему человечеству. Идолопоклонство извращает сотворенный Богом порядок вещей, заставляя нас заменить поклонение живому Богу поклонением образам тварного мира. Оно претендует на мудрость, но несет с собой откровенное безумие. Оно взращивает порок, оскверняя все сферы человеческой жизни – сексуальную, общественную, семейную и личную. Мы не должны разделять части этого анализа. Критика Павлом идолопоклонства носит одновременно богословский, интеллектуальный, духовный, этический и социальный характер. Это пример убедительной богословской аргументации, послуживший вступлением к его разъяснению всей полноты евангелия.

Участие в осуществлении Божьей миссии делает такого рода общение необходимым в соответствующие моменты, поскольку мы не вправе растворять яркие краски апостольского обличения идолопоклонства. В нем собрана истина, обобщающая множество библейских текстов, затрагивающих эту тему. Благою евангельскую весть следует рассматривать (как это происходит далее в Послании к Римлянам) в контрасте со страшной вестью о том, что на самом деле представляет собой пристрастие человека к идолопоклонству. Однако повторяюсь: перед нами строго богословская дискуссия, прелюдия к полному и подробному разъяснению Павлом евангелия – «сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину» (Рим. 1, 16). Эти слова Павел обращает к *христианам* в наставление и предостережение.

Активное благовестие

В Книге Деяний мы находим три основных примера общения Павла с язычниками, поклонявшимися греческим богам:

- Листра (Деян. 14, 8-20)
- Афины (Деян. 17, 16-34)
- Ефес (Деян. 19, 23-41)

Все три ситуации отличны друг от друга, и все же можно выделить интересные моменты сходства.

В *Листре* исцеление хромого калеки привело к тому, что жители города провозгласили Варнаву и Павла греческими богами Зевсом и Гермесом (Ермием) в человеческом обличье и готовились принести им жертву. Против таких намерений Павел громко протестовал, убеждая горожан в том, что он и Варнава всего лишь обычные люди. Апостол обратился к толпе

с призывом: отвернуться от «сих ложных» (ст. 15) к живому Богу, Творцу земли и неба, ибо только он дает им все благие дары в этой жизни.

В *Афинах*, после беседы с философами об Иисусе и его воскресении, Павел предстал перед городскими властями, Ареопагом, чтобы представить свое учение на их суд. Это слушание было, вероятнее всего, не простым проявлением любопытства, а публичным разбирательством. Представление новых богов в Афинах (считалось, что именно такую цель преследовал Павел) не составляло проблемы с религиозной точки зрения. Однако должно было проходить под надзором городских властей, дабы гарантировать, что (1) у новоявленных богов была определенная репутация, и (2) проповедующий их должен был иметь средства для постройки храма, оплаты жертвоприношений и труда жрецов и т. п.¹ Речь Павла кардинально меняет привычный протокол. Бог, о котором он поведал своим слушателям, не нуждался в одобрении афинских властей, а, напротив, сам судил их. Не нуждаясь в помощи человека, в крове и пище, этот Бог сам обеспечивал все это и многое другое для всего человечества.

В *Ефесе* два года систематических публичных выступлений (Деян. 19, 9-10), сопровождаемых удивительными чудесами исцеления (Деян. 19, 11-12), сделали возможным рост большого числа истинных верующих (Деян. 19, 17-20). Так много людей обращались к живому Богу по вере в Христа, что производители идолов в городе стали нести серьезные потери (Деян. 19, 23-27). Точный текст проповедей Павла не сохранился, но Лука обобщает их словами Димитрия: «Павел говорит, что делаемые руками человеческими не суть боги» (Деян. 19, 26).

Монотеистическая суть евангелия бросила вызов обывательским суевериям в Листре, интеллектуальной гордыне афинских мудрецов и градоначальников, экономическим интересам ремесленников в Ефесе. Основа методов благовестия, используемых Павлом в обстоятельствах непосредственного общения с язычниками-идолопоклонниками, в отличие от богословского наставления верующих, – прямота и бескомпромиссность, однако, заметно в более мягкой и сдержанной форме, нежели в Рим. 1.

В двух дошедших до нас проповедях (в Листре и в Афинах) Павел представляет Бога, как единственного живого Творца земли и неба (Деян. 13, 15; 17, 24). В обеих проповедях он подчеркивает важность Божьего промысла, благодаря которому мы имеем все необходимое, даже дыхание и жизнь (Деян. 13, 17; 17, 25). В Листре он использует это в качестве подтверждения щедрости Бога, дарующего радость даже язычникам. В Афинах он представляет Божий промысел, как свидетельство желания Бога видеть,

¹ Эту трактовку ситуации в Деян. 17 см. Bruce Winter, "On Introducing Gods to Athens: An Alternative Reading of Acts 17, 18-20", *Tyndale Bulletin* 47 (1996): 71-90.

что люди ищут его, хотя он недалеко от каждого из нас. Павел даже цитирует языческих поэтов в доказательство своей правоты (Деян. 17, 27-28). В обоих городах апостол признает, что в прошлом Бог был терпелив к неведению язычников (Деян. 13, 16; 17, 30). Но одновременно он призывает к решительному отказу от поклонения «сим ложным» богам (Деян. 13, 15), полностью лишенным божественной природы (Деян. 17, 29). Все это соответствует его собственному свидетельству о благовестии в Фессалонике. Он вспоминает, как местные язычники «обратились к Богу от идолов, чтобы служить Богу живому и истинному» (1 Фес. 1, 9). В Афинах он переходит к теме суда, увязывая ее с воскресением Христа (Деян. 17, 31).

Из уст самих ефесских язычников мы узнаем, что, по словам Павла, «делаемые руками человеческими» вовсе не боги (Деян. 19, 26 – вполне ветхозаветный подход к проблеме). Но что особенно интересно, Павел даже не пытался порочить Артемиду / Диану – покровительницу Ефеса. Об этом свидетельствует не сам Павел, а городской блюститель порядка, выступивший в защиту Павла в попытке прекратить беспорядки, учиненные противниками Павла и его друзей: «Эти мужи ни храма Артемиды не обокрали, ни богини вашей не хулили» (Деян. 19, 37). Очевидно, благовестие Павла было исключительно эффективным, но в то же время не имело целью оскорбить слушателей.

Сравнивая богословскую аргументацию Павла, обращенную к христианам, в Рим. 1 с его *благовестием* язычникам в Книге Деяний, мы наблюдаем заметную разницу в тоне, хотя основополагающая истина, конечно же, остается неизменной.

Послание к Римлянам, написанное для христиан, выделяет тему Божьего гнева. В Книге Деяний проповеди, обращенные к язычникам, подчеркивают щедрость Бога, его заботу и терпение. Обе книги, тем не менее, напоминают читателям о грядущем Божьем суде.

- В Послании идолопоклонство, по сути, изображается как восстание против Бога и замалчивание истины. В Деяниях оно представлено как невежество.
- Послание заостряет внимание на нечестии, порождаемом идолопоклонством. В Деяниях оно названо «ложным».
- В Послании говорится об извращенном мышлении идолопоклонников. Деяния указывают, насколько оно бессмысленно при близком рассмотрении.
- Павел изобличал «лживость» идолопоклонства в глазах своих читателей-христиан, но не хулил Артемиду перед поклонявшимися ей язычниками.

Итак, при столкновении с идолопоклонством Павел изменял тон и стиль проповеди в зависимости от обстоятельств. Однако не следует

забывать, что в обоих случаях он строит свою аргументацию на твердом библейском основании, поскольку каждый из вышеупомянутых пунктов, несмотря на разницу уравнивающих друг друга акцентов, можно соотнести с ветхозаветным обличением идолопоклонства. Важно отметить, что, хотя Павел ни разу не цитирует Ветхий Завет в своем благовестии язычникам (в отличие от его бесед с иудеями в синагогах), в основе содержания его проповеди лежит монотеистическая вера Израиля в живого Бога-Творца.

Пасторское наставление

Люди, пришедшие к вере во Христа из греко-римского политеизма, восприняли монотеистическое библейское мировоззрение. Однако они оставались в окружении идолопоклонничества культуры, в контексте которой были призваны теперь воплощать в жизнь свои христианские убеждения. Каждый день им приходилось принимать нелегкие решения. Основательный, продуманный подход Павла к миссионерскому служению заключался в том, что, не ограничиваясь благовестием и насаждением церквей, он заботился о воспитании зрелых христианских общин, способных рассуждать по-библейски об этических вопросах, с которыми они сталкивались в окружающей их религиозной культуре. Поэтому пасторское наставление церквей в вопросах этики было столь же неотъемлемой частью его миссионерской деятельности, как и его ревностное благовестие, причем не менее обоснованное с богословской точки зрения.

Ярким примером тому служит отрывок 1 Кор. 8 – 10. Как следует христианам относиться к мясу, принесенному в жертву идолам? Коринфяне не нуждались в дополнительном пояснении *богословской* теории: похоже, в богословии они разбирались неплохо, о чем говорит напоминание Павла в 1 Кор. 8, 4-6. Не шла здесь речь и о *благовести*, ведь коринфяне уже обратились к вере в Иисуса Христа (1 Кор. 1, 1-9). В данном случае необходимо было *пасторское наставление* в вопросах *этики*, поскольку в церкви начались разделения: одни ее члены оказались обижены, тогда как другие вели себя надменно и пренебрежительно.

Мы подробно обсудили этот отрывок, когда искали ответ на вопрос: «представляют ли собой боги и идолы нечто или ничто?», так что нет необходимости повторяться. Стоит вспомнить, однако, что у этой проблемы две грани, и Павел предлагает решение для каждой из них. Обе имеют непосредственное отношение к практическому христианскому подходу к окружавшему церковь идолопоклонству.

С одной стороны, *мясо продавалось на обычных рынках*. Животных забивали в соответствии с ритуалами жертвоприношения тем или иным богам, а затем мясо попадало на прилавок мясника. Могут ли христиане

покупать такое мясо и подавать его на стол, не выражая тем самым одобрения идолопоклонству, имевшему место, прежде чем мясо попало на рынок. «Да, такое мясо можно есть. Богов и идолов в действительности не существует, а мясо – благой дар Бога-Творца и может употребляться в пищу с благодарностью». Единственное исключение составляют случаи, когда наша свобода оскорбляет одного из собравшихся за трапезой. В такой ситуации нам следует воздержаться и проявить заботу о слабой совести ближнего. Любовь выше даже по праву принадлежащей нам свободы. Кроме этого единственного ограничения, «Все, что продается на торгу, ешьте без всякого исследования, для спокойствия совести», – такой простой совет дает Павел своим читателям (1 Кор. 10, 25).

С другой стороны, нельзя забывать и о трапезах, которые устраивались непосредственно в *храмах языческих богов* и нередко представляли собой общественные мероприятия или публичные встречи, организованные жажиточными горожанами. Такие встречи давали возможность найти богатого покровителя, заключить выгодную сделку и войти в круг коринфской знати. Поскольку они предполагали непосредственное участие в храмовых жертвоприношениях (в отличие от простого похода к торговцу мясом, которое стало всего лишь побочным продуктом жертвоприношения), Павел не поощряет посещение христианами такого рода собраний.

Апостол прекрасно понимал, чем может обернуться для христиан отказ от посещения храмовых соборщ. Он означал не только пренебрежение к городским богам, но и упущенные возможности завести связи и знакомства и, кроме того, ставил под угрозу отношения с покровителями и работодателями. Однако Павел был непреклонен: оставайтесь в стороне. Во-первых, посещение храмовых пиров, даже при условии четкого богословского понимания их пустоты, представляет еще более серьезную угрозу для совести слабого брата, который видит нас «за столом в капище», и сам согрешает против Христа, умершего за него (1 Кор. 8, 10-13). Кроме того, хотя идола и жертвы ничего не значат в божественном смысле, они могут быть проводниками бесовских сил. Христиане не могут одновременно причащаться тела и крови Христа и участвовать в бесовских соборщцах (1 Кор. 10, 14-22). По этой причине на вторую часть вопроса Павел отвечает просто: «убегайте идолослужения». Иными словами, не позволяйте кому-то заподозрить вас в участии в таких собраниях, даже если вы правильно расцениваете их с богословской точки зрения. Оставайтесь в стороне.

Чуткость и деликатность, которые отличают практическое применение Павлом своих богословских идей в области пасторского наставления и этики (то есть миссиологическое применение крайнего

монотеизма в контексте преобладающей политеистической культуры), проливают свет на многие важные моменты. Они могут оказаться чрезвычайно полезными для христиан в разном религиозном и культурном окружении, вынужденных выбирать между богословскими убеждениями и общественными устоями.

В странах, где люди поклоняются конкретным языческим богам, христианам необходимо отличать побочные продукты ритуалов, связанных с этими богами, от непосредственного участия в идолослужении. В Индии, например, некоторые христиане считают возможным принимать *прасад* – подарки в виде сладостей или фруктов от тех, кто недавно отметил день рождения или другое событие жертвоприношением богам дома или на работе. В то же время они отклоняют приглашения участвовать в религиозных церемониях, собирающих людей различных вероисповеданий, поскольку такие собрания так или иначе утверждают реальность существования языческих богов. Другие индийские христиане отказываются и от подарков, не желая ввести в заблуждение «немощного брата».

На Западе боги и идолы принимают менее заметные формы, но проблемы возникают те же самые. Так азартные игры вполне могут считаться одной из форм поклонения богу мамоне, поскольку увлечение ими переходит в болезненную зависимость, которую подпитывает идолослужение. По этой причине большинство христиан отказываются в них участвовать, предпринимать попытки обогащения с помощью азартных игр (например, государственные лотереи) или обращаться за денежными пожертвованиями к организаторам таких лотерей. С другой стороны, если человек, выигравший лотерею, первым предлагает передать деньги церкви или христианскому благотворительному фонду, по мнению некоторых, эти деньги можно принять, не поступаясь принципами, поскольку все богатства мира изначально принадлежат Господу. Принимая такой дар, мы не потворствуем злу, хотя деньги и были получены в ходе азартной игры, так же, как коринфяне не участвовали в идолослужении, покупая на рынке мясо, разделанное в ходе языческого ритуала. Разногласия, возникающие по этому вопросу между христианами на Западе, столь же вероятны, как споры о *прасаде* среди индийцев.

Можно было бы обсудить и другие примеры практического воплощения пасторских и этических наставлений Павла. Я хотел лишь подчеркнуть: его пасторское общение с новообращенными христианами отличается как от благовестия язычникам, так и от богословских обличений в контексте назидания зрелых христиан. Быть может, нам есть чему поучиться у Павла, когда речь идет об идолослужении в нашем собственном культурном окружении.

Пророческое предостережение

Пасторский подход, который мы только что рассматривали, призван помочь Божьему народу, живущему в окружении повсеместно распространенного идолопоклонства. Пророческое предостережение включает в себя разоблачение и осуждение самого идолослужения. Следует отметить, что в Библии оно, как правило, обращено к Божьему народу. В контексте новозаветного благовестия мы находим четкое и однозначное отрицание политеизма, однако в нем полностью отсутствует осуждение конкретных богов и оскорбительные насмешки над идолопоклонниками. В тех немногих отрывках Ветхого Завета, где израильтяне обращаются к язычникам, последние обвиняются в личной и общественной безнравственности, а не в поклонении другим богам (хотя эти два явления напрямую связаны друг с другом). Примером тому может служить составленный Амосом перечень грехов народов, соседствовавших с Израилем (Ам. 1, 1 – 2, 3). Амос начинает речь о поклонении лжебогам только в Ам. 2, 4, когда разговор заходит об Иуде), а также Ионино обличение Ниневии, в котором осуждаются «злодеяния» и «насилие» жителей этого города, а не их боги (Иона 1, 2; 3, 8). Насмешки Илии над пророками Ваала тоже нельзя расценивать, как издевательство над невежественными язычниками, поскольку многие из них были отступниками от веры в Яхве. Их главное преступление заключалось в том, что они увлекали народ в хаос идолопоклонства.

Но при всем этом никакие выражения и стилистические приемы не бывают лишними или чрезмерно резкими, когда пророческое обличение идолопоклонства обращено *непосредственно к самому Божьему народу*. Достаточно вспомнить острую полемику Ис. 40 – 48, Иер. 10 или предостережения Втор. 4. В чем причина столь серьезного неравновесия? Идолопоклонства, разумеется, надлежало избегать, дабы не навлечь на себя гнев и ревность живого Бога: Павел тоже не раз использовал этот аргумент, 1 Кор. 10, 22. Пророки одновременно подчеркивали бессмысленность идолослужения, желая *избавить Божий народ от страха перед языческими богами*, которые могли показаться могущественнее Яхве. Это очевидно в Ис. 40 – 48. Теми же мотивами продиктованы слова Иеремии:

Не учитесь путям язычников
и не страшитесь знамений небесных,
которых язычники страшатся...
Они – как обточенный столп,
и не говорят;
их носят,
потому что ходить не могут.

Не бойтесь их,
ибо они не могут причинить зла,
но и добра делать не в силах (Иер. 10, 2.5).

Кроме того, пророки осуждали языческих богов, потому что знали: следовавших за ними израильтян, в конечном итоге, ждало только унижение и разочарование. Предостерегая Божий народ от идолослужения, они тем самым защищали их. Его цена слишком велика – израильтяне поняли это только в изгнании, вспоминая предостережения Иезекииля в прошлом.

В этот перечень отрывков прекрасно вписывается и Рим. 1, 18-32, поскольку гневное обличение Павлом извращенных корней и горьких плодов идолопоклонства продолжает древнюю пророческую традицию. Как и его ветхозаветные предшественники, апостол призывает искупленных взглянуть на идолослужение глазами Бога и признать ужасную истину о том, от чего они были избавлены.

И в этом случае полезным оказывается пример Ефеса. В Книге Деяний сказано, что Павел благовествовал в Ефесе, и множество людей обратились от служения идолам и магии к живому Богу. В процессе насаждения церковью Павел не занимался публичным поношением Артемиды (по свидетельству городских властей). Но позднее в своем послании новообращенным ефесянам, которые оставили культ Артемиды ради веры во Христа, он без колебаний напоминает им о духовной опасности, грозившей им до того, как они обратились к Христу. Они были далеки от Израиля, его Мессии, упования завета и Бога Израиля. Павел с иронией замечает, что ефесяне с их многочисленными богами в действительности были *atheou* – «без Бога», поскольку не знали и не имели общения с живым и истинным Богом (Еф. 2, 12). Далее он еще раз напоминает, от какой жизни им удалось спастись – жизни, полной того, что он тесно связывает с идолопоклонством в Рим. 1 (тьмы, пустоты, жестокосердия, чувственных наслаждений и т. п. [Еф. 4, 17-19]). Цель Павла отчасти заключалась в том, чтобы напомнить верующим о темном нравственном и духовном невежестве идолопоклонства, предостеречь их от возвращения к нему и призвать к святости, достойной людей, искупленных Богом. Очевидно, Павел гораздо решительнее осуждал идолопоклонство в наставлениях тем, кто был уже от него избавлен, нежели в публичном благовестии среди все еще преданных идолопоклонству язычников.

Какова же миссиологическая значимость пророческого предостережения от идолопоклонства в обоих заветах? Ответ на этот вопрос тоже кроется в правильной оценке миссии Бога и участия в ней его народа. Задуманное Богом благословение народов земли не ограничивается их готовностью оставить своих богов ради поклонения живому Богу

(в соответствии с пророческими видениями, напр., в Пс. 95). Необходимо также, чтобы народ Божий хранил чистоту и исключительность своего поклонения живому Богу, противостоял искушению окружавшего их религиозного синкретизма. Все народы должны были увидеть послушный Богу и верный завету Израиль и вознести хвалу и славу Яхве, живому Богу (Втор. 4, 6-8; 28, 9-10). непокорный Израиль, ходивший «вслед другим богам», подвергал имя Яхве позору и бесчестию, осыпая его грязью богохульства на глазах у язычников (Втор. 29, 24-28; Иез. 36, 16-21). Иными словами, попытки удержать Божий народ от идолопоклонства преследуют куда более глобальные цели, чем их собственное духовное состояние. Речь идет об успехе миссии самого Бога среди народов земли.

Иеремия со свойственной ему яркой образностью запечатлел обе стороны такого восприятия миссии Израиля в одном примере пророческого символизма (Иер. 13, 1-11). Подобно тому, как красивая одежда приносит честь и похвалу тому, кто ее носит, Бог приблизил к себе Израиль, «чтобы они были Моим народом и Моею славою, хвалою и украшением».¹ Теми же словами Бог обещал благословить Израиль среди язычников (Втор. 26, 19). Вся слава, которую народ Божий приобретает своей верностью и послушанием Богу, в конечном итоге, служит к чести и похвале самого Бога. Такова динамика Божьей миссии. Но идолопоклонство Израиля (на него указывается в Иер. 13, 10) превращает их в прекрасную ткань, надолго оставленную в грязи и сырости и уже «ни к чему не годную» (ст. 7. 10). Бог не может терпеть рядом с собой людей, запятнанных скверной идолослужения. Может ли Бог убедить язычников оставить поклонение своим богам, если народ, избранный стать благословением, сам склоняется перед этими богами? Итак, суровые предостережения от греха идолослужения звучат не только во благо Божьего народа, но и, в конечном итоге, во благо всех народов земли. Такова их миссиологическая значимость.

Заключение

Какие же выводы мы можем сделать в этой главе относительно миссиологического аспекта библейского обличения идолопоклонства?

Мы наблюдали парадокс, состоящий в том, что, хотя боги и идо­лы представляют собой нечто в этом мире, они ничто в сравнении с живым Богом.

¹ Эта необычная, но полная глубокого смысла метафора относится к взаимоотношениям сторон завета. Она передает близость и взаимосвязь между человеком и его любимой одеждой, прилегающей к самому его телу. В рамках завета Бог так же приблизил к себе свой народ.

Хотя боги и идолы могут служить воплощением или проводниками в мир бесовских сил, окончательный приговор, вынесенный им в Писании, объявляет их изделиями рук человека, плодами нашего падшего мятежного воображения.

Мы убедились, что главный вред идолопоклонства заключается в стирании границы между Богом-Создателем и его творением. Этим оно наносит ущерб творению (в том числе и нам с вами) и умаляет славу Творца.


Поскольку цель миссии Бога – возрождение творения во всей полноте первоначального замысла во славу самого Бога и ради нашего наслаждения благословениями, которые он приготовил для нас, Бог ведет войну со всеми формами идолопоклонства, призывая нас вступить в битву вместе с ним.

Основанный на Библии миссиональный подход к идолослужению помогает разобраться во множестве способов, использованных людьми для создания богов в разнообразии форм, которые принимают эти боги, а также в причинах, побуждающих нас им поклоняться.

Затем необходимо осмыслить всю глубину библейского обличения губительных последствий идолопоклонства с целью правильно оценить его опасность и непримиримую позицию Божьего слова в этом вопросе.

Наконец, мы должны быть внимательны в выборе подходов, соответствующих той или иной ситуации, заимствуя опыт и мудрость апостолов и пророков.

Все эти задачи следует выполнять не только в свете целого ряда библейских отрывков, подобных тем, что мы затронули в этой и предыдущей главе, но и в соответствии с конкретными культурными и религиозными особенностями и их проявлениями в человеческом пристрастии к идолопоклонству. Пророки и апостолы подают нам яркий пример бескомпромиссной проповеди универсальности и трансцендентности Яхве и Христа и одновременно глубокого понимания конкретных местных условий, в которых проходило их служение. Наша миссия должна отличаться тем же.



Часть 3
Народ и его миссия



Завершив исследование тем под общим заголовком «Бог и его миссия» и дополнив их актуальной трактовкой библейского монотеизма и библейской миссии, мы переходим к следующей точке треугольника, озаглавленной «Народ и его миссия».

Согласно распространенному пониманию христианской миссии, ее происхождение принято связывать с зарождением самой христианской церкви. Разве Иисус не велел ученикам ждать, пока на них не снизойдет сила Святого Духа, прежде чем отправляться проповедовать покаяние и прощение до концев земли? И разве сошествие Святого Духа в день Пятидесятницы не положило начало церкви? Эти два момента неразрывно связаны друг с другом словами, которыми Лука завершает свое Евангелие и начинает Книгу Деяния.

Столь естественная связь экклезиологии и миссиологии, несомненно, оправдана. Но лишь только что присоединившегося к нам читателя удивит мысль о том, что эту связь можно проследить гораздо дальше – к временам Ветхого Завета. В день Пятидесятницы на свет появилась новозаветная церковь, но Божий народ ведет свою историю от Авраама. И, как не уставал доказывать всем и каждому апостол Павел, к какому бы народу мы не принадлежали, пребывающий во Христе одновременно пребывает и в Аврааме.

Именно с него мы и должны начать разговор о народе, который Бог сотворил и призвал для участия в своей миссии. Божий завет с Авраамом, по мнению некоторых, самое важное событие с точки зрения богословия миссии и миссиональной библейской герменевтики. Оно, как мост, ведет нас от Быт. 12 до Откр. 22, а потому вполне заслуживает отведенных ему двух глав. Для начала в шестой главе мы постараемся оценить значение божественного избрания Авраама и его потомков в качестве проводника благословений для народов земли, а также его последствий для этого первого великого поручения. Затем, в седьмой главе мы проследим парадоксальную двойственность вселенской природы завета (заключенного ради благословения всех народов) и его индивидуальности (носителем этого благословения стал один народ). Обе части этого парадокса имеют важное миссиональное значение.

Следуя по пути великого библейского повествования, мы приближаемся к исходу. В богословском смысле, мы переходим от избрания

к искуплению, в миссиологическом – от одного человека, Авраама, избранного ради всех народов, к народу искупленному, чтобы служить живому Богу среди прочих народов (Израиль). Исход – первый исторический пример искупления, и в восьмой главе мы рассмотрим его богатую и многогранную значимость. Но и искупленный народ продолжает жить на той же планете, будучи подверженным общественным и экономическим последствиям человеческой греховности. Бог учел это в своем законе, явив на примере юбилейного года истинную заботу о благополучии каждого человека, воплощенную в предписанных механизмах справедливости. В девятой главе исследуется логика исхода и его миссиологическая значимость, а сам он используется для комплексного практического изучения миссии.

Становление Божьего народа происходило в контексте заключенного с Богом завета. Это еще одна ключевая библейская тема, направляющая ход великого повествования. В десятой главе мы будем говорить о том, как изменялась формулировка завета с течением времени от Ноя до Христа в контексте нашего понимания миссии Бога.

Божий народ, избранный, искупленный и связанный вечным заветом, призван жить особой, святой, нравственной жизнью в глазах Бога и других народов. Этот факт тоже чрезвычайно важен с миссиологической точки зрения, поскольку, как нам предстоит убедиться в одиннадцатой главе, библейская миссия невозможна без библейской этики.

Такова тема шести глав, составляющих следующую часть нашего исследования, – Божий народ, которому доверено участие в божественной миссии.

6 *Божий народ* *Благословенное избрание*

Представьте себе, что причиной всех богословских споров в истории христианства могла бы стать успешная миссионерская деятельность и быстрый рост церкви. Ведь именно так все и начиналось. Первый представительный церковный собор (Деян. 15) был призван решить целый ряд проблем, возникших в связи с небывалым успехом межкультурной церковной миссии. Начало ей положила Антиохийская церковь, распространявшая благую весть среди многоликого, преимущественно языческого, населения современной Турции. Павел и Варнава, которым доверили эту миссию, были не первыми, кому удалось объединить иудеев и язычников евангелием Иисуса Христа. До них это уже делали Филипп (Деян. 8) и Петр (Деян. 10). Следующим шагом стало основание целых общин верующих – иудеев и язычников – иными словами, организация многонациональных церквей. Кроме того, Павел и Варнава учили, что новообращенные христиане стали неотъемлемой частью Божьего народа, Израиля, не обращаясь при этом в иудейство.

Что же проповедовал Павел? И почему его проповедь вызывала у одних страх, а у других – яростное сопротивление?

Евангелие Павла

Проповедь Павла, по сути, содержала в себе то, о чем мы говорили во второй части. Из описания Лукой апостольского благовестия в Книге Деяния, а также из упоминаний в посланиях самого Павла проповеди, обращенной к каждой из насажденных им общин, мы заключаем, что Павел учил следующему:

- Есть только один великий Бог, явивший себя в сотворении мира и в истории Израиля.

- Все остальные боги – ложный плод человеческого воображения. Они не в состоянии позаботиться о нас и даровать нам спасение.
- Единственный живой истинный Бог послал своего Сына, Иисуса из Назарета, чтобы исполнить обещание, данное Израилю.
- Смерть и воскресение Иисуса открыли всем народам путь к спасению, прощению и вечной жизни.
- По вере в Иисуса, помазанного Богом Спасителя и Царя, любой из нас может стать частью искупленного Божьего народа и быть причисленным к праведникам, когда Бог в лице Иисуса вновь придет судить землю.
- Чтобы стать частью народа завета, достаточно обратиться к Богу через покаяние и веру в Иисуса.

Это удивительное послание, принесшее радость и надежду многочисленным общинам язычников, вызывало яростное возмущение некоторых соотечественников Павла. Разве в Писании не ясно сказано, вопрошали они, что живой Бог уготовал спасение одному Израилю? Только избранный народ завета может обрести праведность и не страшиться Божьего гнева. Принадлежность к Израилю обязательно предполагала обрезание и соблюдение заповедей Моисеевой Торы, особенно тех, которые зримо подчеркивали отличие иудеев от остального мира, – законов о чистоте или нечистоте в тех или иных областях жизни (например, во всем, что связано с пищей), а также соблюдение субботы. Если язычники хотят примкнуть к стану праведных и получить гарантию спасения, им надлежит, по сути дела, стать иудеями, приняв обрезание и соблюдая Моисеев закон. Желая приобщиться к благословениям завета, они должны соблюдать его условия и войти в число избранного народа. Иными словами, им предстояло бы пройти традиционный путь новообращенного иудея.

Не все противники Павла *отвергали* Иисуса-Мессию (как это делал сам Павел до встречи с Иисусом по дороге в Дамаск), проникаясь жесточайшей враждебностью ко всему, связанному с христианством. Многие христиане из иудеев – нередко убежденные фарисеи, как и сам Павел, – испытывали те же сомнения по поводу обращения язычников. Вера в Иисуса, без сомнения, важна, рассуждали они, но и она не отменяет главных библейских условий завета.

Итак, Лука описывает конфликт, разгоревшийся в ранней церкви после успешного благовестия среди язычников. С одной стороны, Антиохийская церковь с радостью встретила Павла и Варнаву, которые по возвращении из первого миссионерского путешествия «рассказали все, что сотворил Бог с ними, и как Он отверз дверь веры язычникам» (Деян. 14, 27). Но, с другой стороны: «Некоторые, пришедшие из Иудеи,

учили братьев: если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись».¹ Когда братья собрались в Иерусалиме для разрешения конфликта, мы читаем: «Тогда восстали некоторые уверовавшие из фарисейской ереси и говорили, что должно обрезывать язычников и заповедовать соблюдать закон Моисеев» (Деян. 15, 1.5).

В Книге Деяния Лука рассказывает об участии в соборе Петра, Павла и Варнавы, а затем об окончательном, основанном на Писании решении Иакова. Богословский ответ самого Павла в более выразительной формулировке приводится в его послании Галатийской общине, членам которой тоже пришлось столкнуться с настойчивой пропагандой «иудействующих».² Эти люди подвергали сомнению уверения Павла в том, что веры в Мессию Иисуса достаточно для спасения и принадлежности к Божьему народу.

«А как же Моисей?» – восклицали они.

«Забудем пока о Моисее; а как же Авраам?» – спрашивал в ответ Павел.

Они думали, что нашли в Писании решающие доказательства в пользу своих идей. Павел опроверг их, предложив заглянуть еще глубже в историю Израиля и указав на преимущество Божьего обетования Аврааму. Как для Павла, так и для его сторонников речь шла об авторитетности Писания. По общему мнению, какое бы направление миссионерской деятельности ни избрала церковь, оно должно иметь подтверждение в Писании (известном нам сейчас как Ветхий Завет).³ Павел предлагает новую герменевтику, в которой первостепенное значение отдается завету с Авраамом, как с хронологической, так и с богословской точки зрения.

Итак, в одном из ставших классическими отрывков апостол объединяет следующие четыре момента:

- Божье обетование.
- Веру Авраама.

¹ Очевидно, эти люди сами были настоящими «братьями»-христианами, хотя, по крайней мере, о некоторых из них Павел был гораздо худшего мнения (Гал. 2, 4).

² Историческая связь между Иерусалимским собором в Деян. 15 и посланием Павла к галатам остается предметом научных споров, с которыми можно ознакомиться во всех основных введениях и комментариях к Новому Завету.

³ Удивительно, как далеко мы ушли от прежних проблем. Для многих современных христиан проблема заключается в самом Ветхом Завете. Для ранних христиан Ветхий Завет был Словом Божьим; проблемы же возникали по вине церкви. Мы нередко задаемся вопросом: можно ли считать Ветхий Завет частью христианского Писания? Наши предшественники пытались решить, соответствовали ли Писанию (Ветхому Завету) суть и деятельность церкви?

- Вселенскую миссию Бога, пожелавшего благословить все народы в семени Авраама.
- Обещание спасения всем наследникам веры Авраама.

Именно *это*, по утверждению Павла, – живое повествование о Божьем замысле спасения для всех народов в Аврааме – находится в самом сердце *евангелия*, возвещенного в Писании.

Так Авраам поверил Богу, и это вменилось ему в праведность. Познайте же, что верующие суть сыны Авраама. И Писание, провидя, что Бог верою оправдает язычников, предвозвестило Аврааму: «в тебе благословятся все народы». Итак, верующие благословляются с верным Авраамом (Гал. 3, 6-9).

Посему, уверяет Павел, благовестие язычникам несет в себе отнюдь не предательство Писания, а его исполнение. Призвание Израиля, согласно Божьему замыслу, состояло в объединении народов земли; в нем и заключалось исполнение главного обетования, данного Богом Аврааму. Иисус был израильским Мессией, а поскольку Мессия воплотил в себе самосознание и миссию Израиля, приобщение к Мессии по вере означало приобщение к Израилю. Став же частью Израиля, мы становимся истинными потомками Авраама независимо от своей национальной принадлежности, ибо «Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (Гал. 3, 29).

Мы еще вернемся к более широкой миссиональной подоплеке понимания Павлом евангелия, но сейчас мне хотелось бы вслед за апостолом вернуться к истокам и вспомнить Авраама.

Вспомним Авраама

Бытие 12, 1-3 – основополагающий отрывок

Слова, которые Павел называет «предвозвестием» евангелия («в тебе благословятся все народы»), впервые прозвучали в Быт. 12, 3 как главное из Божьих обетований Аврааму. Этот отрывок имеет основополагающее значение не только в Книге Бытие, но и во всей Библии. В Книге Бытие оно считается настолько важным, что повторяется пять раз с небольшими вариациями (Быт. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4-5; 28, 14).¹ Очевидно, что это не просто запоздалое дополнение в конце Божьего обетования Аврааму,

¹ Формулировка Быт. 35, 11 мало чем отличается, хотя в ней и не говорится о благословении для всех народов. В этом стихе сказано, что от Иакова произойдет «множество народов».

а его ключевой элемент. *Благословение народов – самый существенный момент обещания, данного Богом Аврааму, как с текстуальной, так и с богословской точки зрения.*

Быт. 12, 1-3 имеет огромное значение в Книге Бытие: в этот момент история предыдущих одиннадцати глав, описывающих отношения Бога со всеми народами (ее иногда называют «первобытной историей»), сменяется повествованием о патриархах и о становлении Израиля как отдельного народа. Особое значение этого отрывка во всей Библии объясняется именно тем, что, по словам Павла, он «предвозвестил» евангелие. Он несет в себе благую весть о том, что, несмотря на все произошедшее в Быт. 1 – 11, Бог, в конечном итоге, задумал благословить все человечество (к этому моменту новость действительно прекрасная). Вся остальная Библия повествует о том, как именно народы обретут это благословение, причем центральное место в повествовании занимает Христос. Видение, завершающее библейский канон, в котором люди из всех племен, народов и языков поклоняются живому Богу (Откр. 7, 9-10), несомненно, перекликается с обетованием Быт. 12, 3, связывая историю воедино.

Всю Библию можно представить как длинный ответ на очень простой вопрос: как поступит Бог с человеческим грехом и непослушанием? В истории, описанной от первой книги (Быт. 12) до последнего повествования в Откр. 22, звучит ответ Бога на проблему, представленную мрачными картинами Быт. 3 – 11. Или в контексте этой книги, в Быт. 3 – 11, возникает проблема, решению которой посвящена миссия Бога во всей ее полноте.

Обзор событий

Быт. 12 следует за Быт. 1 – 11. Этот очевидный факт не только напрямую связан с обсуждаемой выше основополагающей значимостью первых нескольких стихов Быт. 12, но и одновременно напоминает нам о том, как важно (здесь, равно как и в других частях Писания) уделять внимание контексту.

Ранняя история человечества повествует, прежде всего, о великих Божьих деяниях при сотворении вселенной. Далее в ней говорится о мужчине и женщине, созданных по Божьему образу, которым доверена забота о земле и возможность наслаждаться при этом всеми Божьими благословениями. Но все пошло не так, когда человек восстал против своего Творца, не поверив в его благость, послушавшись его повелений и перейдя границы дарованной ему свободы. Результатом этой нравственной «независимости» для человека стал полный разрыв всех установившихся в мире отношений. Охваченные страхом и чувством вины, Адам и Ева

попытались скрыться от Бога. Мужчина и женщина уже не могли смотреть друг другу в лицо без стыда и взаимных обвинений. Под тяжестью Божьего проклятия земля далеко не так охотно дарит нам свои плоды, как было задумано в начале.

Постепенно первые главы Бытия перерастают в пронзительно правдивое повествование о человеческом грехе с многократным упоминанием о знаках Божьей благодати. Змей будет поражен, Адам и Ева получили одежду, а Каин – защиту от возможного мщения. Ной и его семья спаслись от потопа. Жизнь продолжается, и Бог хранит свое творение согласно завету. Печать порока лежит на всем мире, но Божий замысел остается в силе.

К концу этой истории [Быт. 1 – 11] Божье творение приходит в состояние, частично свидетельствующее о том, что цель сотворения мира будет достигнута. Бог приводит в движение смену дней и времен года. Земля постепенно заселяется. Устанавливаются прочные границы взаимоотношений супругов, родителей и детей, определяются роли других членов семьи и связь поколений. Люди осваивают сельское хозяйство, искусство и ремесла. Появляются города и народы.¹

Сразу после потопа Бог подтверждает обещание, данное однажды творению, и вновь благословляет людей размножаться и наполнять землю (Быт. 9, 1). Следующие две главы (Быт. 10 – 11) следует рассматривать как два взаимодополняющих рассказа о дальнейших событиях. С одной стороны, в десятой главе повествуется о народах, произошедших от Ноя и расселившихся по всему миру, известному рассказчику. В разных местах этот процесс описывается как «рассеяние» или «распространение» (Быт. 10, 18.32), как если бы такое рассеяние народов было вполне естественным, ожидаемым следствием обещания и заповеди, данной в Быт. 9, 1. Разве могли они наполнить землю, не расселившись по разным ее концам?

Но в одиннадцатой главе перед нами открывается совсем иная картина.² Люди прекращают заселять землю, остановившись на равнине

¹ John Goldingay, *Old Testament Theology*, vol. 1, *Israel's Gospel* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), p. 190.

² Из Быт. 11, 1 очевидно следует, что эти два рассказа следует рассматривать как взаимно дополняющие друг друга с богословской точки зрения, без соблюдения хронологической последовательности. Автор/составитель не хуже нас понимал, что начало главы 11 («На всей земле был один язык») плохо сочетается со словами Быт. 10, 31: «по племенам их, по языкам их, в землях их, по народам их», если читать эти отрывки в простой последовательности.

Сеннаар в Месопотамии. Их решение основать город и построить в нем башню, на первый взгляд, сочетает одновременно самонадеянность (желание «сделать себе имя») и неуверенность в себе (нежелание расселиться по всей земле, как задумал Бог). Я говорю «на первый взгляд», поскольку рассказчик не сообщает нам в точности, почему строительство города и башни так встревожило Бога и вызвало у него такую реакцию. Комментаторы расходятся во мнениях по поводу двух основных причин, которыми строители объясняли свои намерения. Кальвин видит в желании «сделать себе имя» «ничто иное, как человеческую гордыню и презрение к Богу... Сооружение башни само по себе не было столь уж серьезным проступком. Но возведение вечного и нерушимого памятника в свою честь могло быть лишь проявлением упрямой гордыни и презрения к Богу».³ Герхард фон Рад несколько более сдержанно отмечает: «Город становится символом отчаянной самонадеянности, и башня – воплощением жажды славы».⁴ Однако иудейские комментаторы уделяют наибольшее внимание второй причине («прежде, нежели рассеемся»): «Строители задумали собрать людей в одном центральном месте вопреки замыслу Бога, повелевшего им размножаться, наполнять землю и обладать ею».⁵

Как бы то ни было, читатель без труда, но с тяжелым сердцем различит в этой истории отголоски самонадеянной попытки Адама и Евы стать хозяевами своей судьбы и комплекса неполноценности строителя первого города – Каина, бесцельно блуждавшего в стремлении бежать от лица Господня.⁶ Быть может, рассказ о Вавилонской башне напомнит нам еще одну историю, на этот раз об ангелах, нарушивших границу между небом и землей и навлекших на себя гнев Божий (Быт. 6, 1-4). «Бог настаивает на нерушимости этой границы. Речь идет не о том, что передвижение между небом и землей невозможно. Но право на него дарует сам Бог... И он не потерпит вторжения в свои пределы».⁷ Вавилонские строители захотели дотянуться до небес, противясь Божьей воле на земле.

³ John Calvin, *Genesis*, Crossway Classic Commentaries, ed. Alister McGrath and J. I. Packer (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2001), p. 103.

⁴ Gerhard von Rad, *Genesis*, 2nd ed. (London: SCM Press, 1963), p. 148.

⁵ Bernard W. Anderson, "Unity and Diversity in God's Creation: A Study of the Babel Story", *Currents in Theology and Mission* 5 (1978): 74, где приводятся цитаты из трудов нескольких еврейских ученых.

⁶ Клаус Вестерман отмечает параллель с Быт. 3, 5, а также дальнейшее продолжение темы в осуждении алчной гордыни Вавилонского царя в Ис. 14, 13-14. См. Claus Westermann, *Genesis 12 – 36*, trans. John J. Scullion (Minneapolis: Augsburg; London: SPCK, 1985), p. 554.

⁷ Goldingay, *Old Testament Theology*, 1:190.

Еще до того, как Бог вмешивается и насильно рассеивает людей по лицу земли, автор повествования мастерски высмеивает тщетность их усилий. Построенный ими город плох даже по человеческим меркам (обожженные кирпичи вместо камней, и смола вместо извести), и хотя они заявили, что построят башню до небес, Богу пришлось сойти на землю, чтобы ее разглядеть.

В ответ Бог принимает как предупредительные (он не дает им объединить усилия для централизованного осуществления своего замысла), так и насильственные меры (вынуждая их рассеяться по земле, но на этот раз в смятении и разобщенности). Эти шаги со стороны Бога прямо не названы наказанием, но в них сквозит двойная ирония: все попытки избежать расселения по земле заканчиваются рассеянием в гораздо худших условиях.

До этих событий люди уже успели расселиться по земле [гл. 10], и это было не наказанием, а проявлением Божьей благодати [гл. 9]. Но теперь те, кому Господь ранее доверил заселение самых разных уголков земли, бесславно и беспорядочно рассеялись кто куда. Они не просто разошлись по миру, наполняя землю согласно Божьему замыслу. Им пришлось в страхе бежать, потому что важнейшая связь между человеком и Богом оказалась разорвана.¹

Ирония заключается еще и в том, что попытка «сделать себе имя» удалась, вот только имя, которое они получили, едва ли пришлось бы им по нраву. Память о строителях печально известной башни живет в веках под именем Вавилон, означающим пустую болтовню и неразбериху.

Мы убедились, что десятая и одиннадцатая главы Книги Бытие дополняют друг друга, предлагая разный взгляд на реальность человеческого существования во всем его многообразии и разобщенности.

Если представить себе эти две истории, как части диптиха, в Быт. 10 подчеркивается мировое единство: Божья заповедь из Быт. 9, 1 постепенно исполняется, и вся глава проникнута позитивным настроением. Вторая часть диптиха, Быт. 11, окрашена в мрачные тона: единство человеческого рода нарушено, и люди перестают понимать друг друга. Их попытки обрести безопасность, единство и техническое мастерство заканчиваются смятением, рассеянием и божественным недовольством. Вместо того чтобы стать вратами богов, как называли Вавилон его жители, город стал ассоциироваться с пустой болтовней, бессмыслицей и неразберихой!²

¹ Calvin, *Genesis*, p. 106.

² Howard Peskett and Vinoth Ramachandra, *The Message of Mission, The Bible*

Все предыдущие истории Быт. 3 – 11 содержали в себе элемент Божьей благодати. Однако в этом последнем повествовании о городе и башне под названием Вавилон нет и намек на благодать. Печальная история человечества завела людей в зыбучие пески хаотичной разобщенности. В определенном смысле, основная внутренняя структура Божьего творения осталась на месте. Небо и земля следуют заданным путем, и времена года сменяют друг друга. Нерушимыми остаются границы между днем и ночью, морем и сушей, землей и океаном, обителью человека и Бога. Растения и животные размножаются, как и было задумано. Семьи и народы, умножаясь, распространяются по земле.

Но в то же время творение раскололось и перестало отражать благой Божий замысел. Земля проклята за человеческий грех. С каждым новым поколением перечень людских пороков становится все длиннее: зависть, гнев, убийство, месть, насилие, развращенность, пьянство, гордыня преуспевают на планете. С разрешения Бога животные становятся пищей людей и хищников, что едва ли радовало их Творца. У женщин радость деторождения перемешивается с муками и болью. Мужчина находит удовлетворение в овладении землей, но и это дается ему ценой разочарований и бесплодных усилий. Наслаждение физической близостью для каждой пары сопровождается похотью и желанием господства. Все порывы и устремления человеческого сердца злы. Культура и технический прогресс идут вперед семимильными шагами, но руки тех самых мастеров, которые создают музыкальные шедевры и взращивают обильный урожай, производят и орудия смерти. Народы познают богатство своего этнического, языкового и географического многообразия на фоне смятения, разбросанности и конфликтов.

Итак, первобытная история обрывается резким диссонансом, и перед нами еще актуальнее встает вопрос: навсегда ли разорваны отношения между Богом и народами земли; исчерпано ли Божье терпение и милосердие; отверг ли он в гневе все падшее человечество? Этим тягостным вопросом не может не задаться всякий, кто вдумчиво читает одиннадцатую главу Бытия. Можно даже сказать, что рассказчик, выстроив таким образом свое повествование, намеренно и со всей серьезностью поднимает именно этот вопрос. Теперь читатель готов к новому, неожиданному повороту событий, следующему за безнадежной историей о строительстве башни: избрание и благословение Авраама. Мы оказались в точке, где заканчивается первобытная история и начинается история священная, а значит, – в одном из самых важных мест Ветхого Завета.³

Speaks Today (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press, 2003), pp. 95-96.

³ Von Rad, *Genesis*, p. 152.

Следует тут же добавить, что *мы находимся еще и в одном из самых важных мест Писания с точки зрения миссиологии*. Я уже подчеркивал, что понятие миссии в Библии связано прежде всего с миссией Бога. Однако в Быт. 1 – 11 мы наблюдаем, как на пути реализации этой миссии встают все новые препятствия, причем последствия этого сказываются не только на благосостоянии человека, но и на всей вселенной. На что теперь будет направлена миссия Бога? Как Бог поступит дальше?

Каким бы ни было продолжение этой миссии, Богу предстоит немало потрудиться. Отрывок Быт. 1 – 11 ставит перед нами вопрос вселенского масштаба: таким же должен быть и ответ Бога. Проблемы, столь наглядно представленные в Быт. 1 – 11, невозможно решить, попытавшись после смерти привести всех нас на небеса. Смерть саму по себе необходимо уничтожить, чтобы снять проклятие, преграждающее путь к дереву жизни. Божья любовь и могущество должны победить не только грех отдельных людей, но и сопротивление целых народов; не только человеческие бедствия, но и страдания животных, и проклятие, лежащее на земле. Надежда Ламеха, отца Ноя, на утешение и облегчение трудов человеческих (Быт. 5, 29) пока остается несбыточной.

Как же теперь поступит Бог? Такое могло прийти в голову только Богу. Найдя в Вавилоне пожилую бездетную пару, он решает превратить их жизнь в стартовую площадку своей вселенской искупительной миссии. Можно представить себе удивленный возглас, сорвавшийся с уст небесного воинства, когда они узнали об этом поразительном плане. Они знали, как и всякий, кто прочел Быт. 1 – 11, какой ужасный урон нанесли Божьему творению злобные происки змея и человеческая непокорность. Какой же ответ мы получаем в избрании Аврама и Сары? Именно оно лежит в основании всего, что произойдет дальше. Призвание Аврама – первый ответ на вопрос о том, как поступит Бог в отношении зла, поселившегося в человеческих сердцах, сопротивления народов и стенающего под гнетом проклятия творения.

Бытие 12, 1-3

В этом отрывке открывается новый мир, и, в конечном итоге, новое творение. Но истоки нового мира лежат в прошлом, в мире первых одиннадцати глав Бытия. Однако эта история зашла в тупик, увязнув в песках покинутого строителями Вавилона. Даже род Сима, с которым связывались все надежды на будущее, практически иссякал с бесплодием Сарры и смертью Фарры в Харране (Быт. 11, 30.32). История, как и само творение, до того, как прозвучало преобразившее реальность Божье слово, обречена на бессмысленность и погружена во тьму (Быт. 1, 2). Но подобно тому, как в Быт. 1, 3 мы читаем: «И сказал Бог», здесь слышим: «И сказал

Господь». Слово Божье, прозвучавшее на заре мироздания, теперь говорит в бесплодную пустоту, неся с собой благую весть о поразительных изменениях в порядке вещей, открывая нашему воображению картины будущего, в которые почти невозможно поверить. Божественная миссия искупления начинается.

Толкование и структура

Господь сказал Авраму: –
 Оставь свою страну, свой народ и отцовский дом
 и иди¹ в землю, которую Я тебе укажу.
 Я произведу от тебя великий народ
 и благословлю тебя;
 Я возвеличу твое имя,
 и станешь благословением.
 Я благословлю тех, кто благословляет тебя,
 и прокляну того, кто проклинает тебя;²
 и через тебя получат благословение все народы³ на земле.
 И Аврам отправился в путь, как сказал ему Бог (Быт. 12, 1-4).

¹ В этой форме глагола возвратное местоимение следует за повелительным наклонением, что указывает на решительность действия: *lek-lêkâ*.

² Синтаксическая структура этого предложения скорее наводит на мысль об исключении, чем о перечне обещаний. Подлежащее и сказуемое в нем стоят в единственном числе («прокляну того, кто проклинает тебя»), тогда как предыдущее предложение содержит множественное число. Изменение порядка подлежащего и сказуемого означает, что глагол в данном случае не является частью последовательности глагольных форм несовершенного вида, в которых Бог заявляет о своем замысле во всей его полноте. «Проклятие, очевидно, не рассматривается как часть Божьего замысла... Бог призывает Авраама покинуть дом, чтобы получить благословение и самому стать источником благословений в мире. Однако Яхве не призывает Авраама стать проводником проклятия, хотя это тоже может иметь место в процессе реализации его миссии... Проклятие нельзя считать целью божественной заповеди. Оно является частью благословения для Авраама, поскольку обещает ему защиту от врагов» (Patrick D. Miller Jr., “Syntax and Theology in Genesis xii 3a”, *Vetus Testamentum* 34 [1384]: 474). Соответственно, Миллер переводит стих 3 следующим образом: «дабы я благословил благословляющих тебя – а если найдется кто-то, кто осмелится отнестись к тебе с презрением, такого я прокляну. Так благословятся в тебе все роды земные».

³ Здесь употребляется слово *mišpāḥâ*. Иногда его переводят как «семья», однако такой смысл слишком узок для современного значения этого русского слова. *Mišpāḥâ* означает более широкое родственное сообщество. В Израиле им был

Такое изложение текста позволяет лучше всего изучить его структуру. Включенная в повествовательное описание обращения Яхве к Аврааму и послушания последнего, речь самого Бога может быть разделена на две части глаголами в повелительном наклонении: «Иди» и «Будь благословением». За каждой повелительной формой следуют три подчиненных предложения, которые проливают свет на результат выполнения заповедей.

Вторая часть отрывка начинается словами: «И будь благословением». В Масоретской Библии глагол «будь» совершенно очевидно стоит в повелительном наклонении, хотя некоторые ученые заменяют его формой несовершенного вида («благословлю тебя»). Однако в древнееврейском (как, впрочем, и в английском) в сочетании двух императивов второй выражает либо ожидаемый результат, либо преследуемую цель исполнения первого повеления.¹ Таким образом, ход мысли в нашем отрывке может быть таким: «Авраам, иди... и я сделаю следующее... именно так ты станешь благословением (как результат)».² Или: «Авраам, иди... и я сделаю следующее... дабы стать благословением (ибо таково мое намерение)». Так или иначе, содержание двух частей текста в сочетании очевидно дают понять, что, если Авраам исполнит повеление, а Бог исполнит свое обещание, результатом будет всеобщее благословение. Воистину благая весть, как отмечал Павел.

Четвертый стих тоже начинается с радостной вести: *Авраам* поступает именно так, как повелел ему Яхве. Посему мы с нетерпением читаем дальше, чтобы узнать, как же Бог сдержит свое слово и (хотя для этого придется читать очень долго) как исполнится это таинственное последнее обещание всеобщего благословения. Начало миссии положено. Авраам послушен Божьей заповеди; Божье обетование начинает вершить судьбу народов земли.

«Пойди... и будешь ты в благословение»

Еще одна интересная особенность Быт. 12, 1-3 заключается в равновесии между тремя сужающимися характеристиками ухода Авраама

клан, а кланы, в свою очередь, составляли колено. Иногда это слово обозначает целые народы как сообщества людей, связанных узами родства (см. Ам. 3, 1-2).

¹ Например, в такого рода двойных императивах: «Выйди на улицу, подыши свежим воздухом» или «Поедем с нами, и оставайся на ночь». Второе действие возможно лишь при условии выполнения первого, являясь его целью или результатом. Без первого невозможно второе. Такова взаимосвязь между двумя императивами в призыве Бога к Аврааму.

² Для удобства мы используем его новое и более известное имя (Авраам) из Быт. 17, 5.

(первый императив) и тремя аспектами расширяющегося описания того, как и для кого он должен стать благословением (второй императив). С одной стороны, он покидает свою страну (наиболее широкую сферу реализации своей личности), «свое родство» и семью. С другой стороны, он призван стать благословением. Объект этого благословения сначала не указывается (говорится только, что оно будет даровано самому Аврааму), но постепенно оно переходит на благословляющих его и, наконец, на все племена земные.

С той же целью поместим первую и последнюю строчки обращения Бога к Аврааму рядом друг с другом (в синодальном переводе):

Пойди из земли *твоей*, от родства *твоего* и из дома отца *твоего*... и благословятся в тебе *все племена земные* (Быт. 12, 1,3).

Благословение народов возможно лишь при условии, что Авраам покинет родину. Несмотря на все, что мы наблюдали в падшем мире первобытной истории, люди еще могут обрести благословение. Но оно придет не изнутри этого мира. Авраам должен разорвать все узы, связывающие его с Вавилоном, прежде чем сможет стать проводником спасения для всей земли. Вавилон, ставший кульминацией всех проблем в Быт. 1 – 11, не мог быть одновременно их решением. В таком свете значение великой Месопотамской империи кажется весьма относительным, пока совсем не сходит на нет. Величайшие достижения человека не решают его самых глубинных проблем. Божественная миссия благословения народов позволяет человечеству начать все заново. Однако для этого необходим полный разрыв с прошлым, а никак не постепенное развитие на уже заложенном основании.

В Быт. 12 Авраам впервые является уже в контексте общества, частного к истории о Вавилонской башне в гл. 11. Более того, он сам был призван из Вавилона. Как свидетельствует история, эта культура отличалась непомерной самоуверенностью и гордыней. Тот факт, что Авраам покидает ее по слову Бога, по меньшей мере, заставляет усомниться в обоснованности притязаний его соотечественников. Спасение человечества определялось не обществом как таковым. Средоточием искупительного Божьего замысла оказалось нечто совсем иное – слабый человек, стареющий муж бесплодной жены. Призвание Авраама из его земли и родства (Быт. 12, 1) стало «первым Исходом, в ходе которого на великие Ближневосточные цивилизации легло клеймо малозначительных».³

³ Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Leicester, U. K.: InterVarsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), p. 222.

Противостояние Вавилону. Противопоставление поступка Авраама, происходившему в Вавилоне, заметно также и благодаря следующим моментам текста. Во-первых, строители города и башни стремились «сделать себе имя», иными словами, – искали собственной славы, желая увековечить личные великие познания и доказать свою силу. Но Бог разрушил их честолюбивые замыслы. Аврааму же он сказал: «...возвеличу имя *твое*» (ст. 2). Такое сравнение, безусловно, намеренно. Все устремления человека, продиктованные гордыней, обречены на поражение.

Гордость и земная слава,
Меч, венец – напрасный труд.
Ни дворцы, ни стены храма
Человека не спасут.¹

Истинная слава – дар Божий, неотделимый от благословения для тех, кто с верой следует за ним, подобно Аврааму.

Кроме того, в рассказе о Вавилонской башне пять раз встречается выражение «вся земля» (Быт. 1, 1.4.8.9 [2х]). Это история поистине вселенских масштабов. И завершается она вселенским смятением и рассеянием. Божий призыв к Аврааму, напротив, заканчивается обещанием благословения всем народам земли.² Божественная миссия заключается в том, что он «жизнь дает, снимает гнет во всех концах земли».³

Итак, очевидно, что это новое начало следует рассматривать как ответ Бога миру, изображенному в предыдущих главах, в частности, в двойственной картине, описанной в родословных Быт. 10 и в истории о башне в Быт. 11. Миссия Бога заключается в том, чтобы сохранить и приумножить благословение, заложенное в умножении и распространении народов, одновременно отменяя пагубное воздействие человеческого греха и гордыни. Аврааму предстояло дать толчок этому процессу, который, в конечном итоге, затронет благословением все народы.

Заключительная цитата заимствована из работы: E. Voegelin, *Israel and Revelation* (Baton Rouge: Louisiana State University, 1956), p. 140.

¹ Joachim Neander (1650 – 1680), “All My Hope on God Is Founded”, adapted by Robert S. Bridges in 1899.

² Эти выражения отличаются друг от друга, хотя значение универсальности очевидно прослеживается в обоих. В Быт. 11 используется фраза: *kōl hā'āreṣ*. В Быт. 12, 3 – *kōl mišpēḥōt hā 'ādāmā*. Однако слова *'ereṣ* и *'ādāmā* часто взаимозаменяемы, причем последнее чаще означает поверхность земли (почву) – место обитания человека. В более поздних вариантах Авраамова обетования используется также слово *'ereṣ*. В Быт. 18, 18, напр., говорится о *kōl gōyē hā'āreṣ* (всех народах земли).

³ Isaac Watts, “Joy to the World” (1719).

Если в других историях Быт. 3 – 11 присутствуют элементы спасительной Божьей благодати, в рассказе о Вавилонской башне нет ни одного. Проблески спасения являются лишь в Быт. 12, когда история о башне уже закончилась. Оно могло прийти только извне.

Милосердие и благодать Яхве, очевидные во всех ранних повествованиях, кроме последнего, одерживают победу над предательством народов в их упорных попытках построить цивилизацию без Бога, в неутолимой жажде славы и власти и, наконец, в их окончательном рассеянии по лицу всей земли. Аврам стал воплощением Божьей благодати, качественно отличной от ее более ранних проявлений. У подножия башни, когда ее строители рассеялись, казалось, что двери в будущее захлопнулись раз и навсегда. Но Яхве вновь открывает их самым неожиданным способом, призывая их [народы] к себе избранием одного человека, Аврама, и одного народа, Израиля.⁴

Продолжение обетования

Быт. 12, 1-3 – первое из целого ряда обещаний, которые Бог дает Аврааму и затем повторяет Исааку и Иакову после смерти их отцов. Чтобы открыть для себя всю полноту Авраамова завета, необходимо взглянуть на каждый из этих отрывков.

В Быт. 15, где впервые упоминается завет (ст. 8), основное внимание уделяется земле, которую Бог подарит потомкам Авраама, но впервые обещанной по прибытии в нее самого патриарха (Быт. 12, 7). Однако ему предшествует повторное обещание наследника, не дальнего родственника, как полагал Авраам (Быт. 15, 2-3), а родного сына. От этого сына и наследника произойдет потомство, многочисленное, как звезды на небе, – по-настоящему «великий народ» (Быт. 12, 2). Именно это обетование Авраам принимает с той удивительной верой, которую Яхве вменил ему в праведность (Быт. 15, 6).

В Быт. 17 особое место отводится обрезанию. В свете нравственного обязательства, которое будет впоследствии ассоциироваться с обрезанием, в начале главы Бог обращается к Аврааму со словами: «Ходи предо мною и будь непорочен» (Быт. 17, 1). Далее следует краткое повторение предыдущих обетований: «И поставлю завет Мой между Мною и тобою, и весьма, весьма размножу тебя» Быт. 17, 2). Синтаксическая структура та же, что в Быт. 12, 1-3, – двойное повеление, за которым следует описание цели, преследуемой Богом. Повторяется и первый глагол – *hālāk*

⁴ James Muilenburg, “Abraham and the Nations: Blessing and World History”, *Interpretation* 19 (1965): 393.

(иди или ходи). В Быт. 12, 1 он означает однократное действие: повеление отправиться в путь из одного места в другое, тогда как в Быт. 17, 1 глагол употребляется в более общем смысле – «ходить», то есть жить повседневной жизнью. О сходстве этих отрывков говорит и внутренняя логика: два повеления связаны между собой как цель и как результат. Живя открыто и в послушании Богу, Авраам тем самым докажет свою непорочность. Исполнение первой заповеди обеспечит соблюдение второй. Оба повеления сопровождаются подтверждением завета и намерений Бога.¹

В Быт. 17 завет Бога с Авраамом назван «вечным». Здесь же мы встречаем выражения, напоминающие о Синайском завете, поскольку Бог обещает оставаться Богом потомков Авраама (Быт. 17, 7-8). При этом перспектива вселенского благословения других народов не утрачена. Напротив, она подтверждается изменением имени Авраама на Авраам, которое еще раз свидетельствует о том, что ему предстоит стать «отцом множества народов» (Быт. 17, 4-5). Сара, именуемая теперь Саррой, тоже станет «матерью народов», и «цари народов произойдут от нее» (Быт. 17, 6.16). После этих слов не остается сомнений, что обетование исполнится в сыне Авраама и Сарры. Измаил, сын Авраама и Агари, получит также благословение, как и его отец, однако благословение народам придет через (обещанного, но еще не рожденного) Исаака.

В Быт. 22, («эстетической и богословской кульминации всей истории Авраама»),² описывается главное испытание веры и послушания Авраама, когда Бог велит ему принести в жертву обещанного им самим сына. В одиннадцатой главе мы будем подробнее говорить об этом испытании в контексте «Этики миссионерства». Сейчас важно отметить, что оно заканчивается очередным и наиболее решительным подтверждением Божьего завета с Авраамом и его потомками, скрепленного безоговорочным послушанием Авраама.

И сказал:

Мною клянусь, говорит Господь,

что, так как ты сделал сие дело

и не пожалел сына твоего, единственного твоего,

¹ Вопросам этики уделяется еще более пристальное внимание в Быт. 18. В Быт. 18, 19 Бог подтверждает в полном глубокого смысла программном внутреннем монологе, что он избрал Авраама, дабы тот «научил своих потомков ходить путями Яхве, поступая праведно и справедливо» (перевод автора). К более подробному осмыслению этического аспекта участия Авраама в миссии Бога в одиннадцатой главе «Жизнь и миссия Божьего народа».

² Gordon J. Wenham, *Genesis 16 – 50*, Word Biblical Commentary 2 (Dallas: Word, 1994), p. 99.

то Я, благословляя, благословлю тебя
и умножая, умножу семья твое,
как звезды небесные и как песок на берегу моря;
и овладеет семья твое городами врагов своих;
и благословятся в семени твоём все народы земли
за то, что ты послушался гласа Моего.

(Быт. 22, 16-18)

Миссионерство и послушание завету

Быт. 22, 16-18 не только самый яркий из всех рассказов о Божьем обетовании, заверенный величайшей клятвой (Бог поклялся самим собой). Этот отрывок дает четкое представление о взаимосвязи между намерением Бога, а также верой и послушанием Авраама. Она прослеживалась с самого начала, в Быт. 12, 1, становясь все яснее в призыве ходить перед Богом в непорочности в Быт. 17, хранить правду и справедливость в Быт. 18.

В свете очевидной богословской подоплеки этих отрывков вечный спор о том, был ли завет с Авраамом условным или безусловным, кажется излишне упрощенным, поскольку предлагает всего два возможных варианта развития событий. Реальность вбирает в себя и то, и другое.

С одной стороны, первоначальное решение Бога, его призыв, повеления и обещания Аврааму были *безусловными*, поскольку не зависели от каких-либо *заведомо* выполненных Авраамом условий. Они продиктованы неожиданной и незаслуженной Божьей благодатью, и его решимостью благословить человеческий род, разобщенные народы земли, несмотря на все, что до сих пор препятствовало его доброй воле.

Но, с другой стороны, в самой формулировке первого призыва к Аврааму в Быт. 12, 1-3 содержится *скрытая условность*. Все определяется повелением: «Иди в землю, которую я тебе укажу». Выполнение всех последующих обещаний Бога благословить Авраама, возвеличить его имя и умножить его потомство зависели от того, покинет ли Авраам отчий дом и отправится в путь. Второе повеление: «Стань благословением» во всей его вселенской полноте тоже возможно лишь при условии исполнения первого и обещанием Бога сдержать свое слово. Хотя формально перед нами двойное повеление, сопровождаемое обетованием, смысл которого заключается в следующем: «Если ты пойдешь (как я повелел), *то* я сделаю все это (как обещал)... и все народы будут благословенны». Без готовности тронуться в путь, нет и благословения. Проще говоря, если бы Авраам не поднялся и не покинул Вавилон, история закончилась бы бесконечным повторением судьбы строителей злополучной башни. Все Писание уместилось бы на нескольких страницах.

И все же нельзя отрицать, что главный акцент первого призыва Бога к Аврааму в Быт. 12, 1-3 сделан на милосердной воле и поразительных обещаниях самого Бога. Однако уже к Быт. 22 вера и послушание Авраама, возраставшие с годами (хотя и не всегда так, как хотелось), стали неотъемлемой частью завета в такой степени, что могли считаться достойным основанием для его заключения. В Быт. 22, 16-18 Бог начинает и заканчивает свою речь, объявляя послушание Авраама причиной того, что сам Бог связал себя нерушимой клятвой исполнить все обещанное.

Нет нужды напоминать, что Авраам, разумеется, ни в коей мере не заслужил обетований завета. Анализируя библейский текст, мы не предлагаем читателю очередную идею праведности по делам. Бог призвал Авраама совершенно неожиданно и до того, как тот мог предпринять какие-либо действия. Но вера и послушание, с которыми Авраам ответил на Божий призыв, не только побудило Бога причислить его к праведникам, но и дали возможность Божьему обещанию приблизиться к своей вселенской цели.

Своим послушанием Авраам не заслужил благословение, поскольку оно уже было ему обещано. Данное ранее обещание подтверждается теперь в новых условиях. Обещание, основанное ранее лишь на воле и замысле Яхве, преобразуется, и в основу его ложатся как воля Яхве, так и послушание Авраама. Речь не о том, что божественное обетование попало в зависимость от послушания, а о том, что последнее стало его частью. С этих пор Израиль обязан своим существованием не только Богу, но и Аврааму. С богословской точки зрения, это позволяет нам глубже осознать ценность человеческого послушания – ведь Бог может использовать его, сделав одним из факторов реализации своего замысла в отношении человечества.¹

Павел и Иаков сумели по достоинству оценить обе стороны ответной реакции Авраама. Павел сосредоточивает внимание на вере, которая помогла Аврааму *принять Божьи обетования*, какими бы невыполнимыми они не казались, и одно это вменилось ему в праведность. Из этого Павел заключает, что праведность достигается доверием милостивым Божьим обетованиям, а не делами закона, например, обрезанием, о котором речь зашла гораздо позже (Рим. 4; Гал. 3, 6-29). Иаков подчеркивает важность веры, которая побудила Авраама *исполнить Божье повеление* и тем самым засвидетельствовать искренность своей веры (Иак. 2, 20-24).² В Послании

¹ R. W. L. Moberly, "Christ as the Key to Scripture: Genesis 22 Reconsidered", in *He Swore an Oath: Biblical Themes from Genesis 12 – 50*, ed. R. S. Hess et al. (Carlisle, U. K.: Paternoster; Grand Rapids: Baker, 1994), p. 161.

² Джон Голдингей указывает, что в древнееврейском тексте Божьего обращения к Аврааму не прослеживается различия между «обещанием» и «заповедью».

к Евреям запечатлено и то, и другое. Его автор отдает должное вере Авраама, воплощенной в его послушании, начиная с готовности покинуть родину и до классического примера послушания в Быт. 22 (Евр. 11, 8-19).

В контексте нашего интереса к миссиологическому прочтению всех этих отрывков важно отметить то, как желание Бога благословить народы земли сочетается с человеческим желанием склониться перед ним, дабы мы имели возможность быть проводниками этого благословения. Славная и благая весть Авраамова завета заключается в сути Божьей миссии, в его намерении даровать благословение всем народам. Дело осложняется тем, что он задумал сделать это «в тебе и потомках твоих». Посему вера и послушание Авраама – не просто образец личного благочестия и этических принципов, но и главные условия активного участия в беспредельной миссии, суть которой заключена в двух словах: «Стань благословением». Ни для нас самих, ни для наших ближних без веры и послушания. Те, кого Бог призывает к участию в искупительной миссии служения народам, подобно Аврааму, являют спасительную веру и доказывают ее послушанием, как бы тяжело оно им не давалось. Итак, *все, сказанное Богом Аврааму*, становится целью его собственной миссии (благословения народов), а *ответная реакция Авраама* – примером для служения каждого из нас (вера и послушание).

«Пойди... и будешь ты в благословение»

Определить главную тему Быт. 12, 1-3 совсем не сложно. Слова *благословить* и *благословение* сияют в этом отрывке как драгоценные камни в богато украшенном кубке. Еврейский корень *brk* в разных частях речи встречается пять раз в трех стихах. Бог объявляет, что *благословит* Авраама, и Авраам будет *благословением*, что Бог *благословит* *благословляющих* Авраама, и что в нем *благословятся* все племена земные.³ На фоне мрачных историй последних девяти глав такие слова теперь, в Быт. 12, 1-3, звучат неожиданно волнующе и свежо. Бог, чье благословение произвело на свет все творение, готов даровать его миру с удивительным постоянством и необыкновенной щедростью. Но что конкретно означают эти слова? Что должен понимать под *благословением* человек, внимательно читающий Писание?

Зачастую в нем говорится просто: «и Бог сказал». Ни одно из них не может существовать без другого. Нельзя быть послушным Божьему слову, не доверяя ему. В то же время самое убедительное доказательство веры – послушание. Goldingay, *Old Testament Theology*, 1:198.

³ Рассуждения о глаголе *brk* см. на стр. 217.

Поиск ответа на этот вопрос начинается с непосредственного контекста – самой Книги Бытие. Однако очевидно, что смысл этого слова обогащается во всей полноте израильской литературы и вероучения. В интересах нашей миссиологической герменевтики необходимо хотя бы кратко изучить оттенки его значения. Кроме того, как мы уже убедились, последняя строчка, «благословятся в тебе все племена земные», породила ожидания, нашедшие воплощения в миссиональном богословии и эсхатологии Павла в Новом Завете.

Благословение в контексте творения и отношений

Первыми Бог благословил рыб и птиц. В величественном повествовании о сотворении мира в Быт. 1 Божье благословение звучит трижды: в день пятый он благословил существ, живущих в море и в воздухе; в день шестой – человека; а в день седьмой Бог благословил субботу. За первыми двумя благословениями следует повеление умножаться и наполнять землю. В третьем говорится об освящении и покое, определяющих субботу. В рассказе о сотворении мира благословение ассоциируется с плодovitостью, изобилием и полнотой, с одной стороны, и с наслаждением творения в покое и гармонии священных взаимоотношений с Творцом, с другой стороны. Все начиналось очень хорошо.

Следующее упоминание о Божьем благословении кладет начало новому миру после потопа, причем употребляемые в нем выражения очень схожи с первым рассказом о сотворении мира (Быт. 9). Бог благословляет Ноя и его семью, призывая их плодиться, размножаться и наполнять землю. В то же время он устанавливает с ними взаимоотношения, основанные на уважении ко всякой жизни – будь то кровь человека или животного – и заботе о ее сохранении. Это благословение и повеление находят воплощение в расселении народов, описанном в Быт. 10.

Итак, к моменту, описанному в Быт. 12, 1-3, благословение должно включать в себя понятия умножения, распространения по всей земле, полноты и изобилия. Но жена Авраама бесплодна, и оба они в преклонных годах. В таком контексте, казалось бы, странно рассуждать о благословении. Каждому читателю Книги Бытие уже понятно, что *должно* подразумевать благословение, но каким образом оно будет даровано этой пожилой чете, остается неясным. Плодородие Божьего творения, очевидно, обошло их стороной. Окно благословения, которое так и не открылось из-за бесплодия Сарры, теперь и вовсе скрылось за тяжелыми ставнями ее преклонных лет.

Далее в Книге Бытие благословение в большинстве случаев носит тот же характер, что и в рассказе о сотворении мира. Корень *brk* в разных

частях речи встречается здесь восемьдесят восемь раз, что составляет одну пятую всех его упоминаний в Ветхом Завете. Божье благословение чаще всего сопровождается умножением семьи, скота, богатства или всех этих благих даров одновременно и в изобилии.

Наиболее очевидными свидетельствами Божьего благословения всегда были экономическое процветание и благополучие человека: долгая жизнь, богатство, мир, богатые урожаи и многочисленное потомство чаще всего упоминаются в перечнях благословений, например, в Быт. 24, 35-36, Лев. 26, 4-13 и Втор. 28, 3-15. Все, что современный человек называет «везением» или «успехом», в Ветхом Завете именуется «благословением»: только Бог по праву является источником всех благ. Более того, высочайшее благословение – это присутствие самого Бога среди его народа (Лев. 26, 11-12). Материальные благословения – всего лишь осязаемые выражения его благоволения. Благословения связывают не только истории патриархов друг с другом (ср. Быт. 24, 1; 26, 3; 35, 9; 39, 5), но и с более ранними повествованиями (ср. Быт. 1, 28; 5, 2; 9, 1). Таким образом, обещанные патриархам благословения повторяют первоначальный замысел Бога для своего творения.¹

Но в таком повторении нет ничего механического. Элемент *отношений* пронизывает его как по вертикали, так и по горизонтали.

В *вертикальном* измерении все удостоившиеся благословения знают, откуда оно исходит, и стремятся хранить верность своему Богу. Мы знаем о вере и религиозности каждого из древних Израильских колен не так много, как нам бы хотелось. Хотя и то небольшое известное приводит людей в недоумение. Как бы то ни было, эта вера непременно включала искреннее поклонение, строительство алтарей, молитву, доверие и (как в случае с Авраамом) растущую близость с Богом.

Даже такие совершенно посторонние люди как, например, Авимелех понимали, что благословения их странных соседей исходили от Яхве (Быт. 26, 29). Сами патриархи, как правило, не колеблясь, свидетельствовали о Боге, источнике своих благословений.

Их вера не была безгласной. Патриархи готовы были поведать окружающим о реальности Яхве в собственной жизни: о богатстве, которыми он их наделил (Быт. 30, 30; 31, 5-13; 33, 10-11; ср. 24, 35), о его защите и водительстве (Быт. 31, 42; 50, 20; ср. 24, 40-49.56); о дарованном им многочисленном потомстве (Быт. 33, 5); ...и о своем стремлении жить под его нравственным законом (Быт. 39, 9).²

¹ Gordon J. Wenham, *Genesis 1 – 15*, Word Biblical Commentary 1 (Dallas: Word, 1987), p. 275.

² M. Daniel Carroll R., “Blessing the Nations: Toward a Biblical Theology of Mission from Genesis”, *Bulletin for Biblical Research* 10 (2000): 29.

Их отношения с Богом складывались непросто. Для Авраама окончательное подтверждение обещанного благословения приходит лишь после самого сурового испытания, какое только можно себе представить (Быт. 22). Тайственная история о противоборстве Иакова с Богом заканчивается благословением, добытым в серьезном и опасном поединке (Быт. 32, 26-29). Когда, будучи уже слепым стариком, Иаков благословляет сыновей Иосифа, он признает: благословение, переданное им, сопровождало его всю жизнь, как пастырь, охраняющий беззащитных овец, а до этого вело по жизни отца и деда, ходивших с Богом.

Бог, пред Которым ходили отцы мои,
 Авраам и Исаак,
 Бог, пасущий меня
 с тех пор, как я существую, до сего дня,
 Ангел, избавляющий меня от всякого зла,
 да благословит отроков сих (Быт. 48, 15-16).

В *горизонтальном* измерении элемент отношений в благословении затрагивает всех окружающих. В Бытии мы находим несколько примеров людей, получивших благословение благодаря общению с теми, кого благословил Бог. Искренне и с готовностью (как правило, Иакова можно, вероятно, считать исключением) наследники Авраамова благословения делятся им с другими. Лаван обогащается за счет Божьего благословения, дарованного Иакову (Быт. 30, 27-30). Потифара благословляет присутствию в его доме Иосифа (Быт. 39, 5). Фараон приобщается к благословению Иакова (Быт. 47, 7, 10). Единственным обратным примером (важное богословское значение которого подчеркивается в Послании к Евреям) служит встреча Авраама с Мелхиседеком, благословившим патриарха (Быт. 14, 18-20; ср. Евр. 7).

Прекрасное по форме и сути сочетание элементов творения и отношений мы находим в благословении, наследуемом Иосифом. В нем собраны все три важных аспекта: во-первых, источник всех благословений – Бог; далее – личные взаимоотношения и отношения принадлежности, в рамках которых наследуется благословение (он «Бог отцов твоих», «твердыня Израилева»); и, наконец, изобилие Божьего творения, обещанное в благословении.

От рук мощного Бога Иаковлева.
 Оттуда Пастырь и твердыня Израилева,
 от Бога отца твоего, Который и да поможет тебе,
 и от Всемогущего, Который и да благословит тебя
 благословениями небесными свыше,
 благословениями бездны, лежащей долу,

благословениями сосцов и утробы,
благословениями отца твоего,
которые превышают благословения гор древних
и приятности холмов вечных;
да будут они на голове Иосифа (Быт. 49, 24-26).

Благословение в контексте миссионерского служения и истории

«Пойди... и будешь ты в благословение». Слова, с которыми Бог обращается к Аврааму, в обоих случаях начинаются с повелительного наклонения и, соответственно, носят характер поручения, миссии, возложенной на Авраама. Ее первый этап был географическим и ограниченным во времени. Аврааму предстояло покинуть дом и отправиться в землю, которую ему укажет Бог. Для выполнения этой миссии не потребовалось долгое время, о чем свидетельствуют следующие три стиха. Хотя, конечно же, овладение землей, как было обещано в Быт. 12, 7, потребует усилий многих поколений. Вторая миссия не имеет границ – «будешь ты в благословении». Ее размах не ограничен ни временем, ни географическими рамками. Авраам должен покинуть родину, чтобы благословение достигло всех народов земли. *Благословение* – как заповедь, задача – как особая роль выходит за пределы тварного изобилия, которые мы до сих пор наблюдали в Бытии. Слова «Будешь ты в благословение» несут в себе цель и смысл, простирающиеся в будущее, и потому напрямую связаны с миссионерством.

Если задуматься, с этой заповеди начинается миссия Бога по возрождению всего, что человек поставил под угрозу разрушения, ради спасения самого человечества от последствий его собственного опасного безрассудства. Это уже третья миссиональная заповедь, данная Богом человеку. Первые две связаны с *сотворением мира* и, практически, идентичны друг другу. В Быт. 1 – 2 Бог поручает человеку непростую задачу управления остальным творением, заповедуя хранить доверенную ему землю и трудиться на ней (Быт. 1, 28; 2, 15). В Быт. 9 после потопа Бог дает то же поручение Ною и его сыновьям. Имея Божье благословение и живя в стабильно благоприятных условиях, которые гарантировал им завет Бога со всем живым на земле, они должны были начать все заново, плодять и наполнять землю.

Однако в Быт. 12, 2 мы наблюдаем начало *искупительной* миссии Бога. Слово *благословение* увязывает ее с историей сотворения мира. Благословение, несущее с собой искупление и возрождение, действует непосредственно в рамках сотворенного порядка вещей и ради него, а не в мифических заоблачных далях, куда мы можем бежать от него. Человеческий

грех нарушил целостность творения, а значит, Богу предстоит исправить его последствия для человечества и всего творения. «Миссия – это исцеление, которое Божье благословение несет творению, пораженному человеческой гордыней и непослушанием».¹

Поскольку грех и зло проникли на землю благодаря человеку, его участие было необходимо и в исправлении последствий сделанного выбора. Упоминание *благословения*, возвещенное Аврааму и ожидаемое *присоединение* к нему всех племен и народов, соответствует упоминанию *проклятия* и *исключения* в Быт. 3. «Миссия Бога – его ответ на человеческие прегрешения».² Бог пообещал, что семя Евы (т. е. человек) сокрушит главу змея и тем самым разрушит плоды его преступлений (Быт. 3, 15). Внимательный читатель не может не задаться вопросом: кто будет этим победителем змея. Начиная с Быт. 12, 1-3, становится ясно, что это будет потомок Авраама. Сын Авраама станет благословением для сынов Адама. «Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим. 5, 19).

Разумеется, в ходе рассуждений, содержащих это утверждение, Павел имел в виду Христа. Но с определенной богословской достоверностью те же слова можно отнести и к Аврааму, поскольку мы убедились, что послушание Авраама стало ключевой составляющей в подтверждении Богом своего завета ради благословения всех народов (Быт. 22, 16-18). Более того, *именно это* и говорилось об Аврааме в иудейской традиции задолго до Павла. Авраама называли «вторым Адамом», в котором Бог дал человеку возможность начать все заново, так что Израиль выступал в роли нового, искупленного человечества.³ На основании такого понимания взаимоотношений между Авраамом и Адамом, Павел утверждает, что в *Иисусе*, семени Авраама, обещание стало реальностью.

Придерживаясь того же динамичного понимания места Иисуса в благой вести, «предвозвещенной» Аврааму, Матфей начинает свое Евангелие

¹ Christopher Seitz, "Election and Blessing: Mission and the Old Testament". Эта лекция была прочитана на богословском факультете Кембриджского университета в октябре 2000 г.

² Ibid.

³ Определенное заветом призвание Израиля позволило им считать себя истинным человечеством по замыслу творца. Если согласиться, что Бог избрал Авраама для победы над грехом Адама, а значит, и над всем злом в мире, то Израиль предстает перед нами как пример истинной человечности Адама». N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK, 1992), p. 262. Эту мысль Райт подтверждает многочисленными ссылками на труды древних раввинов и ветхозаветные отрывки.

с объявления Иисуса сыном Авраама и заканчивает его миссионерским поручением, которое коснется всех народов. Церковь, таким образом, приобретает к миссии Авраама. Слова Иисуса, обращенные к ученикам в Мф. 28, 18-20, так называемое Великое поручение, можно расценивать как христологическое переложение первоначального повеления Аврааму – «Пойди... и будешь ты в благословение... и благословятся в тебе все племена земные».

Поскольку эта благословенная миссия поручена человеку и его потомкам, она неизбежно приобретает *историческое* измерение. Благословение само по себе необязательно носит исторический характер. До сих пор в Бытии оно оставалось относительно статичной неотъемлемой частью сотворенного порядка вещей, возможностью наслаждаться плодотворностью и изобилием. Но, превратив благословение в *обещание* на будущее («Я благословлю тебя») и сделав его частью *заповеди*, которой еще предстояло исполниться (...и будешь ты в благословение), наш отрывок придает ему историческую динамичность.⁴ Быт. 12, 1-3 делает благословение частью истории. Эти стихи кладут начало миссии, в которой заключена надежда на будущее.

В разворачивающейся на наших глазах библейской истории всех последующих поколений, несомненно, найдется великое множество новых свидетельств *человеческой греховности*. Все классические признаки ранних исторических повествований будут повторяться вновь и вновь. Мы не в последний раз наблюдали непослушание Адама и Евы, зависть и жестокость Каина, мстительность Ламеха, порочность и бесчинства современников Ноя или самонадеянную неуверенность строителей Вавилона. Но теперь мы должны искать и другого – следы *божественного благословения* на дорогах истории – благословения, полученного от Бога и переданного другим. Мы будем искать «великий народ», который Бог обещал произвести от Авраама. Нам предстоит увидеть границу, проведенную людьми своей реакцией на то, что Бог намеревается совершить через этот благословенный народ. А еще мы будем находить все больше

⁴ Эту мысль подчеркивает Клаус Вестерман: «Благословение, по природе своей, не носит исторический характер. Оно может быть даровано кому угодно, как в Быт. 27. Однако оно не обязательно должно быть нацелено на некий момент в будущем, как в первоначальном понимании; иными словами, оно не обязательно должно быть обещанием. В Быт. 12, 1-3 Бог увязывает благословение с историей, тем самым увязывая повествование о патриархах с историей народов... Результатом благословения будет великий народ, который произойдет от Авраама. Это утверждение особенно четко выражает мысль о том, что Бог смотрит за пределы истории патриархов Авраама, Исаака и Иакова в будущее». Westermann, *Genesis* 12 – 26, p. 149.

свидетельств тому, что Божье благословение через народ Авраама, в конце концов, распространится по всей земле. *Короче говоря, мы будем наблюдать реализацию божественной миссии на фоне человеческой истории, ключ к великому библейскому повествованию, и начало ей положено в этом отрывке.*

Итак, с Быт. 12, 1-3 начинается искупительная история в более широком контексте истории человечества, а значит, и суверенного замысла всемогущего Бога. Это история миссии, которую Бог берет на себя вместе с обещанием, данным Аврааму и его потомкам, и одновременно возлагает на Авраама: «И будешь ты в благословение». Вполне справедливо было бы назвать Великим поручением *этот* отрывок. Несомненно, именно он послужил библейским основанием для текста из Евангелия от Матфея, который принято так именовать. Нам гораздо больше известно обо «всей воле Божьей», о тайне, сокрытой веками, но теперь явленной в Мессии Иисусе через евангелие. Но, даже учитывая все познания и полноту откровения, эти слова достойны выразить суть понятия и практики церковной миссии. Они представляют собой далеко не худший способ передать истинную цель миссии – «Пойди... и будешь ты в благословение».

Благословение в контексте завета и этики

Бог продолжает осыпать свое творение благословениями. Даже в Книге Бытие Бог благословляет не только Авраама и его потомков, но и многих других. Умножение и разнообразие народов можно считать реализацией его замысла после потопа. Божье благословение не ограничивается рамками завета и искупительной истории. Завет включает в себя благословение, однако оно не исчерпывается заветом. Даже те, кто не участвует в нем, умножаются вместе со всеми народами. Так, несмотря на обилие красноречивых описаний того, как Иаков обманом лишил своего брата Исава отцовского благословения (Быт. 27), ничто не помешало Исаву стать родоначальником многочисленного народа, Едома, и иметь среди своих потомков царей задолго до того, как они появились у Израиля (Быт. 36, см. ст. 31). Очевидно, что благословение, отнятое у Исава и дарованное Иакову, подразумевало нечто большее, чем возможность основать великий народ.

Различие между Божьим благословением вообще и благословением завета, принадлежащим потомкам Авраама и Сарры через дитя обетования, яснее всего наблюдается в судьбе Измаила. Следует отметить, что и Бог, и сам Авраам тепло отзываются об Измаиле (только Сарра считает его угрозой для своего Исаака [Быт. 21, 8-10]). На мольбу Авраама: «О, хотя бы Измаил был жив пред лицом Твоим!» Бог отвечает, что так оно и будет: «Вот, Я благословлю его, и возращу его, и весьма, весьма

размножу... и Я произведу от него великий народ» (Быт. 17, 18-20) – эти слова в точности повторяют обещание, данное самому Аврааму. Позднее Бог вновь возвращается к этой теме: даже после изгнания Измаила из дома Авраама, в Писании сказано, что «И Бог был с отроком» (Быт. 21, 13.20). И все же свой завет (Быт. 17, 19.21) Бог намерен заключить именно с *Исааком* (получившим имя, хотя и не рожденным в гл. 17). Это свидетельствует об особой природе благословения, связавшего стороны завета. Бог не отрицает, что одарит многочисленными благословениями и тех, кто не стал частью Авраамова завета, но одновременно он обещает Аврааму нечто большее, чем тварное изобилие и природное плодородие.¹

По мере продолжения истории Ветхого Завета природа благословения, дарованного Израилю вместе с заветом, становится все более конкретной. Она дает народу возможность убедиться в верности Бога, который в память о своем обещании Аврааму избавляет их от египетского рабства через исход. Он хранит их в пустыне, восполняя всякую нужду и прощая их прегрешения. Откровение Божьего имени, закон, данный на Синае, а также непрерывное общение с Богом через скинию и жертвоприношения – все это символы благословения Божьего завета. Земля, дарованная Израилю, – прямое исполнение его обещания Аврааму, наиболее осязаемое из всех связанных с ним благословений.

Во всем этом Израиль призван следовать примеру Авраама, подражая его вере и послушанию. Таким образом, благословение завета включает в себя познание единого живого и истинного Бога (через откровение его имени, Яхве) и готовность к любви и послушанию, чтобы благословение не иссякло (Втор. 4, 32-40). Кульминацией всей Книги Второзаконие стал

¹ В этом вопросе я не согласен с Джоном Голдингем, который на основании этого отрывка делает вывод о том, что Измаил, благодаря обещанным благословениям и обрезанию (знамению завета в Быт. 17), приобщился к Авраамову завету вместе со всеми его потомками (Goldingay, *Old Testament Theology*, 1:201, 203). Мне кажется, что в тексте проводится граница между Исааком, явно наследующим обетование завета, и Измаилом, который, несмотря на обрезание и благословение, его не наследует. Однако, как справедливо указывает Голдингей (pp. 224-31), в этих историях есть некая неясность, например, на кого распространяется благословение завета. Что мы скажем о Моаве и Амоне, потомках Лота, или о Едоме, потомках Исава? Более поздние книги Ветхого Завета проливают не больше света на их положение. Так или иначе, можно отметить, что, даже если благословение завета переходит непосредственно от Авраама через Исаака к Иакову и всему народу Израиля, главная цель этого, как было возведено в самом начале – чтобы и другие получили благословение через Авраама. Итак, хотя Измаил, возможно, не принадлежит к числу наследников завета, его потомки непременно окажутся среди «всех племен», наследующих благословение в Аврааме.

страстный призыв к Израилю «избрать жизнь», иными словами, продлить сопровождавшее их все это время благословение завета в контексте отношений со своим Богом, полных любви, доверия и послушания.

Эта этическая сторона благословения в рамках завета защищает его материальную составляющую от вырождения в ту или иную разновидность «евангелия процветаний». Хотя материальное благополучие действительно может быть видимым знаком Божьего благословения, существующую между ними связь нельзя считать ни обязательной, ни двусторонней. Другими словами, Бог призывает к вере, послушанию и этической преданности завету как в трудные, так и в благополучные времена. Не все материальные лишения и физические страдания – результат неповиновения, о чем свидетельствуют Книги Иова и Иеремии. И не всякое богатство приобретается по Божьему благословию, как указывает Амос и другие пророки. Реальность несправедливости и угнетения, которые одних доводят до нищеты, а других обогащают, подрывают веру в излишне упрощенное понимание взаимосвязи между богатством (или его отсутствием) и Божьим благословением. Более подробно этическую сторону завета в контексте миссионерства мы рассмотрим в одиннадцатой главе.

Благословение в контексте многих народов и христологии

Суть Божьего призыва к Аврааму в Быт. 12, 1-3 затрагивает судьбы всех народов. Результатом благословения Авраама и повеления ему самому служить благословением для других должно стать благословение для «всех племен земных». Этот вселенский масштаб Авраамова обетования – решающий аргумент для признания огромной миссиологической значимости этого отрывка, которая, впрочем, и так очевидна в заповеди: «...и будешь ты в благословение». Пришло время глубже взглянуть на эту фразу. Ведь, хотя ее универсальность очевидна, того же нельзя сказать о ее смысле.

Разные варианты этой фразы встречаются в следующих отрывках.¹

1. «В тебе благословятся все племена земли [*mīšpəḥōt hā'ādāmā*]» (Быт. 12, 3). Таково было первоначальное обещание, данное Богом Аврааму.
2. «В нем благословятся все народы земли [*gôyê hā'āreš*]» (Быт. 18, 18). Бог вспоминает о будущей особой роли Авраама.
3. «В семени твоём благословятся все народы земли [*gôyê hā'āreš*]» (Быт. 22, 18). В ответ на послушание Авраама и его готовность

¹ Все отрывки даны в переводе автора.

принести в жертву Исаака Бог повторяет свое обетование с особым акцентом на потомстве Авраама.

4. «В семени твоём благословятся все народы земли [gôyê hâ'āres]» (Быт. 26, 4). То же обещание на этот раз обращено к Исааку, но акцент вновь делается на послушании Авраама.
5. «В тебе благословятся все племена земли [mišpēhōt hā'ādāmâ]» (Быт. 28, 14). Бог подтверждает свое обещание Иакову в Вефиле.

Основной глагол во всех этих отрывках, конечно же, *bārak*, «благословлять». В указанных стихах он встречается в двух глагольных формах, причем точные нюансы перевода до сих пор остаются предметом жарких споров. В первом, втором и пятом текстах он стоит в форме нифаль, а в третьем и четвертом – в форме хитпаэль. В форме нифаль глагол может иметь страдательное, возвратное или «среднее» значение, тогда как для формы хитпаэль более естественно именно возвратное значение. Итак, есть три возможных способа прочтения: страдательный, возвратный или средний, каждый из которых я постараюсь объяснить.

Страдательное значение переводится как «будут благословенны», будь то «Богом» или «мною». Именно так трактовали этот глагол большинство ранних рукописей Ветхого Завета и Новый Завет (напр., Павел в Гал. 3, 8). Однако в иврите есть и более простые способы выражения страдательного залога (пааль), тогда как значение формы нифаль немного сложнее.

Возвратное прочтение «благословятся» означает, что народы будут благословлять друг друга именем Авраама. В молитве они могут просить Бога благословить их, как он благословил Авраама, или желать того же другим («да благословит тебя Господь, как благословил Авраама»). Это вполне соответствует распространенной практике вспоминать имена особо благословенных людей в молитве за себя или за других (напр., Быт. 48, 20; Руфь 4, 11-12). Такая трактовка лучше подходит по смыслу и в Пс. 71, 17.

В пользу *среднего* значения (по крайней мере, в случаях использования формы нифаль) высказывается Гордон Венхэм, который переводит эту фразу как «они обретут благословение». Ту же мысль можно сформулировать следующим образом: «они будут считать себя благословенными».²

Естественно предположить, что оттенки значения основного глагола в пяти отрывках слишком малы, чтобы говорить о различиях в смысле.³ Посему споры ведутся о том, следует ли считать все его формы страдатель-

² Wenham, *Genesis 1 – 15*, pp. 277-78.

³ Хотя Кэрролл Р. предполагает наличие конкретных причин, по которым

ными (будут благословенны, ближе к привычному значению нифаль)¹ или возвратными (благословятся, ближе к привычному значению хитпаэль).²

Однако ученые все чаще приходят к выводу, что возвратное значение несет в себе и оттенок пассивности. Это связано с остальными обещаниями Бога. Если человек использует имя Авраама в качестве благословения – молится о таком же благословении для себя – предположительно, он знает и о Боге, столь щедро благословившем Авраама, что тот стал примером явления Божьей силы. В этом случае мы одновременно восхищаемся и Авраамом, и его Богом. Но Бог уже сказал, что благословит «благословляющих Авраама», то есть тех, кто считает его благословенным. Итак, призывающие на себя благословение Авраама (если признать полноту значения формы хитпаэль) неизбежно обретут благословение, поскольку это обещано им Богом. Возвратное значение предполагает страдательное как результат действия. Клаус Вестерман приходит к следующему выводу.

В действительности возвратный перевод ничуть не менее выразителен, чем страдательный... Когда «племена земные» благословляются «в Аврааме», т. е. призывают на себя благословение с упоминанием его имени... остается предположить, что они получают желанное благословение. Всякий, благословляющий себя именем Авраама, обретает свое благословение. Когда его имя упоминается в молитве, благословение Авраама, не зная границ, устремляется ко всем племенам земным. Таким образом, между страдательным и возвратным значением нет смыслового расхождения... [В стихе 3] говорится о конкретном факте благословенности... Данное Аврааму обещание не ограничивается им самим и его потомками. Оно исполняется, лишь вобрав в себя все народы земли.³

Эту мысль дополняет еще одно миссиологическое соображение. Как уже упоминалось, если бы автору потребовалась простая страдательная

в этих двух случаях используется именно форма хитпаэль. Carroll R., "Blessing the Nations", pp. 23-24.

¹ См. ранние переводы древнееврейских Писаний, Новую международную версию (англ.) и работу: O. T. Allis, "The Blessing of Abraham", *Princeton Theological Review* 25 (1927): 263-98.

² Такого же мнения придерживаются многие критики. См. также английские переводы RSV и NEB. В защиту пассивного прочтения см. работу: Keith N. Grueneberg, *Abraham, Blessing and the Nation: A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in Its Narrative Context*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (New York: Walter de Gruyter, 2003).

³ Westermann, *Genesis 12* – 26, p. 152.

форма, то она существует в иврите (пуаль, как во 2 Цар. 7, 29 и Пс. 111, 2 или страдательное причастие в Ис. 19, 24). Однако автор намеренно использует формы нифаль и хитпаэль, которые, хотя и могут обозначать страдательный залог, несут в себе еще и оттенок возвратности, направленности на самого говорящего. Почему это так важно? Думаю, причина в следующем. Человек, благословляющий себя или считающий себя благословенным именем Авраама, знает, в ком источник этого благословения. Знать Авраама как пример человека благословенного и искать для себя такого же благословения – значит одновременно знать и Бога Авраама и просить благословения у него, а не у лжебогов.

Не секрет, что человек может «быть благословенным» (в страдательном залоге) и при этом не знать, где находится источник его благословения. К несчастью, многие (в том числе и среди ветхозаветных израильтян) приписывают благословения, полученные ими от живого Бога-Творца, другим богам. Наслаждение благословенным Божиим творением (вместе с тем, что принято называть «общей благодатью») не несет с собой искупления, поскольку не включает в себя «познания Бога».⁴ Но никто не может целенаправленно просить о *благословении во имя Авраама*, не признавая источник этого благословения, иными словами, Бога Авраама. Итак, грядущее благословение народов напрямую связано с исповеданием веры. Все они будут благословенны, когда познают Бога Авраама и «благословятся» в нем и через него.

В седьмой главе мы будем говорить о важности указателей *в тебе и через тебя*. Сейчас достаточно отметить, что в полноте своего обещания Аврааму Бог не гарантирует, что все народы примут (оставаясь при этом совершенно пассивными) некое абстрактное благословение независимо от своих отношений с Авраамом. Выразительность самых важных слов: «в тебе» в сочетании с *возвратной* формой глагола говорит о том, что, по замыслу Бога, народы сознательно разделят благословение Авраама, намеренно перенося его на себя. Такое благословение не просто плавает в воздухе, доступное для всех. Речь идет о целенаправленном действии, которое откроет им доступ к обещанному благословию. Народы земли будут столь же благословенны, как и Авраам, но лишь в случае, если они обратятся к единственному истинному источнику благословений – Богу

⁴ Павел исправил ошибочный взгляд жителей Листры по этому вопросу, указав на истинный источник повседневных благословений (Деян. 14, 15-18). Его обращение к ним было чрезвычайной мерой и длилось совсем недолго, однако можно предположить, что при наличии времени в менее напряженных обстоятельствах он перешел бы от истории о сотворении мира к остальной части библейского повествования с кульминацией в воскресении Иисуса.

Авраамову, отождествляя себя с историей его народа. Они познают Бога Авраама.

Я называю это миссиологическим взглядом, поскольку он напрямую связан с главной темой четвертой главы: библейский Бог желает быть познанным. Творение должно знать своего Творца. Народы должны узнать своего Судью и Спасителя. Это тот самый Бог, который, как сказано в Послании к Евреям, «не стыдится их, называя Себя их Богом», – Богом Авраама, Исаака и Иакова (Евр. 11, 16). История Авраама обращена одновременно в прошлое, к великому повествованию о сотворении мира, и в будущее – к еще более славному повествованию искупления. Упоминание благословения, как пуповина, соединяет минувшее с тем, чему еще предстоит родиться. Божье благословение связывает воедино сотворение мира и искупление, потому что искупление – это возрождение первоначального благословения, дарованного нам при сотворении мира.

Посему исполнение Божьего обетования Аврааму не допускает неопределенности. Все народы должны познать великое библейское повествование, в котором Авраам занимает центральное место. Этот факт чрезвычайно важен для христианской миссии. Одна из причин поверхностного и легко уязвимого характера того, что принято выдавать за рост церкви во всем мире, заключается в широком распространении потребительской веры людей в Бога, известного своим могуществом и имеющего некоторое отношение к Иисусу. Однако Иисус при этом лишен своих библейских корней. Слишком многие не потрудились переосмыслить свое мировоззрение посредством познания Бога *в истории, которая началась с Авраама, и через нее*. Павел не оставил новообращенных христиан невежественными в этом вопросе, научая и напоминая им в Послании к Галатам, что по вере во Христа они приобщились к вере и роду *Авраама*. Живой Бог, к которому они обратились от бездушных идолов, сообщил благую весть Аврааму, и теперь они могут считать себя благословенными в Аврааме через его семя, Мессию Иисуса.

По примеру Павла, христиане знают, что Божье обетование исполнилось в Иисусе. Только во Христе оно может принадлежать всем народам земли. Представителям многочисленных и таких разных народов Средиземноморья, уверовавшим из язычников, Павел мог бы сказать то же, что и галатийцам: «Все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса... Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (Гал. 3, 26.29).

Кальвин использовал христологическую герменевтику в качестве необычного разрешения спора о точном значении основного глагола в Быт. 12, 3, будучи прекрасно осведомлен о различных грамматических вариантах толкования. В конечном итоге, он утверждает: поскольку

народы обретают благословение во Христе, а Христос был «в чреслах Авраама», Божье обетование можно трактовать во всей полноте смысла страдательной формы «быть благословенным». В своем комментарии к заключительной фразе Быт. 12, 3 Кальвин пишет:

Если кто-то признает исключительно узкий смысл этого отрывка, ставший для многих привычным (благословляющие своих детей и друзей называются именем Авраама), пусть остается при своем мнении; древнееврейское выражение допускает трактовку, заключающуюся в том, что Аврам может считаться ярчайшим примером счастливого человека.

Однако, на мой взгляд, смысл этого стиха гораздо шире, поскольку Бог здесь обещает то же, что затем повторяет более четко (см. Быт. 22, 18). К такому же выводу меня приводит и авторитетное мнение Павла [Гал. 3, 17]... Мы должны понимать, что благословение было обещано Авраму во Христе, когда он пришел в Ханаан. Посему Бог (в моем представлении) объявляет: все народы благословятся в его слуге Авраме, так как Христос уже будто присутствовал в его теле. Тем самым он дает понять, что Аврам не только *пример*, но и *источник* благословения... [Павел] заключает следующее: завет спасения, заключенный Богом с Аврамом, остается нерушимым только во Христе. С учетом всего сказанного, я склонен считать: в данном отрывке Бог обещает своему слуге Авраму то самое благословение, которое впоследствии будет принадлежать всем народам.¹

Заключение

Итак, каков ответ на вопрос, заданный в начале этого раздела: что означает «благословение»? Очевидно, что оно занимает центральное место в Быт. 12, 1-3 (равно как и во всей Книге Бытие). Но что означают эти звучные выразительные слова и к чему они приведут читателя (ведь обещание должно было исполниться очень скоро)?

Как уже отмечалось, благословение, прежде всего, неразрывно связано с творением и теми дарами, которыми Бог с радостью наделил нас в этом мире – с изобилием, плодovitостью и плодородием, с долгой жизнью, миром и покоем. Но всем этим следует наслаждаться в контексте здоровых взаимоотношений с Богом и ближними. Однако эти отношения оказываются разрушенными в ходе событий, описанных в Быт. 3 – 11. Можно ли теперь наслаждаться такого рода благословениями в отрыве от искупительного вмешательства Бога в жизнь своего творения?

¹ Calvin, *Genesis*, pp. 112-13.

Кроме того, мы убедились, что сочетание в нашем отрывке повеления и обещания придает ему серьезную миссиональную динамику, тогда как его направленность в будущее делает его программным историческим документом. На фоне творения, оскверненного грехом и проклятием, перед нами разворачивается полная надежды история о том, как Бог исполнит все, что он обещал Аврааму (Быт. 18, 18). Но если в этом состоит миссия Бога, нетрудно понять, что ее необходимое условие – вера и послушание Авраама, а также последующая верность его народа нравственным принципам завета. Итак, Авраамов завет одновременно является нравственным руководством для Божьего народа и описанием миссии самого Бога.

И, наконец, нельзя не поражаться вселенскому размаху (упомянутому пять раз) обетования Авраама – однажды все народы земли обретут в нем свое благословение. Вслед за Павлом мы исповедуем, что суть благой вести, впервые объявленной Аврааму, заключается в обещании благословить все народы в Мессии, – Иисусе из Назарета, семени Авраамовом. Надежда народов на благословение живет только во Христе и в благой вести о его смерти и воскресении.

7 *Божий народ* *Один, избранный для всех*

Рассуждая в шестой главе об избрании Авраама, мы сосредоточили внимание, главным образом, на благословении. Авраам был избран, чтобы принять благословение и, в свою очередь, стать благословением для других. Нашим следующим шагом будет более полный анализ обеих частей знаменитых заключительных строк Авраамова завета, которые обессмертил в одном из своих посланий апостол Павел, назвавший их «предвестником евангелия»: «...и благословятся в тебе все племена земные».

Внутреннее противоречие между глобальностью цели (*все племена*) и индивидуальностью избранного способа ее достижения (*в тебе*) очевидно с самого начала странствования Израиля по страницам Ветхого Завета. Оно лежит в основе нашего библейского богословия миссии, поэтому необходимо подробнее исследовать оба «полюса». Это противоречие породило множество попыток разрешить его в ту или иную сторону. Одни, увлекаясь универсализмом, теряют из вида конкретное направление искупительной деятельности Бога в Израиле и во Христе. Другие обвиняют Израиль в шовинизме и пренебрежении к заботе, которую Бог проявляет ко всем народам. Такого рода искажения можно оспорить, лишь обратившись к тексту Писания во всей его полноте и глубине. Именно так объясняется структура этой главы, раздела паломничества по дорогам библейских книг. Отправляясь в путь, вспомним, что наша цель – проследить тесное вплетение миссии Бога в канву Священного Писания. Эту миссию, безусловно, отличает глобальный размах и удивительная конкретика избранного исторического метода. То и другое совершенно необходимо для правильного толкования великого библейского повествования.

Универсальность – ветхозаветные отклики Авраамова завета

Переходя от истории предков Израиля к повествованию об истории народа, начиная с исхода, рассказчик сосредоточивает внимание читателя

на особых взаимоотношениях Бога с самим Израилем. Преимущество отдано элементам обетования, наиболее важным в контексте ветхозаветной истории Израиля: рост и становление «великого народа», несмотря на угрозы и оппозицию, завет благословения между Яхве и Израилем, освоение Обетованной земли. Во всех этих вопросах (потомство, завет и земля) главным ориентиром вероучения израильтян, изложенном во Второзаконии, оставался Авраам. Израиль славил Бога за его верность обещанию, данному их отцам.

Но как же «все племена земные»? Если не считать Книги Бытие с ее пятикратным упоминанием о Божьей миссии благословения всех народов в Аврааме и его потомстве, эта последняя часть обетования нечасто упоминается в Писании. И все же она не утрачена окончательно, в связи с чем необходимо изучить те места в Ветхом Завете, где прямо или косвенно упоминается этот глобальный аспект Божьего замысла в отношении мира за пределами Израиля. Мы будем искать отрывки, в которых выражения «все народы» или «вся земля» используются применительно к желанию Бога спасти свое творение или в которых тема благословения встречается в контексте, выходящем за пределы Израиля. Далее, в четырнадцатой главе, шире и глубже исследуем тему «народов» в Ветхом Завете. Наш интерес вызывают не все отрывки, где упоминается о Яхве и народах земли, а лишь те, в которых содержится элемент универсальности, прямо или косвенно повторяющий обещание, данное Аврааму. Проследив траекторию этой универсальности на страницах Ветхого Завета, остановимся на ее проникновении в Новый Завет среди тех, кто видел в Иисусе Христе ключ к исполнению древнего обетования.

Пятикнижие

Исх. 9, 13-16: «Так говорит Господь, Бог Евреев: отпусти народ Мой, чтобы он совершил Мне служение; ибо в этот раз Я пошлю все язвы Мои в сердце твое, и на рабов твоих, и на народ твой, дабы ты узнал, что нет подобного Мне на всей земле; так как Я простер руку Мою, то поразил бы тебя и народ твой язвою, и ты истреблен был бы с земли: но для того Я сохранил тебя, чтобы показать на тебе силу Мою, и чтобы возвещено было имя Мое по всей земле».

Это обращение к фараону – часть повествования о египетских казнях. Как уже отмечалось в третьей главе, важным побочным сюжетом этого повествования следует считать тему познания Бога фараоном. Ему предстояло узнать, что Яхве, которого он отказался признать, – Бог в Египте и на всей земле. Однако в этом отрывке речь идет о более широком познании Яхве. Не только фараон должен понять, что подобного Яхве нет «на

всей земле», но и вся земля должна услышать об имени и могуществе Яхве. Узнают ли его народы через благословение или суд, будет зависеть от того, последуют ли они примеру фараона, или извлекут из него правильный урок. Таким образом, фараон становится классической иллюстрацией к теме обещанной Аврааму защиты – «прокляну презирающего тебя» (Быт. 12, 3; перевод автора).

Миссиологическую значимость этого отрывка отмечает (хотя и без употребления такой терминологии) Теренс Фретхейм в своем глубоком комментарии:

Здесь на первый план выходит конечная цель, задуманная Богом для своего творения. В отрывках, где говорится о познании (Быт. 8, 22; 9, 14.30), акцент делается на взаимоотношениях Бога со всей землей. Яхве не божок какого-то племени, соревнующийся с себе подобными. Он желает, чтобы *в конечном итоге* его имя было возведено (*sapar*) по всей земле. В других местах Писания этот глагол используется применительно к проповеди благой вести (напр., Пс. 77, 3-4; Ис. 43, 21). Такое понимание отношений Яхве с языческими народами носит далеко не поверхностный характер. Сказать, что Яхве – Бог всей земли, значит объявить все народы принадлежащими ему. Следовательно, они должны знать имя своего Бога. Итак, Божий замысел в контексте этих событий не ограничивается искуплением Израиля. *Он вбирает в себя весь мир.* Бог действует настолько глобально, что всякий человек имеет возможность услышать его благую весть (см. Рим. 9, 17).¹

Исх. 19, 5-6: «Итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым».²

Это один из основных миссиологических отрывков, и мы еще не раз вернемся к нему на страницах данной книги. В Книге Исход он не менее важен, чем Быт. 12, 1-3 в Книге Бытие. Он как связующее звено между главами 1 – 18, где говорится о милостивом желании Бога даровать искупление (исход), и главами 20 – 40, в которых описывается заключение завета, передача закона и строительство скинии. Как и в Быт. 12, 1-3, императив (как следует поступать Израилю) здесь сочетается с обещанием (какую роль Израиль призван сыграть среди других народов).

¹ Terrence E. Fretheim, *Exodus, Interpretation* (Louisville: John Knox Press, 1991), p. 125.

² Именно потому, что вся земля принадлежит Богу, Израиль призван исполнить роль священников и посредников между ним и народами земли.

Глобальный ракурс, который мы хотим проиллюстрировать с помощью данного фрагмента, очевиден в двойном употреблении выражений *все народы* и *вся земля*. Хотя в происходящем участвуют только Яхве и Израиль, Бог не забыл о своей миссии благословения для остальных народов земли в одном конкретном народе, который он искупил. Кроме того, поскольку сам исход был продиктован верностью Бога обещаниям, данным Аврааму (Исх. 2, 24; 6, 6-8), неудивительно, что здесь мы находим выразительный отклик этой важнейшей темы Книги Бытие. Бог не забыл о своем глобальном замысле для всей земли. Более того, именно эти стихи, подобно Быт. 12, 1-3, позволяют рассматривать все Пятикнижие в свете божественного замысла.

Все события, имевшие место у Синая, – включая передачу закона, заключение завета, строительство скинии и даже возобновление завета со следующим поколением израильтян на равнине Моав во Второзаконии, – логически вытекают из этого отрывка.

Значение этого великого завета для будущего Израиля, все преимущества и обязательства, содержатся во вступительной речи Яхве в Исх. 19, 3-6. В ней кратко изложено назначение завета в понимании самого Яхве. Призвание Израиля определено.¹

Это заранее определенное призвание носит отчетливо универсальный характер. Его миссиологическая значимость тоже не ускользнула от внимания Фретхейма: «эти выражения относятся к миссии, которая вбирает в себя замысел Бога для всего мира. Израиль призван стать Божьим народом ради всех народов земли, каждый из которых принадлежит Богу».²

Чис. 23, 8-10:

Как прокляну я?

Бог не проклиняет его.

Как изреку зло?

Господь не изрекает на него зла.

С вершины скал вижу я его,

и с холмов смотрю на него:

вот, народ живет отдельно

¹ Jo Bailey Wells, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology*, JSOT Supplement Series 305 (Sheffield, U. K.: Sheffield Academic Press, 2000), p. 35.

² Fretheim, *Exodus*, p. 212. Джон Дерм тоже признает универсальную подоплеку отведенной Израилу роли: «В качестве 'царственного священства' Израиль должен был посвятить себя распространению по всему миру служения присутствию Яхве». John I. Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary 3 (Waco, Tex.: Word, 1987), p. 263.

и между народами не числится.
Кто исчислит песок Иакова
и число четвертой части Израиля?
Да умрет душа моя смертью праведников,
и да будет кончина моя, как их!

Пророчество Валаама не в полной мере выражает глобальность кульминации Авраамова завета, но и в нем можно отчетливо различить его отголоски. Бог, возможно, заставил его отказаться проклинать Израиль, но в словах Валаама есть место и самосохранению. Упоминается в них и об особой роли Израиля среди других народов, а также об ожидаемом огромном численном росте – Израиль будет, как «песок», – все это определенно перекликается с Божиим обетованием Аврааму (Быт. 13, 16). И, наконец, Валаам, вероятно, повторяет последнюю строчку Быт. 12, 3, желая для себя судьбы, подобной судьбе Израиля. «Тем самым он, возможно, молит о благословении, обещанном в Быт. 12, 3, где сказано, что в Аврааме и его потомстве благословятся все народы земли».³

Яхве обещал, что потомство Авраама будет многочисленным, как песок морской (Быт. 13, 6; 28, 14); Валаам свидетельствует, что так и произошло (Чис. 23, 10). Яхве обещал, что другие будут молить о благословении, подобном Авраамову (Быт. 12, 3); Валаам так и поступает (Чис. 23, 10).⁴

Следующее пророчество Валаама еще выразительнее подтверждает Божье благословение Израиля, которое не в силах отменить никакое колдовство (Чис. 23, 18-24), а третье – практически повторяет обращенные к Аврааму слова самого Бога (Чис. 24, 9).

К сожалению, то, чего Валаам не смог добиться на протяжении трех глав (Чис. 22 – 24), даже наняв Валаама ради проклятия Израиля, сами израильтяне совершили всего за одну главу (Чис. 25) своей распущенностью

³ Timothy Ashley, *The Book of Numbers*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), p. 472, (то же у большинства комментаторов).

⁴ John Goldingay, *Old Testament Theology*, vol. 1, *Israel's Gospel* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), p. 471. Голдингей также указывает на универсальный аспект этих событий в том, как они возвращают нас к теме благословения, начатой при сотворении мира, после непосредственно предшествовавшим повествованием искупления: «Повторное появление этой темы свидетельствует еще и о том, что в истории необходим переход от темы спасения к теме благословения. История Израиля (и всего мира), в конечном итоге, повествует не о спасении, а о благословении» (ibid.).

и неумением противостоять искушениям безнравственности и идолопоклонства. Чис. 31, 16 наводит на мысль, что здесь не обошлось без участия Валаама, несмотря на его богодухновенные пророчества, так что его надежда умереть праведным и благословенным, подобно Израилю, оказалась похороненной под собственными нечестивыми делами (Чис. 31, 8).

Втор. 28, 9-10: «Поставит тебя Господь народом святым Своим, как Он клялся тебе, если ты будешь соблюдать заповеди Господа Бога твоего и будешь ходить путями Его; и увидят все народы земли, что имя Господа нарицается на тебе, и убоятся тебя».

Остальные народы чрезвычайно редко упоминаются в Книге Второзаконие, и каждое такое упоминание представляет серьезный миссиологический интерес. Например, одним из первоначальных преимуществ послушания Божьему закону для Израиля была возможность послужить для других народов образцом тесной близости с Богом, а также мудрого и справедливого общественного устройства (Втор. 4, 6-8). Этот отрывок – часть знаменитой главы о благословениях и проклятиях, сопровождающих завет. Благословения, перечисленные во Втор. 28, 1-14, как и в других местах книги, повторяют уже знакомые нам благословения из Книги Бытие. Однако наряду с этими уже привычными знаками благословения данный отрывок указывает на нечто более широкое. Он предвещает всеобщее признание Авраамова благословения, а значит, и имени самого Яхве. Это могло произойти лишь при условии послушания завету и жизни, достойной «святого народа» Божьего (вспомним Исх. 19, 5-6). «Эта мысль продолжает важную для Второзакония тему Израиля как свидетельства для народов, возможного благодаря благословию Яхве и готовности израильтян соблюдать его заповеди (ср. Втор. 4, 6-8; 26, 19)».¹

Исторические книги

Девторономическая история следует общему духу Книги Второзаконие, повествуя, прежде всего, об истории самого Израиля и об их взаимоотношениях с Богом в контексте обещаний и предостережений завета. Однако время от времени она обращается и к более глобальной значимости Израиля в свете Божьего замысла для остального мира – чаще всего в авторских комментариях или в устах героев в важные моменты повествования.² В та-

¹ J. G. McConville, *Deuteronomy*, Apollos Old Testament Commentary (Leicester, U. K.: Apollos; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002), pp. 404-5.

² Джонатан Роу предлагает интереснейшее исследование языка универсальности и его привычную связь с осуждением идолопоклонства в девторономической истории, а также миссиологический взгляд на соответствующий материал.

ких отрывках, по большей части, говорится о том, что вся земля *познает Яхве* без конкретного упоминания о *благословении*. Это вполне соответствует историческому опыту самого Израиля, видевшего Яхве в действии: «Тебе дано видеть это, чтобы ты знал, что только Господь есть Бог, и нет еще кроме Его» (Втор. 4, 35). Всем народам земли однажды дано будет узнать то, что было известно Израилю. Но поскольку обещание благословения в Аврааме предполагало познание его Бога, а познание Яхве как единственного истинного Бога, безусловно, одно из величайших благословений, дарованных Израилю, мы наблюдаем богословскую общность между отрывками, где говорится о познании, и теми, которые обещают благословение, даже если эта общность не столь очевидна, как в других местах.

Нав. 4, 23-24: «Господь Бог ваш иссушил воды Иордана для вас, доколе вы не перешли его, так же, как Господь Бог ваш сделал с Чермным морем, которое иссушил пред нами, доколе мы не перешли его, дабы все народы земли познали, что рука Господня сильна, и дабы вы боялись Господа Бога вашего во все дни».

Иисус Навин ставит переход через Иордан на один парадигматический уровень с переходом через Чермное море во время исхода. Это событие не только стало важным шагом вперед в истории спасения Израиля, но одновременно способствовало и просвещению народов, которые стали свидетелями могущества Яхве.

1 Цар. 17, 46: «Ныне предаст тебя Господь в руку мою... и узнает вся земля, что есть Бог в Израиле».

Давид представляет неминуемое поражение Голиафа в той же ценностной системе координат. Юношеский максимализм? Возможно, но автор повествования явно предлагает рассматривать его слова как трезвое богословское замечание.

Победа Давида означала не только спасение Израиля и поражение филистимлян. Она должна была прославить Яхве в глазах всего мира... Эта удивительная речь Давида наполнена четким и выразительным богословским содержанием. Давид выступает в роли свидетеля царственного господства Яхве. Тем самым он убеждает Израиль отказаться от подражания другим народам, а сами эти народы – от безрассудного противления Яхве. В широком смысле, это речь миссионера, призывающего Израиль и все народы к чистой вере в Яхве.³

Jonathan Y Rowe, "Holy to the Lord: Universality in the Deuteronomic History and Its Relationship to the Authors' Theology of History" (M. A. diss., All Nations Christian College, 1997).

³ Walter Brueggemann, *First and Second Samuel*, Interpretation (Louisville: John Knox Press, 1990), p. 132.

Следует отметить, что в своем эсхатологическом видении одному из более поздних пророков явился «остаток» народа Голиафа, филистимлян, столь тесно приобщившийся к Божьему народу, что некоторые из них даже встали во главе города и государства, основанного Давидом (Зах. 9, 7).

2 Цар. 7, 25-26. 29: «И ныне, Господи Боже, утверди на веки слово, которое изрек Ты о рабе Твоем и о доме его, и исполни то, что Ты изрек. И да возвеличится имя Твое во веки, чтобы говорили: “Господь Саваоф – Бог над Израилем”... И ныне начни и благослови дом раба Твоего, чтоб он был вечно пред лицом Твоим, ибо Ты, Господи мой, Господи, возвестил это, и благословением Твоим соделается дом раба Твоего благословенным во веки».

Ответ Давида на обещание Бога утвердить его «дом» напоминает историю Авраама. В Писании есть и другие параллели между Давидом и Авраамом (например, обещанное Аврааму овладение землей, обещание возвеличить имя [2 Цар. 7, 9], а также обещание даровать сына). В этих словах Давида обещание возвеличить его имя отражается в молитве о всеместном почитании имени самого Бога и в неоднократном упоминании благословения.

3 Цар. 8, 41-43.60-61: «Если и иноплеменник, который не от Твоего народа Израиля, придет из земли далекой ради имени Твоего, ибо и они услышат о Твоем имени великом и о Твоей руке сильной и о Твоей мышце простертой, и придет он и помолится у храма сего, услышь с неба, с места обитания Твоего, и сделай все, о чем будет взывать к Тебе иноплеменник, чтобы все народы земли знали имя Твое, чтобы боялись Тебя, как народ Твой Израиль... чтобы все народы познали, что Господь есть Бог, и нет кроме Его; да будет сердце ваше вполне преданно Господу Богу нашему, чтобы ходить по уставам Его и соблюдать заповеди Его, как ныне».

Это самый поразительный из всех «глобальных» летописных отрывков, «быть может, самый универсальный в Ветхом Завете».¹ Он особенно примечателен, потому что встречается в связи с наиболее зримым средоточием веры израильтян, а именно с храмом. Но в сам момент его освящения Соломон в молитве просит Бога о благословении для иноплеменников и о распространении славы Яхве.

Исходные предпосылки просьбы Соломона говорят о многом. *Предполагается*, что народы услышат о Яхве. *Предполагается* также, что люди, живущие вдали от Израиля, захотят прийти и поклониться его Богу. Кроме того, *допускается*, что Бог Израилев слышит молитвы иноплеменников и отвечает на них. Все эти гипотезы составляют прочное богословское

¹ Simon J. DeVries, *1 Kings*, Word Biblical Commentary 12 (Waco, Tex.: Word, 1985), p. 126.

основание миссиологической значимости истории и вероучения ветхозаветного Израиля. При этом именно миссиологическое прочтение подобных отрывков подчеркивает богословскую значимость его исходных предпосылок.

Не менее удивительно и *содержание* молитвы Соломона. Хотя израильтяне неизменно радовались тому, как Бог чудесным образом отвечал на их молитвы (или бурно возмущались, когда он, как им казалось, отказывался это делать) и даже считали это знаком своего отличия от других народов (Втор. 4, 7), Бог никогда доселе не обещал сделать для Израиля *все, о чем они будут взывать* в молитве (именно поэтому такое же обещание Иисуса было неожиданным для учеников). Но именно об этом просит Соломон для «иноплеменника, который не от Твоего народа Израиля». Он просит сделать для иноплеменника то, что Бог не обещал исполнить даже для Израиля. Не менее серьезна и причина, по которой Соломон убеждает Бога услышать его: чтобы *все народы земли* знали и боялись Господа. Хотя Авраам не упоминается в этой молитве, можно не сомневаться, что он поддержал бы ее громким возгласом «Аминь».

Во втором отрывке (3 Цар. 8, 60-61) Соломон обращается не к Богу, а к собравшимся людям. Однако он продолжает ту же тему. На этот раз мы отмечаем тесную связь между миссией и этикой – речь идет о миссии Бога, пожелавшего явить себя миру, и о нравственном слагаемом ее успеха: Израиль должен быть послушен Богу, как когда-то Авраам. Такую же живую и тесную связь между этими двумя понятиями можно наблюдать в Быт. 18, 18-19; 22, 16-18; 26, 4-5.

4 Цар. 19, 19: «И ныне, Господи, Боже наш, спаси нас от руки его, и узнают все царства земли, что Ты, Господи, Бог один».

Это слова Езекии, который умоляет Бога избавить Израиль от ассирийцев, напоминая ему, что, если это случится, вся земля узнает Яхве как единственного истинного Бога. В молитве царя звучит та же уверенность, что и у молодого Давида, противостоявшего Голиафу, только в более серьезных масштабах.

Псалмы

Поклонение Израиля – богатейшая сокровищница, содержащая выражения его веры, богословские убеждения, надежды, страхи и мысли о будущем. Народы земли часто упоминаются в псалмах, и в четырнадцатой главе мы постараемся систематизировать соответствующие отрывки. Здесь нас интересуют только те, в которых указывается на универсальный характер упований Израиля и намеренно или непроизвольно повторяется обещание, данное Аврааму.

Пс. 21, 28-29:

Вспомнят, и обратятся к Господу
 все концы земли,
 и поклонятся пред Тобою
 все племена язычников,
 ибо Господне есть царство,
 и Он – Владыка над народами.

Это глобальное по своему размаху утверждение выделяется из общего контекста псалма, в первой части которого описываются мучительные страдания молящегося. Но, несмотря на глубокие переживания, он славит Бога за ожидаемое избавление (ст. 23-25). Затем, как это часто бывает в псалмах, молитва одного конкретного человека перерастает в нечто более широкое. В глубине своих страданий псалмопевец обретает веру, которая вбирает в себя полные противоположности: бедных (ст. 27) и богатых (ст. 30), умерших (ст. 30) и тех, кто еще не успел родиться (ст. 31-32). Бог уготовал спасение всем слоям общества и всем поколениям на протяжении истории. В стихе 28 прослеживается универсальность Авраамова обетования и употребляются оба термина, встреченных нами в Книге Бытие: «все племена [*mišpəḥōt*] язычников [*gōyim*]».

Если вспомнить, что Иисус умер с первой и последней строчкой этого псалма на устах (от «Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня?» до «Свершилось» = «Это сотворил Господь»), очевидной становится христологическая связь между двумя его частями. В противном случае диссонанс между ними столь велик, что многие комментаторы с трудом признавали этот псалом единым целым, пытаясь искусственно разделить его на два отдельных псалма. Иисус же нашел в первой части слова и образы, живо описывающие его собственные страдания, а во второй – уверенность, что его смерть не будет напрасной. Ибо, как свидетельствует далее Новый Завет, его смерть и воскресение откроют путь к познанию и поклонению Бога. Таким образом, христологическое прочтение этого псалма обращает его одновременно в прошлое, к Авраамову обетованию, и в будущее – к миссиональной универсальности, которую он предвосхищает.

Пс. 46, 9:

Князья народов собрались
 к народу Бога Авраамова,
 ибо щиты земли – Божии;
 Он превознесен над ними.

Этот псалом начинается с призыва ко «всем народам» (*kōl hā'ammîm*), всплеснув руками, прославить Яхве (Пс. 46, 2). Быть может, когда-то этот псалом звучал во время празднования военной победы, когда представители завоеванных народов должны были вместе с Израилем поклониться Яхве, Богу-победителю. Это объясняет непосредственный исторический смысл ст. 10 – вожди покоренных народов собрались, чтобы прославить Бога Израилева вместе с одержавшими победу израильтянами.¹ Однако тот факт, что данный псалом попал в Книгу Псалтири, указывает на его значимость, выходящую за пределы гипотетического торжества, придавая ему эсхатологический характер.

Обращает на себя внимание вторая строчка ст. 10, особенно если взглянуть на первоначальный масоретский текст. В ней сказано просто: «Собираются вожди народов, народ Бога Авраамова». Тем самым вожди народов отождествляются с Израилем. Поскольку Яхве царит над всей землей, так что все цари земли, в конечном итоге, принадлежат ему, псалмопевец может заглянуть в будущее и представить себе единение всех земных племен с народом Бога Авраамова. Тогда этот единый народ соберется и прославит своего Бога. Предлог «к» перед словом «народ»² слегка ослабил эсхатологический эффект, позволив сохранить границу: «Князья народов собрались к народу Бога Авраамова». Но даже если бы это было единственно верным прочтением, слова псалмопевца, тем не менее, отражают важный аспект израильского вероучения: в конце концов, царство Божье, наступившее по всей земле, станет поводом для ликования всех народов. «Израиль радуется не своему особому положению, а тому, что их Бог воцарился над всей землей, и все народы объединились в народ Бога Израилева. Мир сливается воедино в единстве истинного Бога».³

Пс. 66, 2-3:

Боже! будь милостив к нам и благослови нас,
освети нас лицом Твоим,
дабы познали на земле путь Твой,
во всех народах спасение Твое.

¹ Это предположение выдвигает Питер Крейги. См. Peter C. Craigie, *Psalms 1 – 50*, Word Biblical Commentary 19 (Waco, Tex.: Word, 1983), pp. 348-50.

² Т. е. вставляя 'im перед 'am, предполагая, что слово было упущено в результате гаплографии. В Септуагинте эта фраза так и означала: «с Богом Авраамовым».

³ James Muilenburg, "Abraham and the Nations: Blessing and World History", *Interpretation 19* (1965): 393.

Неизвестный израильский псалмопевец, конечно же, не раз слышавший Аароново благословение из уст священников (Чис. 6, 22-27), решил превратить его в молитву. Первые две строчки отчетливо напоминают Чис. 6, 25. Однако он не ограничился молитвой за самого себя и за Израиль. Он обращает благословение на все народы, молясь о том, чтобы благословение Богопознания и спасения, доселе дарованное одному Израилю, открылось «всем племенам и народам», дабы и они с радостью воспели хвалу Богу. Этот псалом содержит в себе следующие важные элементы:

- наследование благословения для передачи его другим;
- справедливое правление Бога и готовность народов повиноваться его водительству;
- духовное благословение и щедрые плоды земли;
- частное (Бог благословит нас) и общее (все пределы земли убоются его).

Все это явно указывает на лейтмотив Авраамова завета в богословской позиции псалмопевца.¹

Пс. 71, 17:

Будет имя его вовек;
 доколе пребывает солнце,
 будет передаваться имя его;
 и благословятся в нем племена,
 все народы убожат его.

Тема Авраамова завета безошибочно угадывается в этом отрывке. Комментируя 2 Цар. 7, я уже отметил тесную тематическую связь между Авраамом и Давидом. Ее продолжение видится псалмопевцу в царе из рода Давидова, к которому обращена эта молитва. В ней *тварные* благословения изобилия и плодородия сочетаются с *обещанными заветом* благословениями правды и справедливости (то и другое, если вы помните, было частью наследия Авраама). Поэтому грядущий царь будет не только властвовать над вселенной («поклонятся ему все цари; все народы будут служить ему» [Пс. 71, 11]), но и станет объектом молитв о благословении («будут молиться о нем непрестанно, всякий день благословлять его» [Пс. 71, 15]). Молитва о том, чтобы «имя его пребывало вовек», перекликается с Божьим обетованием об имени Авраама. То же можно

¹ «В этом псалме две главные темы: благословение и распространение дарующего жизнь познания Яхве по всей земле». Marvin E. Tate, *Psalms 51 – 100*, Word Biblical Commentary 20 (Dallas: Word, 1990), p. 158. Хотя Тейт и не замечает басовой линии за этим мелодическим дуэтом.

с уверенностью сказать о всеобщем и взаимном благословении в ст. 17 («благословятся в нем» и «ублажат его»). Последний стих этого псалма воспевает вселенский размах Божьей миссии, в результате которой «наполнится славою Его вся земля» (Пс. 71, 19).

Сравнивая этот псалом с 2 Цар. 7, мы видим: назначение Божьего завета с Давидом и его потомками прекрасно вписывается в широкий контекст Авраамова завета. Миссия Бога заключается в том, чтобы все народы земли обрели благословение в Аврааме и его семени, Израиле. В историческом смысле Израильское царство должно было стать частью общей миссии избранного народа наравне с Моисеевым заветом (подробнее об этом в главе 11). Но с точки зрения эсхатологии, только царство самого Бога может гарантировать полное возрождение всего, что Бог желает даровать человечеству в рамках творения. Образцом и мессианским прообразом этого царства стал властвующий на Сионе потомок Давида. Благословение всех народов земли (обещанное Аврааму) станет возможным благодаря вселенскому правлению Бога и его помазанника (обещанного Давиду [см. Пс. 2]), который в Новом Завете находит воплощение в Иисусе из Назарета.

Именно поэтому начальные строки Нового Завета приобретают особую значимость, открывая перед нами историю «бытия Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова» (Мф. 1, 1; перевод автора). На страницах Евангелия мы познаем личность и историю *вселенского* размаха, историю того, кто наследует и воплощает в себе обетования, данные Давиду и Аврааму. И именно он в конце повествования передает продолжение своей миссии духовным наследникам Авраама и ученикам Мессии.

Пс. 85, 9:

Все народы, Тобою сотворенные,
приидут и поклонятся пред Тобою, Господи,
и прославят имя Твое.

Хотя основная мысль этого отрывка схожа с приведенными выше, его контекст разительно отличается от предыдущего. Пс. 71 содержит в себе продуманное и пространное богословское прославление царства Давида и его потомков, тогда как Пс. 85 – это вопль преследуемого врагами человека, которого на каждом шагу подстерегает опасность (ср. Пс. 22). Умоляя Бога услышать и ответить на его молитву, псалмопевец вспоминает все, что узнал о нем из истории исхода (ст. 6 и 15 перекликаются с Исх. 34, 6, а ст. 8 повторяет мысль Исх. 15, 11), не оставляя без внимания столь важную в Книге Бытие тему «всех народов». Здесь ничего не сказано о благословении, но израильтяне четко понимали, что поклонение – это

ответ на Божье благословение, а не попытка манипулировать им в своих интересах. Итак, все народы придут поклониться и прославить Яхве за уже дарованное им благословенное спасение.

Логический подтекст этого псалма гласит: если у всех народов будет причина петь хвалу Богу, то ему не так уж сложно разрешить личные проблемы псалмопевца и дать ему непосредственный повод для прославления (Пс. 85, 12). Авторы многих псалмов искали немедленного осуществления эсхатологических ожиданий. Взывая к Богу, они как бы давали ему понять: «Если ты однажды совершишь такое для всей земли, почему бы тебе не облегчить мои страдания в залог будущей победы. И желательно поскорее».

Таким образом, Авраамово обетование становится не просто величественной картиной полного осуществления миссии Бога, но и прочным основанием личного упования на спасение здесь и сейчас. Воспоминание об исходе (взгляд в прошлое) в сочетании с обещанием, данным Аврааму (взгляд в будущее), дает повод надеяться на помощь в настоящем. «Господи, если ты уже совершил такое в прошлом и намерен совершить еще больше в будущем, почему бы тебе не повторить прошлое и не предварить будущее прямо сейчас?»

Пс. 144, 8-12:

Щедр и милостив Господь,
долготерпелив и многомилостив.
Благ Господь ко всем,
и щедроты Его на всех делах Его.

Да славят Тебя, Господи, все дела Твои,
и да благословляют Тебя святые Твои;
да проповедуют славу царства Твоего,
и да повествуют о могуществе Твоем,
чтобы дать знать сынам человеческим о могуществе Твоем
и о славном величии царства Твоего.

Этот замечательный псалом как будто дышит универсальностью. Еврейское слово *kōl*, означающее *все* или *каждый*, ритмично повторяется семнадцать раз от ст. 2 («всякий день») до ст. 21 («всякая плоть»). Стоит еще раз перечитать псалом, чтобы при каждом упоминании этого слова вновь и вновь изумляться невероятной широте Божьих обетований.

В очередной раз израильский псалмопевец обращается к великим традициям израильского вероучения, распространяя их на все человечество.¹

¹ Ту же динамику можно наблюдать в Пс. 32. Обратите внимание на переход между ст. 4-5а и ст. 5б, а также между ст. 12 и ст. 13-14.

Это особенно очевидно в переходе от ст. 8 к ст. 9. В восьмом стихе повторяется характеристика Яхве на самого себя на горе Синай (Исх. 34, 6). Тогда Израиль только что испытал на себе истинность этих слов (причем это было им совершенно необходимо), обращенных именно к ним (через Моисея). Но в девятом стихе та же истина становится реальностью для всей вселенной: «Благ Господь ко *всем*, и щедроты Его на *всех* делах Его». Затем с некоторыми вариациями те же слова повторяются в ст. 13 и 17. Остальной псалом содержит другие аспекты великого обетования применительно к нуждающимся людям и голодным животным.

Драма Исхода (верная любовь и щедрый промысел Бога-спасителя) разыгрывается в театре Бытия (охватывая все творение от человека до «всякой плоти»). Единственное исключение в этом гимне Божьей любви – нечестивые, которые по своей греховной природе отвергают ее. Их конец – погибель (Пс. 144, 20б). Признание этой печальной истины соответствует той части Авраамова обетования, где говорится, что даже на фоне пятикратного повторения желания Бога благословить все человечество в Аврааме, найдутся и «злословящие тебя» (Быт. 12, 3), которых Бог проклянет. Проклятие и окончательное истребление врагов Божьего народа, не желающего расставаться с грехом даже перед лицом любви, которую Бог щедро изливает на свое творение, – это печальная, но необходимая реальность, оберегающая обещанное благословение. Таков неизбежный вывод одной из частей завета Бога с Авраамом.

Пророки

Ис. 19, 24-25: «В тот день Израиль будет третьим с Египтом и Ассирией; благословение будет посреди земли, которую благословит Господь Саваоф, говоря: благословен народ Мой – Египтяне, и дело рук Моих – Ассирияне, и наследие Мое – Израиль».

Лично я нахожу эти слова одним из самых поразительных библейских пророчеств и, несомненно, одним из наиболее значимых в Ветхом Завете отрывков с точки зрения миссиологии. Подробное толкование этих стихов мы отложим до четырнадцатой главы. Сейчас нас больше всего интересуют параллели с Авраамовым заветом. Израиль, Египет и Ассирия составят единое целое, так что данное Аврааму обещание исполнится не только в них, но и *через* них.

На сходство этого отрывка с Быт. 12, 3 указывает (1) употребление формы пиэль слова *brk* в ст. 25 («которую благословит Господь»), соответствующей той же форме в выражении «благословлю тебя» в Быт. 12, 2б; а также (2) фраза «благословение будет» (*hwh* с *bērākā* [ст. 24]). В Быт. 12 это сочетание представляет собой форму повелительного наклонения с указанием намерения («будешь в благословение» или «дабы ты стал

благословением»). В Ис. 19, 24 звучит пророчество о будущем единстве Израиля, Египта и Ассирии (вместе они станут землей, «которую благословит Господь»).

Итак, языческие народы не только *обредают* благословение, но и сами *становятся причиной* того, что Господь благословляет их землю. Тем самым исполнятся обе части живого Божьего слова, обращенного когда-то к Аврааму. Наследники Авраамова благословения становятся его проводниками в мире. Эта закономерность не ограничивается одним Израилем, как если бы он навеки остался единственным проводником благословения пассивно ожидающего остального человечества. Нет, данное Аврааму обетование скорее напоминает самовоспроизводящийся ген. Тот, кто его получает, немедленно преобразуется в человека, чья почетная миссия – передать его другим.

Самосознание Израиля уже начинает меняться, расширяясь в направлении, которое в Новом Завете окончательно определится во Христе. Перед нами прообраз многонационального сообщества людей, через которых Бог намерен благословить все народы земли. Такой же характер носит поручение, данное Христом своим ученикам, – идти и научить все народы «соблюдать все, что Я повелел вам». Или добавим: «благословить их, как Господь благословил вас». Все сказанное еще раз доказывает, что Авраамово обетование по праву может считаться провозвестником не только евангелия, но и Великого поручения.

Итак, миссиологическое прочтение текста обращает нашу мысль сначала в прошлое, к Авраамову обетованию и к универсальности, которую оно вживило в гены каждого израильтянина, а затем – в будущее. К мессианскому исполнению древнего обещания в Иисусе Христе, чтобы потом заглянуть еще дальше и увидеть, как ученики из всех народов понесут благословение до края земли, «которую благословит Господь».

Ис. 25, 6-8:

И сделает Господь Саваоф на горе сей
для всех народов трапезу из тучных яств,
трапезу из чистых вин,
из тука костей и самых чистых вин;
и уничтожит на горе сей
покрывало, покрывающее все народы,
покрывало, лежащее на всех племенах.
Поглощена будет смерть навеки,
и отрет Господь Бог слезы
со всех лиц,

и снимет поношение с народа Своего
по всей земле.

Хотя связь с Авраамовым обетованием здесь далеко не такая тесная, как в предыдущем отрывке (на нее указывает лишь употребление общих фраз «все народы» и «вся земля»), в этом тексте есть другое напоминание о традиции Бытия – обещание полной победы над смертью. В Быт. 3 – 11 смерть изображена как одно из первых тяжких последствий греха, хотя точная связь между предостережением о ней Бога и тем, как она вошла в человеческий опыт, остается загадкой. Парные выражения «проклятия и смерть», «благословение и жизнь» нам хорошо знакомы (особенно выразительно, например, их употребление во Втор. 11, 30). Надежда, что Бог однажды снимет заклятие, обещает человеку свободу от тяжелого труда на проклятой Богом земле, конец которого – смерть, о чем свидетельствует, к сожалению, напрасное упование Ламеха, подбирающего имя для своего сына Ноя после целой череды смертей в Быт. 5. Так что, читая Быт. 12, 1-3, нельзя не понимать: заменить проклятие благословением можно, лишь одержав победу над смертью. Слова Исаии убеждают нас, что, в конечном итоге, так и будет. И хотя заключительная строчка относит это обещание к «Его народу» (конец поношения их по всему миру), основная часть пророческого видения обращена к человечеству в целом – ко «всем племенам» и «народам» (ст. 7).

Апостол Павел, быть может, не ссылаясь прямо на этот отрывок, несомненно, увязывал Божье обетование Аврааму с торжеством жизни и воскресения над царством смерти, торжеством, на которое, по убедительному свидетельству евангелия, приглашены все народы земли (см. Рим. 4, 16-17; 5, 12-21).

Ис. 45, 22-24:

Ко Мне обратитесь, и будете спасены,
все концы земли,
ибо я Бог, и нет иного.
Мною клянусь:
из уст Моих исходит правда,
слово неизменное,
что предо Мною преклонится всякое колено,
Мною будет клясться всякий язык.
Только у Господа, будут говорить о Мне,
правда и сила.

Это классическое обращение Бога ко всем народам мы находим в одной из тех страстных глав Книги Исаии, где сами народы и их боги терпят сокрушительное поражение в борьбе за власть над историей и право ее

истолкования (Ис. 40 – 48). Но конечная цель Бога – не уничтожение народов, а их спасение. Безусловно, это возможно лишь при условии, что они обратятся к нему, ибо он, Яхве, – единственный Бог и спаситель.

Призыв, обращенный к народам в этих стихах, логически продолжает тему ожидаемого еще Авраамом благословения язычников, но между ними существует и более прочная связь. Слова «Мною клянусь» в ст. 23 в точности повторяют начало последнего и наиболее четкого определения Богом своего завета с Авраамом в Быт. 22, 16. Здесь Бог подтверждает свою великую клятву, давая понять, как «благословятся все племена земные». Это произойдет, когда народы смирятся перед Яхве и признают его единственным Богом, дарующим праведность (здесь, вероятно, синоним спасения) и силу. Едва ли стоит напоминать читателю, что ту же универсальность и уникальность Павел без колебаний приписывает Иисусу в Флп. 2, 10-11 (см. стр. 98).

Ис. 48, 18-19:

О, если бы ты внимал заповедям Моим!
 тогда мир твой был бы как река,
 и правда твоя – как волны морские.
 И семя твое было бы как песок,
 и происходящие из чресл твоих – как песчинки:
 не изгладилось бы,
 не истребилось бы имя его предо Мною.

Тема Авраама безошибочно угадывается здесь в упоминании бесчисленных песчинок, символизирующих обещанное ему потомство. Интересно, что благословения, которыми Израиль мог бы наслаждаться к этому времени, включают в себя не просто численное умножение, но и качественные социальные благословения мира и праведности. В своем непосредственном контексте эти слова сожаления относятся, вероятно, к росту Израиля как нации. Страх изгнанников перед уменьшением их числа и окончательным исчезновением с лица земли оказывается беспочвенным. Однако, в более широком контексте, причина, по которой Бог не допустит гибели Израиля, а напротив, оживит и напаяет их (ср. Ис. 44, 1-5), заключается в призвании Израиля. Он должен послужить более глобальному умножению – появлению многоликого Божьего народа во всех концах земли. Нельзя не вспомнить здесь об обещанном Аврааму «великом народе» и о благословении для «всех племен земных».

В словах Бога звучат тоска и сожаление, такое знакомое нам чувство: «Если бы только... представьте, что могло бы быть». Но реальность рассеивает мечту: постоянное неповиновение и гордыня Израиля мешают

ей осуществиться. Так начинается эта глава (Ис. 48, 1-4), в очередной раз подчеркивая нравственный аспект Авраамова завета. Подобно тому, как данное ему Богом обещание предполагало веру и послушание со стороны Авраама, то же самое ожидалось и от Израиля. Но избранный народ так и не оправдал ожиданий своего Бога.

Итак, связь между миссией и нравственностью представлена здесь в неожиданном ключе – в контексте божественного «ах если бы...». Благодаря ему, мы понимаем, как она дорога сердцу Бога. Он желает появления у Авраама бесчисленного потомства (миссиональный рост), но одновременно он хотел бы видеть уже живущее семя Авраама на пути своего прародителя (миссиональное послушание). Полезно было бы задуматься о божественном недовольстве церковью, которой порой не хватает и того, и другого; церковью, которая, видя цель своей миссии в численном росте, не слышит призыва к нравственному служению правде и справедливости.

Ис. 60, 12: «Ибо народ и царства, которые не захотят служить тебе, – погибнут, и такие народы совершенно истребятся».

Этот стих находится в более широком контексте Божьих обетований для Сиона в Ис. 60 – 62. Пророк предвидит все народы, пришедшими к Израилю (в олицетворении Сиона) с богатой данью. В то же время Израиль изображен как священник, принимающий дары язычников как бы от лица Яхве, в ответ наделяющий их Божьим благословением. О такой роли для Израиля среди народов впервые говорится в Исх. 19, 5-6.

Однако в концентрической композиции Ис. 60, возможно, прослеживается влияние одного из элементов Авраамова завета. Бог обещал, что благословит благословляющих Авраама и его потомков и проклянет их обидчиков. Народы, благословляющие Сион и его Бога, сами будут благословенны. Те же, кто отказывается это сделать, напротив, понесут на себе проклятие Бога и, в конце концов, погибнут. Кажется, пророк здесь ставит Сион на место Авраама. К этому времени Сион, разумеется, означал уже нечто большее, чем стены Иерусалима. Он символизирует весь Божий народ и даже само присутствие и спасение Яхве. Мы вновь сталкиваемся с одним из положений завета в действии: те, кто с благодарностью примет все, сделанное Господом для Сиона, обретут благословение. Но всякий, кто противится ему, будет лишен благословения и обречен на гибель.

Посему стих 12 представляет собой

решительное утверждение, что народы, отказавшиеся служить Сиону, погибнут... В центре внимания пророческой поэзии тема благословения для благословляющих Авраама и проклятия для проклинающих его (Быт. 12, 3; 27, 29). Явление славного Сиона – свидетельство окончательного осуществления вселенского замысла Бога во всей его полноте... А этот стих – мрачный смысловой центр всей поэмы.

Сиону суждено сыграть определяющую роль в судьбе народов и довести до конца исполнение Авраамова обетования.¹

Иер. 4, 1-2:

Если хочешь обратиться, Израиль,
говорит Господь, ко Мне обратись;
и если удалишь мерзости твои от лица Моего,
то не будешь скитаться.
И будешь клясться: «жив Господь!»
в истине, суде и правде;
и народы Им будут благословляться
и Им хвалиться.

Иеремия был поставлен «пророком для народов» (Иер. 1, 5), и ему многое предстояло им поведать, в том числе о бесконечной справедливости Бога по отношению к ним, будь то суд или милость (Иер. 12, 14-17; 18, 7-10), о которой подробнее будет сказано в четырнадцатой главе. В этих стихах пророк напрямую связывает судьбы *народов* с отношениями между Богом и *Израилем*. Призыв к искреннему покаянию уже знаком нам по описанию раннего служения Иеремии, когда он еще страстно верил, что сможет убедить Израиль в необходимости этого шага. Не внове для нас оказывается и акцент на истинной духовной и нравственной природе такого покаяния: оно должно включать в себя решительный отказ от поклонения иным богам и идолам, сочетая преданность Яхве со служением общественному благу и справедливости. Можно сказать, что все это мы уже читали в законе и пророческих писаниях.

Однако прежде мы могли ожидать, что за условиями, оговоренными в ст. 1-2а, последует уверение в готовности Бога отвести свой суд от Израиля. Если *Израиль* искренне раскается в своем грехе, Богу не придется их наказывать. Но Иеремия в своем пророчестве будто с нетерпением отмахивается от таких заключений, как от слишком очевидных («Разумеется, если *Израиль* раскается, *он сам* обретет благословение») и переходит к гораздо более масштабной картине. Если Израиль вспомнит о верности и послушании завету, Бог сможет, наконец, приступить к миссии

¹ J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993), pp. 493, 496. Элия Мохол изучил влияние Авраамова обетования в теме Сиона в Ис. 56 – 66, сделав вывод о преобладающей значимости этого стиха в том, как эти отрывки описывают возможную судьбу народов. Eliya Mohol, *The Covenantal Rationale for Membership in the Zion Community Envisaged in Isaiah 56 – 66* (Ph.D. diss., All Nations Christian College, 1998).

благословения народов, для которой он и избрал Израиль. «Становится очевидным, что истинное покаяние со стороны Израиля будет иметь далеко идущие последствия не только для него самого, но и для человечества в целом».²

Отклики Авараамова обетования в последних двух строках слышны очень ясно, но удивительна сама логика предложения.³ Духовное и нравственное падение Израиля мешает осуществлению Божьей миссии для всех народов. Когда Израиль вернется к *своей* миссии (быть народом Яхве, поклоняться ему одному и жить в соответствии с его нравственными законами), Бог сможет продолжить *свою* миссию – благословение народов земли.

Этот необычный взгляд проливает свет на всю тяжесть и глубину разрыва в отношениях Израиля с Богом. Мятельный Израиль не только наносит оскорбление Богу, но и препятствует благословению народов. Иезекииль донесет эту мысль до пленных израильтян в еще более резкой форме. Не удивительно, что для обоих пророков верность Израиля завету и обретение ими благословения (мира, плодородия и изобилия) означает соответствующие последствия для всех народов (ср. Иер. 33, 6-9; Иез. 36, 16-36).

Возвращение Израиля, лейтмотив всего пророчества, обещает, что все народы благословятся (*hithpa'el*) в Яхве. Это будет высшей наградой для язычников, о большем они не могли бы и просить. Возвращение Израиля к своей истинной сути неразрывно связано с исповеданием и хвалой Яхве из уст всех народов земли.⁴

Зах. 8, 13: «И будет: как вы, дом Иудин и дом Израилев, были проклятием у народов, так Я спасу вас, и вы будете благословением».

Две части этого предложения находятся в буквальном равновесии: «как вы были проклятием у народов... так... вы будете благословением». После изгнания в Вавилон стало считаться (так говорили даже сами пророки), что Израиль проклят своим Богом. В глазах других народов они

² J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 213.

³ Следствием покаяния и изменения всей жизни является исполнение Божьего обещания Аврааму... Таким образом, возобновление завета станет благословением не только для Иуды, но и для других народов, обретающих в этом завете новую жизнь». Walter Brueggemann, *To Pluck up, to Tear Down: A Commentary on the Book of Jeremiah 1 – 25*, International Theological Commentary (Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: Handsel, 1988), pp. 46-47.

⁴ Muilenburg, "Abraham and the Nations", p. 396.

стали не столько объектом подражания, сколько предметом проклятия. Проклиная своих врагов, люди желали, чтобы их постигла судьба Израиля («да будешь ты проклят как Израиль»). Обратным результатом будет спасение и возрождение столь полное и благословение столь щедрое (Зах. 8, 12), что это станет очевидным для всех: Израиль навсегда превратится в символ Божьего благословения («Да благословит тебя Бог, как благословил Израиль»)¹.

Весьма вероятно, что и в этом отрывке наблюдается сопоставление благословения и проклятия, заимствованное в обетовании Авраама, поскольку слова пророка обращены к народам и их будущему. В своей Книге Захария не раз выражает надежду на окончательное единение и спасение народов земли (Зах. 2, 10-11; 8, 20-22; 14, 9.16).

Итак, анализ ветхозаветных отрывков позволяет заключить, что вера, поклонение и упования Израиля куда более универсальны по сути, чем могло показаться на первый взгляд. Авраам почти не упоминается в остальных важных местах Ветхого Завета, но, как и Авель, «он и по смерти говорит еще» (Евр. 11, 4). Его завет с Богом продолжал жить – не только в реалиях, определяющих самосознание Израиля (их избрании, обетованной земле и в нерушимом завете между ними и Яхве), но в неотступно преследующем их предназначении – «благословятся в тебе все племена земные». Однажды, каким-то непостижимым образом, эти очень конкретные реалии будут иметь глобальные последствия. Яхве, Богу Израилеву и всего творения, принадлежит вся земля и населяющие ее народы. Ничто иное не могло бы достойно определить масштабы Божьей миссии благословения. Никакие более узкие рамки не вместили бы в себя миссиональное библейское богословие.

Нам еще многое предстоит обсудить, когда вернемся к теме народов в четырнадцатой главе. Сейчас мы должны двигаться вперед, чтобы

¹ Гордон Венхэм использует этот отрывок в качестве доказательства того факта, что слова «...будешь в благословение» в Быт. 12, 2 говорят о призвании Израиля стать именно таким субъектом благословения. *Благословение* рассматривается как простая форма выражения, например: «благословим пищу». Следовательно, эта фраза означает примерно то же, что и возвратное понимание слов «в тебе благословятся народы», т. е. пожелание «Да будешь ты как Израиль» и будет смыслом выражения «быть в благословение». Однако, по моему мнению, это без особой нужды ослабляет цель императива в отрывке из Бытия. И хотя это действительно наиболее вероятный смысл выражения «будешь ты в благословение» в Зах. 8, 13, он не вписывается в Ис. 19, 24, где Израиль, Египет и Ассирия названы «благословением посреди земли». См. *Genesis 1 – 15, Word Biblical Commentary 1* (Waco, Tex.: Word, 1987), p. 276.

увидеть, как Новый Завет продолжает тему универсальности Божьего замысла спасения человечества через Авраама и его потомков. В этой главе мы не будем исследовать все, что сказано в Новом Завете об иудеях и язычниках. Об этом речь пойдет в главе пятнадцатой. Здесь в центре внимания окажутся отрывки, которые прямо или косвенно продолжают традицию Авраамова завета, связанную с глобальной миссией Бога.

Универсальность – новозаветные отголоски Авраамова завета

Синоптические Евангелия и Книга Деяний

Евангелие от Матфея. Мы уже отмечали, что Матфей представляет Иисуса как «Сына Давидова, Сына Авраамова» (Мф. 1, 1).² Напоминая читателю одновременно о заветах Бога с Давидом и с Авраамом, евангелист подчеркивает глобальную значимость того, кто, будучи сыном Авраама, исполнит обещанное его семени (благословение для всех народов), и, будучи сыном Давида, установит на земле мессианское царство, о котором говорили пророки. Нарушая хронологию, «Мф. 1, 1 движется от Иисуса к Аврааму, а Мф. 1, 2-16 – от Авраама к Иисусу, в результате чего имя Авраама повторяется два раза подряд (ст. 1 – 2). Тем самым Авраам оказывается в центре внимания отрывка, поскольку является его смысловым центром».³ Стих 17 подводит итог родословной, еще яснее подчеркивая эту мысль. Иисус – кульминация истории, в которой повествуется об Аврааме, Давиде и о Божьих обетованиях, данных им обоим.

² Я намеренно не включил в свой обзор Евангелие от Иоанна, хотя его универсальная направленность очевидна в частом употреблении слова «мир» как объекта Божьей любви, масштабов искупительного подвига Иисуса и места, куда Бог послал Христа, а тот – своих учеников. У Иоанна я не нахожу прямой связи такой универсальности с Авраамовым обетованием (хотя, несомненно, оно имело для автора не менее основополагающее значение, чем для любого другого иудея того времени). Слово *народы* не встречается у Иоанна во множественном числе (хотя в Ин. 11, 52 говорится о собрании людей, не являющихся частью Израиля). В единственной главе, где упоминается Авраам, он скорее служит примером взглядов и поведения, противоположных тому, что Иисус видел в своих противниках, а также доказательством божественных притязаний Иисуса. Таким образом, миссиологическая значимость этой главы заключается скорее в ее христологии, нежели в упоминании об универсальности Божьего обещания Аврааму.

³ Robert I. Brawley, “Reverberations of Abrahamic Covenant Traditions in the Ethics of Matthew” in *Realia Dei*, ed. Prescott H. Williams and Theodore Hiebert (Atlanta: Scholars Press, 1999), p. 32.

Матфей неоднократно указывает на универсальную значимость деяний Иисуса для всех народов, впервые упоминая о ней в Мф. 8, 11. Пораженный верой римского сотника, подобной которой не нашлось в Израиле (см. те же выражения в Мк. 6, 6), Иисус восклицает: «Многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном». Здесь Иисус предпринимает несколько очень важных шагов.

Во-первых, он раньше Павла, заявил, что главным пропуском в царство Божье следует считать *веру* (в истории определенно говорится о вере в Иисуса), а не *этническую принадлежность* (физическое происхождение от Авраама).

Кроме того, он возвращает теме великого мессианского пира ее истинные вселенские масштабы. Идея эсхатологического пира встречается уже в Ис. 25, 6, где сказано, что Бог приготовил его «для всех народов». Однако ко времени пришествия Иисуса иудейская апокалиптическая традиция ограничила список приглашенных рамками Израиля, а хозяевами пира сделала патриархов. Соглашаясь с последним, Иисус добавляет, что, если во главе стола воссядут Авраам, Исаак и Иаков, приглашения должны будут получить и те, о ком Бог говорил в своем первоначальном обещании: все народы.

Далее он неожиданно использует отрывки, ранее относящиеся к возвращению израильтян из плена, «от востока и от запада» (Пс. 106, 3; Ис. 43, 5-6; 49, 12). При этом утверждая, что данное пророчество исполнится, когда такие же язычники, как этот римский сотник, явятся на пир, а кое-кто из первоначального списка приглашенных останется за дверями в наказание за свое неверие.

Помимо всего прочего, Иисус косвенно отменяет законы о чистой и нечистой пище, служившие границей между Израилем и другими народами. Согласно этим законам, иудеи не могли сесть за один стол с язычниками. Однако Иисус прямо говорит о том, что язычники сядут за стол рядом с самими патриархами, и это никого не удивляет. Тем самым Иисус предвосхищает универсальную, не знающую преград и основанную на вере природу евангелия царства, которую Петр в полной мере познал во время своей встречи с Корнилием, а Павел отстаивал и разъяснял на протяжении всей своей жизни.

Наконец, свое Евангелие Матфей завершает ясным указанием на то, с чего оно начиналось – на универсальность самого Иисуса Христа и его призыва пойти и научить все народы. Язык Великого поручения напоминает скорее Книгу Второзаконие, нежели Бытие, но именно в этих словах воскресшего Иисуса мы видим возможность осуществления первого призыва, обращенного к Аврааму: «Иди... и будешь ты в благословение... и благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12, 1-3).

Евангелие от Луки – Деяния. Возможно потому, что Лука, будучи язычником, осознавал себя наследником Авраамова благословения во Христе, он неоднократно упоминает его в своих писаниях.

Свое Евангелие он начинает серией песен, изобилующих ветхозаветными аллюзиями. Мария и Захария благодарят Бога, вновь явившего милость своему народу Израилю, видя в этом доказательство верности обетованию, которое он когда-то дал Аврааму (Лк. 1, 55-73). Хотя центральная тема этих песен – спасение и возрождение *Израиля*, Лука вскоре переходит к вселенскому пониманию спасительной значимости для *народов* событий, связанных с рождением Иисуса. Симеон берет на руки младенца Иисуса и видит в нем истинный смысл его имени: «Господь – спасение». Но он признает, что это спасение уготовано «всем народам», и Симеон поэтично провозглашает двойную значимость пришествия Христа для Израиля и для всех народов (Лк. 2, 29-32), что в самом конце Евангелия сделает и сам воскресший Иисус (Лк. 24, 46-47). Далее Лука предлагает свою собственную богословскую трактовку подготовительной миссии Иоанна Крестителя, цитируя хорошо знакомые читателю слова Ис. 40, 3-5, где говорится об ожидании того дня, когда «узрит всякая плоть спасение Божие» (Лк. 3, 4-6).

Затем Лука повествует о замысле сатаны сорвать вселенскую миссию Иисуса в попытке направить ее в нужное ему русло. Он предлагает Иисусу «все царства вселенной... власть и славу их», если тот поклонится сатане (Лк. 4, 5-7). «Дьявольское искушение отдать Иисусу все царства мира выдавалось за исполнение Божьего обетования даровать весь мир Аврааму и его потомкам».¹ Но, как уже известно, это вселенское царство было обещано Сыну – Мессии (Пс. 2, 8-9), и в каком-то смысле уже принадлежало ему. Искушение заключалось в том, что Иисус мог получить выгоду от принадлежащего ему по праву, воспользовавшись этим *один*, тогда как целью Авраамова благословения было сделать все это *благословением для других*. Тем самым у Луки Иисус не только решительно противостоит искушению в лучших традициях исключительной преданности Яхве, описанной еще во Второзаконии, но и открывает нам истинный смысл универсального Божьего обетования в Деян. 3, 25-26.

Сатанинские искушения в Евангелии от Луки задуманы как серия испытаний, чтобы проверить: благословит ли Бог Иисуса для его собственного блага или нет. Иными словами, христология дьявола... основана на ожидании, что Бог будет действовать в исключительных интересах Иисуса. Но Бог обещал Аврааму благословить все племена

¹ Robert I. Brawley, "For Blessing All Families of the Earth: Covenant Traditions in Luke-Acts", *Currents in Theology and Mission* 22 (1995): 21.

земные – не Иисуса ради него самого, хотя и возлюбленного сына, но все народы земли.¹

В четырех разных местах своих писаний Лука прослеживает четкую связь между Иисусом и Авраамом. Все это примеры божественного исцеления, преобразования и возрождения, призванные подтвердить, что именно в этом и заключается смысл Авраамова благословения. Лука часто говорит о людях, лишенных возможности нормальной жизни в израильском обществе в силу болезни, бедности, общественного презрения или рабства сатаны. Вот эти отрывки.

- Лк. 13, 10-16. Исцеление больной женщины в субботу. Иисус называет ее пленницей сатаны, но при этом «дочерью Авраамовой», а значит, достойной исцеления даже в день субботний.
- Лк. 16, 19-31. История о нищем Лазаре, вознесенном по смерти на лоно Авраамова, где кончаются его страдания. В этой истории Иисус вводит Авраама в качестве персонажа, чьи заключительные слова указывают на смысл Закона и пророков, как богодухновенных и предельно ясных наставлений в справедливости и милосердии. Авраам здесь свидетельствует об испытаниях, полученных через послушание Богу (согласно Книге Бытия). Ирония заключается в том, что богач, по мнению своих современников, вероятно, считался очевидным наследником Авраамова обетования. Но все оказалось не так. Он не следовал по стопам Авраама, не ходил «путем Господним, творя правду и суд» (Быт. 18, 19). Посему ему суждено было увидеть Авраама, но лишь издалека, через непреодолимую бездну.
- Лк. 19, 1-10. История о Закхее, чья профессия (и грабительские злоупотребления своим положением) делали его присутствие в толпе, следовавшей за Иисусом, весьма нежелательным. Но встреча с Иисусом побудила его к искреннему покаянию, свидетельством чего стала приверженность принципам закона и еще более удивительное проявление щедрости. В ответ Иисус объявляет его «сыном Авраама» (ст. 9). В отличие от богача из притчи, этот человек вернулся к праведным делам, заняв свое место среди наследников Авраамова благословения.
- Деян. 3, 1-25. Исцеление хромого калеки в храме Петром и Иоанном во имя Иисуса. В своем обращении к собравшимся после исцеления Петр говорит о непосредственной связи случившегося не только с Иисусом, но и с Авраамом. С этого он начинает свою речь: «Бог Авраама и Исаака и Иакова, Бог отцов наших,

¹ Ibid., p. 22

прославил Сына Своего Иисуса» [ст. 13] и этим заканчивает: «Вы сыны пророков и завета, который завещал Бог отцам вашим, говоря Аврааму: и в семени твоём благословятся все племена земные. Бог, воскресив Сына Своего Иисуса, к вам первым послал Его благословить вас, отвращая каждого от злых дел ваших» [Деян. 3, 25-26].

«Исцеление хромого калеки – конкретный пример Божьего благословения для всех народов земли... Это благословение теоретически доступно всем, слышавшим Петра».² Все израильяне, ставшие свидетелями исцеления, по национальной принадлежности считались наследниками Авраама. Но единственной возможностью обрести это благословение для них так же, как и для всех остальных, – включая язычников, – было покаяние и вера во имя Иисуса. Поэтому в своей еще более продолжительной проповеди на следующий день Петр приходит к заключению столь же универсальному, сколько и бескомпромиссному: «Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4, 12).

Свое Евангелие Лука завершает на той же универсальной ноте, что и Матфей, но с еще более четкой обратной связью с ветхозаветными писаниями.

Тогда отверз им ум к уразумению Писаний. И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима (Лк. 24, 45-47).

Этот отрывок – своего рода герменевтический компас, указывающий последователям Иисуса верный путь в чтении ветхозаветных Писаний. Их подход должен носить как мессианский, так и миссиологический характер. Однако в свете всех изученных нами примеров традиционной темы универсальности, восходящей к Аврааму, и в свете очевидного интереса самого Луки к личности Авраама, мы безошибочно ощущаем в каждом из этих отрывков пульс древнего обетования. Ибо как еще могло Авраамово благословение достигнуть всех народов, если не в проповеди покаяния и прощения во имя Иисуса Христа, распятого и воскресшего?

Послания Павла

В начале шестой главы мы говорили о проблеме, возникшей у иудеев, современников Павла, в связи с его пониманием всеобщей доступности

² Ibid., pp. 25-26.

евангелия. В этой главе проанализированы несколько отрывков, о которых, вне всякого сомнения, размышлял Павел, продумывая свою собственную богословскую теорию и практику миссионерства. Далее обратимся к нескольким местам Писания, где Павел говорит об универсальности Божьей миссии, заставляя нас вспомнить Авраама, как часть «идейного мира его повествования, стоящего на прочном основании истории Бога и Израиля в Ветхом Завете».¹

Рим. 1, 5. «Через Иисуса Христа Господа нашего мы получили благодать и апостольство, чтобы во имя Его покорять вере все народы».

Это утверждение повторяется и в конце послания в Рим (Рим. 16, 26), по праву считаясь одним из определяющих в характеристике собственной апостольской миссии Павла. Он уже объявил (и еще раз напоминает в гл. 16), что его евангелие было обещано Писанием. Неудивительно поэтому, что в нем так явно слышны отклики Авраамова обетования. Выражение «все народы» (*panta ta ethnē*) Павел использует, когда цитирует Быт. 12, 3 в Гал. 3, 8. Кроме того, «покорная вера» – это именно то, как Авраам воспринял заповедь и обещание Бога. Вера и послушание лучше всего характеризуют взаимоотношения Авраама с Богом.

Итак, Павел видит в Аврааме образец поведения не только для *Израиля* в контексте завета с Богом (как полагали все иудеи), но и для *всех народов*, наследующих в нем благословение. Этот двойной смысл можно обобщить следующим образом: посредством благой вести об Иисусе Христе народы обретут благословение через апостольское миссионерское служение Павла; посредством веры и послушания они войдут в это благословение, или, как сказано в Авраамовом обетовании, «благословятся».

Рим. 3, 29 – 4, 25. Авраам занимает центральное место в рассуждениях Павла. Его цель – показать, что Бог даровал спасительную праведность одинаково иудеям и язычникам (поскольку те и другие в равной степени грешны в его глазах, см. гл. 1 – 2). Универсальность в этом отрывке объясняется тем фактом, что Бог един, а потому должен быть Богом как иудеев, так и язычников (Рим. 3, 29-30); кроме того, Авраам был назван «отцом многих народов». Он стал «отцом всех верующих» еще до своего обрезания (Рим. 4, 11) и «отцом всем нам» (Рим. 4, 16).

Рим. 10, 12-13. «Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому

¹ Выражение «идейный мир повествования» заимствовано из названия великолепной работы Бена Уизерингтона, в которой он высказывается в поддержку повествовательной миссиологии обоих Заветов, которую я попытался сформулировать в этой книге. Ben Witherington, *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994).

что один Господь у всех, богатый для всех, призывающих Его. Ибо всякий, кто призовет имя Господне, спасется».²

Если Бог действительно один, как утверждает Павел со всем пылом своих иудейских монотеистических убеждений, то и Господь один. Слово *Господь* здесь, конечно же, несет двойную смысловую нагрузку, поскольку, с одной стороны, оно явно указывает на Яхве, заключившего завет с Израилем. Цитируемый Павлом отрывок из Книги пророка Иоиля, безусловно, тоже относится к Яхве. Но несколькими стихами ранее Павел писал: «Ибо если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом...» (Рим. 10, 9), поэтому нет никаких сомнений, что он приписывает Иисусу всю власть над вселенной, принадлежащую Яхве. Это дает Иисусу полное право распоряжаться тем, что Бог обещал Аврааму (щедрым благословением для всех), и он спасает всех, призывающих его имя. Авраамово обетование теперь относится ко «всем» и «всякому», благодаря вселенскому господству Христа.

Гал. 3, 26-29. «Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе. Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники».

Писания Павла, в целом, не оставляют сомнений, что его проповедь и учение носят универсальный характер: один Бог, один Спаситель для всех, один решающий момент в истории всего творения. Однако столь же очевидно, что это никогда не превращалось у него в абстрактную философскую всеобщность. В основе универсальности у Павла всегда лежала история Израиля и, в частности, обещание, данное Богом Аврааму. Поэтому особенно интересно наблюдать, как в Послании к Галатам он исправляет ошибочное представление об универсальности проповедуемого им евангелия.

Павел уже говорил своим читателям, что вера в Иисуса Христа – единственная возможность для всех людей войти в народ, принадлежащий единому живому Богу. Его противники уверяли галатийцев, что этого недостаточно, тем самым вводя их в заблуждение. Они настаивали на необходимости сначала стать частью Авраамова народа завета посредством обрезания и соблюдения Моисеева закона. В ответ Павел вовсе *не отрицает*, что мы должны присоединиться к Аврааму, но *убеждает* галатийцев, что для них это уже свершившийся факт! Авраамово обетование уже принадлежит всем тем, кто во Христе. Поэтому все прежние препятствия

² Дальнейшие размышления Рим. 9 – 11 до пятнадцатой главы, посвященной теме народов в Новом Завете.

и отличия по этническим, социальным и половым признакам утратили свою силу. Такова истинная библейская универсальность; она основана на великой истории Писания от Авраама до Христа.¹

Есть четкие основания полагать, что, хотя проповедуемое Павлом евангелие носило вселенский характер [Христос-Спаситель умер и воскрес за всех], это универсальное послание звучало в контексте, где главная роль явно отводилась Израилю. Кроме того, можно утверждать, что Павел внушал новообращенным мысль о том, что, принимая это послание, они становились частью сообщества, к которому и было обращено Писание, то есть «Израиля».²

Откровение

Лучшее завершение библейского обзора – заключительная книга самого Писания. Откр. 4 – 7 содержит единое поразительное, ошеломляющее видение, в котором Иоанн «видит» всю вселенную, и в центре ее – Божий престол. Смысл мировой истории воплощен в образе свитка в правой руке Бога, который недостоин открыть никто, кроме Христа, изображенного в виде закланного Агнца. Иными словами, крест Христа – ключ к пониманию разворачивающегося на глазах человечества смысла человеческой истории, или, в контексте рассуждений, – реализуемой на наших глазах миссии Бога. Почему Христос достоин управлять историей? Потому что был заклан. Что это изменило? Животные и двадцать четыре старца в своей песне отвечают Иоанну и нам.

Достоин Ты взять книгу
и снять с нее печати,
ибо Ты был заклан,
и Кровию Своею искупил нас Богу
из всякого колена и языка, и народа и племени,
и соделал нас царями и священниками Богу нашему;
и мы будем царствовать на земле (Откр. 5, 9-10).

В песне приводятся три причины, по которым крест по праву считается ключом к истории вселенной.

¹ Cp. N. T. Wright, “Gospel and Theology in Galatians”, in *Gospel in Paul*, ed. L. Ann Jervis and Peter Richardson (Sheffield, U. K.: Sheffield Academic, 1994).

² Terence L. Donaldson, “The Gospel That I Proclaim Among the Gentiles’ (Gal. 2.2): Universalistic or Israel-Centered?” in *Gospel in Paul*, ed. L. Ann Jervis and Peter Richardson (Sheffield, U. K.: Sheffield Academic Press, 1994), p. 190.

- Прежде всего, крест означает *искупление*. Заблудших, потерпевших поражение рабов греха Бог «приобрел» для себя. Человечеству не грозит участь затеряться в пучине забвения.
- Кроме того, спасение уготовано *всем и каждому*. Искупленные Богом придут «из всякого колена и языка, и народа и племени».
- И, наконец, крест означает *победу*. Агнец торжествует! Он и искупленный им народ будут вечно царить на земле.

Отклики Ветхого Завета очевидны. Универсальность Авраамова обетования находит свое воплощение в перечне племен, языков и народов. Призвание Израиля в Исх. 19, 5-6 стать царством священников среди народов земли теперь даровано всем, чтобы мы могли вечно служить Богу (в качестве священников) и править на земле (в качестве царей). Искупленное человечество вновь занимает свое первоначальное место в сотворенном порядке вещей: под властью Бога над всем остальным творением, служа и управляя. Это удивительное сочетание священства и царственности будет вечным призванием искупленного человечества в контексте искупленного творения.

Кульминационный момент видения со снятием шестой печати собирает вокруг Божьего престола сто сорок четыре тысячи представителей всех двенадцати племен Израиля, и перед нами открывается панорама бесчисленного многонационального множества искупленных Богом людей, окончательное исполнение всего, что Бог обещал Аврааму:

После сего взглянул я, и вот, великое множество людей, которого никто не мог перечесть, из всех племен и колен, и народов и языков, стояло пред престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих. И восклицали громким голосом, говоря:

спасение Богу нашему,
сидящему на престоле,
и Агнцу! (Откр. 7, 9-10).

В тот момент, когда Бог впервые призвал Авраама, чтобы сделать его и его бесплодную жену основанием миссии спасения природы и человека от всех скорбей, описанных в Быт. 3 – 11, мы можем представить себе резкий вздох удивлений, который вырвался у ошеломленного небесного воинства. В видении Иоанна нам не приходится полагаться на свое воображение. Апостол продолжает:

И все Ангелы стояли вокруг престола и старцев и четырех животных, и пали перед престолом на лица свои, и поклонились Богу, говоря:

аминь! благословение и слава,
и премудрость и благодарение,
и честь и сила и крепость
Богу нашему во веки веков!
Аминь (Откр. 7, 11-12).

Под звуки нескончаемой хвалы Бог обернется к Аврааму и скажет: «Вот видишь, я сдержал свое обещание. Миссия выполнена».

Итоги

Вне всяких сомнений, избрание Авраама преследовало цель вселенских масштабов, и потому универсальность была заложена в самом существовании Израиля. Как народ Израиль был призван для осуществления божественной миссии благословения народов и возрождения творения.

Таким образом, избрание, о котором столь красноречиво свидетельствует Ветхий Завет, сочетается с универсализмом, способным вобрать в себя все человечество. Бог, избравший Израиль в определенный момент истории, силен благословить всю вселенную. Израильтяне, осознавая свою избранность, жили в окружении других народов в мире, подвластном тому же Богу, который их избрал... Избрание не отрезало Израиль от остальных народов. Оно поставило народы перед необходимостью устанавливать и поддерживать взаимоотношения с Божьими избранниками.¹

Разнообразие изученных нами отрывков уже говорит о том, что эта идея – не случайное дополнение и не плод развития исторического сознания. Большой ошибкой, по моему мнению, было бы говорить об универсальном аспекте Ветхого Завета, как о более позднем понимании Израилем своей роли, пришедшем на смену многовековому зашоренному национализму.² Напротив, мы находим его проявления в отрывках, относящихся к самым разным историческим эпохам и каноническим жанрам.

Тем более не стоит считать эту универсальность всего лишь новозаветным наложением на Ветхий Завет с целью *ex post facto* оправдания

¹ Lucien Legrand, *Unity and Plurality: Mission in the Bible* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1990), p. 14.

² Эволюционные взгляды распространены в критической науке, но иногда дают о себе знать и в контексте совершенно иных предположений, напр., David Filbeck, *Yes, God of the Gentile Too: The Missionary Message of the Old Testament* (Wheaton, Ill.: Billy Graham Center, 1994), p. 75.

нового миссионерского подхода ранней церкви. Скорее, все наоборот. Именно осознание неоспоримой универсальности их собственного Писания в свете Иисуса-Мессии и под воздействием его учения первые ученики (и все последующие поколения) направили свои усилия в эту сторону. Ветхозаветная универсальность определила новозаветную концепцию и практику миссионерства.

Библия в целом являет нам универсальную миссию универсального Бога. Эта миссия

- впервые возвещена Аврааму;
- предварительно исполнена Христом;
- будет окончательно завершена в новом творении.

К какому бы служению ни призвал нас Бог, оно должно быть частью этой миссии.

Индивидуальность – «В тебе и в семени твоём»

Обратимся теперь к другой стороне обещанного Божьего благословения. Мы исследовали его универсальную подоплеку, проследив ее развитие в остальной части Писания. Однако, пообещав благословение Аврааму и его потомкам, Бог не добавил: «Ты знаешь, чтобы еще как-то поддержать тебя, я намерен благословить и другие народы». Божий план благословения народов представлен в этом отрывке подробно и с большой точностью. Бог не просто повторяет в действительном залоге: «Я благословлю все народы» в том же значении, в котором он объявил Аврааму: «...и благословлю тебя». Не использует он и самостоятельный глагол в страдательном залоге: «народы тоже благословятся». Вместо этого он помещает не столь четко определенные возвратные формы глагола (ни-фаль и хитпаэль) рядом с чрезвычайно важным личным местоимением *bēkā*, «в тебе», в некоторых отрывках добавляя: «и в семени твоём». Народы не обретут благословения без участия в этом процессе самого Авраама (глагольные формы). Благословение возможно лишь в непосредственной связи с тем, что Бог задумал и обещал Аврааму (сопутствующее местоимение).

Итак, каков бы ни был *универсальный* замысел Бога для народов, он неразрывно связан с Авраамом и его потомками. И каков бы ни был *индивидуальный* замысел Бога в отношении Авраама, его нельзя рассматривать в отрыве от его конечной цели во взаимоотношениях с остальными народами. Таково необычное равновесие между универсальностью и индивидуальностью сути Божьего обетования Аврааму.

«В тебе»: конкретные благословения

Каково значение древнееврейского предлога *bē* в выражении «в тебе»? В обычном употреблении он чаще всего переводится как «в» или «через». Но что он означает здесь, в отношении Авраама?

Его значение никоим образом не делает Авраама *подателем* благословения, ведь источником благословений может быть только Бог. Конечно же, один человек может благословить другого (призывая на него *Божье* благословение, например, Иаков благословил фараона, а Мелхиседек – Авраама). Но невозможно представить, что Авраам лично мог бы благословить все народы земли даже в таком опосредованном смысле. Так что перевод: «все племена земные благословятся *тобою*», в данном случае совершенно неприемлем.

Не подходит здесь и вариант *сравнения*, «подобно Аврааму», как если бы Бог обещал благословить другие народы так же, как Авраама, но, возможно, без его участия. Нельзя говорить и об *ассоциативной связи*: «вместе с Авраамом». Она ближе по смыслу к оригиналу, но и при этом недостаточно точно выражает его смысл. В древнееврейском языке были предлоги, означающие «подобно» (*kē*) и «с» (*im*), но ни один из них не используется в данном случае.

Наиболее вероятный оттенок значения здесь – *инструментальный* или «через тебя». Божье благословение будет даровано народам *через* Авраама и его потомков. Они будут не *подателями* благословения или его *источником*, а *проводником*, *через которого* Бог (истинный источник и податель благословения) сделает его доступным для всей вселенной.

Еще одно возможное значение указанного предлога – «в тебе». В этом случае обещание приобретает метафорический смысл: все народы, в конце концов, обретут благословение, *присоединившись* к Аврааму и его потомству. Это вполне соответствует содержанию более поздних рассмотренных нами отрывков, предсказывающих будущее вхождение языческих народов в состав Израиля как благословенного Божьего народа. Эта важная богословская и эсхатологическая истина присутствует в обоих заветах. Однако мне кажется целесообразным, по крайней мере, на первых этапах экзегезы отрывка в том виде, в котором он включен в Книгу Бытие, трактовать его в прямом и широком инструментальном значении. Бог пожелал сделать Авраама и его потомков не только *объектом* своего благословения, но и *проводниками* его благословения в мир. Этот конкретный человек, семья и народ, избранные для Божьего благословения, понесут его другим наследникам того же благословения.

Еще один ключ к толкованию текста – в четком разделении людей в зависимости от их отношения к Аврааму и его потомкам (Быт. 12, 3).

Они (во множественном числе) благословятся, благословляя Авраама. Иными словами, надежда есть у тех, кто признает Бога Авраама с благодарностью за все, что Бог сделал через него и его потомков, включая, конечно же, Того, в котором Павел видит то самое обещанное Семя Авраамово, Иисуса Христа. Напротив, лишен Божьего благословения и обречен на проклятие, уже наложенное Богом на землю и ее обитателей, будет тот (в единственном числе), кто отказывается признать, что Бог совершил в ходе истории, которая ведет от Авраама к Христу, относясь к этому с презрением и насмешкой. Так или иначе, Авраам (и все, что он олицетворяет в библейском повествовании спасения) становится критерием благословения или проклятия, осью, вокруг которой вращаются судьбы отдельных людей и целых народов.

Из противопоставления в Быт. 12, за явствует, что заключительное упоминание о «всех племенах/народах» (3б) вовсе не обещает Авраамово благословение *каждому отдельному человеку*. Универсальность этого отрывка носит совсем другой характер. Он вселяет в нас надежду и уверенность в том, что спасительная миссия Бога охватывает весь мир, все народы, все этнические группы. Божье благословение предназначено для самых разных людей во всех уголках земного шара, как сказано в Откр. 7, 9.

Итак, в этих шести содержательных еврейских словах в Быт. 12, 3б мы находим *универсальную конечную цель* (все народы на земле обретут благословение), достигаемую *конкретными историческими средствами* («в тебе», а позднее «и в семени твоём»). Каждый из этих полюсов неотделим от другого, и в сочетании они являются неотъемлемой частью библейского богословия миссии.

Уникальность избрания Израиля

Выше мы исследовали *траекторию универсальности*, проходящую сквозь библейский канон параболой, запущенной Божьим обетованием Аврааму в полет, который закончится среди искупленного человечества в искупленном творении в Книге Откровение. Различима и менее заметная *траектория индивидуальности*, берущая начало в той же точке. Народ Божий, Израиль, осознавал свою особую роль и положение среди народов, дарованные им Богом с избранием и призванием Авраама. В них было нечто особое по сравнению с другими. Бог делал для них то, чего не делал для язычников. К ним предъявлялись требования, многие из которых не относились ни к кому другому. Их благословение было велико, но еще более велика ответственность, лежавшая на них.

Количество отрывков на этой траектории гораздо меньше, чем в случае, когда речь идет об универсальности. Причина не в том, что свое

уникальное избрание Израиль осознавал не так ясно, как Божий замысел для всех народов, скорее наоборот. Израильтяне, как и все остальное человечество, были гораздо более склонны думать о себе, чем о других, даже размышляя о Божьем замысле. Осознание себя особым народом, избранным Яхве, составляло основу мировоззрения и национального самосознания Израиля. Если собрать воедино отрывки Писания, выражающие одно только это их убеждение, получится огромный том, в который придется включить целые книги, например, Второзаконие.¹

Однако нас интересует не столько само по себе осознание Израилем своей уникальной избранности, сколько отрывки, где это особое самосознание тем или иным образом связано (прямо или косвенно по контексту) с вселенским замыслом Бога или его верховной властью над своим творением. Иными словами, нам важен миссиональный аспект вселенского Божьего обетования Аврааму.

Исх. 19, 5-6:

Итак, если вы будете слушаться гласа Моего
и соблюдать завет Мой,
то будете Моим уделом
из всех народов,
ибо Моя вся земля,
а вы будете у Меня царством священников
и народом святым.²

Мы уже вспоминали этот отрывок в разделе, посвященном универсальности (см. стр. 226). Его контекст – вселенское правление Яхве над «всеми народами» и «всей землей», но в центре внимания, без сомнения, конкретные намерения Яхве в отношении Израиля. Именно поэтому стих представляет для нас особый интерес (мы еще раз вернемся к нему в разговоре об этическом аспекте библейской миссии в гл. 11). «Исх. 19, 3-6 – своего рода вступление к центральным главам Пятикнижия; оно

¹ Питер Макинист составил список из «433 отрывков еврейского Писания, выделяющих Израиль из среды остальных народов», составив их тематическую классификацию. Этот конкретный аспект самосознания Израиля он связывает скорее с социологической потребностью их исторического происхождения в маргинальности (сравнительно недавно появившейся на исторической сцене), нежели с богословской значимостью этих убеждений. Peter Machinist, “The Question of Distinctiveness in Ancient Israel”, in *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, ed. F. E. Greenspan (New York: New York University Press, 1991), pp. 420-42.

² Ср. Wells, *God’s Holy People*, p. 44.

предлагает взглянуть на Пятикнижие по-новому, с точки зрения уникальности Божьего народа».³

Выбранное мною расположение текста позволяет увидеть равновесие между универсальностью и индивидуальностью, которое хотелось бы наглядно продемонстрировать в этой главе. После первого условного предложения (первая строка) мы наблюдаем кольцевую структуру из четырех предложений, в которой две центральные строки описывают власть Бога над принадлежащим ему миром со всеми народами, а две внешние строки говорят о предназначении, которое он избрал для Израиля. Из этой структуры следует также, что двойное выражение «царство священников и народ святой» сопоставляются со словом «удел». Иными словами, последняя строка более полно определяет смысл однословной метафоры *səgullā*.

Это слово, переводимое как «сокровище», употреблялось в отношении царей. В аккадском и древнееврейском языках оно описывало сокровища царских семей (ср. 1 Пар. 29, 3; Еккл. 2, 8). Вся страна и ее народ могли считаться уделом царя в широком смысле слова, но были у него и личные сокровища, которыми он особенно дорожил. Именно эту метафору Бог использует для описания Израиля. Яхве владеет и правит всей землей и ее народами (это само по себе удивительное заявление). В то же время он предоставил Израилю особое место в контексте его вселенской власти. Что влекло за собой это особое положение и, соответственно, особую роль, объясняется в шестом стихе. Положение Израиля определялось словом «удел». Его роль заключалась в том, чтобы быть «царством священников и народом святым» среди язычников.

Подобно тому, как царь сам избирает для себя сокровища, текст ясно выражает концепцию уникального избрания Израиля для особых взаимоотношений с Яхве во всемирном сообществе народов. Все обстоит именно так, хотя в данном отрывке и не употребляется само слово *bāḥar*, «избрание» (равно как не употребляется оно и в других местах до Книги Второзаконие).

Тем не менее, последующие отрывки, где упоминаются эти слова, произнесенные Богом на Синае, используют этот термин (см., напр., Втор. 7, 6; 14, 2). Здесь, в Книге Исход, мы определенно имеем дело с той же концепцией, если не с тем же термином: Израиль, «удел Божий», рассматривается с глобальной точки зрения с четким указанием на все это, что подразумевает идею выбора.⁴

Однако контекст, в котором подразумевается этот божественный выбор, выводит его за рамки узкой исключительности. Подобно тому, как

³ Wells, *God's Holy People*, pp. 33-34, курсив мой.

⁴ *Ibid.*, p. 27.

Авраам был призван во благо всех народов, избрание Израиля для особых взаимоотношений с Богом, несомненно, преследовало ту же цель.

Более того, в слове *səgullā* особый акцент следует делать на драгоценной личной природе этих отношений, а не самой идее принадлежности. Речь идет не о том, что только *Израиль* принадлежит Богу, в отличие от других народов, или о том, что он принадлежит Богу в большей мере, чем остальные. О принадлежности Богу всего мира (а, следовательно, и народов)¹ в отрывке говорится теми же словами, что и об ожидаемой принадлежности ему Израиля.² Все народы принадлежат Богу, но Израиль будет принадлежать ему по-особому. С одной стороны, Бог ожидает от него послушания завету, а с другой – он уготовил им роль священников и святых в мире. Их роль здесь не определяется конкретно, но некоторые из приведенных ниже отрывков развивают эту идею. Важно отметить соотношение между высоким званием, которого удостоился *Израиль*, и основанием для притязаний Бога на власть над *всей землей*. «Вниманию читателя представлена характеристика Израиля не в изоляции, а в контексте взаимоотношений со всем Божьим творением».³ Иными словами, *индивидуальность Израиля призвана служить универсальности Божьего замысла во всем мире. Избрание Израиля способствует осуществлению Божьей миссии*. Эту идею необходимо понять и крепко усвоить.

Данный отрывок (Исх. 19, 3-6) оказал удивительное влияние на другие книги Писания. Его отклики ясно прослеживаются во Второзаконии и позднее у Иеремии.

Втор. 7, 6. «Ты народ святой у Господа, Бога твоего: тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле».

Вся седьмая глава Второзакония посвящена отличию Израиля от хананеев и призвана отвратить их от желания следовать по пути идолопоклонства и безнравственности в религиозной и общественной практике.⁴ Целью отделения Израиля была не *этническая исключительность* (существовало множество способов, позволявших представителям других

¹ Ср. то же утверждение, выраженное очень похожей грамматической структурой в Пс. 23, 1. Если Яхве принадлежит вся земля, ему же принадлежат и все ее обитатели (т. е. все народы).

² Букв. «мне [li] вы будете *səgullā* среди народов: ибо мне [li] вся земля».

³ Wells, *God's Holy People*, p. 49.

⁴ По вопросу об уничтожении хананеев и мест их поклонения во Втор. 7, а также о том, как эта идея вписывается в миссиологическое понимание призвания Израиля стать благословением для народов, см. Christopher J. H. Wright, *Deuteronomy*, New International Biblical Commentary (Peabody, Mass.: Hendrickson; Carlisle, U. K.: Paternoster, 1996), pp. 108-20.

народов войти в сообщество Израиля, чтобы поклоняться Яхве), а *религиозная защита*. Тот же аргумент объясняет использование отрывка Исх. 19 во Втор. 14, 2 – в начале главы, где говорится о чистой и нечистой пище. Эти законы символизировали отличие Израиля от всех остальных народов. Подобно тому, как Яхве избрал один святой народ для осуществления своего замысла, из всех животных Израиль должен был употреблять в пищу только дозволенных Богом. Такая практика служила отражением более основополагающего различия, постоянно напоминая о нем в повседневной жизни.

Два других параллельных места проводят еще более важную и заметную связь между подразумеваемой идеей избрания в Исх. 19 (в частности, термины *sēgullā* и «святой народ») и долговременной миссией Бога среди народов земли.

Втор. 26, 18-19; Втор. 28, 9-10:

Господь обещал тебе ныне, что ты будешь собственным Его народом, как Он говорил тебе, если ты будешь хранить все заповеди Его, и что Он поставит тебя выше всех народов, которых Он сотворил, в чести, славе и великолепии, что ты будешь святым народом у Господа Бога твоего, как Он говорил (Втор. 26, 18-19).

Поставит тебя Господь народом святым Своим, как Он клялся тебе, если ты будешь соблюдать заповеди Господа Бога твоего и будешь ходить путями Его; и увидят все народы земли, что имя Господа нарицается на тебе, и убоятся тебя (Втор. 28, 9-10).

Последняя часть двадцать шестой главы Второзакония, вероятно, одно из самых лаконичных и взвешенных изложений завета между Яхве и Израилем во всем Ветхом Завете. В ней содержатся два взаимно уравновешивающих друг друга утверждения: первое звучит от лица Израиля (заявляющего о том, каков их Бог и в чем заключается их воля), а второе – от лица Яхве (заявляющего, что Израиль не просто принадлежит, но и очень дорог ему – эти слова очевидно перекликаются с Исх. 19, 6).

Итак, Бог объявляет о цели избрания Израиля в контексте остальных народов. Он говорит о «чести, славе и великолепии». Чьи они? На первый взгляд кажется будто речь идет об Израиле. Но непосредственно связанный с этим отрывком следующий, Втор. 28, 9-10, показывает, что языческие народы не просто выкажут уважение к Израилю. Они сделают это потому, что познают Бога, которому он принадлежит: «и увидят все народы земли, что имя Господа нарицается на тебе». Итак, репутации Яхве и Израиля неразрывно связаны между собой. Такова непреложная природа завета. И эта репутация зависит от послушания (или непослушания) Израиля условиям завета.

В этом заключается и необходимая подоплека избрания. Яхве, решившись связать судьбу Израиля со своей, связал и свою судьбу с судьбой Израиля. Оценка, которую народы вынесут Израилю, будет вынесена и самому Яхве, сознательно избравшем столь рискованную стратегию миссии. Так называемая «скандальная частность» оказалась оскорбительной для Всемогущего Бога задолго до того, как стала проблемой для всех нас. Риск, стыд и всевозможные препятствия – все это Бог готов был перенести ради успешного завершения своей миссии во благо человечества. Посему «Бог не стыдится их, называя Себя их Богом» (т. е. Богом патриархов, а следовательно, и их потомков [Евр. 11, 16]).

Иеремия заимствует во Второзаконии идею избрания, желая подчеркнуть совершенный замысел Бога, решившегося связать себя с таким народом, и неспособность современного ему Израиля жить достойно своего призвания.

Иер. 13, 11; 33, 8-9:

Ибо, как пояс близко лежит к чреслам человека, так Я приблизил к Себе весь дом Израилев и весь дом Иудин, говорит Господь, чтобы они были Моим народом и Моею славою, хвалою и украшением; но они не послушались (Иер. 13, 11).

Очищу их от всего нечестия их, которым они грешили предо Мною, и прощу все беззакония их, которыми они грешили предо Мною и отпали от Меня. И будет для меня Иерусалим радостным именем, похвалою и честью пред всеми народами земли, которые услышат о всех благах, какие Я сделаю ему, и изумятся и затрепещут от всех благодеяний и всего благоденствия, которое Я доставлю ему (Иер. 33, 8-9).

В обоих этих отрывках встречается то же тройное сочетание слов «слава; древнеевр. *šēt*, «имя»), хвала и честь», что и во Втор. 26, 19, (в Иер. 33, 9 этот перечень дополнен словом *радостью*). Однако в обоих случаях ясно, что все это принадлежит самому Богу. Какую бы славу, хвалу и честь не приобрел Израиль среди народов, они предназначены для Яхве – Бога, избравшего их и заключившего с ними завет. Эту идею убедительно выражают образы притчи, разыгранной самим Иеремией. Новую нарядную одежду (вероятно, перевязь, а не просто пояс) выбирают, покупают и носят с гордостью, как нечто прекрасное само по себе. Целью ее ношения было доставить удовольствие тому, кто в нее одет. Именно так Бог относился к Израилю. Он хотел «носить их». Избрание воплощено здесь в выборе одежды. Возможно, выбрав один галстук из всех остальных, мы оказываем ему «честь», но дело не в этом. Главная цель – возвышение того,

кто носит одежду. Избрание для заключения завета с Богом было, безусловно, невероятно почетным и лестным для Израиля, но решение Яхве было продиктовано отнюдь не этим. У Бога был более грандиозный план: прославление своего имени среди народов, для чего он и принял решение «облечься в» Израиль.

Этот великий Божий замысел оказался под угрозой из-за непослушания Израиля. Они оказались столь же растленными, как новая перевязь, много месяцев пролежавшая в сырой земле. Бог уже не мог их носить. Вместо того чтобы принести ему честь и хвалу, они навлекли на него презрение и бесчестье.¹ Поэтому для осуществления своего замысла для блага всех народов Богу необходимо было сначала разобраться с Израилем. Этим и продиктованы пророчества в Иер. 33 и в окружающем главу контексте. Цель возрождения избранных не только их собственное благо, но и продолжение, и успешное завершение миссии Бога, для участия в которой они и были избраны. Вот почему в более широком каноническом контексте возрождение Израиля должно было предшествовать собранию народов. Такую последовательность событий глубоко понимал апостол Павел, находивший ей отражение в своем собственном богословии миссионерства.

Итак, мы убедились, что отрывок Исх. 19, 4-6 оказал значительное влияние на возникшее впоследствии представление о роли и ответственности Израиля. Прежде, чем перейти к последним отрывкам об индивидуальности избрания Израиля, позволю себе сделать еще одно замечание касательно миссиональной значимости этого факта. Невозможно проводить параллели с Исх. 19, 4-6 без того, чтобы не вспомнить о призвании Израиля быть Божьим «священством» среди язычников, выполняя при этом роль посредников. Израиль должен был донести до народов познание Яхве так же, как священники наставляли в законе Яхве свой собственный народ. И, наконец, привести их в общение с Яхве на условиях завета подобно тому, как священники помогали грешникам получить искупление и восстановить общение с Богом посредством жертвоприношений. Цель существования Израиля – благо всех остальных народов. Так было с того момента, когда впервые прозвучало Божье обетование Аврааму. К этой теме мы обязательно еще вернемся.

Втор. 4, 32-35; 10, 14-15:

Ибо спроси у времен прежних, бывших прежде тебя, с того дня, в который сотворил Бог человека на земле, и от края неба до края неба:

¹ Именно это имел в виду Иезекииль в Иез. 36, говоря, что израильтяне «обесславили у народов» святое имя Яхве, т. е. очернили его репутацию.

бывало ли что-нибудь такое, как сие великое дело, или слыхано ли подобное сему? слышал ли какой народ глас Бога, говорящего из среды огня, и остался жив, как слышал ты? или покушался ли какой бог пойти, взять себе народ из среды другого народа казнями, знаменьями и чудесами, и войною, и рукою крепкою, и мышцею высокою, и великими ужасами, как сделал для вас Господь, Бог ваш, в Египте пред глазами твоими?

Тебе дано видеть это, чтобы ты знал, что только Господь есть Бог, и нет еще, кроме Его (Втор. 4, 32-35).

Вот у Господа, Бога твоего, небо и небеса небес, земля и все, что на ней; но только отцов твоих принял Господь и возлюбил их, и избрал вас, семя их после них, из всех народов, как ныне видишь (Втор. 10, 14-15).

Эти два отрывка ясно свидетельствуют об уникальности Израиля, особенно в контексте универсальной власти Яхве над своим творением и историей человечества. В первом (Втор. 4) Моисей призывает Израиль обозреть всю человеческую историю и все географическое пространство. Ответ на заданные им риторические вопросы, конечно же, должен быть отрицательным. Это скорее убедительные свидетельства того, что взаимоотношения Израиля с Богом уникальны вдвойне. Они первые и единственные в своем роде (Бог никогда ранее такого не делал), и, кроме того, они не знают себе равных (Бог нигде больше не делал ничего подобного). Далее в отрывке рассматриваются два события из недавней истории Израиля: божественное откровение на горе Синай и искупительный исход из Египта. Ни одно из них, по словам Моисея, не могло произойти с другими народами.

Второй отрывок (Втор. 10) указывает на еще более раннее основание уникальности Израиля – избрание патриархов. Это событие рассматривается на фоне непреложной глобальной истины о том, что вселенная принадлежит Богу, и он один правит своим творением. Подобно тому, как в Исх. 19, 5-6 говорится об Израиле, взятом Яхве в особый удел, и одновременно подчеркивается тот факт, что Бог владеет *всей землей*, то во Второзаконии избрание патриархов упоминается параллельно с тем, что *вся вселенная, небо и земля* принадлежат Богу. Что бы мы ни говорили об избрании Израиля, его ни в коем случае нельзя воспринимать, как узкое проявление лицепрятия и пренебрежения к остальному миру. В свете изученных отрывков оно может рассматриваться только в таком широком контексте.

Итак, индивидуальность избрания Израиля, если рассматривать ее с точки зрения прошлого, имеет под собой универсальное основание.

Но можно ли при этом сказать, что оно послужило и более глобальной цели с точки зрения грядущего, будучи неразрывно связанным с Божьей миссией благословения народов? Эта связь прослеживается во Втор. 4, в нравственных обязательствах, возложенных на Израиль в результате его избрания. Поскольку те же нравственные требования, очевидно, присутствуют и во Втор. 10, можно не сомневаться, что и в этом отрывке мы наблюдаем взаимосвязь между судьбами Израиля и всего мира. Во Втор. 4 риторические вопросы в ст. 32-34 об *уникальном опыте Израиля, ставшего свидетелем великих деяний Яхве*, в своей собственной истории соотносятся с другой серией риторических вопросов в начале главы об *уникальной возможности Израиля жить по законам Яхве*. Важно помнить однако, что все это происходило на глазах народов, следивших за тем, как Израиль соблюдает Божий закон.

Итак храните и исполняйте их, ибо в этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут: только этот великий народ есть народ мудрый и разумный. Ибо есть ли какой великий народ, к которому боги его были бы столь близки, как близок к нам Господь, Бог наш, когда ни призовем Его? и есть ли какой великий народ, у которого были бы такие справедливые постановления и законы, как весь закон сей, который я предлагаю вам сегодня? (Втор. 4, 6-8).

Одна из наиболее характерных особенностей Книги Второзаконие – ее мотивационная риторика. В ней приводится множество причин, по которым Израилю надлежит повиноваться Божьему закону и строить свою жизнь в соответствии с его требованиями. В первой части книги выразительно представлен главный побудительный мотив для послушания Израиля: наблюдающие за ними языческие народы. Израиль призван быть особым уделом Яхве среди всех народов. Это призвание включает в себя нравственную святость. Выполняя это требование, Израиль становится образцом, или, как сказано у Исаии, «светом для народов» (Ис. 51, 4). Обнаруживая те же настойчивые нравственные требования в каждой строчке Втор. 10, 12-19, можно заключить, что тема более широкой значимости послушания Израиля, наверняка, актуальна и в этом случае.¹

Еще одно доказательство широкой миссиональной значимости уникальных взаимоотношений Израиля с Богом, вытекающее из конкретной индивидуальности их избрания, четко выражено во Втор. 4, 35: «Тебе дано видеть это, чтобы ты знал, что только Господь есть Бог, и нет еще кроме Его».

¹ Более подробное внимание миссиологической значимости ветхозаветной этики читатель найдет в главе 11.

Великие Божьи деяния в истории Израиля не были простым представлением в театре вселенной. Они несли в себе образовательную функцию. Благодаря своему опыту, израильтяне *познали* живого Бога. В мире, населенном народами, не знавшими Яхве как единственного истинного Бога, Израилю была оказана честь такого познания. Конечно, эта привилегия сопровождалась огромной ответственностью: Израилю было доверено знание о Боге. Но одной из движущих сил библейской миссии оставалось желание Бога явить себя всем народам. Все, что Бог совершил для Израиля в откровении и искуплении, призвано было положить начало его миссии посредством избрания одного народа, наделенного бесценным познанием Яхве. Псалмопевцы говорили об этом с восторгом и благодарностью (Пс. 32, 12; 147, 8-9). Но в планы Бога никогда не входило ограничить это познание рамками Израиля. *Израиль познал Бога, дабы через него это знание открылось всем народам.* В этом нельзя не ощутить решительный миссиональный настрой отрывков, где говорится об уникальном избрании Израиля.

Заключение: библейское избрание и миссионерство

Проследив библейскую траекторию главных отрывков, напоминающих нам об уникальной индивидуальности Израиля, в частности, их избранности, можем подвести некоторые итоги. Сама идея божественного избрания была и остается одной из самых противоречивых библейских доктрин. Зачастую нам даже не хочется вспоминать о долгой, а иногда кровопролитной истории церковного противостояния между сторонниками Августина и Кальвина с одной стороны, и Арминия – с другой. Мы нередко слышим обвинения в адрес Бога, который, якобы, подорвал доверие к своему плану спасения открытым лицеприятием к иудеям. По поводу первого возражения, следует отметить, что значительная часть споров по причине избрания, предопределения, осуждения и других, связанных с ними понятий, ведется на уровне систематической абстракции и бинарной логики в полном отрыве от того, что сказано о выборе Израиля в Ветхом Завете. Идею избрания в древнееврейском Писании Иисуса и ее формулировку в богословских системах зачастую разделяет глубокая пропасть. Мосты над ней узки и крайне редки.

Чтобы ответить на возражения тех, кто обвиняет Бога в заведомой пристрастности и несправедливости избрания, несовместимой с предполагаемой любовью Бога ко всему миру, можно привести несколько аргументов. Анализ всех рассмотренных нами отрывков позволяет сделать следующие выводы касательно ветхозаветного понятия избрания.

Избрание Израиля находится в контексте божественной универсальности. Вместо того чтобы проповедовать узконаправленную национальную исключительность, это учение говорит совсем о противоположном. Яхве, Бог, избравший Израиль, владеет и правит всей вселенной, и что бы он ни задумал в отношении Израиля, это неразрывно связано с его всевластием и заботой о своем творении.

Избрание Израиля не означает, что Бог отверг остальные народы. Напротив, с самого начала оно должно было послужить им во благо. Бог призвал Авраама из всех других народов не для того, чтобы полностью отказаться от них, а в качестве первого шага на пути к их искуплению.

Избрание Израиля не является их собственной заслугой. Если у израильтян и было искушение объяснить свое избрание численным или нравственным превосходством над другими народами, Книга Второзакония раз и навсегда развенчала эти самонадеянные иллюзии.

Избрание Израиля объясняется исключительно необъяснимой любовью Бога. Бог руководствовался только своей любовью и верностью обетованиям, которые он дал израильским патриархам (в том числе, разумеется, и обещанию, связанному с судьбой всех остальных народов). Ин. 3, 16 можно перефразировать так с полного согласия автора: «Ибо так возлюбил Бог мир, что избрал Авраама и призвал Израиля».

Избрание Израиля не цель, а путь к ее достижению. Планы Бога не ограничивались спасением одного Израиля. Они призваны были стать проводниками спасения по всей земле.¹

Избрание Израиля вполне соответствует логике активного вмешательства Бога в человеческую историю. Описанное в Библии спасение вплетено в полотно истории. Бог не удален от реальности человеческой жизни на земле в контексте народов и культур. Его решение избрать для себя один народ ради благословения всех остальных в процессе истории нельзя считать проявлением несправедливости и лицепрятия.

Избрание Израиля, по сути своей, носит не только сотериологический, но и миссиональный характер. Позволяя учению о спасении превратиться в попытку вычислить, кто будет спасен, а кто осужден на вечные

¹ Крейг Бройлз высказывает ту же мысль в отношении Пс. 66. «Псалом 66 показывает, что избрание не означает лицепрятия со стороны Бога. Речь идет о том, он избрал проводника благословения для всех. Избрание связано не с замыслом Бога для человечества, не с тем, что его благословение предназначено для одних и отнято у других. Имеется в виду скорее его способ распространения этого благословения на всех». Craig S. Broyles, *Psalms*, New International Biblical Commentary (Peabody, Mass.: Hendrickson; Carlisle, U. K.: Paternoster, 1999), p. 280.

муки, мы забываем о его первоначальном библейском назначении. Целью призвания и избрания Авраама не было исключительно его собственное спасение и роль духовного отца тех, кто, в конце концов, окажется среди искупленных в новом творении (иными словами, избранных). Бог использовал его самого и его народ, чтобы собрать вокруг себя множество людей из всех народов, которое не поддается человеческому исчислению. В свете всего Писания избрание, разумеется, ведет к спасению. Однако, прежде всего, оно означает возможность участия в миссии Бога.

8 Божественная модель искупления. Исход

Как велико наше евангелие? Если евангелие – это благая весть о божественном искуплении, возникает вопрос: как широко мы понимаем искупление? Миссионерство неразрывно связано с искупительным трудом Бога и нашим участием в возвещении о нем людям и помощи им испытать его в своей жизни. Если наша миссия – это часть миссии Бога, то что такое искупление в его собственном понимании? Масштаб нашей миссии должен отражать размах миссии Бога, который, в свою очередь, отражает полноту его искупительного подвига. Какие книги Библии помогут нам дать определение искуплению? Я полагаю, нужно начинать не с Нового Завета. В ответ на вопрос: «Искуплен ли ты?», заданный благочестивому израильтянину, мы услышали бы решительное «да». А если бы мы спросили: «Откуда ты знаешь?», нас отвели бы в сторону и рассказали долгую и волнующую историю – историю исхода.

Именно исход стал первым воплощением идеи божественного искупления, не только в Ветхом, но и в Новом Завете, где он используется в качестве одного из основных путей к постижению смысла Христовой жертвы.

«Народ сей, который Ты избавил»

Ты ведешь милостью Твоею
народ сей, который Ты избавил,
сопровождаешь силою Твоею
в жилище святыни Твоей (Исх. 15, 13).

Моисей и все израильтяне празднуют великое избавление от армии фараона и переход через Чермное море. Среди выразительных поэтических образов в описании исторической и вселенской значимости этих событий мы встречаем метафору *искупления*. Выведя Израиль из египетского рабства, Яхве *искупил* их. Далее в той же песне эта мысль выражается по-другому: «Народ, который Ты приобрел» (Исх. 15, 16). Израиль воспевает исполнение Божьего обетования (которое они вначале восприняли

весьма скептически), данного им еще в Египте. Объявляя о своем намерении Моисею, когда тот нуждался в ободрении, Бог развивает ту же тему: искупление.

Итак, скажи сынам Израилевым: Я Господь, и выведу вас из-под ига Египтян, и избавлю вас от рабства их, и спасу вас мышцею простертою и судами великими (Исх. 6, 6).

За единственным исключением благословения Иакова в Быт. 48, 16,¹ искупление впервые упоминается в этих двух отрывках (Исх. 6, 6; 15, 13). В обоих случаях используется еврейский глагол *gā'al*. Существительное, обозначающее субъект этого глагола (будь то Бог или человек), выглядит так: *gō'ēl* – искупитель. Исторический исход израильтян из Египта трактуется с помощью метафоры, заимствованной из общественной и экономической жизни Израиля, о чем следует помнить. Слово «искупление» в английском языке предполагает финансовую операцию, в процессе которой человек вновь приобретает то, что однажды уже имел и потерял, или одна сторона платит другой, тем самым приобретая свободу для третьей стороны. В Израиле человеку, выполняющему функцию *gō'ēl*, иногда тоже приходилось дополнять свои усилия денежными вложениями, и в Исх. 15, 16 глагол *qānā* может означать покупку. Однако роль *gō'ēl* в древнем Израиле имела гораздо более широкий смысл, связанный, в частности, с требованиями родства.

Этот термин обозначал любого члена рода, на которого возлагалась обязанность защищать интересы семьи или одного из ее членов, оказавшегося в нужде. Его можно перевести как «родич-заступник» или «защитник семьи». Следующие три ситуации наглядно иллюстрируют аспекты этой роли.

- *Мсть за пролитую кровь.* В случае убийства один из членов семьи погибшего преследовал виновного, чтобы привлечь его или ее к ответственности. Эта полуофициальная роль называется *gō'ēl* в Чис. 35, 12 («мститель» или «мститель за кровь» в Чис. 35, 19).
- *Выкуп за землю или рабов.* Если один из членов семьи погряз в долгах и вынужден был продать часть своей земли, чтобы расплатиться, более обеспеченные родственники должны были раньше других выкупить у него землю, тем самым сохранив ее в семье. Иногда финансовое положение должника становилось таким тяжелым, что ему не оставалось ничего иного, как продать

¹ Иаков говорит об «ангеле, искупившем меня от всякого зла» (перевод автора), иными словами, о том, кто вступился за меня и защитил меня от всех моих врагов и тяжелых обстоятельств.

себя или свою семью в рабство. Обязанностью более зажиточного родственника было выступить в роли $g\bar{d}'el$ и спасти родню от подневольного труда (эти законы многократно упоминаются в Лев. 25).

- *Рождение наследника.* Если мужчина умирал, не оставив сына, который наследовал бы его имя и имущество, нравственным (если не юридическим) долгом одного из его родственников было взять в жены вдову и произвести на свет наследника для умершего. В законе, регулирующем такую практику (во Втор. 25, 5-10), не используется корень $g\bar{d}'el$, зато это слово неоднократно встречается в одном из наиболее ярких примеров, в истории Руфи и Вооза (Руф. 4).

Итак, словом $g\bar{d}'el$ называли близкого родственника, выступавшего в роли защитника, мстителя или спасителя по отношению к другим членам семьи, особенно в случае опасности, утраты, бедности или несправедливости. Его действия неизменно требовали больших усилий, зачастую финансовых затрат, а иногда и определенной степени самопожертвования. Во Втор. 25, 5-10 говорится, что некоторые не испытывали ни малейшего желания брать в жены вдову умершего родственника даже под угрозой публичного позора, тогда как автор Книги Руфь дает высокую оценку поступку Вооза, не пренебрегшего своим долгом.

Посему, говоря о том, что Яхве, обещавший своему народу $g\bar{a}'al$ (Исх. 6), достоин хвалы за его исполнение (Исх. 15), Израиль использует богатую и выразительную метафору. Вот три основных момента этого понятия:

- семейные взаимоотношения;
- могущественное вмешательство;
- полноценный результат.

В качестве $g\bar{d}'el$ для Израиля Яхве связывает себя с ними узами, не менее прочными и преданными, чем любое человеческое родство, тем самым принимая на себя обязательства, неотделимые от его решения принять Израиль как свою семью. В этой роли Яхве готов пойти на все ради их защиты и спасения. Выражение «рукою крепкою и мышцею простиертою», как нельзя лучше описывает $g\bar{d}'el$ в действии, и в таком качестве Бог возродит Израиль, освободив их от оков рабства и угнетения.

Все это время мы говорили об одном глаголе $g\bar{a}'al$, как о наиболее часто используемом для описания исхода, как акта искупления. Но это всего лишь один из примеров богатого словарного запаса, которым израильтяне характеризовали исход. Уолтер Брюггеман называет шесть динамичных

глаголов, чаще всего встречающихся в повествовании и поэтическом воспевании этого события.¹

Всеобъемлющий характер искупления

Итак, перед нами первый и основополагающий рассказ, в котором библейский Бог представлен в роли Искупителя. О чем это говорит? Когда Бог решил вмешаться в историю человечества в качестве *gō'ēl*, что именно он сделал? Желая представить библейское понимание смысла искупления (необходимое для создания библейского представления о смысле миссии), мы должны начать отсюда и исследовать все, что эти повествования поведают о ситуации, от которой Господь избавил Израиль, причины, которыми он руководствовался, и новую реальность, дарованную им с искуплением.

Политический

В Египте израильтяне находились в положении иммигрантов этнического меньшинства. Они попали в страну в качестве беженцев, спасаясь от голода, и были приняты как желанные гости, нашедшие надежное пристанище.² Однако со сменой правящей династии изменилось и отношение к иудеям (Исх. 1, 8-10), которые стали легкой мишенью иррациональных страхов, политического коварства и несправедливой дискриминации. Несмотря на численный рост, они не имели ни политической свободы, ни права голоса. Напротив, умножение иудеев только подстегивало враждебность по отношению к ним египтян. У этой истории немало параллелей и в наше время.

В повествовании об исходе и последующих событиях Бог выступил в роли освободителя израильтян от несправедливости и со временем образовал из них независимую нацию. Спасение от голода, благодаря

¹ Речь идет о следующих глаголах: *yāšā'* (в биньяне гифиль, «выводить», *nāšal* («избавлять» или «спасать»), *gā'al* («искупать»), *yāša'* («спасать»), *pādā* («выкупать, покупать»), *ālā* (в биньяне гифиль, «побуждать к выходу, приводить». «Важно... что Яхве выступает в качестве субъекта всех этих глаголов. Эти несколько слов ярко и основательно характеризуют Яхве по свидетельству Израиля... Таким образом, грамматика Исхода пронизывает воображение Израиля». Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), pp. 174-78.

² Этот факт не был забыт. Несмотря на то что преобладающей ассоциацией с Египтом в Ветхом Завете остается угнетение, по крайней мере, один закон не принимает это во внимание, напоминая о том факте, что Египет пришел на помощь семье Иакова (Втор. 23, 7-8).

гостеприимству египтян, – это одно, а постоянное рабство под их гнетом – совсем другое. Первое соответствовало замыслу Яхве для семени Авраама, но лишь на время. Последнее же препятствовало его исполнению и потому оказалось недопустимым.

Экономический

Израильтян эксплуатировали как рабов (Исх. 1, 11-14). Они не владели землей, на которой жили (равно как, кстати, и египтяне, по иронии, лишившиеся ее, благодаря действиям Иосифа несколькими поколениями ранее, но это уже другая история). Но вместо того чтобы использовать эту землю себе во благо (для чего они когда-то ее и получили), плоды их труда теперь полностью присваивались хозяевами в качестве собственной экономической выгоды. Труд израильтян эксплуатировался в сельском хозяйстве Египта и на строительных работах. Этническое меньшинство выполняло грязную и тяжелую работу для египетского царя. И вновь напрашиваются современные аналогии.

Помимо всего прочего, перед исходом Бог обещал израильтянам собственную землю (Исх. 6, 8). Таким образом, экономический аспект их освобождения неотъемлемо присутствует в нем с самого начала, как в исторической реальности, так и в метафорическом использовании института *gō'ēl* для ее описания. Мы уже знаем, что именно при возникновении экономической угрозы и лишений *gō'ēl* призван был вмешаться и поддержать нуждающихся. Спасение израильтян от рабства было одним из главных моментов искупительного исхода.

Социальный

Остальная часть первой главы Книги Исход повествует об эскалации государственного механизма угнетения, приведенного в действие правительством, чью жестокость превосходит лишь его собственная глупость. После неудачной попытки разрушить израильское сообщество изнутри, расстроенной повивальными бабками с их уважением к человеческой жизни в сочетании с остроумием и непокорностью, фараон прибегает к санкционированному геноциду, подстрекая «весь народ свой» к убийству новорожденных израильских мальчиков. Божий народ страдает от недопустимого нарушения основных прав человека и жестокого вмешательства в их семейную жизнь. Израильтяне вынуждены жить в постоянном страхе – девять месяцев страха в ожидании новости, которая в обычных условиях приносила большую радость («у вас мальчик!»), а теперь несла с собой только ужас и горе (Исх. 2, 1-2).

Повествование продолжает рассказ о казнях, которые со все возрастающей жестокостью обрушиваются на режим, погрязший в пороке. Ставшая кульминационным моментом гибель первородных сыновей Египта, как зеркало, отразила уничтожение ими сыновей Израиля (Исх. 4, 23). Пасха продолжает напоминать израильтянам об общественной и семейной природе божественного искупления и драгоценного избавления от злобного безумия Египта. Когда Израиль сам обрел статус нового общества людей, заключивших завет с Яхве, святость человеческой жизни и поддержание социальной справедливости стали ключевыми элементами их общественных и юридических структур.

Духовный

В то время как рассказчик освещает политическое, социальное и экономическое положения израильтян в Исх. 1 – 2, появляется Яхве – герой этой драмы, и мы осознаем наличие еще одного измерения – духовного. Рабство, в которое заключил израильтян фараон, стало для них серьезной помехой на пути поклонения и служения живому Богу, Яхве.

Об этом говорит игра слов – глагола и существительного: *‘abad* означает служить, то есть работать на кого-то; *‘abōdā* означает рабство или службу. Таким образом, рабство стало причиной того, что израильтяне возопили к Богу (Исх. 2, 23). Но то же самое слово используется, когда речь идет о поклонении и служении Богу. И, конечно же, израильтяне были призваны служить и поклоняться Яхве. Однако как они могли служить Яхве, будучи рабами фараона? Этот вопрос затрагивается в Исх. 4, 22, где Моисею сказано передать фараону от имени Яхве: «Израиль есть сын Мой, первенец Мой... отпусти сына Моего, чтобы он совершил Мне служение (*‘abad*)». В английских переводах по-разному передано последнее выражение: либо «чтобы он мог совершить Мне служение, либо «чтобы он мог совершить поклонение». Правда в том, что Бог ожидал и того, и другого, и фараон хорошо это понимал.

Духовная природа этого конфликта видна также в повторяющемся требовании Моисея к фараону позволить израильтянам пойти в пустыню для того, чтобы совершить служение Богу Яхве и принести ему жертвоприношения. Это требование неоднократно отвергалось, затем фараон неохотно согласился отпустить народ, однако выдвинул ряд ограничений, потом снова отказал и снова согласился, но тут же пожалел об этом, отправив вдогонку за Израилем армию, которая нашла свое последнее пристанище в водной могиле. Независимо от того, что мы думаем в данном случае о честности и правдивости слов Моисея и Аарона, когда они говорят о трехдневном путешествии для поклонения Яхве (заслуживает ли убийца-тиран на правду?), суть этой истории, которая ближе к финалу становится все яснее, в том,

что Яхве не просто намерен освободить рабов, но вернуть своих почитателей, которые будут служить ему. История исхода должна рассматриваться не только в политической плоскости, но, что гораздо важнее, в духовной.

Духовное измерение рабства и искупления израильтян можно также видеть в природе представленного конфликта: по сути, Бог противостоит заявившему о своей божественности фараону, а также всем остальным божествам египетским (Исх. 12, 12). Язвы, описанные в Книге Исход и трагивающие, в первую очередь, природу, не были в действительности природными катаклизмами, которые можно было бы объяснить естественными причинами. На самом деле каждая язва – это нападение на то, что египтяне почитали божеством. Особенно это касается первой язвы (когда река Нил превращается в кровь) и предпоследней (когда тьма скрыла солнце). Река Нил и солнце были самыми почитаемыми божествами в Египте, и Яхве своими судами демонстрирует превосходство над ними.¹

События исхода ясно дали понять, кто истинный Бог. Яхве – не один из богов, он единственный. После решительной победы над всем, что претендовало на его власть и противостояло его воле, израильтяне должны были осознать: есть только один Бог (Втор. 4, 35, 39) и воспеть его царствование «во веки и в вечность» (Исх. 15, 18). Памятником исхода, победы Израиля над Египтом стало не какое-то каменное изваяние, похороненное в песках Синайской пустыни, но песнь Моисея, где Яхве прославляется за победу над всеми человеческими и божественными силами угнетения, несправедливости и провозглашается его царствование над всей землей во веки вечные. Воистину Бог живет не в храме из камня, но среди славословий Израиля (Пс. 21, 3).

Когда мы смотрим на события исхода с духовного ракурса, то можем видеть ясную цель Бога в отношении израильтян: все, что он делал, должно было привести их к *познанию, служению и поклонению* живому Богу. Подразумевается, что все это было невозможным, пока они служили рабами для фараона.

Таким образом, первый рассказ в Библии, где Бог выступает в роли Искупителя, – широк, глубок и динамичен. Бог предвидел все, что должно было произойти. В своем слове Моисею он заранее сообщил обо всем, что его ждет. Обратите внимание, как каждая фраза Исх. 6, 6-8 говорит о намерении Бога вызволить Израиль из политического и экономического рабства (включая социальное отвержение и несправедливость), чтобы дать им в наследие землю и заключить с ними завет, в котором они по-настоящему познают Яхве. Эти слова лишь подтверждают намерения Бога, о которых он сообщил Моисею на горе Синай в Исх. 3, 7-10.

¹ См. M. Louise Holert, “Extrinsic Evil Powers in the Old Testament” (Master’s thesis, Fuller Theological Seminary, 1985), pp. 55-72.

Итак скажи сынам Израилевым: Я Господь, и выведу вас из-под ига Египтян, и избавлю вас от рабства их, и спасу вас мышцею простертою и судами великими; и приму вас Себе в народ и буду вам Богом, и вы узнаете, что Я Господь, Бог ваш, изведший вас из-под ига Египетского; и введу вас в ту землю, о которой Я, подняв руку Мою, клялся дать ее Аврааму, Исааку и Иакову, и дам вам ее в наследие. Я Господь (Исх. 6, 6-8).¹

Бог освободил Израиль во *всех* отношениях. Он не избавил Израиль от политического, социального и экономического рабства, чтобы после они могли служить, кому захотят, а также он не предлагал им лишь утешаться надеждой на лучшее будущее в небесной обители, ничего не сделав, чтобы изменить их настоящее положение. Нет. Исход полностью изменил положение Израиля, призывая их к новым реальным отношениям с живым Богом. Это был всеохватывающий ответ Бога на всеохватывающую нужду Израиля. Весь этот рассказ неоднократно напоминает нам, что за всем этим стоит Бог, так он действует. У Моисея и Аарона была своя роль в событиях исхода, но народу было сказано стоять в стороне и смотреть. Таким образом, перед нами исходный и определяющий пример, показывающий Бога как Искупителя, который вмешивается в историю, достигает своих всеохватывающих целей и раскрывает себя и значение своего имени Яхве в повествовании.

Целенаправленный характер искупления

Почему Бог действует именно таким образом? Повествование не оставляет никаких сомнений относительно двух основных причин божественной инициативы: страдания израильтян и завет, который Бог заключил с их предками.

Бог знает свой угнетенный народ

В первой главе Книги Исход мы находим израильский народ, стнающий под гнетом фараона, который «не знал Иосифа», то есть не видел

¹ Элмер Мартенс выделяет здесь четыре ключевых понятия, которые образуют центральные нити, сплетающиеся в общую канву ветхозаветного (и, конечно же, библейского) богословия: искупление, завет, познание Бога и земля. Он использует этот квартет в качестве базовой структуры для представления веры Израиля. Elmer A. Martens, *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker; Leicester, U. K.: Apollos, 1994).

никаких причин чувствовать себя обязанным семье Иосифа и их потомкам. Израильтяне испытывают ужасные притеснения, шокирующие читателей Книги Исход. Во второй главе рассказывается о смерти этого фараона. Однако смена правительства никак не повлияла на политику геноцида прежней власти по отношению к израильтянам, более того, впервые мы читаем, что «сыны Израилевы стенали от работы и вопили» (Исх. 2, 23).² В действительности неизвестно, к кому возносили свой вопль израильтяне. Возможно, они просили фараона облегчить их труд, но если это так, то вопли их были напрасными. К кому бы они не обращались (если вообще к кому-то?) в своих стенаниях, мы знаем, кто *услышал* их: тот же Бог, услышавший вопль, восходящий от Содомы и Гоморры в Быт. 18, 20-21 (и здесь мы не знаем, был ли этот вопль обращен к Яхве, сказано лишь, что Яхве был тем, кто услышал).³

Бог не только *слышит*, но и *видит*, а также *знает* о страданиях народа. Эти три слова повторяются: впервые рассказчик использует их в Исх. 2, 24-25, затем об этом говорит сам Бог в Исх. 3, 7: «Я увидел страдание народа Моего в Египте и *услышал* вопль его от приставников его; Я *знаю* скорби его». В Новой международной версии (NIV) переводчики, вероятно, чтобы усилить значение глагола *знаю*, перевели *обеспокоен*, а это, на мой взгляд, не самое удачное решение. Речь идет не просто об эмоциональной реакции, которая подтолкнула Бога к действию, но об основательном знании или даже подтверждении невыносимых страданий, которые терпят израильтяне.

Бог несет бремя знания. Речь идет не просто о получении информации. Знание, признание, подтверждение – ключевые термины в истории освобождения Израиля, они неотъемлемая часть рассказа о приходе к познанию Яхве, и Египта, и Израиля. Позади этой истории два признания. Первое – это отказ фараона признать Иосифа (Исх. 1, 8). Второе – признание Богом страданий Израиля. Бог не настолько трансцендентен, чтобы не обращать внимания на страдания людей... он вмешивается, дабы помочь. Знание

² Можно услышать отчетливые отголоски этой истории в рассказе о разделении царства после смерти Соломона. Люди просили нового царя облегчить им бремя налогов. Суровый ответ Ровоама привел к разделению царства. Эти отголоски позволяют увидеть в Ровоаме фараона, а в Иеровааме Моисея (хотя, к сожалению, на этом сходства заканчиваются).

³ В обоих историях используется одно и то же слово: *šē'āqā* – технический термин, обозначающий крик протеста или боли в ситуации, когда кто-то подвергается насилию, жестокости и несправедливости.

затрагивает не только интеллект, но и чувства, и волю. Признание реальности страданий Израиля стало отправной точкой для последующих радикальных перемен.¹

Бог помнит о заключенном завете

В рассказе дважды звучит уверение, что Бог помнит о завете: первый раз это говорит рассказчик, второй раз – Яхве, называя себя Богом Авраама, Исаака и Иакова. Бог помнит (*zākar*) свой завет. Слово *zākar* не означает, что Бог внезапно вспомнил то, что призабыл: речь идет о принятии решения что-то изменить. Таким образом, показана связь Книги Исход с Книгой Бытия. Бог напоминает о своей связи с предками тех людей, чей вопль он слышит, чьи страдания он видит, о рабстве которых он знает.

Именно об этом завете с патриархами напоминает Моисей Яхве, когда ходатайствует за народ (Исх. 32 – 34). Здесь не сказано, что израильтяне явно упоминали Божий завет с праотцами, однако Бог слышит невысказанное. Он поклялся самим собой отцу этого народа. Клятва, получившая ритуальное заверение в Быт. 15, а затем повторена в самый кульминационный момент событий Быт. 22, побуждает Бога к действиям. Можно сказать, Бог покоряется самому себе и раскрывает себя в последующих действиях.

Таким образом, читателю постоянно напоминают, что эта новая история, представляющая Бога в новой роли (*gō'ēl*, искупителя), по сути, следующая фаза незаконченной истории из Книги Бытия, истории, начавшейся с «великого Божьего поручения» Аврааму и сопровождавшейся словами обетования. И если в истории Авраама явно видна миссионерская направленность, мы можем быть уверены, что такая же направленность будет характеризовать и завет с Израилем. Ведь Бог не изменился, и не изменились его планы в отношении народов.

Божественная модель искупления

В рассказе об исходе хорошо видны два взаимосвязанных божественных мотива искупления: страдания угнетенных и изначальные цели Бога. Именно они дали толчок последующим Божьим действиям. С одной стороны, Бог услышал стонания людей и откликнулся, чтобы восстановить справедливость на земле, с другой, он следует своему изначальному плану благословить все народы и исполнить таким образом завет с Авраамом.

¹ John Goldingay, *Old Testament Theology*, vol. 1, *Israel's Gospel* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), p. 302

Эти мотивы хорошо видны в дальнейшем представлении истории исхода в Ветхом Завете как модели для понимания характера и действий Бога.²

В поздний период истории Израиля несправедливость, которую Бог осудил в исходе, гораздо чаще имела место *внутри* Израиля, со стороны своих же соплеменников, чем со стороны внешних врагов. Поэтому история исхода не редко упоминается в связи с критикой израильтян в том, что они закрывают глаза на несправедливость в своих пределах, против своего же народа. Несмотря на то что они сами некогда были угнетаемыми рабами, избавленными Яхве, а также на ежегодное напоминание о своем искуплении на Пасху, израильтяне подвергали своих бедных братьев такому же угнетению, притеснениям, насилию и рабству, которые познали сами в Египте. Пророки от имени Яхве обрушивались с критикой на такое отношение соплеменников (напр., Иер. 2.6; 7, 22-26; Ос. 11, 1; 12, 9; Ам. 2, 10; 3, 1; Мих. 6, 4).

Но когда Израиль вновь оказывался угнетаем внешними врагами или, когда отдельные израильтяне были преследуемы, несправедливо обвиняемы и их жизни что-то угрожало, они обращались к Богу исхода, чтобы он снова вступился за них как *gō'ēl*. Псалмопевцы вспоминают историю исхода в надежде на то, что Бог сотворит подобное в их жизни и жизни нации (напр., Пс. 43; 76; 79). Говоря о будущем искуплении Израиля, пророки вспоминали исход и надеялись, что Бог сотворит это снова, исходя из прежних мотивов. Они ждали избавления, когда на месте угнетения воцарится справедливость, когда экономическое процветание не будет зависеть от эксплуатации труда бедных, когда не будет места страху насилия, а послушание Яхве будет основано на всеобщем прощении. Обещанный новый исход должен был заменить старый и стать новой моделью в искупительной истории Израиля.

Такое широкое использование лексики и мотивов исхода основано на убеждении, что Бог (речь идет о Боге, явившем себя Израилю в имени Яхве), совершивший исход однажды, будет и дальше действовать подобным образом и по тем же причинам. Согласно тексту, Бог открывает себя в истории исхода. Великое освобождение Израиля от угнетения навсегда связано с откровением личного имени Бога, Яхве, Бога исхода. Яхве – это Бог, который видит, слышит и знает о страданиях угнетаемых. Яхве – это

² История исхода пронизывает весь Ветхий Завет. В своем исследовании Ричард Паттерсон и Майкл Траверс находят множество аллюзий на исход, где эта история приводится с разными целями: служит историческим свидетельством против Израиля; как источник нравственных наставлений, предупреждений и советов; как причина для хвалы и молитвы; как источник надежды. См. "Contours of the Exodus Motif in Jesus' Earthly Ministry," *Westminster Theological Journal* 66 (2004): 25-47.

Бог, который ненавидит несправедливость и притеснения и действует решительно, чтобы низложить агрессоров и освободить угнетенных, чтобы и те, и другие *познали* его либо в ярости суда, либо в радостном хвалебнии и служении. Яхве – это Бог, который верен своим обещаниям и заявленным ранее планам благословить все народы. Яхве – это Бог, который не будет стоять в стороне и спокойно смотреть, как тираны и агрессоры упрямо пытаются свести на нет поставленные Богом задачи.

Откровение Бога в событиях исхода не раз прозвучит в самых разных контекстах. И хотя ветхозаветная история искупления израильского народа сама по себе неповторима и уникальна, она становится образцом или моделью, дающей нам понимание того, чего Бог хочет, как он действует в этом мире и что в конечном итоге он совершит для всего творения. Именно в свете истории исхода мы можем видеть библейскую миссию Бога.

Исход и миссия Бога

Каким образом исследование повествования об исходе и его последующих упоминаний в Ветхом Завете помогает нам лучше понять богословие и практику миссии? Мы видели, что исход важно рассматривать и в политической плоскости, и в экономической, и в социальной, и, конечно же, в духовной. В этом великом событии, представленном нам в виде повествования, Бог совершил *искупление* Израиля. Так это представлено в Библии. Мы не вправе сужать определение искупления и рассматривать его только в одной какой-то плоскости. В Исх. 15, 13 возносится хвала Яхве как избавителю *во всех отношениях*.

Конечно, исход – это не *единственный* акт избавления (с точки зрения всей Библии) и даже не самый величайший. Однако он *первый* в Библии, и на него ссылаются как на модель или образец искупления в остальных библейских книгах. Таким образом, именно исход очерчивает контуры того, что мы называем искуплением, хотя, конечно, в нем не исполнились все Божьи планы в отношении человечества и творения.

Итак, если первый библейский пример искупления дан в исходе и если Божьи искупительные цели – это сердце Божьей миссии, то что это говорит нам о миссии и нашем участии в ней? В свете вышеизложенного напрашивается только один вывод: исход – это не только *модель искупления*, но и *событие*, которое формирует наше представление о миссии. А это означает, что наша миссия не может ограничиваться одним каким-то измерением (духовным или социальным), но должна включать все стороны жизни человека, как это показано в избавлении Богом Израиля. Также это значит, что наши мотивы для совершения миссии будут

находиться в согласии с мотивами и целями Бога, заявленными в истории исхода. В начале книги я уже показал, что *наша* миссия должна быть продолжением *Божьей* миссии. Миссия Бога ясно представлена и неоднократно подчеркнута на протяжении всего повествования об исходе. Вся история направляется и движется согласно Божьему плану.

Есть две крайности в толковании, когда нарушается целостность миссиональной герменевтики исхода. Одни концентрируются на духовном значении рассказа об исходе и отодвигают на второй план политическое, экономическое и социальное измерения. Другие так подчеркивают последние три, что совсем упускают из виду первое. В своей последующей критике этих подходов я не собираюсь занимать чью-то сторону и доказывать, кто прав, а кто ошибается. И у одного, и у другого подхода есть сильные стороны, которые могут заручиться серьезной библейской поддержкой. Моя же цель – показать, что любой однобокий подход упускает что-то важное из виду и становится несбалансированным, не отражающим полностью библейскую миссиологическую позицию. Оба подхода можно обвинить в разделении на части того, что Бог объединил в одно целое. Рассказ утратит свою силу, если мы упустим какую-то его часть.

Узко-духовное толкование

Сторонники данного подхода уделяют особое внимание новозаветному использованию истории исхода для пояснения значения смерти Христа ради верующих. Здесь их не в чем упрекнуть, ведь исход действительно один из новозаветных образов, поясняющих распятие. Однако авторы Евангелий обращались к истории исхода не только в контексте распятия, но и описывая жизнь, служение и учение Иисуса.¹

Проблема в том, что в популярных проповедях, где подчеркивается духовное и христоцентричное значения исхода, упускается из вида или полностью игнорируется историческая реальность изначального события в истории Израиля – фактическое избавление от реальной земной несправедливости, насилия и угнетения.

¹ Использование темы исхода (в том числе и нового исхода) в Новом Завете хорошо представлено в следующих трудах: F. F. Bruce, *This Is That: The New Testament Development of Some Old Testament Themes* (Exeter, U. K.: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1968); Rikki Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark* (Grand Rapids: Baker, 1997); David Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus* (Grand Rapids: Baker, 2000); Richard D. Patterson and Michael Travers, "Contours of the Exodus Motif in Jesus' Earthly Ministry," *Westminster Theological Journal* 66 (2004): 25-47. Последняя работа – прекрасное краткое обобщение всего библейского материала по теме исхода и полезный обзор основных работ ученых по данной теме.

Логика здесь простая (это я хорошо запомнил в воскресной школе, где особое внимание уделялось библейским и церковным основам, за что я очень признателен моим учителям):

- в событиях исхода Бог избавил Израиль от египетского рабства;
- через крест Христа Бог избавляет нас от рабства греха.

Таким образом, замечательная духовная истина об избавлении от греха стала «истинным значением» изначальной ветхозаветной истории. Суть исхода в избавлении. Но мы знаем, что «истинное» избавление носит духовный характер, и все люди нуждаются в избавлении от рабства греха. Мы также знаем, что единственное место, где мы можем его получить, – это крест. Таким образом, *одно* (исход) указывает на *другое* – крест. С точки зрения типологии исход – это тип креста. Исход – это тень, указывающая на великую искупительную работу Бога.

Применительно для миссии это означает следующее: если рассказ об исходе и имеет какое-то миссиологическое значение, то оно заключается в повелении проповедовать евангелие. Ибо только через евангелизацию мы можем помочь человеку избавиться от рабства греха – глубинной проблемы, которая в основе своей духовная. Удивительная история призвания Моисея также может послужить своего рода моделью: как Бог послал Моисея с радостной вестью к израильтянам, что он собирается избавить их от египетского рабства, так и нас Бог посылает к людям с благой вестью о том, как они могут получить избавление от власти греха.

У меня нет совершенно никаких сомнений в истинности подобного толкования. Я не могу отрицать наличие типологических связей между ключевыми ветхозаветными событиями (такими как исход) и их новозаветным исполнением в Иисусе Христе. Нет никаких сомнений, что Новый Завет связывает крест с исходом и предшествующими ему событиями (особенно Пасхой). Я также признаю (как и Ветхий Завет, о чем скажу далее), что глубочайшая человеческая проблема – это грех, и говорить о любого рода избавлении совершенно бессмысленно, если не решается основная потребность. И, конечно, я всем сердцем верю, что крест Христов – это единственное и окончательное решение проблемы греха, и наша задача донести эту благоую весть всем людям. Все вышеперечисленное я признаю и исповедую с радостью.

Я не могу вполне разделять этот подход с таким взглядом на миссию не из-за того, что в нем что-то неверно (для меня это законные библейские основания), а из-за того, что он не отражает полной картины. Я не говорю, что такой подход *совершенно* небиблейский, скорее – не *вполне* библейский. Сейчас я поясню почему.

Чей грех? Во-первых, очевидны явные несоответствия в параллелях, которые проводят между исходом и крестом, по крайней мере, в популярном изложении. Быть искупленным от собственного греха не вполне соответствует историческому опыту избавления израильтян от рабства. Исход определенно не избавлял израильтян *от собственных грехов*. В Ветхом Завете избавление от гнева Божьего по причине собственных грехов – это возвращение из плена. И совершенно очевидно, что Израиль оказался в вавилонском плену в результате гнева Божьего из-за отступничества израильтян на протяжении нескольких поколений. Также и пророки рассматривали возвращение из плена не просто как избавление из Вавилона, но как прощение грехов. Нет даже намек на то, что страдания Израиля в *Египте* – это результат Божьего гнева за их отступничество. Таким образом, исход действительно стал избавлением от греха, но не греха самих израильтян, а *греха тех, кто угнетал их*.

Исход был победой Яхве над *внешними* силами, несущими зло, несправедливость, насилие и смерть. Бог вывел свой народ и избавил его от власти поработителей.

Я не имею в виду, что сами израильтяне не были грешниками, нуждающимися в Божьей милости, как и остальные люди. Последующее описание их поведения в пустыне служит несомненным доказательством этого. Так же как оно служит доказательством бесконечного Божьего терпения и всепрощающей милости по отношению к их греховным делам и непокорности. И система жертвоприношений действительно была рассчитана на то, чтобы совладать с реальностью греха народа Божьего и обеспечить возможность искупления. Суть в том, что искупление и прощение чьего-либо греха не было смыслом освободительного исхода. Это было скорее избавлением от внешнего зла (а также от порождаемого им страдания и несправедливости) через сокрушительный удар, нанесенный силам зла, и бесповоротным устранением господства над Израилем во всех перечисленных выше сферах – политической, экономической, социальной и духовной.¹

Когда мы понимаем это, то кажется гораздо уместнее видеть связь исхода с распятием не столько в освобождении от рабства собственных грехов (что не отменяет реальности этого в нашей жизни), сколько в избавлении от богопротивной власти, угнетающей людей. Крест, как и исход, был победой над врагами Бога, и благодаря распятию Бог освободил нас от их власти. Весь Новый Завет говорит, что на кресте была одержана победа над всеми силами зла, и что наше спасение есть ничто иное, как

¹ Christopher J. H. Wright, *Knowing Jesus Through the Old Testament* (London: Marshall Pickering; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992), p. 32.

избавление от рабства. Апостол Павел, возможно, ссылается на исход, когда восхваляет Бога Отца, «избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов» (Кол. 1, 13-14). Позднее он говорит о величайшей победе Христа на кресте над начальствами и властями (Кол. 2, 15). А в Послании к Евреям автор говорит, что через смерть Христа Бог смог «избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству» (Евр. 2, 15).

Какая реальность? Те, кто настаивают на духовном толковании исхода, часто затевают социально-экономическое и политическое измерения изначального исторического события, дискредитируя таким образом типологический подход. Они рассматривают Ветхий Завет как прообраз или «тень» Нового, тем самым лишая ветхозаветную историю своей собственной значимости. Неверное понимание Евр. 8, 5, где речь идет о ветхозаветных «тенях» или «образах», привело к тому, что сторонники такого подхода впали в платонический дуализм, считая историческую реальность второстепенной и временной, а духовную вневременной, а значит – «истинной реальностью». Следовательно, нужно отбросить исторический материал, явно просматривающийся в тексте, как ненужную шелуху, за которой скрывается действительно нужное нам духовное ядро. Теперь-то мы понимаем, *о чем в действительности* эта история (ты можешь получить избавление от греха благодаря Христу), поэтому можешь с легкостью отбросить часть ее содержания как неактуальные культурные наслоения того времени.

Однако такое представление противоречит тому, как Библия представляет преемственность между Новым и Ветхим Заветами. Совершенно очевидно, что многие ветхозаветные особенности *религиозной жизни* евреев утратили для нас актуальность, так как нашли свое исполнение во Христе. Однако это не имеет никакого отношения к *общему повествованию о Божьей деятельности* в Ветхом Завете: оно никак не может быть отменено или заменено Христом. Скорее в нем рассказ достиг своей кульминации, показав, как Божий план искупления исполнился в Иисусе.

Это ни в коем случае не означает, что теперь мы можем сказать: «Раньше Божье избавление подразумевало политическую свободу и восстановление социальной справедливости, но сейчас мы понимаем, что на самом деле это подразумевает духовное прощение». Лучше сказать, что теперь мы можем видеть *полную* картину того, что означает Божье избавление. Новый Завет не заменяет социальный аспект искупления духовным, но расширяет духовное измерение, представленное в зародыше уже в исходе, включая глубочайшую нужду человечества.

Некоторые ошибочно полагают, что великое историческое повествование о Божьем избавлении в Ветхом Завете уподобилось ракете-носителю,

которая после отделения космической капсулы больше не нужна. Если говорить о всем библейском повествовании, как о дереве (используя метафору Павла), мы можем сказать, что сейчас наслаждаемся тенью раскидистых ветвей и обилием плодов (исполнением в Иисусе). Однако стоит помнить, что ствол дерева, несущий в себе историю народа Божьего в древности, остается той самой «несущей конструкцией», на которой выросли эти ветви и плоды. Ветхозаветная история тесно переплетена с новозаветной: нельзя отбрасывать одну в пользу другой или подчеркивать разрыв между Заветами.

Какой Бог? Кроме того, такой упрощенческий узко-духовный подход (когда значение истории исхода сводится лишь к духовному измерению) существенно меняет наши представления о Боге. Конечно, мы теперь понимаем, что планы Божьи в отношении Израиля изменились из-за отсутствия должного отклика на его весть. Есть некая прогрессия или развитие и в общем библейском повествовании. Но то, о чем я сейчас буду говорить, куда более радикальные изменения.

Бог из поколения в поколение, из века в век, на протяжении всего библейского повествования глубоко обеспокоен социальными проблемами: продажностью судей, притеснением бедных, злоупотреблением властью, эксплуатацией труда незащищенных слоев населения и т. д. В Божьих законах, в вестях пророков и в сетованиях псалмопевцев чаще всего мы слышим именно об этих проблемах (наряду с идолопоклонством).

Однако, по мнению сторонников узко-духовного подхода, где-то между периодом служения пророка Малахии и написанием первого Евангелия, в Боге происходят радикальные изменения: все вышеперечисленные проблемы больше его не беспокоят и не вызывают в нем гнева, следовательно, и нас это более не должно волновать. Причину такого изменения объясняют следующим образом: корень всех социальных проблем – грех, духовное отступничество, и Бог, в первую очередь, заинтересован решать эту проблему, что он и делает с помощью креста. Это своего рода одно из проявлений маркионизма. В таком Боге Нового Завета практически уже невозможно узнать Святого Бога Израилева. Такой Бог отбросил основные ценности Моисеева Закона и сбросил с себя груз ответственности за борьбу с социальными пороками, за которую его пророки заплатили очень высокую цену. Последствия такого подхода для миссии не сложно представить. Если насущные проблемы человеческого общества больше не представляют интереса для Бога, значит, и в христианской миссии им нет места, в лучшем случае – они отодвигаются на второй план. Таким образом, миссия Бога заключается в спасении душ человеческих после смерти и далека от решений социальных проблем на земле. Ну и мы, конечно же, должны следовать его примеру. Хотя я несколько утрировал и в какой-то мере карикатурно представил эту точку зрения, но именно

такова суть популярного взгляда на миссию во многих современных христианских движениях и церквях.

Очевидно, что такой взгляд на Бога и миссию я считаю небиблейским и совершенно неприемлемым, так как верю, что *вся Библия* – это достойное доверия откровение характера и миссии живого Бога. Однако хочу повториться: это не означает, что я отвергаю или недооцениваю серьезность духовной природы греха или зла, о чем ясно говорит Новый Завет, и ни в коем случае не хочу умалить значимости духовного измерения Божьего искупления на кресте и воскресения Иисуса из Назарета. Тем не менее я никак не могу согласиться, что все эти новозаветные истины каким-то образом свели на нет ветхозаветные представления о Боге. А ведь Бога действительно очень волнуют все сферы человеческого существования, он противостоит угнетению и унижению человеческого достоинства, и в конечном итоге благословит все народы и искупит все свое творение. Такое представление о Боге, формирующее наше представление о миссии, исключает узко-духовный подход, при котором выделяется лишь одного измерения божественной искупительной работы, в то время как другие вопиют со страниц Библии, подобно израильтянам, взывавшим к Богу под бременем рабства.

Политизированное толкование

С другой стороны, есть те, кто подчеркивают в истории исхода борьбу за справедливость и праведное воздаяние тем, кто беспощадно эксплуатировал слабых. Для них основное значение этой истории состоит в главном: Яхве – это Бог, который ненавидит угнетение и решительно настроен наказать виновных и освободить угнетаемых. Таким образом, политические, социальные и экономические аспекты египетского рабства и избавления Израиля формируют богословие, этику и миссиологию, для которых первостепенной задачей становится защита слабых и обездоленных.

В наше время такой герменевтический подход наиболее характерен для различных направлений богословия освобождения, которое зародилось в Латинской Америке и после распространилось по всему миру.¹ В некоторых из этих направлений популяризуется точка зрения, что Бог совершает свою искупительную деятельность везде, где имеет место

¹ Однако на протяжении столетий и иудеи, и христиане видели в истории исхода мощный идеологический потенциал для политической, социальной и экономической борьбы против поработителей и угнетателей. См., например, Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1985). См. также (хотя в работе предложена крайняя точка зрения, выходящая за рамки привычного прочтения исхода в рамках богословия освобождения) J. David Pleins, *The Social Visions of the*

борьба против угнетения и несправедливости. Библейский Бог, явивший себя в истории исхода, всегда находится на стороне слабых и угнетаемых. Таким образом, любое действие, направленное на свержение гнета и восстановление справедливости по сути своей носит искупительный характер, и неважно, зародится ли при этом церковь и уверует ли кто-то во Христа как личного Спасителя. Итак, перед нами совершенно противоположный подход рассмотренному выше узко-духовному толкованию, при котором упускаются социальные аспекты исхода, выдвигая на первый план социальную справедливость, в то время как духовная цель исхода и явная его связь с искупительной работой Христа (что хорошо представлено в Новом Завете) исчезают из виду. Как в политизированном подходе, так и в узко-духовном ощущается недостаток библейских оснований. Как я уже говорил, мои возражения против таких подходов касаются не их сути (например, я уверен, что Бог Библии за социальную справедливость и ее восстановление – это часть нашей миссии). Проблема с этими взглядами заключается в том, что они сводят всю историю исхода к одному какому-то аспекту, на основании которого формируется очень узкое представление о нашей миссии. Сейчас я попытаюсь это обосновать.

Неправомерный переход. Одно из основных возражений против толкования исхода сторонниками богословия освобождения заключается в неправомерном герменевтическом переходе, когда история избавления Израиля от политического и экономического угнетения становится предпосылкой для утверждения, что Бог хочет и намерен это сделать для всех людей, оказавшихся в подобных обстоятельствах. Такой переход упускает из виду как уникальность Божьих планов в отношении Израиля, так и ясное убеждение рассказчика в том, что избавление израильтян – это результат Божьей верности завету с Авраамом. У нас нет оснований полагать, что все народы находятся в таких же отношениях завета, в которых был Израиль, как и нет оснований думать, что обетования завета, данные Аврааму, распространяются на все народы в той же мере, что и на Израиль. Следовательно, мы не можем на основании истории избавления Израиля по причине верности завету с Авраамом делать выводы, что Бог хочет того же сейчас для других народов, и наша миссия состоит в освобождении угнетенных по всему миру.

Об этом хорошо говорит Джон Стотт, называя политизацию спасения некоторыми богословами освобождения ничем иным, как подменной понятий. Выступая против тех во Всемирном Совете Церквей, кто желает сделать исход «моделью освобождения всех угнетенных в мире»,

Стотт (не отрицая того, что угнетение в любой форме ненавистно Богу) подчеркивает

уникальность отношений Бога с Израилем (Ам. 3, 2) ...именно эти особые отношения легли в основу исхода. Бог избавил свой народ от египетского рабства, чтобы исполнить свой завет с Авраамом, Исааком и Иаковом и обновить этот завет у горы Синай (Исх. 2, 24; 19, 4-6). Он не заключал завет с сирийцами и филистимлянами и не вмешивался в их жизнь, чтобы сделать их народом завета.¹

Этому серьезному возражению аргументам об уникальности отношений с Израилем и Божьим обетованиям Аврааму сложно что-то противопоставить. Я неоднократно приводил эти доводы в защиту неправомерности перехода от истории исхода ко всем современным социальным проблемам. Однако на этом нельзя останавливаться. Хотя я здесь абсолютно согласен со Стоттом, однако я не думаю, что он видит необходимость рассматривать вообще историю исхода как модель, чтобы показать ее значимость для остального человечества. Далее мы поговорим об этом подробнее.

С одной стороны, нужно помнить, что Божьи обетования Аврааму не ограничивались только лишь благословением Израиля. В основе этих обетований лежит желание Бога благословить все народы. Таким образом, все совершаемое Богом в Израиле и для Израиля, служит в той или иной мере моделью того, что Бог хочет совершить для всего мира. Конечно, искупительная история Израиля несет на себе отпечаток уникальности и специфичности, однако именно эта уникальность и специфичность *открывает и показывает характер Бога* – Бога не только Израиля, но *всей земли и всех народов*.

Таким образом, тот исторический факт, что Бог не избавлял всех угнетенных в древнем мире Ближнего Востока, не говорит о том, что он оставался безразличен к судьбе притесняемых и не гневался на тиранов и эксплуататоров где бы то ни было еще. Скорее, это дает нам возможность еще раз увидеть важность миссиологической перспективы в этой части библейской истории.

Будучи основными получателями Божьих обетований Аврааму, израильяне становятся моделью, показывающей, как Бог трудится в этом мире в целом: благословляет, предостерегает, избавляет и спасает. Конечно, есть что-то особенное в отношениях Яхве с Израилем, но эта особенность не в том, что Яхве принадлежит только одному

¹ John R. W. Stott, *Christian Mission in the Modern World* (London: Falcon, 1975), p. 96.

народу. Он хочет благословить не только Израиль... Уникальность Израиля состояла в его избрании стать тем, через кого Яхве будет познан остальными народами... Через этот народ Бог хотел благословить остальные нации.²

С другой стороны, уже в самом Ветхом Завете упоминание истории исхода сопровождается универсалистскими выводами о характере Бога и его желании услышать вопль любого угнетенного. Например, в Пс. 32 после прославления Бога исхода как верного, истинного поборника праведности и справедливости (Пс. 32, 4-5), псалмопевец переходит к универсалистским утверждениям, говоря, что «милости Господней полна земля» (ст. 5), и он видит и заботится о всех живущих на земле (ст. 13-15). В Пс. 144 мы видим подобный переход от прославления Бога за его могущественные дела в истории Израиля к утверждениям, что Господь «восстанавливает низверженных» и «насыщает все живущее на земле», а также слышит каждый вопль, обращенный к нему (что напоминает историю исхода). Наиболее впечатляющий отрывок – это глава девятнадцатая Книги пророка Исаии, где сказано, что даже Египет мог бы стать частью Божьего искупления, если бы египтяне возопили к нему об отмене казней.

В таком случае будет совершенно правильным сделать тот же вывод, к которому пришли и псалмопевцы: израильтяне стали объектом любви и искупительной силы Бога, явившей себя на социальной арене истории Израиля. Но, несмотря на уникальность заветных отношений Бога с Израилем, они не были исключительными или эксклюзивными. Скорее их можно назвать *характерными*. Таковы любые отношения с Яхве. Ведь именно такие действия показывают его характер.

Ибо Господь, Бог ваш, есть Бог богов и Владыка владык, Бог великий, сильный и страшный, Который не смотрит на лица и не берет даров, Который дает суд сироте и вдове, и любит пришельца, и дает ему хлеб и одежду. Любите и вы пришельца, ибо сами были пришельцами в земле Египетской (Втор. 10, 17-19).

Этот ключевой текст связывает единую верховную власть единого Бога Яхве – справедливого, доброго и любящего – с моральными и миссиональными обязательствами тех, кто уже испытали на себе силу Божьей любви в исходе: они должны пойти и поступать так же.

Ограниченность. Я возражаю против политизированного подхода не потому, что считаю неправильным, с точки зрения герменевтики, обращаться к исходу как свидетельству того, что Бог выступает за восстановление справедливости, против попрания человеческих прав и достоинства

² Goldingay, *Old Testament Theology*, 1:294-95.

(как и не возражаю в случае с узко-духовным подходом видеть в исходе образ Божьей победы на кресте). Проблема не в том, что утверждает этот подход, а в том, что он на этом останавливается. Толкование, которое ограничивает исход политической, социальной или экономической сферами, подчеркивая лишь характерные для них проблемы и исключая духовное измерение этого события (не важно, придут ли люди к познанию живого Бога, чтобы поклоняться и служить ему или нет), не берет во внимание весь текст, а, следовательно, искажает его.

Цель исхода в Библии *не* ограничивается лишь политической свободой. На самом деле «освобождение», которое в современном обществе чаще обозначает независимость, – это даже не лучший термин для описания данного повествования. В разных местах Книги Исход Бог или Моисей говорят о намерениях Яхве «вывести» Израиль, «спасти» или «избавить» его от египетского рабства (например, Исх. 6, 6; 14, 13.30). Речь идет не просто о свободе, в смысле обретения независимости или самостоятельности, скорее цель исхода состояла в том, чтобы освободить от рабства (*ʾäböðä*) фараона, дабы израильтяне могли должным образом служить и поклоняться (*ʾäböðä*) Яхве. Проблема израильтян состояла не просто в том, что они были рабами, нуждающимися в освобождении, а в том, что они *служили ложному господину и нуждались в избавлении для служения истинному Господу*.

Исход даровал Израилю не свободу в обретении независимости, а свободу от одного господина, чтобы служить другому... Писание показывает, что истинная свобода заключается в служении Яхве. В свете такого определения свободы, возможно, необходимо пересмотреть некоторые акценты богословия освобождения.¹

Поэтому политические реформы, борьба с тиранией и геноцидом, насаждение демократических свобод, программы экономического роста, перераспределение ресурсов, социальное равенство и т. д. – все это само по себе очень здорово и правильно. Следовательно, и христиане, участвующие во всех подобных социально-политических программах, могут смело заявлять: за их миссией стоит Бог, чей характер и воля ясно раскрыты на страницах Священного Писания. Но, если миссия будет *ограничена* только такими программами – без стремления привести людей к познанию Бога через покаяние и веру во Христа, без поклонения и служения ему, без евангелизма и ученичества, находясь в отношениях завета, – в таком случае она не будет полностью отражать искупление исхода, а, следовательно, и формировать целостное представление о миссии Бога.

Грех и изгнание. Кроме того, будет неправильным и однобоким рассматривать исход как единственное основание для социально-политической

¹ Ibid., p. 323.

миссии, упуская при этом остальную историю народа Израиля. Люди, которые испытали на себе искупительную милость Божью, познав избавление от политического притеснения, экономической эксплуатации и насилия, позволили в дальнейшем отравить собственную жизнь всем тем, от чего были избавлены. Ярость Божьего суда постигла отступнический Израиль с не меньшей силой, чем египтян в прошлом, даже больше. Поэтому история, начавшаяся исходом, закончилась изгнанием. История Израиля характеризуется теми же глубочайшими болезнями, которые поражают и остальное человечество: жестокосердие и непослушание, слепота и глухота к Божьему слову и его деяниям. Из-за своей врожденной склонности ко злу они были неспособны исполнить тот минимум, который от них ожидался: бояться Господа, ходить путями его, любить его, служить и подчиняться ему (Втор. 10, 12).

Оказавшись на грани отчаяния в изгнании, они получили второй шанс: Бог готов снова вмешаться в историю своего народа и совершить новый исход (на сей раз из Вавилона), однако их главная задача состоит не в *восстановлении* Иерусалима, а в *возобновлении* собственных отношений с Богом. Израиль нуждался не столько в освобождении из плена, сколько в прощении грехов. И то и другое тесно переплетено в пророческих речах о спасении (напр., Ис. 43, 25; Иер. 31, 34; Иез. 36, 24-32). Кир стал инструментом в Божьих руках, чтобы исполнить первое, однако о втором должен был позаботиться Божий Раб.² Таким образом, духовная проблема Израиля (и всего человечества) и духовная составляющая Божьего плана искупления для всего творения хорошо просматриваются во всем Ветхом Завете. Совершенно очевидно, что Новый Завет *не добавляет* духовный аспект к ветхозаветному материалистическому пониманию искупления. Он повествует о том, как Божья работа по духовному восстановлению достигает своей кульминации на кресте. Новый Завет не заменил Ветхий, скорее в нем мы яснее можем видеть реализацию всей полноты Божьих искупительных целей.³

² Никто не вправе устанавливать ложную дихотомию между материальным и духовным, однако в каком-то смысле именно воин стоит за восстановлением первого, а страдания Раба за возобновлением последнего. Военная победа способствовала возвращению иудеев в Иерусалим, но только страдания Раба могли вернуть их к Богу и разрешить таким образом корень их проблемы, который состоял в состоянии и отступничестве. John Goldingay, "The Man of War and the Suffering Servant: The Old Testament and the Theology of Liberation," *Tyndale Bulletin* 27 (1976): 104.

³ «Намеки на герменевтический акцент в толковании исхода в Новом Завете содержались уже в самом изначальном повествовании, а также получили

Всестороннее толкование

Исходя из всего вышесказанного, мой призыв состоит в том, чтобы рассматривать исход как прототип Божьего искупления (о чем ясно говорит вся Библия). Когда мы говорим об исходе в контексте нашей миссии, задача будет состоять в том, чтобы не упустить ни одного аспекта этого события. Сосредоточенность на одном каком-то измерении исхода приводит не только к искаженным толкованиям, но хуже всего, наносит непоправимый вред практическому миссионерскому служению. Уолтер Брюггеман совершенно справедливо, на мой взгляд, предупреждает нас об опасности таких однобоких подходов.

Ветхий Завет явно подчеркивает социально-экономические и политические проблемы Израиля, от которых тот был избавлен в событиях исхода. Ну и, ни для кого не секрет, что в Новом Завете исход представлен скорее духовным событием, поэтому избавление в контексте евангелия рассматривается как освобождение от греха в противовес социально-политическим акцентам исхода в Ветхом Завете. Я не стану здесь повторять аргументы в пользу того, что спасение в Новом Завете не ограничено лишь духовной стороной, однако важно помнить, что уже в Ветхом Завете свидетели Яхве хорошо понимали, что за действительным и реальным угнетением стоят «силы смерти», которые активно противостоят исполнению намерений Яхве. Следовательно, не стоит спорить о том, какое избавление важнее, социально-политическое (как в Ветхом Завете) или духовное (как в Новом Завете). Однобокий подход искажает как представление об истинном рабстве человечества, так и о священных текстах Израиля... Главный вопрос Библии лежит не в плоскости или-или: нельзя сводить все только к социально-политическому и экономическому измерениям, как нельзя подчеркивать лишь удобную духовную сторону избавления, как часто искушены делать христианские толкователи.¹

Социальная деятельность без евангелизма. Полагать, что социальная деятельность – это и есть вся наша миссия, без того, чтобы приводить

свое развитие в Ис. 40 – 55; мотивы исхода, искупления от греха и освобождения становятся преимущественно духовными; избавление от греха – это центральная идея, потому что слабость и своеволие человека – это суть его проблемы, без чего его социальные, политические и экономические проблемы решены быть не могут». Ibid., p. 125.

¹ Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, p. 180.

людей к познанию, поклонению и служению Богу во Христе, все равно что приговорить тех, кого мы могли бы так или иначе «освободить из рабства», повторив историю Израиля. Многие израильтяне, получившие в результате Божьего искупления политическую и экономическую свободу, остались рабами в духовном плане. Они не познали его как единого Бога. Они неоднократно сбивались с пути, поклоняясь иным богам. Они вступали в союзы с другими народами, которые были не только политически ненадежны, но и бедны духовно. Бог стал их избавителем, о чем неоднократно говорит Ветхий Завет, однако он не стал их царем, которому бы они повиновались. В итоге они потеряли все.

Социальные, политические и экономические аспекты Божьей искупительной работы важны, актуальны и насущны, о чем свидетельствовали пророки, однако это не все, чего ожидает Бог от народа завета. Без веры, поклонения и послушания в завете Израиль оказывается объектом Божьего гнева, как и остальные народы.

Павел, как и автор Послания к Евреям, предупреждают своих читателей об опасности, напоминая о поколении израильтян, пережившем удивительный опыт избавления от египетского рабства, которое однако не испытало на себе полноту Божьего спасения из-за неверия и непослушания (1 Кор. 10, 1-5; Евр. 3, 16-19).

Смена правительства, изменение экономического, социального и географического положений сами по себе могут нести множество изменений к лучшему, но если не достигнуты духовные цели исхода, для вечности это не имеет никакого значения. Поэтому изменение экономического и социального статуса людей без спасительной веры и послушания Бога во Христе не приведет их дальше пустыни или изгнания, то есть к месту гибели.

Евангелизм без социальной деятельности. Уверенность, будто наша миссия состоит только в проповеди евангелия, при этом забывая об остальных нуждах людей, также хорошо отражена в Израиле. «Духовная евангелизация» означает для многих проповедь евангелия, которая рассматривается как средство для прощения собственных грехов и обретения уверенности в будущем посмертном существовании с Богом на небесах. Такая проповедь не предусматривает личного вовлечения в решение политических, экономических и социальных проблем, которые нас окружают, и не призывает христиан рассматривать вопросы справедливости как часть собственной миссии. Это приводит к некой форме приватизированного пиетизма, где уютно только единомышленникам, которым практически нечего предложить миру, а в их вести совершенно не слышен голос протеста библейских пророков. Некоторые христиане даже думают, что в этом состоит некая добродетель – не замечать или не уделять слишком много внимания материальным, физическим, семейным,

общественным и международным проблемам и кризисам, окружающим нас со всех сторон. Все эти проблемы отодвигаются так далеко на второй план, что ускользают из поля зрения при обсуждении вопросов христианской миссии.

Израиль стал жертвой и этого искушения. Пророки возвышали свой голос против ревнителей веры, в жизни и поведении которых отвергались все нравственные принципы, формально ими исповеданные. Было много харизматического пыла (Ам. 5, 21-24), богословия искупления в крови и множестве жертвоприношений (Ис. 1, 10-12), уверенности в спасении через декламации о храме (Иер. 7, 4-11) и религиозных пышных обрядах на праздники (Ис. 1, 13-15). Но прямо под носом, у своих ног, они не видели бедных, которые были забыты, в лучшем случае, а в худшем – просто растоптаны. Мнимая духовность процветала среди порока и социальной гнили. И Бог ненавидел такой подход, он жаждал, чтобы этот маскарад поскорее закончился (Мал. 1, 10), и эти актеры удалились с глаз долой.

Миссия, которая претендует на серьезное духовное основание в проповеди евангелия для спасения и прощения грехов, но не принимает все библейские вызовы, включая соучастие в Божьем сострадании и восстановлении справедливости, дарует своим последователям ложную надежду на спасение. Иаков в своем послании, похоже, говорит об этом же, упоминая тех, кто вбивает небиблейский клин между верой и делами, духовным и материальным. Как вера без дел мертва, так и миссия без соучастия в жизни и проблемах общества с точки зрения Библии ущербна.

9 *Божественная модель восстановления* *Юбилейный год*

В восьмой главе мы рассматривали искупление и миссию на основании рассказа об исходе израильтян из Египта. Влияние этого основополагающего повествования ощутимо во всей Библии: оно формирует представление об искуплении и раскрывает суть нашей миссии. В конце концов, исход – историческое событие, основные принципы которого должны были отразиться в жизни Израиля: в стремлении к экономическому и социальному равенству, в свободе от угнетения, в верности и поклонении единому Богу завета. Этому также должны были способствовать законы и постановления, данные Израилю.

Бог – реалист. Одно дело избавить людей от угнетения и дать им землю во владение, совсем другое – удержать их от последующей эксплуатации друг друга. Есть идеальный мир, на который должны ориентироваться израильтяне: в нем отсутствуют бедные, так как все будут следовать заповедям Божьим. Однако Бог понимает, что в реальности далеко не все станут жить по заповедям, следовательно, бедные будут всегда среди них (Втор. 15, 4.11). Что можно сделать для борьбы с бедностью, чтобы она не стала постоянной спутницей человека или семьи? Как можно разорвать порочный круг вечных долгов и рабства, в которые попадал разорившийся израильтянин? На эти вопросы есть ответы в израильских экономических законах и постановлениях.

Существовал целый свод законов для предотвращения факторов, ведущих к разорению человека. Среди них присутствовала обязанность выдавать кредиты для бедных, при этом возможности кредиторов были строго ограничены: запрещалось требовать у бедных проценты с займа; недопустимым считалось оставлять у себя залог, если он был жизненно необходим заемщику; в субботний год все долги должны быть прощены, родовые земельные наделы возвращены, а ранее разорившиеся

израильтяне вместе с членами своих семейств должны быть отпущены на свободу.¹

Однако одно постановление имеет особое значение, так как включает решение большинства проблем, рассмотренных выше. Богословие, которое лежит в основе этого постановления, дает ясное представление о миссии, о чем мы далее поговорим подробнее. Речь идет о юбилейном годе – постановлении, описанном в Лев. 25. Если исход был Божьим *избавлением*, то юбилейный год – Божьим *восстановлением*. И то, и другое одинаково важно рассматривать всесторонне. Иными словами, постановление о юбилейном годе также включает решение социально-экономических проблем, однако не стоит забывать или отодвигать на второй план духовные последствия этого закона. Итак, мы погрузимся в миссиональное прочтение этого древнего израильского постановления и попытаемся увидеть, что оно может сказать нам об этике, евангелизме и эсхатологии.

Постановление о юбилейном годе в контексте

Юбилейный год (*yôbēl*) завершал цикл из семи субботних лет. В Лев. 25, 8-10 сказано, что юбилей попадал на пятидесятый год, однако некоторые ученые полагают, что это был все же сорок девятый год, то есть седьмой субботний год. Некоторые даже полагают, что юбилей занимал не целый год, а либо один день на пятидесятом году, либо дополнительный месяц после сорок девятого года, наподобие дополнительного дня в нашем календарном високосном годе. В этот год все израильтяне, обнищавшие и вынужденные продать себя в рабство соплеменнику, объявлялись свободными, а родовые земельные наделы, которые пришлось продать, снова становились их собственностью. О процедуре возврата земли и свободы израильтян подробно говорится в Лев. 25, однако некоторые детали содержатся также в главах с двадцать шестой по двадцать седьмую. Это постановление привлекало внимание как древних, так и современных исследователей, а в последние годы оно заняло видное место в трудах, посвященных радикальной социальной этике. Наша задача сводится к тому, чтобы увидеть роль данного постановления в общем библейском представлении о миссии.

Юбилейный год играл ключевую роль в экономике Израиля, он затрагивал семью и землю, следовательно, был укоренен в *социальной* структуре израильского родства и связанных с ней *экономических* положениях

¹ Более подробно я рассматривал израильские экономические законы в *Old Testament Ethics for the People of God* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), chaps. 3, 5. Райт Кристофер. *Око за око. Этика Ветхого Завета*. (Черкассы: Коллоквиум, 2010).

о землевладении. Тем не менее социально-экономический фактор также был основан на богословской составляющей веры Израиля. Таким образом, мы кратко рассмотрим постановление о юбилейном годе с трех ракурсов: экономического, социального и богословского.

Социальный ракурс. Родство

В Израиле существовала трехъярусная система родства, состоящая из племени, рода и семейства. Скромный ответ Гедеона ангельскому гостю показывает все три: «Посмотри на мой род – он наименьший в племени Манассии; а я наименьший в доме отца моего» (Суд. 6, 15, перевод мой). Две последних единицы (семейство и род) имели большую социальную и экономическую значимость, чем племя, в смысле благ и обязательств, касающихся отдельных израильтян. Отцовский дом был домом родства, в нем проживали сразу несколько поколений, вместе со слугами и наемниками. Отец был главой такого большого семейства, и его слово – закон даже для сыновей, состоящих в браке, как, например, Гедеон (Суд. 6, 27; 8, 20). В отцовском доме члены семейства находили защиту и чувствовали себя в безопасности (Суд. 6, 30-35). Он выполнял юридическую функцию и даже военную: это было место, где члены семейства получали религиозное воспитание и образование.² Юбилей был задуман главным образом для экономической защиты наименьшей из этих групп – «дома отца» или семьи в широком смысле этого слова.

Экономический ракурс. Израильская система землевладения

Израильская система землевладения основана на структуре родства в Израиле. Как хорошо показано в Нав. 15 – 22, территория была распределена «по племенам их», а в племени каждое семейство владело своей долей наследия. Эта система имеет две особенности, резко контрастирующие с ханаанской экономической структурой:

Справедливое распределение. В ханаанской системе земля принадлежала царям и знати, а большая часть населения была лишь фермерами-арендаторами, которые платили подати. В Израиле изначально земля распределялась среди родов и семейств, в племенах – на общем условии: каждый должен получить землю согласно численности и потребности. Об этом говорит список племен в Чис. 26 (обратите внимание на

² Больше информации об израильской системе родства см. в Christopher J. H. Wright, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), chap. 2; и Christopher J. H. Wright, "Family," *Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 2:761-69.

Чис. 26, 52-56) и подробное распределение земли, описанное в Нав. 13 – 21, которое служит документальным подтверждением: земля должна *распределяться во всей системе родства как можно шире*.

Неотчуждаемость. Чтобы защитить эту систему родового распределения, земля семейства была неотчуждаемой. То есть она не продавалась и не покупалась как коммерческий актив, но должна была оставаться по возможности в расширенной семье, или, по крайней мере, в кругу семейств рода. Именно этот принцип лежал в основе отказа Навуфея продать свою вотчину Ахаву (3 Цар. 21). А также он отражен в экономических установлениях Лев. 25.

Богословский ракурс: Божья земля, Божий народ

Земля не должна продаваться навсегда, ибо Моя земля; а вы пришельцы и поселенцы у Меня (Лев. 25, 23). Находясь в центре главы о юбилее, эти слова служат переходом между описанной выше социальной и экономической системой и ее богословским обоснованием. На основании этого стиха мы можем сделать два основных вывода богословского характера о земле и живущих на ней израильянах.

Божья земля. Одним из центральных столпов веры Израиля было то, что земля, в которой евреи обитали – это земля Господа. Она принадлежала ему еще до того, как Израиль вошел в нее (Исх. 15, 13.17). Эта тема часто появляется у пророков и в псалмах, там выражение «земля Яхве» встречается куда чаще, чем «земля Израиля». Хотя земля и принадлежала Господу, она была обещана и дана Израилю в ходе искупительной истории. Она была их наследием, о чем часто говорится в Книге Второзакония.

Таким образом, наследие Израиля все еще оставалось собственностью Бога. Эта двойная традиция земли (*божественная собственность и божественный дар*) была в некотором смысле связана со всеми основными нитями богословия Израиля. Обетование земли – важная часть патриархального предания об *избрании*. Земля была целью традиции *искупления* в событии исхода. Сохранение отношений *завета* и гарантии жизни в земле были взаимосвязаны. Божественный *суд* означал изгнание из земли до тех пор, пока *восстановленные отношения* не были представлены символически возвращением в землю. Таким образом, земля – центр в отношениях Бога и Израиля (см. ее положение в Лев. 26, 40-45). Она стала монументальным, освящаемым свидетельством как божественного контроля над историей, так и нравственных требований, которые влекли за собой эти отношения.

Для израильянина жизнь со своей семьей на выделенной ему части Господней земли, как и сама земля, служили доказательством его

принадлежности к Божьему народу и средоточием практического отклика на Божью благодать. Все, что касалось земли, имело богословские и этические измерения, и об этом ему также напоминала каждая жатва (Втор. 26).

Божий народ. Израильтяне были пришельцами и поселенцами (RSV), чужестранцами и наемниками (NIV) у Господа (Лев. 25, 23). Это выражение (евр. *gērîm wētôšābîm*) обычно в Ветхом Завете описывает класс людей, которые проживали среди израильтян в Ханаане, но не были этнически израильтянами. Они могли быть потомками обнищавших хананеев или иммигрантами. У них не было никаких прав на землевладение, поэтому они служили наемными рабочими (чернорабочими, ремесленниками и пр.). При условии, что семейство израильтянина оставалось экономически жизнеспособным, его наемные рабочие имели и защиту, и безопасность. Однако в противном случае их положение было шатким. Поэтому они часто упоминаются в законе Израиля среди вдов и сирот, тех, кто особо нуждается в помощи.

Лев. 25, 23 говорит, что израильтяне должны были рассматривать свое положение пред Богом как аналогичное статусу поселенцев среди них. Таким образом, они (израильтяне) не имели бесповоротного права собственности на землю – ею владел Бог. Господь был верховным землевладельцем, а Израиль – его арендатором. Тем не менее израильтяне могли пользоваться гарантированными благами земли под Господней защитой при условии подчинения ему. Таким образом, термин *gērîm wētôšābîm* говорит не об отсутствии у них прав, а скорее об их зависимости.

Практический результат этой модели отношений Израиля с Богом виден в стихах Лев. 25, 35.40.53. Если все израильтяне имели одинаковый статус пред Богом, тогда к обнищавшему или задолжавшему брату следовало относиться так же, как Бог относился ко всем израильтянам: с состраданием, справедливостью и щедростью. Итак, богословие земли Израиля и его статуса перед Богом имеет прямое отношение к социально-экономической области.

Практические положения постановления о юбилейном годе

В двадцать пятой главе Книги Левит положения о юбилейном годе тесно переплетаются с другими положениями о выкупе земли и рабов. Экономический механизм выкупа земли (как и исход) – важная составляющая для понимания значения Божьего искупления. Поэтому нам необходимо рассмотреть роль юбилейного года в израильской системе погашения долгов. Двадцать пятая глава Книги Левит требует серьезно исследования, но у меня здесь нет места для изложения подробного

экзегетического исследования.¹ Глава начинается с закона о субботнем годе на земле (стихи 1-7). Это расширение закона в Исх. 23, 10-11, который далее во Втор. 15, 1-2 становится годом, в который долги (скорее всего, залого по займам) должны были списываться.

Далее вводится юбилейный год (стихи 8-12), как пятидесятый год, следующий за седьмым субботним годом. Десятый стих представляет сдвоенные концепции, фундаментальные для всего установления: *свобода* и *возвращение*. *Свобода* – от бремени долга и рабства, которое может быть его результатом; *возвращение* – к собственности предков, если она была заставлена кредитору, и к семье, которая могла быть разделена в результате долгового рабства. Эти два компонента юбилея, свобода и восстановление, вошли в метафорическое и эсхатологическое употребление юбилея в пророческой и позднее новозаветной мысли.

Теперь мы подходим к практическим вопросам выкупа и юбилея (Лев. 25, 25). В этих стихах представлены три нисходящих стадии нищеты и необходимые отклики. Стадии обозначены вводной фразой «если брат твой обеднеет» (Лев. 25, 25.35.39.47). Последовательность нарушена дополнительными разделами, которые касаются домов в городах и собственности левитов (Лев. 25, 29-34) и рабов-чужестранцев (Лев. 25, 44-46). Нет необходимости подробно рассматривать их здесь, однако их правовая база предельно ясна.

Стадия 1 (Лев. 25, 25-28). Изначально, столкнувшись с трудными временами – по любой причине, ни одна не уточняется – израильский землевладелец продает или предлагает купить часть своей земли. Чтобы сохранить ее в семье в соответствии с принципом неотчуждаемости, долгом ближайшего родственника (*gō'ēl*) было либо воспользоваться преимущественным правом покупки земли (если она все еще выставлена на продажу), либо выкупить ее (если она продана). Во-вторых, продавец сохраняет за собою право выкупить ее для себя, если позднее у него появятся для этого средства. *В-третьих, собственность в любом случае, была она продана или выкуплена родственником, возвращается к изначальным владельцам в юбилейный год.*

Стадия 2 (Лев. 25, 35-38). Если положение более бедного брата ухудшается, и он все еще не способен покрыть свои долги, предположительно даже после нескольких таких продаж, тогда обязанностью родственника становится поддерживать его как нанятого работника при помощи беспроцентных ссуд.

Стадия 3а (Лев. 25, 39-43). В случае полного экономического упадка, когда у бедного родственника не останется земли для продажи или

¹ Подробную экзегезу этой главы см. в Christopher J. H. Wright, "Jubilee, Year Of," *Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992), 3:1025-30; and Wright, *Old Testament Ethics*, chap. 6.

залога для займа, он и все его семейство продаются (становятся рабами) более богатому родственнику. Этому родственнику даются многократные и ясные повеления относиться к израильтянину-должнику не как к рабу, но как к наемному работнику. *Подобное состояние дел должно было продолжаться только до следующего юбилея; то есть не более одного поколения.* Затем должник или его дети (изначальный должник мог умереть, однако следующее поколение должно было пользоваться благами юбилея, Лев. 25, 41-54) должны были получить обратно свою родовую землю и иметь возможность начать все сначала.

Стадия 3в (Лев. 25, 47-55). Если человек стал долговым рабом *вне* рода, тогда обязанность воспрепятствовать потере земли ложилась на весь род. Весь род должен сохранять входящие в него семьи и унаследованную ими землю. На нем также была обязанность следить, чтобы кредитор вел себя так, как должен поступать израильтянин по отношению к должнику-израильтянину, и *чтобы обязательства юбилейного года были выполнены.*

Из этого анализа главы видно, что существовало два основных отличия между установлением выкупа и юбилея. Во-первых, *время.* Выкуп был долгом, который можно было исполнить в любое время и в любом месте, как того требовали обстоятельства, тогда как юбилей происходил дважды в столетие, как общенациональное событие. Во-вторых, *цель.* Главной целью выкупа было сохранение земли и людей *рода*, тогда как главным получателем благ было *семейство* или дом отца. Следовательно, юбилей функционировал как необходимая замена практики выкупа. Регулярное осуществление выкупа могло привести к тому, что через некоторое время земля всего рода оказывалась в руках нескольких зажиточных семейств, а остальные семьи рода становились долговыми рабами, живя в зависимости от богатых арендодателей. То есть могла начать действовать как раз та система, которую Израиль ниспроверг. *Таким образом, юбилей был механизмом, препятствующим этому и сохраняющим социально-экономическую структуру землевладения и независимую жизнеспособность самых мелких групп типа «семья-плюс-земля».* Иными словами, юбилей способствовал выживанию и благополучию семей в Израиле.

Конечно же, возникает неизбежный вопрос: было ли это когда-либо в истории? Суть в том, что не существует исторической записи, описывающей юбилей. Однако также не существует исторической записи о Дне искупления. Вес аргумента от молчания, как известно, не велик. Еще более спорный вопрос о том, был ли юбилей ранним законом, который вышел из употребления, или поздним произведением утопического идеализма времени пленения. Большинство ученых говорят о последнем, но есть и те, кто отмечают, что подобные периодические амнистии долгов и возвращение земли были известны в Месопотамии за столетия до

возникновения Израиля, хотя не было найдено никаких сведений о подобном пятидесятилетнем цикле.¹

Мое личное мнение – имеет смысл считать юбилей очень древним законом, которым пренебрегали долгое время. Это пренебрежение произошло не столько из-за экономической невозможности осуществления юбилея, сколько потому, что он стал неуместным по отношению к масштабу социального распада. Юбилей предполагает ситуацию, когда человек хоть и находится в большом долгу, все же технически сохраняет право на землю своей семьи и может вернуть полное обладание ею. Однако со времени Соломона это сделалось бессмысленным для все большего числа семейств, так как они становились жертвами долга, рабства, царской узурпации, конфискации и полного обнищания. Многие были вовсе согнаны со своих древних вотчин. Несколько поколений спустя им было действительно некуда возвращаться (см. Мих. 2, 2.9; Ис. 5, 8). Это могло бы объяснить, почему ни один пророк не апеллировал к юбилею (хотя его идеи были представлены метафорически).

Юбилейный год, этика и миссия

В других своих трудах я предлагал рассматривать ветхозаветные законы как модель для христианской этики.² Данный подход применяется для определения принципов и правил, на которых основывается то или иное ветхозаветное установление. Для этого полезно еще раз вспомнить наши три ракурса и подумать о том, что постановление о юбилее может сказать современным христианам об этике и миссии.

Экономический ракурс. Доступ к ресурсам

Юбилей существовал, чтобы защитить форму землевладения, которая основывалась на справедливом и широком распределении земли, а также

¹ Библиографию ранних работ см. в Wright, *God's People in God's Land*, pp. 119-27, and Wright, "Jubilee, Year Of." Из более современных работ см. Jeffrey A Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, JSOT Supplements 155 (Sheffield, U. K.: JSOT Press, 1993); Hans Ucko, ed., *The Jubilee Challenge: Utopia or Possibility: Jewish and Christian Insights* (Geneva: WCC Publications, 1997), и Moshe Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Minneapolis: Fortress Press, 1995). Хороший, современный и сбалансированный обзор дан в P. A. Barker, "Sabbath, Sabbatical Year, Jubilee," *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. David W. Baker and Desmond T. Alexander (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press; Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press, 2003), pp. 695-706.

² Wright, *Old Testament Ethics*, chap. 9.

предупредить сосредоточение собственности в руках немногих богачей. Это вторит принципу творения, согласно которому вся земля дана Богом человечеству, действующему как распорядитель ее богатств. Существует параллель между заявлением Лев. 25, 23 в отношении *Израиля* о том, что «Моя земля», и утверждением Пс. 23, 1 в отношении *человечества*, что «Господня земля и что наполняет ее, вселенная и все живущее в ней». Поэтому нравственные принципы юбилея могут быть признаны всеобщими на основании нравственной последовательности Бога. То, что Бог требовал от *Израиля*, соответствует тому, чего он ожидает от *человечества*: справедливого распределения богатства планеты, особенно земли, и обуздания склонности к накоплению с неизбежным угнетением и отчуждением.

Таким образом, юбилей препятствует не только крупному частному накоплению земли, но также масштабным формам коллективизации или национализации, разрушающих понятие частной или семейной собственности. Постановление о юбилее может сделать свой вклад в современные христианские подходы к экономике. Юбилейный год, конечно же, не приводил к *перераспределению* земли, как ошибочно предполагают некоторые современные авторы. Это было не перераспределение, а возврат. Это не была раздача хлеба или благотворительность, но возвращение семьям *возможностей и ресурсов, чтобы снова работать на себя*. Применение этого ветхозаветного постановления в наши дни требует серьезного творческого подхода с целью понимания, какие формы социальной деятельности будут способствовать тому, что человек сам сможет обеспечивать себя.³ Итак, юбилей давал людям возможность вернуться в строй экономической жизни, чтобы не только обеспечивать себя, но и способствовать экономическому процветанию общества – и то и другое имеет для нас как этическое, так и миссиональное значение.

Социальный ракурс. Жизнеспособность семьи

Юбилей воплощал настоящую заботу о семье. В случае *Израиля* речь шла о семействе, доме отца, который состоял из нескольких родственных семей по мужской линии, включая третье и четвертое поколение. Это была наименьшая группа израильской структуры родства, в которой соединялись статус, ответственность и безопасность отдельного израильянина. Именно эту социальную группу намеревался защищать и периодически восстанавливать (если было необходимо) юбилей.

³ Интересное и творческое применение юбилея и других аспектов ветхозаветной экономики см. в John Mason, 'Assisting the Poor'; и Stephen Charles Mott, 'Economic Thought' и Stephen Charles Mott, "The Contribution of the Bible to Economic Thought," *Transformation* 4, nos. 3-4 (1987): 25-34.

Это происходило не просто нравственными методами, вызывающими к сплоченности расширенной семьи или увещеванию родителей и детей, но устанавливая законом специальные структурные механизмы, чтобы регулировать экономические последствия долга. Семейная нравственность была бессмысленна, если семьи разбивались и лишались собственности при помощи экономических рычагов, делавших их беспомощными (см. Чис. 5, 1-5). Юбилей должен был восстановить социальное достоинство и участие семей, сохраняя или возвращая им экономическую жизнеспособность.¹

Долг – это причина социального распада и разложения, он порождает множество социальных зол, включая преступление, нищету, запустение и жестокость. Долги неизбежны, и Ветхий Завет признает этот факт. Однако юбилей был попыткой уменьшить безжалостные и бесконечные социальные последствия долга, ограничивая его возможную продолжительность. Экономический упадок семьи в одном поколении не должен был обрекать все будущие поколения на рабство бесконечной задолженности. Подобные принципы и цели, вне всякого сомнения, применимы к законодательству о социальном обеспечении и, по сути, ко всякому законодательству с *социально-экономическими* обязательствами.

И действительно, поднятый на еще более высокий уровень, юбилей красноречиво говорит о крупной проблеме международного долга. Не напрасной была глобальная кампания под названием «Юбилей 2000», целью которой было положить конец невыносимым и бесконечным долгам обнищавших наций. И многие христиане инстинктивно почувствовали своей обязанностью поддержать эту кампанию, не только из сострадания к бедным, но и потому, что это библейский вызов, этого от нас хочет Бог.

Интересный и, на мой взгляд, убедительный подход к постановлению о юбилейном годе предложил Гейко Мюллер-Фаренхольц в главе под названием «Юбилей: временные границы для роста денег».² Он говорит о мощном богословии времени, содержащемся в субботних циклах Израиля, и его контрасте с коммерциализацией времени в современной,

¹ Всесторонняя попытка применить важность ветхозаветных моделей в отношении расширенной семьи к современному западному обществу проделана в Michael Schluter and Roy Clements, *Reactivating the Extended Family: From Biblical Norms to Public Policy in Britain* (Cambridge: Jubilee Centre, 1986). См. также Michael Schluter and John Ashcroft, eds., *Jubilee Manifesto: A Framework, Agenda & Strategy for Christian Social Reform* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press, 2005), chap. 9.

² Geiko Muller-Fahrenholz, “The Jubilee: Time Ceilings for the Growth of Money,” in *Jubilee Challenge*, pp. 104-11. Есть и другие творческие толкования постановления о юбилее в этой книге.

основанной на долге и прибыли, экономике. Время – это качество, принадлежащее Богу, никто из сотворенных существ не может создать время.

Мы наслаждаемся временем, нас увлекает течение времени, все наступает в свое время, поэтому сама мысль об эксплуатации потока времени, чтобы получать прибыль с одолженных денег, казалась абсурдной. Но больше она не представляется таковой, поскольку сакральность времени исчезла еще раньше, чем сакральность земли испарилась из памяти наших современных обществ. Вместо этого до глобальной значимости возросла капиталистическая рыночная экономика; она наделена качеством всемогущества, граничащего с идолопоклонством. Поэтому возникает вопрос: имеет ли смысл наделять деньги качествами, которыми никогда не обладали тварные вещи, а именно – вечным ростом? Каждое дерево должно умереть, каждый дом однажды разрушится, каждый человек должен умереть. Почему нематериальные блага, подобные капиталу (и его дополнение – долги), не должны также иметь своего времени? У капитала нет природных барьеров роста. Нет юбилея, который мог бы положить конец его накапливающейся власти. И поэтому нет юбилея, чтобы положить конец долгу и рабству. Деньги, питающиеся от денег, не имеют производственной или социальной обязанности. Они представляют широкий поток, угрожающий даже крупным национальным экономикам, что топит маленькие страны... Но в средоточии этой разбалансировки стоит бесспорная идея вечной жизни денег.³

Богословский ракурс. Богословие для евангелизма

Юбилей основывался на нескольких фундаментальных утверждениях веры Израиля, и их важность весьма высока в оценке его значения для христианской этики и миссии. Как и в случае с исходом, было бы неправильным ограничивать значимость юбилейного года лишь социально-экономическими последствиями, забывая о духовных или богословских мотивах. Целостный миссиологический подход предполагает значимость всех аспектов, которые в совокупности дают нам наиболее полное представление о характере Бога и его воле. Последующие заключения сделаны на основании Лев. 25.

- Подобно другим предписаниям о субботе, юбилей возвещал *всепластие Бога* над временем и природой, и послушание этому требовало подчинения всевластию. Это устремленное к Богу измерение

³ Ibid., p. 109.

стало причиной, по которой год признан святым, субботой Господу, и почему его следовало соблюдать из страха Господня.

- Более того, соблюдение такого измерения субботнего года также требовало веры в *провидение Господа*, который может распоряжаться благословением в естественном миропорядке и тем самым удовлетворять наши базовые потребности (Лев. 25, 18-22).
- Дополнительную мотивацию закона делают повторяющиеся призывы к познанию *Божьего исторического акта искупления*, исхода, и всего, что он означал для Израиля. Юбилейный год напоминал израильтянам, что все они некогда были рабами фараона, но ныне стали рабами Яхве (Лев. 25, 38.42-43.55).
- А к этому историческому измерению присоединились культовый и настоящий *опыт прощения*, подчеркнутый тем фактом, что юбилей объявлялся в День искупления (Лев. 25, 9). Сознание, что *ты* прощен Богом, непосредственно выливалось в практическое освобождение от долга и рабства *других*. Здесь приходят на ум некоторые притчи Иисуса.
- Надежда буквального юбилея содержала в себе *эсхатологическую надежду* на Божье окончательное возвращение человечества и природы к изначальной цели. В этой главе Книги Левит бьется мощный богословский пульс.

Следовательно, для применения модели юбилея необходимо, чтобы люди повиновались *всевластию* Бога, доверяли его *провидению*, знали историю *искупительных деяний* Бога, лично пережили данное Богом *искупление*, а также надеялись на Божью *справедливость* и Божьи *обетования*. Целостность модели юбилея охватывает церковную миссию благовестия, ее личную и социальную этику и надежду. Проповедуя все это сегодня, мы занимаемся ничем иным, как евангелизацией.

Конечно, я не хочу сказать, что юбилейный год был евангелизацией в том смысле, в каком мы понимаем сегодня. Я лишь хочу подчеркнуть, что богословие юбилейного года лежит в основе современного евангелизма, предпосылки те же. Богословский фундамент *социально-экономической* составляющей закона о юбилейном годе тот же, что и в провозглашении царства Божьего. Не удивительно, что юбилейный год стал образом нового века спасения, о котором говорит Новый Завет. Это не самое значимое постановление древнего Израиля содержит в себе контуры глобальной миссии Бога по восстановлению человечества и творения. В свете всех библейских свидетельств можно сказать, что *постановление о юбилейном годе охватывает полноту евангельской миссии церкви, включая личную и социальную этику, а также будущую надежду*.

Юбилейный год, будущая надежда и Иисус

Ориентация постановления о юбилейном годе в будущее дает возможность увидеть влияние этого закона на Иисуса и помогает ответить на вопрос: находит ли поддержку в Новом Завете наше настойчивое утверждение о целостном восприятии миссии?

Взирая на будущее

Даже на чисто экономическом уровне юбилейный год содержал в себе взгляд в будущее. Предполагалось, что ожидание юбилея повлияет на все нынешние экономические ценности (в том числе на стоимость земли) и установит пределы несправедливым социальным отношениям. Юбилейный год давал надежду на изменения к лучшему, он возвещался звуком трубы (*yôbēl* – отсюда и название), инструментом, ассоциирующимся с решительными деяниями Бога (ср. Ис. 27, 13; 1 Кор. 15, 52). И даже тогда, когда юбилейный год более не отмечался, его символизм сохранял мощный потенциал.

Мы видели, что в юбилее было две основных темы: *избавление* (*свобода*) и *возвращение* (*восстановление*). Обе легко переходили от строго экономических установлений юбилея к широкому метафорическому применению. То есть эти экономические понятия становились понятиями надежды и чаяния будущего и, следовательно, входили в пророческую эсхатологию.

В последних главах Книги пророка Исаии звучат символические отголоски юбилея. Миссия Слуги Божьего имеет мощные элементы восстановительного плана Бога для своего народа, сфокусированного в особенности на слабых и угнетенных (Ис. 42, 1-7). Ис. 58 – это критика соблюдения культовой стороны постановления без восстановления социальной справедливости, освобождения угнетенных (Ис. 58, 6), особенно родственников (Ис. 58, 7). Яснее всего Ис. 61 использует образы юбилея, чтобы изобразить помазанника вестником Господа, «благовествующим» нищим, возвещающим свободу пленникам (используется слово *dêrôr*, которое означает «освободить» и ясно указывает на словарь постановления о юбилейном годе), объявляющим год Господнего благоволения (практически нет сомнений в аллюзии на юбилейный год). Идеи *избавления* и *возвращения* объединены в видении будущего Ис. 35, где параллельно размещены образы преобразования природы.

Итак, только в Ветхом Завете юбилей уже привлек эсхатологические образы наряду с его нравственным применением к настоящему. То есть юбилей можно использовать для изображения окончательного

вмешательства Бога в историю с мессианским искуплением и восстановлением; однако он также может поддерживать нравственный призыв о справедливости к угнетенным в настоящее время.

Эта надежда и видение юбилея вдохновляла пророческие обращения, подобные Ис. 35 и 61, с их прекрасным объединением в одно целое личной, социальной, физической, экономической, политической, международной и духовной сфер. Использование нами идеи юбилея в миссии и этике должно сохранять подобное равновесие и взаимосвязь, сохраняя от разделения того, что Бог в конечном итоге объединит.

Взирая на Иисуса

Как к постановлению о юбилейном годе относился Иисус? Как применяли его авторы Нового Завета к эпохе исполнения, которую он ознаменовал? Другими словами, как юбилей относился к широкому смыслу ветхозаветного *обетования*, исполненного Иисусом? Иисус объявил близкое наступление эсхатологического правления Бога. Он заявлял, что надежда восстановления и мессианские перемены исполнились в его служении. Чтобы пояснить более основательно сказанное, он использовал идеи юбилейного цикла (конечно, наряду с другими).

«Назаретский манифест» (Лк. 4, 16-30) – самое яркое программное заявление Иисуса о своей миссии, восходящее к Ис. 61; оно явно содержит идеи юбилейного года. Большинство комментаторов не сомневаются в наличии фона юбилейного года как в пророческом тексте, так и в цитировании его Иисусом. Таким образом, мы получаем общее представление о миссии Иисуса, которая напрямую связана с юбилеем.

Текст Луки не позволяет нам истолковать язык юбилея в этом тексте просто как метафору или духовную аллегория... Иисус стал исполнением юбилейного года, который он провозгласил. Его миссия была близка к миссии Бога, которую мы находим в постановлении о юбилейном годе в Ветхом Завете. Можно выделить четыре общих аспекта в миссии Христа и постановлении о юбилейном годе:

1. И то, и другое было заявлено и установлено.
2. И то, и другое касалось как физической, так и духовной сферы.
3. И то, и другое для Израиля и других народов.
4. И то, и другое затрагивает как настоящую реальность, так и относится к будущему.¹

¹ Paul Hertig, "The Jubilee Mission of Jesus in the Gospel of Luke: Reversals of Fortunes," *Missiology* 26 (1998): 176-77.

Другие свидетельства влияния постановления о юбилейном годе на Иисуса были предложены Робертом Слоуэном и Шароном Рингом. Слоуэн отмечал, что использование Иисусом слова освобождение, *aphesis*, имеет значение как *духовного* прощения греха, так и буквального *финансового* освобождения от реальных долгов. Таким образом, изначальный юбилейный фон экономического освобождения сохранился в вызове Иисуса в отношении нравственного отклика на царство Божье. Когда мы говорим в молитве «Отче наш» «прости нам долги наши», то должны быть готовы простить долги нашим должникам. И здесь не нужно выбирать между духовным значением и буквальным: здесь уместно и то, и другое.²

Шарон Ринг прослеживает переплетение основных образов юбилея в различных частях евангельского повествования и учения Иисуса (напр., Блаженства [Мф. 5, 2-12], ответ Иоанну Крестителю [Мф. 11, 2-6], притча о пире [Лк. 14, 12-24], различные эпизоды прощения и особенно учение о долгах [Мф. 18, 21-35 и др.]).³

Данных много, и они соответствуют модели, которая уже была установлена в Ветхом Завете. Постановление о юбилейном годе так или иначе *символизирует и будущую надежду, и бросает нам этический вызов в настоящем.*

Взирая на Духа

В Книге Деяний Апостолов мы видим, что ранняя церковь разделяла этот взгляд на юбилей, объединяя ориентацию в будущее с этическим откликом в настоящем. Юбилейная концепция эсхатологического восстановления упоминается при других обстоятельствах и содержится в идее «полного восстановления». Необычное для этого слово *apokatastasis* встречается в Деян. 1, 6 и 3, 21 в связи с окончательным Божиим восстановлением Израиля. Похоже, Петр взял сердцевину юбилея и применил его не только к возвращению земли земледельцам, но и к восстановлению всего творения посредством пришествия Мессии (2 Пет. 3, 10-13).

Примечательно, что ранняя церковь откликалась на эту надежду не просто сидя и ожидая, что произойдет, но оказывая взаимную мате-

² Robert B. Sloan Jr., *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubilarly Theology in the Gospel of Luke* (Austin, Tex.: Schola, 1977).

³ Sharon H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology* (Philadelphia: Fortress Press, 1985). Более подробные исследования различных толкований использования Лукой Ис. 61 см. в Robert Willoughby, "The Concept of Jubilee and Luke 4:18-30," in *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*, ed. Anthony Billington, Tony Lane, and Max Turner (Carlisle, U. K.: Paternoster, 1995), pp. 41-55.

риальную поддержку. Нет сомнений, что Лука хочет, чтобы его читатели увидели в этой взаимопомощи исполнение надежд субботних лет Втор. 15. Деян. 4, 4 с его простым заявлением о том, что «не было среди них никого нуждающегося», является буквальной цитатой греческого перевода Втор. 15, 4 из Септуагинты: «не будет среди тебя нищих». Новая община во Христе, живущая ныне в эсхатологическую эру Духа, воплощает будущую надежду в настоящем, главным образом в экономической сфере. Иными словами, церковь своей деятельностью знаменует реальность будущего. Новая эпоха жизни в Мессии и в Духе описана в терминах, которые служат отголоском исполнения надежды юбилея и связанных с ним субботних установлений.¹ Миссия этой церкви характеризовалась не только внешним провозглашением (евангельскими проповедями апостолов), но и внутренней привлекательностью для внешних (социальное и экономическое равенство верующих). Не удивительно, что церковь укреплялась, росла численно и прогрессировала в своей миссии.

Новый Завет и целостность миссии

Мы говорим, что нам необходимы библейские основания, рассмотренные в этой главе (постановление о юбилейном годе в свете экономического, социального и духовного ракурсов) и предыдущей (исход и значение искупления) для целостного представления о нашей миссии сегодня. Однако возникает закономерный вопрос: как все это согласуется с Новым Заветом? Иисус не пытался вывести израильтян из-под ига римлян. Можно даже решить, что он вовсе не вмешивался в политику. Апостол Павел не призывал присоединиться к кампании по освобождению рабов. Разве все это не говорит нам о том, что миссия в Новом Завете главным образом рассматривалась как евангелизационная задача?

Далее я намерен опровергнуть такой упрощенческий подход, обращаясь к богословским, историческим и герменевтическим аргументам.

Всестороннее представление о миссии и Библия

Все верно, когда мы говорим об обязанности читать Ветхий Завет в свете Нового (и наоборот), который с его величайшим утверждением относительно всех ветхозаветных обетований Божьих Израилю, нашедших свое исполнение в Иисусе, должен направлять наше чтение Ветхого Завета. Иисус говорит, что все Писание свидетельствует о нем, Мессии,

¹ Исчерпывающее и полезное описание того, как Иисус и весь Новый Завет связаны с богатыми библейскими традициями земли см. в Holwerda, *Jesus and Israel*, pp. 85-112.

и миссии учеников в этом мире (Лк. 24, 44-49). И эта миссия (в свете смерти и воскресения Христа) стала евангелизационной задачей учеников проповедовать покаяние и прощение грехов во имя Иисуса для всех народов. Все это очень близко к сути того, о чем я говорю в этой книге.

Тем не менее утверждать, что Новый Завет учит о *замещении* миссии Ветхого Завета новой миссией учеников будет не только ошибочным с точки зрения герменевтики, но и искажением общей библейской картины. Конечно, Новый Завет говорит нам о новых задачах в новой ситуации – проповедовать евангелие всем народам. Благая весть Нового Завета состоит в том, что

- Бог послал своего Сына в мир.
- Бог остался верен своим обетованиям Израилю.
- Иисус умер, воскрес и воссел одесную Бога как Господь и царь.
- Во имя Иисуса мы можем получить прощение грехов в его крови, пролитой на кресте, через покаяние и веру в него.
- Христос вернется во славе
- Окончательное наступление царства Божьего произойдет только в новом творении.

Все эти великие истины (и многие другие), составляющие весть евангелия, содержатся в исторических событиях, описанных в Евангелиях и свидетельствах апостолов. И, конечно, это наша святая обязанность, долг и преимущество возвещать доверенные нам евангельские истины миру.

Но нет никакого оправдания, если мы вообразили, что следуя учению Нового Завета, мы каким-то образом освобождены от всего данного пророками в Ветхом Завете. С чего мы решили, что наша евангельская задача в послушании Новому Завету исключает повиновение постановлениям Ветхого? Почему мы позволили так званому *Великому поручению* затмить собой *Великую заповедь* (где звучит двойной вызов, одобренный Иисусом)?

Безусловно, мы должны принимать во внимание радикальную новизну нового этапа в истории спасения, начавшегося с Новым Заветом. Мы – не ветхозаветные израильтяне, живущие в теократическом обществе и связанные ветхозаветными обязательствами завета. Например, когда мы рассматриваем такую тему, как земля Израиля, то прибегаем к типологическому подходу: все, что ранее предсказывалось для Израиля, ныне исполнилось для христиан, живущих во Христе. Таким образом, территория Израиля утратила богословскую (или эсхатологическую) значимость в Новом Завете. Тем не менее, как я уже говорил в других своих трудах,²

² См. мою книгу *Old Testament Ethics for the People of God*.

социально-экономическое законодательство, которым руководствовался Израиль, все еще сохраняет свою миссиологическую и этическую значимость для христиан: и в церкви, и в обществе. То, что мы не живем в древнем израильском обществе, еще не означает, что его социальная этика нам не нужна и ей не нужно повиноваться. Когда Павел подчеркивает авторитет и актуальность «всего Писания» для научения и т. д., он говорит, в том числе, и о законе (2 Тим. 3, 16-17).

В Ветхом Завете есть много предписаний, которые утратили свою силу и актуальность для христиан, как например, законы о жертвоприношениях или заповеди, касающиеся чистоты и нечистоты. Но причина этого ясно изложена в Новом Завете. Иисус исполнил все, на что указывала система жертвоприношений в Израиле: он стал совершенной жертвой за наши грехи и нашим первосвященником (о чем подробно написано в Послании к Евреям). Так называемые законы кашрута (различие между чистыми и нечистыми животными) выполняли символическую функцию, они должны были выделять народ Израиля среди остальных народов, это был знак их отделенности. Новый Завет говорит нам, что эти древние законы были отменены во Христе, в котором нет более «ни иудея, ни язычника» (Гал. 3, 28). Таким образом, нам не нужно сегодня соблюдать ветхозаветные пищевые законы, но не потому, что все ветхозаветные законы утратили силу для христиан, а потому, что можем сегодня разглядеть временную природу этих постановлений – как указателей того, что ныне обретаем во Христе. Причина для отказа соблюдать эти законы в том, что они всегда были временными и связанными с историческими обстоятельствами, в которых находился Израиль до пришествия Христа.

Но нет даже намек на то, что ветхозаветные законы, относящиеся к социально-экономической справедливости, честности и открытости в политической сфере, состраданию к нуждающимся, имели временный характер и более не нужны. Напротив, это то, чего Бог более всего ожидает от своего народа; уже в самом Ветхом Завете видна относительная роль ритуальных постановлений, по сравнению с упомянутыми выше законами.

О, человек! сказано тебе, что – добро
и чего требует от тебя Господь:
действовать справедливо, любить дела милосердия
и смиренномудренно ходить пред Богом твоим (Мих. 6, 8).

Эти центральные требования затеяют не только ритуальные постановления (несоблюдение которых Михей еще смог бы вынести), но и представлены, насколько это возможно, как универсальные законы. Это не какие-то временные положения, которые утратят свою силу

и актуальность после того, как Бог даст лучшие и превосходящие их заповеди. Речь идет о том, «что – добро!» Это обращение не только к Израюлю, но к человечеству в целом. Это то, чего требует Господь, и – точка. Об этих же фундаментальных требованиях к народу Божьему, переданных с той же безотлагательностью и безоговорочностью, идет речь в следующих текстах: Ис. 1, 11-17; 58, 5-9; Иер. 7, 3-11; Ам. 5, 11-15.21-24; Ос. 6, 6; Зах. 7, 4-12.

В речах Иисуса слышна та же пророческая традиция, когда он укоряет фарисеев за отвержение ими главного и самого важного в законе – справедливости, милости и верности; хотя их внимание к мелочам в законе тоже похвально (Мф. 23, 23-24). Иисус поддержал моральные приоритеты Ветхого Завета, следовательно, и миссиональные приоритеты народа Божьего основаны на Писании. Это то, что жизненно необходимо. Отказ следовать этим важнейшим заповедям привел богатого человека из притчи Иисуса прямо в ад, он проявил вопиющее неуважение к Закону и Пророкам, проигнорировав основные обязательства завета и пренебрегши нищим, чье имя (Лазарь) по иронии означало «Бог помощник».

Как после этого можно говорить о том, что вся суть церковной миссии сводится лишь к проповеди евангелия? Я не вижу никаких веских причин для оправдания такого вопиющего упрощения, особенно если мы заявляем, что должны воспринимать всю Библию как авторитетное Слово Божье, которое определяет нашу миссию и устанавливает ее границы. Миссия принадлежит Богу – библейскому Богу. Представление о миссии должно быть составлено на основании всего библейского откровения. Мы не можем просто списать исход или постановление о юбилейном годе (с их явной социально-экономической вестью), поставив на них печать: «прошлый век». Они служат необходимой составляющей для определения библейского искупления и Божьих требований к искупленному народу. Мы окажем медвежью услугу Новому Завету и новому евангельскому поручению, доверенному нам Христом, отвергая ветхозаветные основы миссии, которые Иисус явно и решительно поддержал. Всеобъемлющее представление о миссии может быть построено лишь на полном библейском откровении.

Радикальный политический вызов Иисуса и ранней церкви

Часто ставят вопрос, который уже в своей формулировке подразумевает неверный ответ: «Как этот ветхозаветный материал (исход и юбилейный год) соотносить с новозаветной вестью?». «Иисус не участвовал в политике» – считается общепринятым заключением, следовательно, и мы не должны. Таким образом, политический аспект таких событий,

как исход, хотя и очень интересен, но бесполезен для миссии, доверенной Христом ученикам. Наша основная задача подобна миссии Иисуса: она устремлена к вечному и духовному, а не временному и земному. Я слышал такие аргументы неоднократно на лекциях о библейской миссии. Но верно ли то, что Иисус стоял в стороне от политики? Ответ на этот вопрос зависит от того, что мы имеем в виду, говоря о *политике*.

Разделение на сакральную и светскую сферы. Во-первых, нам необходимо избавиться от типично модернистской дихотомии между политикой и религией, разделением на сакральное и светское. Если бы в новозаветные времена кому-то сказать, что Иисус (или какой-либо иной религиозный деятель его времени) трудится исключительно в сакральной (духовной, религиозной) сфере, которая была далека от политики, это вызвало бы в лучшем случае непонимание и недоумение. Все сферы жизни одинаково священны, и Бог участвует как в жизни отдельного человека, так и государства. Более того, политические реалии на земле были тесно связаны с духовной реальностью на небесах. Люди верили, что небеса и землю разделяет тонкая ткань: с какой стороны не коснись одной, это отразится на другой. Политическая деятельность (и иудеев, и римлян) была наполнена религиозным смыслом на всех уровнях. Религиозная деятельность (иногда жизнь или смерть) отражалась на политической арене. Люди понимали, что Бог или боги, которым они поклонялись, не обитали в каком-то герметически закрытом духовном пространстве.

Если бы вы были иудеем в новозаветные времена, то верили бы, что ваш Бог – царь всей земли, и это лишь вопрос времени, когда пред Богом преклонится всякое колено сильных мира сего. Если бы вы сказали современнику Иисуса, который только что услышал его проповедь о наступлении царства Божьего, что Иисус далек от политики, вы увидели бы на его лице в лучшем случае непонимание, в худшем – сочувствие к вам. Сам вопрос предполагает жесткое разделение предполагаемого мира духовной реальности от эмпирического мира политической реальности. Подобная дихотомия – продукт эпохи Просвещения, ничего подобного не было в библейском мировосприятии (следовательно, не имеет ничего общего с миссией в Библии).

Отказ от насилия – это еще не отказ от политики. Есть расхожее мнение, что доказательством невмешательства Иисуса в политику служит его отказ возглавить повстанческое движение против власти римлян. Но политика и насилие – это не одно и то же. В действительности иногда позиция ненасилия может оказаться более радикальным политическим шагом. Иисус не прибегал и не подталкивал никого к политике захвата власти или революции (в современном значении этого слова), однако это еще не значит, что его учение, заявления и действия были аполитичны.

Чтобы понять, насколько радикальным политиком был Иисус, достаточно задать вопрос: почему он был распят? Очевидно, он стал серьезной угрозой для политических сил, правящих на его земле (как римлян, так и иудейских властей). Они посчитали, что единственный способ ответить на его вызов, – избавиться от него с помощью своего политического влияния. Обвинение Иисуса носило явно политический характер. Его обвиняли в том, что он посягал разрушить Храм (угрожая тем самым символу и месту иудейской власти) и называл себя царем иудейским (угрожая римской власти).

И здесь не скажешь, что иудейские и римские правители просто не поняли Иисуса, что он в действительности говорил лишь в духовном смысле о духовном царстве, которое не имеет ничего общего с земным, а, следовательно, не несет никакой угрозы обычной «земной» политике. Некоторые полагают, что начальники в Иерусалиме слишком буквально отнеслись к словам Иисуса, совершив роковую ошибку. Они считают, что в проповеди Иисуса не было совершенно никакой угрозы для политической власти, так как он учил лишь о Боге, личной вере, добрых делах, любви между людьми и вечном воздаянии на небесах после смерти.

На самом деле это не так. Если бы это было правдой, распятие осталось бы неразгаданной тайной. Иудейские и римские начальники и в самом деле могли многое не понять в учении Иисуса, но политическую подоплеку его вести и угрозу, сокрытую в ней, они бы ни за что не упустили. И они были правы. Приход Иисуса действительно стал ниспровержением всякой человеческой власти, которая будет приведена к ответу на высший суд Бога. Если Бог и в самом деле царь, тогда цезарь – самозванец. Если Иисус мессианский царь Израиля, тогда власть еврейской религиозной и политической элиты, символизируемая всей храмовой системой, подошла к своему концу.¹

«*Да придет Царствие Твое... на земле*». Нам необходимо пересмотреть расхожее представление о царствии Божьем, как исключительной духовной реальности. Принято считать, что царство Божье – это синоним небес, иными словами, место, куда мы все надеемся однажды попасть, или же внутреннее духовное состояние, связанное с личным благочестием.² Конечно, и то, и другое в той или иной мере имеет отношение к цар-

¹ Краткий обзор социальных и политических последствий учения Иисуса см. в Stephen Mott, *Jesus and Social Ethics*, Grove Booklets on Ethics (Nottingham, U. K.: Grove Books, 1984), первое издание – Stephen Mott, “The Use of the New Testament in Social Ethics,” *Transformation* 1, nos. 2-3 (1984). См. также Paul Hertig, “The Subversive Kingship of Jesus and Christian Social Witness,” *Missiology* 32 (2004): 475-90.

² То, что евангелист Матфей предпочитает использовать выражение

ству, проповедуемому Иисусом, однако это далеко не основное значение этого выражения.

Термин «*царство Божье*» не был изобретен Иисусом. Он лишь обрел дополнительное значение с приходом Иисуса, но его последователи уже знали из писаний о правлении Яхве. Почти каждую субботу в синагогах они воспевали приход царства (Пс. 95 – 98; 144). Они с нетерпением ждали, когда же Бог установит свое царство, картины которого рисовали в их воображении пророки. Эти картины были далеки от просто личного благочестия или посмертного существования на небесах.

Когда Яхве воцарится, придет избавление для угнетаемых, а тираны будут свергнуты. Наступит истинный мир, тогда народы «перекуют мечи свои на орала» и не станут более учиться воевать. Будет положен конец бедности, никто не будет нуждаться, и каждый сможет обеспечивать себя и свою семью (метафора «сидеть под своей виноградной лозой и под своей смоковницей»). Люди смогут наслаждаться жизнью в изытке: дети почувствуют себя в безопасности, старики – в почете, враги не станут угрожать, а обойдут десятой дорогой, и все это состоится в обновленном творении, свободном от порчи и тления. Моральные приоритеты нынешнего века будут ниспровергнуты, как видно из заповедей блаженств и Магнификата.

Иисус обращался к Писанию, чтобы представить суть царства Божьего и его роли в нем, в известном Назаретском манифесте в Лк. 4, 14-30, который представляет собой составную цитату из текстов Книги Исаии, где отчетливо слышны отголоски исхода и юбилейного года.

Дух Господень на Мне;
 ибо Он помазал Меня
 благовествовать нищим,
 и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем,
 проповедывать пленным освобождение,
 слепым прозрение,
 отпустить измученных на свободу,
 проповедывать год Господень благоприятный (Лк. 4, 18-19).

Ныне, согласно учению Иисуса, царство Божье уже вторглось в человеческую историю с приходом Спасителя, и, хотя его окончательного установления следует ожидать только в будущем, те, кто хотят принадлежать

«царство небесное» вместо «царство Божье» отнюдь не говорит о различии между ними. Я почти уверен, что он, подобно большинству евреев, сдержан в употреблении имени Божьего, заменяя его «небесами». Это выражение указывает не на место где-то еще, но на правление Бога, которое есть уже здесь и сейчас и грядет во всей полноте в будущем.

ему, должны жить по его законам уже здесь и сейчас. Поэтому последователи Иисуса ищут «прежде Царства Божьего и правды его» (Мф. 6, 33). Если и есть в Библии где-то явный миссионерский призыв, то это он: он вторит всем аргументам в этой книге. Такая расстановка приоритетов в жизни человека показывает, что наша миссия зависит от Бога, это его царство и его правда. Наша миссия состоит в том, чтобы искать царства и его правды.

Разрушение установленных обществом границ. Служение Иисуса и созданной им церкви имеет гораздо большую политическую подоплеку, чем мы порой готовы признать. В действительности Иисус был настроен более революционно, чем мы привыкли думать. Нам, конечно, хорошо известно, что некоторые действия Иисуса шокировали его современников. И речь идет не просто о том, что Иисус нарушал какие-то общепринятые правила. Это делали и многие другие лидеры в истории, но их не распинали за это.

Не стоит забывать, что в Иисусе видели *угрозу* и не в последнюю очередь политическую. Многими своими действиями он нарушал табу и переступал границы, что подрывало устоявшийся общественный порядок. Во всех сообществах власть политиков зависит от признания людьми того, «что все обстоит так, как должно». В иудейском обществе первого века были свои устоявшиеся правила:

- кого считать в обществе чистым, а кого нечистым (что отражалось на социальных отношениях);
- с кем можно соприкасаться, а кого следует всячески избегать;
- кого можно назвать «праведным», а кого нельзя;
- что можно и чего нельзя делать в субботу;
- с кем можно садиться за один стол для принятия пищи, а с кем нельзя;
- кто мог простить и в каких случаях, и кто имел власть отстранить или включить кого-то в круг общения.

Иисус отверг многие из них: одни сознательно игнорировал, а другим бросил открытый вызов.

Законы о чистоте и нечистоте он вывернул наизнанку. Он намеренно исцелял в субботу, и значение ее переориентировал на себя. Вопреки общественным табу, он протягивал руку помощи женщинам, детям, больным, нечистым и даже мертвым. Минуя официальную храмовую систему жертвоприношений для отпущения грехов, он прощал силой своей власти. Он садился за один стол с мытарями, блудницами и другими «грешниками». Более того, он пересказывал некоторые события из истории Израиля на свой лад, так что официальные власти оказывались в весьма

неприглядном свете, понимая, что речь идет именно о них. Стоя на суде перед высшей политической и религиозной властью иудейского общества, он назвал себя Сыном Человеческим из Книги Даниила, который в конечном итоге уничтожит власти, угнетающие и преследующие народ Божий (Дан. 7). Неудивительно, что после таких слов первосвященник разорвал свои одежды, обвинив Иисуса в богохульстве. Он бы не сделал этого, если бы не увидел себя в роли страшного и ужасного зверя из Дан. 7. Старые мехи не могли удержать новизну и революционный характер учения Иисуса; политические кровеносные сосуды вот-вот должны были разорваться.¹

Политическая цена следования за Иисусом. Община, созданная Иисусом (хотя в то время христиане еще не считались одной из религиозных партий, наряду с фарисеями, саддукеями, ессеями и zelотами), состояла из последователей, чья верность Христу неизбежно отражалась на их политических взглядах и социальных отношениях. Иисус предупреждал своих последователей, что путь ученичества – это непростой выбор, который может привести к разделению с родными, близкими и соседями (как собственно и его послушание Отцу привело его на крест). И весьма вероятно, что их будут преследовать, несправедливо обвинять, бросать в темницу и приговаривать к смерти власти мира сего. Такой может быть цена исповедования Иисуса Христом и Господом.

Так и случилось, уже через несколько недель после распятия Петр и Иоанн держали ответ перед синедрионом, говоря: «...справедливо ли перед Богом – слушать вас более, нежели Бога» (Деян. 4, 19). Этот случай пополнил ветхозаветный список примеров политического неповиновения, который начинается еще с Шифры и Фуи, повивальных бабок, отказавшихся повиноваться фараону, поскольку боялись Господа.

С римлянами та же история. Исповедовать Иисуса Мессией (царем) и Господом означало отвергать те же притязания кесаря. Признание кесаря Господом было политическим кредо по всей римской империи. Рим терпимо относился к другим религиям и богам при условии, что наивысшей преданности заслуживают их боги, особенно император. Такая верность должна быть засвидетельствована публично воскурением фимиама перед изображением императора со словами «*Kyrios Kaisar*», «Цезарь – Господь». Но христиане заявляли, что нет иного царя, кроме Иисуса, он царь всей вселенной. Таким образом, исповедание «*Kyrios Iêsous*», «Иисус – Господь» было столь же политическим, сколь и религиозным заявлением,

¹ См. Colin J. D. Greene, *Christology in Cultural Perspective: Marking out the Horizons* (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle, U. K.: Paternoster, 2003), esp. chap. 7, “Christology and Human Liberation.”

подчиняющим все формы человеческой власти на земле всевластию Бога во Христе. Многие христиане пожертвовали своей жизнью, отказываясь исповедовать власть цезаря теми же устами, которыми они превозносили господство Христа.

Но ранняя христианская церковь характеризовалась главным образом не ниспровержением политических притязаний империи, а скорее своим пророческим характером, стремлением жить новыми ценностями царства Божьего, будучи все еще в старом настоящем веке. Это новое общество, возникшее в результате излития эсхатологического Духа Божьего, продемонстрировало единство через экономическое равенство, насколько это возможно, так что среди них не было нуждающихся, потому что «никто ничего из имени своего не называл своим». Апостолы учили церковь, что главная обязанность христиан не в том, чтобы свидетельствовать или евангелизировать, но «делать добро» (Павел семь раз повторяет это в небольшом Послании к Титу) и быть образцом действенной любви в мире, полном ненависти. Они должны быть законопослушными гражданами своего общества, платить налоги, а также помнить: Бог ожидает от государственной власти (которая названа «Божьим слугой») защиты справедливости, наказания виновных и поощрения тех, кто делает добро (Рим. 13, 1-7). Они признавали, что всякая власть от Бога, но и не забывали предостерегающие слова пророков о пренебрегающих справедливостью начальниках и властях, которые ответят перед высшим судом Бога (например, Иер. 22, 1-5). Иаков (в подлинно пророческом духе) напоминает не только то, что вера без любви и стремления к справедливости мертва, но и то, что это апостольский долг в церкви (так же как долг пророков в прошлом) обличать и порицать недобросовестных работодателей, которые роскошествуют за счет эксплуатации бедных (Иак. 2, 14-17; 5, 1-7). Таким образом, ранние христиане, проповедующие евангелие, не забывали о социальных, экономических и политических обязательствах своей веры. В свете всего вышесказанного знаменитое утверждение, что первые христиане не боролись за отмену рабства, а, следовательно, у них не было интереса ни к политике, ни к социальным проблемам, – кажется весьма шатким аргументом.

Центральная роль креста

Любое богословие миссии, претендующее называться библейским, должно в сути своей отражать сердцевину библейской веры – крест Христов. Говоря о целостном и всестороннем библейском представлении миссии, нам необходимо задаться вопросом: какова роль распятия во всем этом?

Миссиоцентричное богословие креста

На протяжении всей этой книги я показываю, что Библия говорит о миссии самого Бога: искупить и обновить все творение. У нас впереди много глав, где мы будем еще больше об этом говорить. Тем не менее, на данном этапе обсуждения значения искупления и его отношения к миссии нужно коротко подчеркнуть несколько важных истин.

Мы уже видели, что миссия Бога в Писании содержит несколько аспектов, и каждый из них указывает на крест. *Распятие было неизбежной ценой Божьей миссии.*

Задумайтесь на секунду о великих контурах Божьей искупительной цели. Следующие пункты, скорее всего, могли быть включены в то, что Павел называл «всей волей (целью) Божьей» (Деян. 20, 27). Я коротко представлю их ниже. Каждый тезис заслуживает отдельного богословского обсуждения.

Цель или миссия Бога состояла в том, чтобы:

- *решить проблему человеческого греха*, который был осужден и наказан, так как Бог – праведный и оправдывающий. На кресте Бог покончил с нашей виной за грех. Он взял на себя ответственность за наши грехи и из любви к нам подверг себя наказанию в лице Сына своего Иисуса Христа. «Господь возложил на него грехи всех нас» (Ис. 53, 6); «Он грехи наши Сам вознес телом своим на древо» (1 Пет. 2, 24). Крест – это место нашего помилования, прощения и оправдания;
- *держат победу над всеми силами зла* (ангельскими, духовными, «видимыми и невидимыми»), которые угнетали, поработщали, нападали и разрушали человеческую жизнь, напрямую либо посредством других людей. На кресте Бог покончил с этим, «отняв силы у начальств и властей... восторжествовав над ними Собою» (Кол. 2, 15). Крест – это место, где силы зла были повержены. Крест – это гарантия их полного дальнейшего истребления;
- *положить конец смерти* – величайшему захватчику и врагу всего живого в Божьем мире. И на кресте Бог сделал это, когда «смертью лишил силы имеющего державу смерти, то есть диавола» (Евр. 2, 14). Крест, будучи символом самой ужасной смерти в древнем мире, парадоксальным образом стал источником жизни;
- *разрушить стену вражды между иудеями и язычниками* и таким образом положить конец всякой враждебности и отчуждению. И снова Бог сделал это, «ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду... дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя

мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем» (Еф. 2, 14-16). Крест – это место примирения, с Богом и друг с другом;

- *исцелить и примирить все творение* – вселенская миссия Бога. В конечном итоге на кресте Бог сделал это возможным, в этом состоит его воля, «чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол. 1, 20; всё – ясно указывает на все творение во вселенских масштабах, как говорит выше Павел: все, что было создано Христом и для Христа. Кол. 1, 15-16). Крест – это гарантия восстановления творения в будущем.

Вся эта многосторонняя искупительная миссия Бога имеет серьезное библейское основание. Итак, Божья миссия состояла в том, чтобы

- наказать грех и простить грешника;
- уничтожить зло и избавить человечество;
- победить смерть и дать человечеству жизнь и бессмертие;
- примирить врагов друг с другом и с Богом;
- восстановить творение и примирить с создателем.

Все это в совокупности и есть миссия Бога, это нити, которые ведут к кресту. Крест был неизбежной ценой вселенской Божьей миссии. Иисус принял эту цену, когда находясь в жесточайшей агонии в Гефсиманском саду, сказал: «Не моя воля, но Твоя да будет».

Полное библейское понимание искупительного подвига Христа на кресте выходит далеко за рамки (хотя, конечно же, и включает) вопросов личной вины и отпущения грехов. Иисус умирал на кресте вместо меня, он стал моей заместительной жертвой, взяв на себя мой грех, – это самая потрясающая весть, которую мы принимаем со слезами радости и изумления. И мы не можем об этом молчать, мы спешим рассказать другим, чтобы и они обрели спасение и прощение грехов в покаянии и вере в распятого Спасителя, – это самый действенный мотив для евангельской работы.

Но библейское богословие креста не ограничивается лишь личным спасением, и евангелизация – это еще не вся Божья миссия. Евангелие – это благая весть для всего творения (Мк. 16, 15; Еф. 3, 10). Подчеркивать всесторонний характер Божьей искупительной работы (соответственно, и нашего участия в ней), по мнению некоторых, – это все равно, что разбавлять водой евангелие личного спасения. Однако мы увидели, что самая ценная личная благая весть для каждого человека (в свете всего библейского откровения) включает *все*, что Бог сделал и сделает через крест Христа.

Крестоцентричное богословие миссии

Итак, крест был неизбежной ценой Божьей миссии. Но одинаково верно с точки зрения Библии, что *крест – это неотъемлемый центр нашей миссии*. Вся христианская миссия проистекает из креста, крест – источник миссии, ее сила и ее суть.

Очень важно рассматривать крест центральным символом, вплетенным в каждый аспект целостной библейской миссии, иными словами, все, что мы делаем, мы делаем во имя распятого и воскресшего Христа. На мой взгляд, совершенно ошибочно думать, что крест находится лишь в центре нашей евангельской работы, тогда как любая социальная работа лежит на других богословских основаниях и причинах.

Почему крест играет центральную роль во всех сферах нашей миссии? Потому что в любой области христианской миссии во имя Христа мы противостоям силам зла и царству дьявола – со всеми тяжелыми последствиями для человеческой жизни и остального творения. Если мы провозглашаем и демонстрируем реальность царствования Бога во Христе, когда мы исповедуем Иисуса царем в мире, который любит повторять, «что у нас нет другого царя, кроме кесаря» или мамоны – мы вступаем в прямую борьбу с лукавым, узурпировавшим власть, и всеми его легионами. О смертоносной реальности этой битвы против сил зла единодушно свидетельствуют те, кто борется за справедливость, защищая права бедных и угнетенных, больных и оставленных, кто защищает и заботится о Божьем творении против безжалостных эксплуататоров и загрязнителей. К этой категории относятся также и те, кто сражается на евангельском поприще, приводя людей к вере во Христа как личного Спасителя и Господа и насаждая церкви. Во всей этой работе мы противостоям греху и сатане. Участвуя в такой деятельности, мы бросаем вызов тьме мира сего, просвещая людей словом евангелия Иисуса Христа и возвещая царство Бога, пришедшее через него.

Но чьей властью мы можем это делать? Что дает нам возможность вступить в битву с силами зла? Что дает нам право бросить вызов сатане и разорвать его цепи словом и делом, помогая людям освободиться духовно, физически, морально? На все это есть только один ответ – крест Христов.

- Только у креста мы можем обрести прощение и освобождение от греха.
- Только у креста мы обретаем победу над силами зла.
- Только у креста мы освобождаемся от страха смерти и окончательного уничтожения.
- Только у креста даже самые непримиримые враги становятся друзьями.

- Только у креста мы можем получить заверение, что все творение в конечном итоге будет исцелено и восстановлено.

Грех и зло проникли во все сферы нашей жизни. Искупительная работа Бога во Христе проникает во все области жизнедеятельности человека, касается всего живого на этой планете. Иными словами, нам нужно полное евангелие, потому что на земле полный беспорядок. Благодаря удивительной Божьей благодати мы имеем евангелие достаточно всеохватывающее, чтобы искупить все, чего коснулся грех. Благая весть во всей своей полноте – это радостная новость для всего творения благодаря пролитой крови Христа на кресте.

В итоге все искупленное на обновленной земле будет там благодаря кресту. И все зло, которого там не будет (страданий, слез, греха, сатаны, болезней, угнетения, преступности, разрушения и смерти), было побеждено и уничтожено на кресте. В этом и состоит вся широта, высота и глубина Божьего искупления. Это потрясающая весть, она и есть источник нашей миссии.

Я абсолютно убежден, что основа всеохватывающей миссии – это богословие креста. Я также верю, что крест – это центр как нашей социальной деятельности, так и евангелизма. Нет другого имени под небом, которым мы могли бы возвещать всеохватывающую весть евангелия, кроме имени распятого и воскресшего Христа.

Практика и приоритеты

На протяжении последних двух глав мы рассматриваем библейские темы, дающее нам целостное представление о миссии. В связи с этим возникает немало практических вопросов, которые мы обсудим в этом разделе.

Что важнее?

Даже если мы согласимся, что библейская миссия шире, чем мы думали до этого, и христиане должны откликнуться на весь широкий спектр библейских призывов – защищать права слабых, заботиться о бедных, проповедовать евангелие Христа, обучать, воспитывать, оказывать медицинскую помощь и так далее – не остается ли при этом евангелизм нашей первостепенной задачей? Хорошо, евангелизм – это еще не вся наша миссия, но разве это не самое важное? Разве проповедь евангелия не главная наша обязанность?

Большинство евангельских христиан говорят о первичности евангельской проповеди. Эту позицию нелегко оспорить и уж тем более

оставить без внимания.¹ Сторонники первичности евангелизации не отрицают всеохватывающего характера библейской миссии и широкого спектра христианских задач, которые мы должны совершать во имя Христа. Такие христиане считают, что евангелизм и социальная деятельность неразделимы: это словно два крыла птицы или самолета, две стороны одной медали. Не может быть одного без другого, и хотя это не одно и то же, евангелизм не может заменить социальную деятельность и наоборот. И все же, несмотря на такую тесную взаимосвязь, евангелизм первичен по той причине, что *христианская* социальная активность (как часть миссии) требует существования социально активных *христиан*, которые прежде должны были прийти к вере во Христа. Таким образом, евангелизация имеет как хронологическое, так и богословское первенство.

Логика здесь понятна, и такая позиция, безусловно, предпочтительнее той, когда евангелизм признается единственной законной задачей христианской миссии (вплоть до исключения любой другой деятельности и даже права использовать в таких случаях термин «миссия») или либеральной позиции, когда вся миссия сводится к политической деятельности, а евангельская проповедь – это последнее, чем стоило бы заниматься.

Во-первых, следует отметить, что называя что-то первичным, мы тем самым принижаем значимость всего остального, считая его второстепенным. Из мира спортивных клише, мы знаем, что «быть вторым» – означает «проиграть» (по крайней мере, так считалось в спортивных состязаниях по гребле, в которых я участвовал). И некоторые миссионерские организации смирились со своей «второстепенной» ролью на том основании, что они напрямую не связаны с евангелизмом и насаждением церквей. Мои друзья, которые служат в Африке медиками-миссионерами, получили письмо от поддерживающей их церкви, уведомляющей о том, что в настоящее время их рассматривают как «вспомогательных миссионеров». Это означает, что их *на самом деле* не считают миссионерами вообще. Иными словами, язык первенства и превосходства нередко

¹ Лозаннское соглашение 1974 года и многочисленные последующие конференции, посвященные обсуждению взаимосвязи евангельской проповеди и социальной деятельности, задают основное направление в этом вопросе среди евангеликалов. См. весьма полезный сборник Лозаннских документов до 1989: John Stott, ed. *Making Christ Known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement 1974-1989* (Carlisle, U. K.: Paternoster, 1996). В этих документах мы видим довольно широкое представление о миссии. Дальнейший анализ возврата к такому понимаю миссии см. в Samuel Escobar, *A Time for Mission: The Challenge for Global Christianity*, *Global Christian Library* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), chap. 9; and David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1991), pp. 400-408.

подразумевает исключительность и единственность. Только евангелизм можно считать настоящей миссией. Мы так выделяем новозаветное евангельское поручение, что совершенно упускаем из виду другие составляющие Божьей миссии, о которых Библия говорит со всей ясностью. Одно дело говорить, что мы *должны* участвовать в евангельской работе (и это правильно), и совсем другое заявлять, что евангельская проповедь – это *единственное*, что подразумевает слово «миссия» (что неверно, и я собираюсь это опровергнуть).

Слово «приоритет» иногда может подразумевать отправную точку или что-то очень важное и срочное. Это означает, что что-то должно быть сделано прежде всего остального. Однако это не лучший термин, когда мы говорим о многосторонней и всеохватывающей миссии Бога. Это понятнее, если мы рассуждаем о возможностях на местном уровне, а не на глобальном. Мир можно представить в виде паутины, где все проблемы тесно переплетены: одни могут быть симптомами других, а те, в свою очередь, вызваны еще одними, более глубокими причинами. В конце концов, мы ясно видим сеть взаимосвязанных факторов, в основе которых лежат грех и зло, страдания и потери, беспомощность и нужда – со всем этим мы сталкиваемся как в личной жизни, так и в общественной. Сюда же можно отнести все остальные факторы: духовные, нравственные, физические, семейные, политические, этнические, культурные, религиозные и многие другие.

Вопрос вот в чем: «Имеет ли весть евангелия какое-то отношение ко всем этим взаимосвязанным проблемам и факторам? Простирается ли миссия Бога на все эти связи? Распространяются ли последствия подвига Христа на все вышеперечисленные проблемы? Ответ широк настолько, насколько широка сама проблема, он охватывает все, чего коснулся грех, иными словами абсолютно всего.

В своей прекрасной работе (основанной на личном опыте миссионерского служения в разных странах) о целостности миссии, Жан-Поль Хельдт говорит, что мы должны рассматривать любую человеческую проблему с четырех сторон: *физической, ментальной, духовной и социальной*.² Осознавая корни всех вышеперечисленных проблем, мы понимаем, насколько глубоко должно проникнуть евангелие. Он иллюстрирует свою точку зрения (ну, и мою, конечно) на примере распространенной проблемы куриной слепоты у детей, которая вызвана нехваткой витамина А. Затем он идет дальше, отмечая ряд факторов, которые играют здесь важную роль.

² Я учил тому же на протяжении многих лет, преподавая толкование Книги Бытия, а также объясняя библейское учение о миссии. См. подробнее гл. 13.

Куриная слепота может быть вызвана рядом взаимосвязанных причин. С одной стороны, это действительно симптом дефицита витамина А (естественная причина). С другой стороны, нужно помнить, что причина такого дефицита – это недоедание, связанное с нехваткой средств (бедностью) для сбалансированного питания (причинами могут быть несправедливое трудовое законодательство, удержание зарплаты у работников и т. д.). В конечном итоге, корень социальной несправедливости в эгоизме и жадности, которые, по сути, представляют собой духовный и моральный факторы. Поэтому невозможно предотвратить или вылечить куриную слепоту лишь с помощью витамина А, если при этом ничего не делать, чтобы решить фундаментальные проблемы недоедания, нищеты, социальной несправедливости и, конечно же, эгоизма и жадности.¹

Такой анализ дает нам возможность глубже взглянуть на проблемы и увидеть необходимость всестороннего миссионерского отклика. Итак, следующий вопрос, который нам нужно задать: «С чего начать?». Согласно сторонникам «приоритетности евангелизма» началом всегда должна быть проповедь евангелия. Это означает, что все остальное может отойти на второй план. Проблема в том, что 1) в некоторых ситуациях это не всегда возможно и даже желательно; 2) Иисус на самом деле поступал иначе.

Скорее, *отправная точка* нашей миссии будет зависеть от актуальных потребностей и нужд людей. Наш миссиональный отклик должен быть своевременным ответом на любую проблему. *В конце концов*, мы не можем довольствоваться проделанной работой до тех пор, пока наш миссионерский отклик не будет включать все аспекты искупительной работы *Бога*, в том числе и проповедь о Христе, распятом и воскресшем, о прощении грехов, даре вечной жизни и надежде на искупление всего творения. Вот почему нам следует говорить не о первичности того или иного служения, а о миссии во всей ее целостности. Не всегда миссия должна *начинаться* с проповеди евангелия. Однако миссия, которая не *включает* проповедование Слова и Христа распятого, призыв к покаю, к вере в послушании не может считаться полноценной. Это уже не всеохватывающая миссия Бога.

Наше исследование истории исхода в предыдущей главе хорошо это показывает. Бог откликнулся на беду израильтян, которые оказались под политическим и экономическим гнетом египтян. Совершив *избавление* Израиля в событиях исхода, Бог продолжал заботиться об их *физических* потребностях в пустыне. Затем он заключил с ними *завет*, открыв свое

¹ Jean-Paul Heldt, "Revisiting the 'Whole Gospel': Toward a Biblical Model of Holistic Mission in the 21st Century," *Missiology* 32 (2004): 157.

имя, характер и закон. Все это ради того, чтобы израильтяне *познали* его как живого Бога и *поклонялись* ему одному. Далее Яхве определил место своего обитания среди них, где они могли бы приходиться на встречу с ним. В конечном итоге Бог предусмотрел *искупление* для израильтян через систему *жертвоприношений*, позволявшую им оставаться в завете и бороться с грехом и нечистотой. Все вышеперечисленные шаги, как и само повествование, составляют общий Божий план искупления. Но *окончательная* цель Бога состоит в том, чтобы народ познал его, любил всем сердцем, поклонялся и повиновался ему. В этой истории мы видим богатую и полную значения модель для миссии.

Благовестие и социальная работа

Иногда можно услышать такое: наилучший способ положительно повлиять на общество и достичь поставленных социальных задач (восстановление справедливости, забота о творении, сострадание к бедным) – это активная евангелизация. Чем больше будет христиан, тем лучше будет для общества. Поэтому, если вы хотите изменить общество, проповедуйте евангелие. Те, кто обратятся в христианство, автоматически внесут свою лепту в улучшение жизни общества. Я очень часто слышал этот аргумент в пользу первостепенности евангелизации по отношению к социальной работе. Звучит многообещающе, однако у этого аргумента есть свои серьезные прорехи. Но прежде, чем я об этом начну говорить, хочу подчеркнуть: ни в коем случае не хочу умалить значимость евангельской проповеди, тем не менее, я не уверен, что обращение в христианство обязательно приводит к осознанию собственной социальной ответственности в этом мире.

Во-первых (думаю, что этим аргументом я обязан Джону Стотту), не вижу никакой логики в следующем утверждении: «Если ты христианин, тебе не следует тратить время на социальную работу. Вместо этого проповедуй евангелие, потому что наилучший способ изменить общество – умножать количество христиан». Такая логика ущербна по следующим причинам: 1) все новообращенные последуют тому же совету – посвятить себя делу евангелизации, следовательно, кто же тогда будет заниматься социальной деятельностью? 2) Вы должны заниматься социальной работой, в то время как вы сами – результат чьей-то евангельской деятельности. Выходит, хотя вы и должны быть тем, кому следовало бы заняться социальной работой, однако с легкостью перекладываете эту обязанность на тех, кто станет плодом вашей евангелизации. Иными словами, этот аргумент сводит на нет социальную активность, которая, несомненно, представляет собой часть христианской миссии в мире, но ответственность

за нее удобно переключается от одного поколения новообращенных к следующему.

Во-вторых, в такой логике недооценивается сила личного примера. Мы все склонны подражать тому, кто оказал на нас наибольшее влияние. Если кто-то приходит к вере благодаря усилиям христиан, подчеркивающих лишь важность евангельской проповеди и оставляющих без внимания экономические, политические и социальные вопросы, то весьма велика вероятность того, что такой новообращенный, осознанно или нет, усвоит такой же подход, пропитанный ложной дихотомией. Мы учим так, как научили нас. Мы с радостью участвуем в той миссии, благодаря которой сами пришли к вере. Благовестие, предлагающее скорее безопасную и долгосрочную стратегию ухода из мира, чем миссионерское взаимодействие с ним, вероятно, будет порождать христиан и церкви, которые вряд ли смогут что-то изменить в своем социальном окружении. Евангелизм, умножающий численность христиан, которые заинтересованы только в проповедовании благой вести, забывая о евангельском призыве быть солью и светом для этого мира, порождает лишь красивую церковную статистику. Но не нужно обманывать себя, полагая, что это и есть лучший способ исполнить собственные библейские обязательства по отношению к обществу.

В-третьих, этот аргумент не находит поддержки в истории христианской миссии. Конечно, в наше время нередко можно услышать о таком явлении, как «духовное возрождение». Речь идет об изменениях в жизни новообращенных христиан: они оставляют вредные привычки (транжирство, азартные игры, алкоголь и т. д.) и начинают по-другому смотреть на жизнь (ценить чужой труд, заботиться о людях, обеспечивать семью и т. д.). Конечно, такие изменения, безусловно, положительно влияют на общество, особенно если достаточно много людей обращаются в христианство.

Однако есть множество примеров обращений в пиетистское христианство целых сообществ (где звучат псалмы Сиона, но не слышны радикальные призывы библейской веры к преобразованиям в политической, экономической и культурной сферах жизни общества здесь и сейчас), которые стали лишь смущающим свидетельством огромного диссонанса между статистикой и реальностью. Некоторые штаты в северо-восточной части Индии, такие как Нагеленд, приводятся в качестве примеров успешной евангелизации конца девятнадцатого начала двадцатого века. Были обращены все племена, 90% всего населения стали христианами. Тем не менее на сегодняшний день это один из самых коррумпированных штатов Индийского Союза, где процветают азартные игры и употребление наркотиков среди подрастающего поколения. Местные студенты

библейской семинарии, где я преподавал в 80-ых, сказали бы мне, что такая ситуация говорит о том, что успешная евангелизация не всегда влечет за собой социальные преобразования. Есть и другие печальные примеры. Руанда – одна из самых христианизированных стран на земле, именно там зародилось Восточноафриканское движение возрождения. Однако их христианство сломалось под натиском племенной вражды и насилия, охвативших страну в 1994 году. Племенная вражда вытеснила церковные узы. Таким образом, успешный евангелизм, духовное возрождение и христианизирование основной массы населения не приводят к созданию общества, где укореняются и процветают Божьи библейские принципы равенства, справедливости, любви и отказа от насилия.

Для меня это очень близко, потому что мои корни в Северной Ирландии – вероятно, самом евангелизированном клочке земли на планете. В этой стране евангелие можно услышать на каждом углу. Я сам принимал участие в таком уличном евангелизме, который популярен во всех ирландских городах. В моем родном евангельском окружении очень ревностно относятся к евангельской проповеди. Наряду с этим весьма подозрительно смотрят на любой вид социальной деятельности или борьбы за чьи-то права, считая, что это удел либералов и экуменистов, отвергших «чистое» евангелие. В результате, де-факто, протестантская политика подмяла под себя евангелие, прикрываясь им для оправдания политических предрассудков и этнической вражды, вместо того, чтобы озвучить пророческие призывы к справедливости (за исключением немногих людей, некоторым из которых пришлось заплатить высокую цену за свой протест). Посему большое количество евангельских работников и новообращенных (по сравнению с другими частями Британского королевства) не способствовало преобразованию общества ценностями царства Божьего. Напротив, даже сегодня здесь можно услышать из одних и тех же уст весть евангелия и слова, наполненные ненавистью, враждой и жаждой насилия. Как сказал бы Иаков: «Не должно так быть» (Иак. 3, 10). Но, к сожалению, так есть. Это главная причина, почему я никак не могу согласиться с тем, что евангелизация автоматически ведет к социальным преобразованиям, даже если мы не будем говорить о радикальных требованиях ученичества: искать прежде царства Божьего и правды его и призывать к всеохватывающей миссии Бога, о которой со всей ясностью сказано в Писании.

Всеохватывающая миссия Бога и церковь

И последний вопрос, который часто можно услышать в контексте обсуждения всесторонней миссии, касается наших ограниченных возможностей. «Вы говорите, что миссия Бога охватывает все сферы жизни

человека, но мои время, возможности и способности ограничены. Не следует ли мне посвятить себя тому, что я считаю самым важным – евангельской работе, и не расплыться в столь широком диапазоне других важных задач. Я просто не в силах охватить все!».

Это понятно. Конечно, вы не можете заниматься всем. И Бог это хорошо понимает, поэтому и создал церковь. Это еще одна из причин, почему учение о церкви должно строиться на учении о миссии. Миссия Бога в мире включает огромный комплекс задач. Поэтому он призвал и направил в мир народ – сначала потомков Авраама, а после многонациональную всемирную общину во Христе. И через *весь* этот народ Бог трудится в мире, выполняя многообразие поставленных задач.

Безусловно, один человек не может делать все. Есть разные дары, призвания, формы служения (в Рим. 13 судьи и начальники названы «служителями Бога», так же, как и апостолы и те, кто прислуживали за общим столом). Каждый человек должен услышать Божий призыв и занять свою нишу в многообразной миссии Бога в этом мире. Некоторые призваны посвятить себя евангельской проповеди, хотя каждый из нас, где бы он не находился, в меру своих возможностей должен свидетельствовать о Христе. В Книге Деяний мы видим, как апостолы определили свои основные задачи: пребывать в служении Слова и молитве. Но это касается не всех членов церкви, не менее важной задачей для роста общины была забота о бедных. Поэтому они избрали людей, основной задачей *которых* была помощь нуждающимся. Это не означало, что они не могли участвовать в других служениях (о чем свидетельствует встреча Филиппа с евнухом из Эфиопии), это говорит лишь о том, что церковь в своем служении миру нуждается в разных людях, наделенных различными талантами и дарами.

Вопрос еще вот в чем: «Отражает ли *вся церковь* полноту Божьего искупления? Осознает ли церковь (здесь я подразумеваю поместную церковь, которая, как хорошо слаженный механизм, участвует в Божьей миссии в своем регионе) полноту Божьей миссии и необходимость служить в разных сферах? Вторгается ли церковь (общими усилиями и дарами *всех* членов) силою креста во *все* области жизнедеятельности, затронутые грехом и злом?»

Лозунг Лозаннского движения гласит: «Вся церковь несет все евангелие всему миру». Всеохватывающая миссия не может быть делом лишь одного человека, это служение всей церкви.

В заключение не могу сказать лучше того, что уже было сказано Жан-Полем Хельдтом:

Больше нет необходимости называть миссию «всеохватывающей», или отличать ее от просто миссии. Миссия по определению

всеохватывающая – это и есть настоящая миссия. Одна лишь евангелизация без какой-либо социальной работы, не более чем искажение, урезанная версия евангелия, пародия и карикатура на благую весть, в которой нет никакого потенциала для решения насущных проблем реальных людей в этом мире. С другой стороны, исключительное внимание к социальным преобразованиям может создать духовный вакуум. И та, и другая крайность выходят за рамки библейского откровения, которое свидетельствует о целостности человека, созданного по образу Божьему. Итак, поскольку мы целостные существа, грехопадение затронуло нас на всех уровнях, поэтому искупление, восстановление и миссия должны, по определению, быть всеохватывающими.¹

¹ Ibid., p. 166.

10 Масштабы Божьего миссионального завета

С самого начала исторический завет с Израилем включал вселенские масштабы. Другие народы могли наблюдать за тем, что происходит с Израилем. Спасительные действия Яхве, наказание и восстановление Израиля, были одновременно проповедью другим народам.¹

Этими смелыми словами Вальтер Вогел открывает для нас миссиологический подход к различным заветам в Библии. Концепция завета – это еще одна важная составляющая мировоззрения Израиля. До сих пор мы рассматривали миссиологический аспект избрания израильтян: их убежденность в том, что они – избранный Богом народ, миссия которого выходит далеко за рамки заботы лишь о самих себе (главы 6 – 7). Далее говорилось об истории исхода, которая стала для израильтян основной моделью для понимания *искупления* и самих себя как народа, *искупленного* Богом (глава 8). И избрание, и искупление с их миссиологическим аспектом находят свое отражение в Новом Завете, где эти концепции развиваются с новой силой, как движущий элемент христианской миссии.

Сейчас подходим к следующему этапу отношений Бога с Израилем после исхода – заключению *завета* у горы Синай. Израиль верил в уникальность своих отношений с Яхве, сравнивая их с другими договорными отношениями между народами и империями. Синайский завет был по сути обновлением семейного завета Бога с Авраамом, но уже в новых обстоятельствах, после исхода. Теперь потомки Авраама, как и обещал Бог, стали великой нацией. Что означает для народа жить в отношениях завета Бога с Авраамом? Прежний завет должен быть расширен, чтобы соответствовать жизни целого народа. Это и было сделано в Синайском завете.

Последующее появление монархии стало еще одной вехой и привело к еще одному завету, который Бог заключает с Давидом и его потомками-престолонаследниками. Однако нравственное падение многих царей Израиля и Иудеи поставило под удар весь завет с Израилем. Некоторые

¹ Walter Vogels, *God's Universal Covenant: A Biblical Study*, 2nd ed. (Ottawa: University of Ottawa Press, 1986), pp. 67-68.

пророки начинают говорить о новом завете, в котором Божьи намерения в отношении Израиля будут исполнены. Эта надежда приводит нас прямо к Иисусу, в крови которого, по его же словам, будет заключен новый завет.

За последнее столетие, если мы чему и научились в области ветхозаветного богословия, так это тому, что нельзя использовать отдельную тему или концепцию как некий организационный центр для всей дисциплины. Метафора велосипедного колеса – не лучший способ представить богословие Ветхого Завета, скорее это переплетенные проводки, составляющие вместе единый кабель. Несмотря на то что в наши дни стало популярным видеть в концепции завета центр ветхозаветного богословия, я полагаю, что это лишь один из основных проводов в цельном кабеле Ветхого Завета. Завет – одна из ключевых концепций, определяющих сущность веры Израиля. В хронологическом представлении заветов Писания мы можем увидеть великую историю, которая и представляет суть ветхозаветного богословия.

Эта великая история лежит в основе мировоззрения израильтян, осознающих себя избранными и особенными в плане их роли на международной арене. Библейское повествование можно представить по-разному (как это хорошо видно в притче Иисуса о работниках виноградника). Но важно помнить, что речь идет о повествовании, начало которого положено в Книге Бытие, а славная кульминация ожидается в новом творении. Последовательное представление заветов – это один из способов рассказать великую историю, показать значимость заветов и их окончательную цель.² Мы рассмотрим заветы с миссиологической точки зрения.

В данной главе основное внимание уделим прочтению традиции заветов в свете миссии. Мы попытаемся понять, как различные формулировки заветов раскрывают нам миссию Бога, а значит, и миссию Божьего народа в мире.

Ной

История о завете с Ноем в Быт. 8, 15 – 9, 17 – первое упоминание о заключении завета в Библии. И хотя некоторые богословы говорят о первом завете с Адамом, Книга Бытия не говорит о том, что Бог заключал с ним завет.³ Посему наше исследование начинается с Ноя. Завет с Ноем

² В своей ранней работе я рассматривал последовательность заветов для понимания Иисуса в свете истории и обетований Ветхого Завета. См. Christopher J. H. Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament*, 2nd ed. (Oxford, Monarch, 2005).

³ Тем не менее в тексте Быт. 1 – 2 просматриваются некоторые черты завета Бога с творением (в том числе с человечеством), хотя сам термин не используется.

указывает на две характерные особенности, имеющие прямое отношение к библейскому представлению о миссии.

Божья забота обо всем, живущем на земле

Несмотря на решительное осуждение человеческой испорченности (часто повторяются такие термины, как «развращение» и «растление»), Бог продолжает заботиться о созданном им творении, поддерживая жизнь всего живого на планете. Хотя мы живем на земле, которая оказалась под *проклятием*, она еще и земля, с которой заключен *завет*. Это вселенский завет по своему масштабу: Божье обетование касается не только человечества, но «всякой души живой» (Быт. 9, 10). Ноев завет, таким образом, становится основой для миссии Бога по отношению ко всему творению, а, следовательно, и нашей миссии. Что бы не делал Бог и к чему бы не призвал нас, существует некая постоянная основа всей истории человечества.

Это, конечно, не означает, что Бог более не будет использовать природный мир для суда или благословений (что хорошо видно из остальной части Ветхого Завета). Речь идет об ограничениях *в рамках истории*. За исключением последнего суда, когда будет положен конец греховной истории человечества, больше никогда не будет масштабного уничтожения человечества в водах потопа. Это Божья земля, он в завете с ней, поэтому пообещал позаботиться о ее спасении, и, как видно из последующего откровения, он совершит ее полное искупление в будущем. И даже на последнем суде *земля как Божье творение* не будет уничтожена, будет положен конец греху, отравляющему жизнь всех созданий. Поэтому наша миссия, напрямую зависящая от миссии Бога, включает заботу о творении. Таким образом, Божий завет со всем творением говорит об ответственности за окружающий нас мир, а также устанавливает масштабы нашей миссии: нет ничего на земле, что выходило бы за рамки Божьего завета с Ноем. Радуга обетования охватывает весь горизонт, который мы способны увидеть.

Миссия и экология

В словах Бога, обращенных к Ною в конце истории потопа, отчетливо слышен язык первой главы Книги Бытия. Человечество получило второй шанс начать все заново. Как и первая чета, Ной и его семейство получили благословение и наставление наполнять землю (хотя и используются для этого другие выражения) и господствовать на ней. Творение было снова

См. Vogels, *God's Universal Covenant*, chap. 1. В поддержку своей позиции он приводит библейские тексты, в которых есть намеки на такую традицию: Ам. 1, 9; Ос. 2, 20; 6, 7; Ис. 24, 5; 54, 9-17; Иер. 33, 20-25; Иез. 34, 25; Зах. 11, 10; Сир. 17, 12; 44, 18.

отдано на поруки человечества. Задача людей остается той же: властвовать над всем творением, подразумевая заботу об окружающем мире и уважение к всякой жизни (что символизирует запрет на употребление в пищу крови животных – Быт. 9, 4). Посему наша миссия тесно связана с Божьим творением и Божьими целями в отношении него. Забота о творении – это фактически первая обязанность в Библии, данная человеческому роду; это наша основная миссия на планете. Завет с Ноем напоминает об этом изначальном долге в контексте Божьей заботы обо всем творении. Мы еще подробнее об этом поговорим в связи с обсуждением экологического аспекта библейской миссии в двенадцатой главе.

Авраам

Мы уже достаточно подробно говорили о завете с Авраамом в свете миссии в главах шестой и седьмой. Тем не менее будет полезным коротко рассмотреть ключевые идеи и здесь.

С миссиологической токи зрения завет с Авраамом – самый значимый из всех библейских заветов. По сути, в этом событии положено начало избрания Израиля, через который все остальные народы получают благословение; также этот завет послужил фундаментом для богословия и миссии Павла среди язычников в новозаветные времена. С богословской точки зрения, будет правильным рассматривать завет на Синае и завет с Давидом как развитие завета с Авраамом в новых обстоятельствах. Ричард Бокэм размышляет о миссиологическом аспекте этих трех заветов и находит в них одну характерную особенность: движение *от одного ко многим*, что, в свою очередь, считает развитием ключевой библейской категории избрания.

Бог избирает вначале Авраама, затем Израиль и после – Давида. Все три избрания полагают начало новому движению, и хотя в них есть определенные тематические отличия, они содержат общую цель Бога в отношении всего мира. Можно было бы их назвать тематическими траекториями повествования. Траектория, которая начинается с семьи Авраама и направлена к остальным семействам на земле, – это траектория благословений. Траектория, начинающаяся с Израиля и направленная к остальным народам, – это траектория Божьего откровения о самом себе миру. Траектория, которая начинается с воцарения Давида на Сионе и направлена во все концы земли, – это траектория установления царства Божьего над всем творением. Конечно, все эти три направления и темы тесно переплетены.¹

¹ Richard Bauckham, *The Bible and Mission: Christian Mission in a Postmodern World* (Carlisle, U. K.: Paternoster, 2003), p. 27.

Канонический контекст. Быт. 1 – 11

Ветхий Завет начинается с всемирной истории. После рассказа о сотворении мы читаем о Боге, который трудится с восставшим человечеством, народами, бросающими ему вызов (Быт. 1 – 11). После рассказов о грехопадении, Каине и Авеле, потопе и строителях вавилонской башни возникает вопрос: «Есть ли будущее у этих народов в отношениях с Господом, или все, что их ждет, – это суд Яхве?». На фоне греховности человечества и божественного суда звучит весть о твердом решении Бога благословить народы. «Благословение» – вот ключевое слово в первых главах Книги Бытия. Это Божий ответ миру, погрязшему в грехе.

Вселенские масштабы Божьего плана спасения. «Все народы (и семьи) земли получают благословение. Завет с Авраамом – это Божий ответ на проблемы, о которых мы читаем в Быт. 1 – 11. Бог заявляет о своем намерении благословить все народы: «Благословятся в тебе все семейства земли» (Быт. 12, 3, перевод автора). Шесть раз об этом сказано только в одной Книге Бытия; это ключевое утверждение служит основанием библейской миссии, миссии Бога. Создатель поставил перед собой цель – благословить все человечество. Этот божественный план Книги Бытия Павел называет «предвозвещением евангелия» (Гал. 3, 8). В одном из видений Книги Откровения Иоанн видит окончательное исполнение обетования Аврааму: «множество людей... из всех племен, и колен, и народов, и языков» находились среди искупленных в новом творении (Откр. 7, 9).

Евангелие и миссия берут свое начало в Книге Бытия, и то, и другое заключено в искупительном намерении Творца благословить все народы – это основа завета с Авраамом. Миссия – это Божий ответ на проблему разложения человечества, и она носит вселенский характер.

Божьи средства спасения. «Через тебя и твоих потомков...». Книга Бытия говорит не только о вселенских масштабах Божьей миссии (благословить все народы), но в равной степени подчеркивает избрание Авраама и его потомков стать носителями этой миссии.¹ Благословение народов произойдет «через тебя и твое семья». Избрание Израиля, несомненно, один из столпов веры и мировоззрения Израиля.²

¹ Обсуждение экзегетических вопросов, таких как значение выражения «через тебя» и формы глагола (пассивная или возвратная) см. в седьмой главе.

² Важность этого ядра мировоззрения Израиля для всей миссии библейского Бога через Божий народ хорошо представлена в следующих работах: N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK, 1992) и *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996). Райт Н. Т. *Новый Завет и народ Божий* (Черкассы: Коллоквиум, 2013); *Иисус и победа Бога* (Москва: ББИ, 2004).

Важно подчеркнуть, что вера в избрание могла превратиться в узкую доктрину национальной исключительности и питать чувство национальной гордыни Израиля. Об этой опасности много сказано в священных книгах этого народа (например, Втор. 7, 7-11). Израильтяне должны были помнить, что избравший их Бог – это Бог всего мира, он творец и господин всего сущего (Втор. 10, 14-22; ср. Исх. 19, 4-6). Яхве – это не только Бог Израиля, но Бог всех народов земли (о чем Павел настойчиво говорит в Рим. 4). Яхве избрал Израиль не ради самих евреев, но ради спасения всего мира. Избрание одного народа не означало отвержение остальных, наоборот, чтобы другие получили через него благословение. Бог избирает евреев для выполнения миссии. Я немного перефразирую слова евангелиста Иоанна и, думаю, он бы согласился с этой мыслью: «Ибо так возлюбил Бог мир, что избрал Израиль».³

Синай

Завет с Авраамом был подтвержден и расширен заветом с Израилем при посредничестве Моисея у горы Синай. Мы не будем подробно рассматривать все тексты, относящиеся к этому завету, а сосредоточим внимание на трех основных стихах, которые имеют прямое отношение к теме миссии.

Первый текст находится в прологе к рассказу о заключении Синайского завета и говорит о миссиональной роли Израиля как Божьего *священства*. Второй текст взят из сердцевины законодательства завета в Книге Левит и говорит о важности Божьего *присутствия* как миссионального отличия Божьего народа. Третий текст находится в заключительных главах Книги Второзакония и содержит *предсказание* будущего истории Израиля, которое в конечном итоге ляжет в основу новозаветного богословия миссии и миссионерской работы.

Божья миссия и Божье священство: Исх. 19, 4-6

Вы видели, что Я сделал Египтянам,
и как Я носил вас как бы на орлиных крыльях,
и принес вас к Себе;
итак, если вы будете слушаться гласа Моего
и соблюдать завет Мой,
то будете Моим (*It*) уделом

³ Интересные мысли о партикуляризме и универсализме завета с Авраамом и природы самого Бога см. в Richard Bauckham, *The Bible and Mission*.

из всех народов,
 ибо Моя (h) вся земля,
 а вы будете у Меня (li) царством священников
 и народом святым.

(Исх. 19, 4-6)

Исх. 19, 4-6 – это ключевое программное заявление Бога, которое, подобно ключевому звену в Книге Исход, связывает повествование об исходе (Исх. 1 – 18) и получение закона с заключением завета (Исх. 20 – 24). Этот текст определяет самосознание Израиля и Божий план в отношении них. Кроме того, это заявление определяет роль Израиля в историческом контексте прошлых деяний Бога во имя Израиля, а также в контексте Божьего господства над всей землей. Это повествовательная и богословская преамбула заключения Синайского завета, который подробно будет представлен в Книгах Исход и Левит, поэтому нам необходимо увидеть все характерные особенности этого завета с точки зрения его направленности. Это ключевой текст: он задает контекст и направление для всего, что последует далее.

Мы уже говорили об одной характерной особенности этого завета в седьмой главе (см. стр. 258). Как было отмечено, в нем подчеркивается и *универсализм* (упоминание всех народов земли), и *партикуляризм* (Израиль как личный удел (*səgullā*) Яхве). И то, и другое также присутствует в завете с Авраамом. Мы еще раз вернемся к этому тексту в одиннадцатой главе, когда будем обсуждать *этические* последствия призвания Израиля быть *святым* народом. Сейчас нас интересует первая часть двойного призвания Израиля – быть «*священническим царством*».¹

Чтобы понять значение призвания израильтян быть Божьими священниками для других народов, нужно рассмотреть роль и место священников в самом Израиле. Священники выступали в роли посредников между Богом и остальным народом. Перед ними стояли две задачи.

- *Обучать Закону* (Лев. 10, 11; Втор. 33, 10; Иер. 18, 18; Мал. 2, 6-7; Ос. 4, 1-9). Через священников люди получали познание о Боге. Это было основной обязанностью ветхозаветных священников, пренебрежение которой приводило к моральной и социальной деградации и вызывало гневный протест пророков (см. выше тексты из Книг пророков Осии и Малахии).

¹ Такой порядок слов, мне кажется, наиболее вероятным в переводе еврейского выражения «царство священников». Израиль должен быть не столько царственным священством (чтобы это не значило), сколько царством (в относительно нейтральном значении), состоящим из священников.

- *Приносить жертвоприношения* (Лев. 1 – 7). Благодаря священникам и их служению в святилище народ мог предстать перед лицом Божиим. Определенные действия священников с кровью на алтаре даровали искупление пришедшим на поклонение.

Таким образом, священники выполняли двойную посредническую или представительскую задачу: нести знание о Боге в народ и приносить жертвоприношения израильтян. Кроме того, на них была возложена почетная обязанность: *благословлять народ* во имя Яхве (Чис. 6, 22-27).

Весьма показательно, что Бог доверил всему народу Израиля быть его священниками для остальных народов в мире. Как народ Яхве, они должны были просвещать язычников познанием о Боге и его искупительных делах. Согласно завету с Авраамом, его потомки должны стать средством благословения других народов, что также наделяет израильтян священнической обязанностью в мире. И поскольку священники должны были благословлять израильтян, роль Израиля в целом также состоит в том, чтобы в конечном итоге стать благословением для других наций.

Двустороннее движение священнической функции (от Бога к людям и от людей к Богу) хорошо представлено в видениях пророков о народах, что включает как центробежную, так и центростремительную динамику. Все, что исходит от Бога, возвращается к Богу. С одной стороны, от Израиля (или от Сиона) исходит закон, просвещающий язычников, с другой, мы видим картину, в которой все народы устремляют взоры на Сион (рассмотрим подробнее эту тему в четырнадцатой главе).

Таким образом, священство народа Божьего – это миссиональная функция, которая берет начало еще в избрании Авраама, когда было сказано о благословении всех народов. И как израильские священники были избраны и призваны в качестве слуг в своем народе, так и народ Израиля в целом должен стать Божиим слугой в мире.

Джон Голдингей говорит о связи этих заветов следующее:

Тот факт, что Синайский завет (Исх. 19, 3-8) находится в преемственности с заветом из Быт. 12, 1-3, напоминает нам о господстве Яхве на всей земле и охватывает всех людей, а не исключает их. В конечном итоге царственным священством станут и другие народы (Откр. 1, 6), что соответствует видению Авраама.²

Еще более расширенную картину мы видим в Откр. 5, 9-10. Однако странно то, что Голдингей далее говорит: «Описывая Израиль как священство, Писание не подразумевает его священническую роль для всего мира,

² John Goldingay, *Old Testament Theology*, vol. 1, *Israel's Gospel* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), p. 374.

как посредника между Богом и миром».¹ Тем не менее, как было показано выше, быть священниками для мира – это именно та роль, которая была уготована Израилю.

Алекс Мотиер также видит в этом тексте Израиль как посредника между Богом и народами.

Многие подразумевают здесь под священством Израиля его посредническую миссию для народов: нести знание о Боге миру... Это, конечно, не основная задача священников в Ветхом Завете... «Священство всех верующих» как в Ветхом, так и в Новом Заветах... – это доступ в святое присутствие.²

Тем не менее Мотиер упускает из виду представительскую роль в присутствии Божьем для остального народа в Израиле (в случае с израильскими священниками) и для всего мира (например, в молитве). «Израиль как царство священников – это народ, который облечен миссией распространять присутствие Яхве во всем мире».³ Позднее Мотиер признает, что священническая роль израильтян и доступ к Богу представляют собой «открытое свидетельство святости, которое они демонстрируют в своей жизни и своих верованиях».⁴ Эти отличительные черты, как я считаю, и есть свидетельством роли и миссиональной самобытности Израиля.

Уолтер Вогелс по этому поводу говорит:

Священник был посредником, следовательно, его миссия состояла в том, чтобы представлять Бога людям и передавать его волю. Применительно к Израилю это означает, что весь народ выступал в роли посредника между Богом и остальными народами...

Израиль занимал особое положение, в отличие от других народов... он был освящен для Яхве, отделен для служения ему, а значит, и для остальных наций. Таким образом, преимущество Израиля заключалось в служении. Израиль был избран Богом для служения другим. Завет был заключен не ради самого Израиля, а для чего-то большего. Этот текст (Исх. 19, 3-8) подтверждает те обетования, которые были даны в завете с Авраамом. Они должны были стать народом, через который однажды остальные нации обретут благословение спасения.

¹ Ibid.

² Alex Motyer, *The Message of Exodus*, The Bible Speaks Today (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2005), p. 199.

³ Terence E. Fretheim, *Exodus*, Interpretation (Louisville: John Knox Press, 1991), p. 263.

⁴ Motyer, *Message of Exodus*, p. 200.

Израиль – посредник. Он должен сблизить человечество с Богом, молиться Богу за всех людей и выступать в роли ходатая, как Авраам. Его служение Богу должно совершаться во имя других. Израиль приближал Бога к людям, неся им Божье откровение, его свет и благою весть спасения.⁵

Таким образом, это расширяет миссионерскую значимость жизни и верований Израиля, как священников Яхве среди народов.

Однако не нужно забывать, что эта миссия Израиля зависит от условия, оговоренного выше: «Если вы будете слушать глас Моего и соблюдать завет Мой» (Исх. 19, 5). Обратите внимание: соблюдение завета не было условием их искупления. Бог не сказал: «Если вы будете слушать глас Моего и соблюдать завет, я спасу вас, и вы будете моим народом». Он уже сделал это, и они уже стали его уделом. Соблюдение завета было не условием их спасения, а условием их миссии. Только через послушание и святую жизнь они могли исполнить свое предназначение. Миссия священства среди народов – это и есть завет, который держится на условии полного послушания. Поэтому, наряду со священством, они призваны быть «народом святым» (о том, что это означает в нравственном плане, поговорим подробнее в одиннадцатой главе).

В Новом Завете апостол Петр видит священническую роль церкви в «прославлении Бога» за новый исход, а также в жизни-свидетельстве для других людей, чтобы и они прославили Бога (1 Пет. 2, 9-12). Такое же сочетание миссии и этики мы видим в Исх. 19, 4-6. В Новом Завете есть только одно место, где сказано о личном христианском служении в священнических терминах: Павел описывает свое *евангельское* служение как священнический долг. Здесь же он говорит о своем служении в качестве двух направлений: он несет евангелие народам и приносит народы Богу как приношение благоприятное (Рим. 15, 16). Эти слова Павла служат некой оболочкой всего послания: он дважды говорит, что его служение заключается в том, чтобы «покорять вере все народы» (Рим. 1, 5 и 16, 26).

Божья миссия и Божье присутствие: Лев. 26, 11-13

«И буду ходить среди вас и буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» (Лев. 26, 12). Присутствие Божье среди своего народа было самой замечательной и самой значимой чертой отношений завета. Это обетование дано в контексте завета (Лев. 26) и условие его исполнения – послушание: «Если вы будете поступать по уставам Моим и заповеди Мои будете хранить и исполнять их» (Лев. 26, 3). А также это обетование основано на

⁵ Vogels, *God's Universal Covenant*, pp. 48-49.

исторической искупительной благодати Бога (Лев. 26, 13). Это то же самое двойное основание, которое мы видели в Исх. 19, 4-6. Поэтому присутствие Бога среди своего народа – это, с одной стороны, цель Божьего искупления, а, с другой, плод послушного отклика народа на Божьи требования. Это Божий завет присутствия.

Восстановленный Эдем для всех. Тем не менее мы должны помнить о цели, ради которой был заключен завет с Израилем в первую очередь. Это был один из шагов Бога по достижению своей долгосрочной миссии: благословить все народы и все творение. Язык Книги Левит до сего момента изобилует множеством отголосков сотворения мира в Книге Бытия: благословений (особенно плодиться и размножаться) или отсутствия проклятий (мир, где нет никакой опасности). Даже в выражении «Я буду ходить среди вас» используется очень редкая форма глагола *hālac* (биньян хитпаэль), которая также встречается в Быт. 3, 8, где сказано о Божьем обыкновении прогуливаться с Адамом и Евой по саду в прохладе дня. Божье присутствие в рамках завета возвращало людей к колыбели человечества, к Эдему. В конце концов, присутствие Бога среди своего народа говорило о благословенном даре присутствия Божьего на земле в целом. Таким образом, то, что было благословением для Израиля, – радость Божьего присутствия – в конечном итоге станет благословением для всех, кто станет участниками обетований, данных Аврааму.

Сохраняя верность завету, Яхве приведет к исполнению свой замысел о творении: «Плодородными сделаю вас, и размножу вас...». Таким образом, это обетование (Лев. 26, 9-13) связывает все вместе: творение, исход, завет и присутствие. Через благословение и присутствие Яхве в завете доводит до завершения свой замысел о творении.¹

Здесь есть еще одна параллель между *творением* (особенно Эдемским садом), как изначальным храмом Бога (где люди господствовали и служили как цари и священники) и *святилищем* (позднее Храмом), которое представляло собой модель вселенского храма. Присутствие Бога в израильском святилище и Храме напоминало о Божьем присутствии в Эдеме, а также предвещало окончательное воцарение Бога среди всех народов на обновленной земле (Откр. 21 – 22).²

Присутствие Бога как отличительная черта Израиля. В то же время Божье присутствие в завете с израильтянами отличало их от остальных наций. Для этой цели и было построено святилище. После того как Бог

¹ Goldingay, *Old Testament Theology*, 1:371.

² Об этом см. G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (Leicester, U. K.: Apollos; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004).

дал четкие инструкции об изготовлении каждой части скинии, он еще раз напомнил, какую важную роль играет святилище в целом для Израиля. Сама цель искупления состояла в том, что Бог будет обитать среди своего народа.

И освящу скинию собрания и жертвенник; и Аарона и сынов его освящу, чтобы они священнодействовали Мне; и буду обитать среди сынов Израилевых, и буду им Богом, и узнают, что Я Господь, Бог их, Который вывел их из земли Египетской, чтобы Мне обитать среди них. Я Господь, Бог их (Исх. 29, 44-46).

Однако еще до построения скинии вопиющее отступничество израильтян поставило под угрозу присутствие Бога среди своего народа. Повествование в Исх. 32 – 34 говорит об идолопоклонстве Аарона и израильтян (пока Моисей находился на горе Синай), что вызвало гнев Божий, лишив их милующего присутствия завета. Моисей выступил в роли ходатая и отвратил Божий гнев своей молитвой за Израиль, однако Бог отказался далее вести их сам. Он послал ангела вместо себя, но сам не пошел, чтобы не погубить народ (Исх. 33, 1-5).

Но это было сделано не ради Моисея. Моисей знал, что без Божьего присутствия завет не имеет никакого смысла, поэтому сказал Богу: «Если не пойдешь Ты Сам с нами, то и не выводи нас отсюда, ибо по чему узнать, что я и народ Твой обрели благоволение в очах Твоих? не по тому ли, когда Ты пойдешь с нами?» (Исх. 33, 15-16).

Моисей понимал даже больше. Он знал, что без Божьего присутствия Израиль ничем не будет отличаться от других народов. *Именно в отличии Израиля и заключалась вся цель его существования и, в конечном итоге, надежда для других народов.* «*Что еще* (как не присутствие Божье) *будет отличать меня и твой народ от остальных народов по всему лицу земли?*» (Исх. 33, 16).

Вопрос риторический, но он стал ключевым аргументом в переговорах. Однако на самом деле это отличие означало *намного больше*, что хорошо понимал Моисей.³ Вспомнить хотя бы требования к нравственности или ритуальную чистоту. Всякое нарушение заповедей ставило под угрозу присутствие Бога среди своего народа (как ясно показано в Книге Иезекииля). Сейчас мы поговорим об этом подробнее.

Божье присутствие зависит от исполнения нравственных требований. Моральные требования, возложенные на Израиль при заключении

³ Подробный анализ темы самосознания Израиля см. в Peter Machinist, "The Question of Distinctiveness in Ancient Israel," in *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, ed. F. E. Greenspan (New York: New York University Press, 1991), pp. 420-42.

завета, хорошо известны и записаны по большей части в Книгах Исхода и Второзакония. Однако цель, ради которой Израиль был призван вести богоугодный образ жизни, – быть справедливым, честным, сострадающим, – состояла не просто в том, чтобы ему самому было хорошо, и даже не в том, чтобы порадовать Бога своим поведением. Основным принципом, который лежит в основе всей ветхозаветной этики заключается в том, что Израиль должен был явным образом отличаться от окружающих народов. Уникальность их *религии* должна быть отражена в уникальности их *нравственной жизни* – это и означало быть святым народом. Именно нравственная жизнь Израиля должна была свидетельствовать о присутствии в их среде нравственного Бога Яхве. Вот, что отчасти означало следовать призыву Яхве: «Святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш» (Лев. 19, 2).

Моисей призывает Израиль следовать Божьим заповедям, чтобы не позорить, а прославить имя Божье в глазах других народов. Народы увидят разницу и зададутся вопросом: не потому ли они живут такой жизнью, что Бог близок к ним?

Итак храните и исполняйте их (законы и постановления), ибо в этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут: только этот великий народ есть народ мудрый и разумный. Ибо есть ли какой великий народ, к которому боги его были бы столь близки, как близок к нам Господь, Бог наш, когда ни призовем Его? и есть ли какой великий народ, у которого были бы такие справедливые постановления и законы, как весь закон сей, который я предлагаю вам сегодня? (Втор. 4, 6-8).

Такой стратегический подход к соблюдению завета демонстрирует важную связь с точки зрения миссии между присутствием Бога, нравственным поведением народа и наблюдением со стороны окружающих наций. Миссиологическая значимость ветхозаветной этики будет изложена в одиннадцатой главе, где мы подробнее рассмотрим этот ключевой текст.

Божье присутствие зависит от ритуальной чистоты. О ритуальной чистоте много сказано в Книге Левит. Как ритуальная чистота связана с обетованием Божьего присутствия в народе, обетованием, ярко представленным в конце книги? И какое это имеет отношение к миссиональной герменевтике? Ответы на эти вопросы следует искать в израильской концепции жизни.

Согласно мировоззрению Израиля, все, с чем мы сталкиваемся в жизни, должно быть разделено на две категории: *святое* и *обыденное*. Бог и все, что было посвящено ему или ассоциировалось с ним, относилось к сфере святости. Ну а все остальное считалось обыденным. Обыденное, в свою очередь, могло быть *чистым* (обычное состояние людей или

вещей) или *нечистым* (оскверненным грехом или чем-то еще). В присутствии Божьем могли находиться только чистые люди или вещи. И Бог мог пребывать только там, где все считалось чистым.

Поэтому все в этой жизни могло находиться в одном из состояний. В результате осквернения чистое становилось нечистым, а святое обычным. Однако кровь жертв и другие ритуалы могли вернуть все на свои места. Кровь жертвенных животных (наряду с другими ритуалами) должна была очищать оскверненное и делать его снова чистым (и таким образом приемлемым для Бога). Считалось недопустимым соприкосновение двух противоположностей: нечистого и святого.¹ Бог – свят, он не может сосуществовать с нечистотой.

В чем же тогда состоит общая цель всей системы жертвоприношений и ритуальных законов Книги Левит? В первую очередь, это было необходимым условием присутствия Яхве в среде народа. В противном случае, если что-то оставалось сокрытым или неискруленным, Израиль становился местом, которое было непригодно для божественного обитания.

Следуя такой логике, мы вернемся к теме миссии. Коротко обобщим:

- святость и чистота были необходимыми условиями *присутствия Бога*;
- присутствие Бога было тем, что отличало Израиль от других народов;
- отличие Израиля от других народов было важной составляющей *Божьей миссии* в мире.

Итак, мы видим, что даже ритуальная система жертвоприношений отражала фундаментальную миссионерскую роль Израиля как святого Божьего народа и царства священников, которые представляют Божье присутствие в мире среди других народов.

Уже из Нового Завета мы узнаем, что левитская система жертвоприношений нашла свое окончательное исполнение в жертве Христа на кресте. А также мы знаем, что законы о чистых и нечистых животных, которые символизировали отличительность Израиля от других народов, утратили свою актуальность, потому что во Христе разрушены все стены, разделяющие народы. Тем не менее требования моральной и духовной чистоты никто не отменял, и они вполне применимы в контексте новозаветной верности Христу. Павел цитирует упомянутый выше текст из Лев. 26 в 2 Кор. 6, 16, увещывая христиан быть безраздельно преданными Христу и сохранять соответствующий моральный облик перед неверующими. Только таким образом они могут быть местом, где будет обитать

¹ Подробнее об этом см. в G. J. Wenham, *The Book of Leviticus, New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), pp. 15-29.

святой Бог. Не оставляет сомнений, что в основе этого увещевания лежит данный ветхозаветный контекст. Если ритуальный символ, отделявший Израиль от язычников (законы о чистых и нечистых животных), остался в прошлом, то того же нельзя сказать о моральном и духовном отличиях народа Божьего. И по сей день это остается сердцевиной нашей миссии и служения в мире.

Потеря Божьего присутствия, восстановление и расширение. Вернемся к ветхому завету, переходя к Книге Иезекииля, где неоднократно слышны отголоски нашего текста из Лев. 26.

Самое ужасное, что пережил Иезекииль в своей жизни, возможно, даже хуже, чем смерть своей жены, – это видеть, как Божья слава оставляет Храм (Иез. 8 – 10). «Слава» – любимый термин Иезекииля, который он использует для описания осязаемого присутствия Божьего, наполняющего Храм. Храм стал таким скверным местом, что Бог более не мог там находиться. В видении Бог показал Иезекиилю «великие мерзости, какие делает дом Израилев здесь, чтобы Я удалился от святилища Моего...» (Иез. 8, 6). Поэтому Бог оставил это место. Вернется ли он когда-нибудь? Ответ на этот вопрос был получен в обетовании о Божьем возвращении. Бог снова будет пребывать среди своего народа.

Целый раздел Иез. 34 – 37 посвящен видению о восстановлении народа Божьего, который будет жить в послушании, верности, единстве завета и главное – Израиль снова станет местом Божьего присутствия, если говорить языком Лев. 26. Но самое важное здесь то, что *очищение Израиля и возвращение Яхве в их среду будет иметь последствия и для других народов.*

И заключу с ними завет мира, завет вечный будет с ними. И устрою их, и размножу их, и поставлю среди них святилище Мое на веки. И будет у них жилище Мое, и буду их Богом, а они будут Моим народом. И узнают народы, что Я Господь, освящающий Израиля, когда святилище Мое будет среди них во веки (Иез. 37, 26-28).

Здесь, конечно, нет ясности относительно того, верил ли Иезекииль, что народы на самом деле *спасутся*, познав Бога таким образом. Но нет никаких сомнений, что Иезекииль верил в глобальные последствия присутствия Божьего среди своего народа. Фраза «тогда они узнают» неоднократно повторяется в этих главах. Каким бы ни был результат этого познания, ясно одно: *народы познают Бога тогда*, когда однажды он снова водворится в их среде. В конце концов, видение заканчивается восстановлением Храма и города. Значимость этого события заключена в имени, о котором говорит Иезекииль: «Яхве *šāmtā*, Господь здесь» – это имя очень напоминает то, о котором говорит Исаия: «*‘imānūl*, Бог с нами!». Присутствие Божье восстанавливает город и народ Божий. Эти

термины стали означать одно и то же в отрывках, где идет речь об ожидании восстановления.

Если в Книге Иезекииля весть надежды для народов звучит не столь однозначно, другие пророки говорят об этом торжественно. Но отложим подробное изложение этой темы до четырнадцатой главы. Здесь важно упомянуть два текста, где речь идет о присутствии Божьем среди своего народа (в этом заключается суть отношений в завете), что, в свою очередь, привлекает другие народы прийти самим и присоединиться к тем, кто радуется такому благословию.

В Ис. 60 мы видим народы, идущие к Израилю, подобно паломникам. Израильтяне совершали ежегодные паломничества в Иерусалим, где священники принимали их жертвы Богу в Храме. Подобным образом пророки поэтически изображают народы, приносящие жертвы Яхве, а Израиль выполняет священническую функцию для народов (роль, которая определена для них, согласно Исх. 19, 6 и Ис. 61, 6). Израильтяне ежегодно приходили в Иерусалимский храм по той причине, что там пребывал Бог. По той же самой причине народы приходят к Израилю. Они придут в Израиль поклониться Богу, потому что там место, где он пребывает. Хотя пророческая риторика может это представлять языком подчинения и господства, ее основная цель – не прославление Израиля, а поклонение Богу и жизнь в его присутствии.¹ Народы придут к свету (Ис. 60, 1-3), и этот свет будет величественнее солнца, это будет сам Господь, пребывающий среди своего народа (Ис. 60, 19-20 ср. с видением в Откр. 21, 22-24).

В восьмой главе Книги Захарии пророк также обещает, что Бог однажды вернется на Сион, чтобы жить со своим народом (Зах. 8, 3). Так будет восстановлен завет (Зах. 8, 7-8), проклятие сменится благословением. В тринадцатом стихе отчетливо слышны отголоски завета с Авраамом. В конце главы мы видим народы, вдохновляющие друг друга пойти и призвать Господа туда, где он может быть найден ими, – среди своего народа (миссия в данном случае имеет центростремительный характер). Люди отчаянно будут искать возможности присоединиться к тем, кто знает живого Бога. Место, где присутствует Бог, – должно быть самым привлекательным местом на земле.

Так говорит Господь Саваоф: еще будут приходить народы и жители многих городов; и пойдут жители одного города к жителям другого и скажут: пойдем молиться лицу Господа и взыщем Господа Саваофа; и каждый скажет: пойдун и я. И будут приходить многие племена

¹ Крэйг Бройлес, комментируя вселенское видение Пс. 66, говорит: «Суть риторики не в расширении царства Израиля, а умножении хвалы Богу». Craig C. Broyles, *Psalms*, New International Biblical Commentary (Peabody, Mass.: Hendrikson; Carlisle, U. K.: Paternoster, 1999), p. 280.

и сильные народы, чтобы взыскать Господа Саваофа в Иерусалиме и помолиться лицу Господа. Так говорит Господь Саваоф: будет в те дни, возьмется десять человек из всех разноязычных народов, возьмутся за полу Иудея и будут говорить: мы пойдем с тобою, ибо мы слышали, что с вами Бог (Зах. 8, 20-23).

Миссия как строительство Божьего храма: Божий межнациональный завет. Миссию можно сравнить со строительством места обитания Бога и приглашением народов вернуться в отчий дом. Это то, о чем говорит апостол Павел. Отрывок Еф. 2, 11-22 переполнен образами завета: Павел напоминает бывшим язычникам о преобразовании, которое должно стать результатом изменения их статуса перед Богом. Они были некогда далеко, но вернулись домой, стали близки к Богу.

Кульминация этого раздела хорошо показывает то, о чем говорится в этом параграфе. Что получили язычники, народы, которые были далеко от Бога, придя ко Христу? Они стали частью истинного Божьего храма. Язычники не допускались во внутренние дворы Храма в Иерусалиме, однако во Христе, посредством Духа Святого, они стали местом Божьего присутствия. Благодаря Иисусу благословение завета распространилось на весь мир (ср. Еф. 3, 6). В этом состоит тайна миссии евангелия – «Христос среди вас» – Мессия пребывает среди язычников, надежда славы – реальность Божьего присутствия среди вас (Кол. 1, 27).¹ Ибо, как сказал Павел, во Христе обитает вся полнота Божества (Кол. 1, 19 и 2, 9). Итак, если Христос ныне пребывает среди язычников, тогда Божье присутствие завета – суть завета с Израилем – распространено и на другие народы благодаря миссионерской работе Павла, в которой исполнились обетования Ветхого Завета.

Наконец, храм Божий будет включать не только весь искупленный народ (из каждого племени, языка и нации), но и все творение, где мы будем служить как цари и священники. Именно в человечестве, искупленном во Христе, обновленном по образу своего Спасителя, будет возрождено должное отношение ко всему творению. Храм также представляет собой важный аспект миссии в Писании, начиная с Эдема (в символическом смысле), скинии, Храма Соломона, Христа, и заканчивая вселенским храмом в Книге Откровение.²

¹ На мой взгляд выражение *Christos en hymin* следует переводить как «Христос среди вас», а не просто «в вас». Павел здесь говорит не столько о присутствии Христа в сердцах верующих (особенно в свете отрывка, где Павел поясняет, что имеет в виду под «тайной» [Еф. 3, 2-6]), сколько о присутствии Мессии среди язычников, которые услышали проповедь евангелия и уверовали.

² См. особенно Beale, *Temple and Church's Mission*.

Божья миссия и Божье предвидение: Втор. 27 – 32

Мы начали с великого пролога к завету на Синае в Исх. 19. В Исх. 19, 7-8 сказано, что израильтяне заявили о своей готовности выполнять все, что повелит Господь. Они подтвердили, что полны решимости в Исх. 24, 7. Но к концу Книги Второзакония мы уже знаем, что они неоднократно нарушали свое обещание (см., например, Исх. 32 – 34; Чис. 14 и воспоминания Моисея об этих и других примерах отступничества Израиля во Втор. 9). Это трагическая история, в которой хорошо показан диссонанс между человеческой готовностью соблюдать завет и последующими реальными поступками.

Падение и проклятие. Хуже всего то, что Пятикнижие заканчивается мрачным предсказанием: Израиль и далее будет упрямо сопротивляться Божьему водительству. Их продолжительное будущее будет столь же запятнано пороком, как и короткое прошлое.

Второзаконие показывает, что у Израиля было все для того, чтобы жить в верности завету, но они не захотели. Эта книга начинается и заканчивается, как это ни парадоксально, неудачей: в начале Книги автор вспоминает поколение исхода, которое из-за неверия не вошло в Землю обетованную, а в конце предвидит падение последующих поколений по той же причине. Жестокый характер Израиля стал причиной отступничества и непокорности.

В результате на них пали проклятия, которые также были частью завета (Лев. 26; Втор. 28), включая рассеяние среди народов. Тем не менее, к большому удивлению, мы слышим ободряющие слова надежды на восстановление (Втор. 30), если народ обратится и взыщет Бога. Если представить картину вкратце, то сценарий заключительной части Книги Второзакония (Втор. 27 – 32) выглядит так: отступничество, проклятие, рассеяние, возвращение, восстановление.

Судьбы Израиля и народов переплетены в истории. Согласно Второзаконию, обновление завета было первым делом израильтян, когда они вошли в Землю обетованную, следовательно, ожидания относительно будущего определялись условиями завета. И так как при заключении завета с Израилем ему было хорошо известно, что вся земля и все народы принадлежат Господу, не стоит удивляться, что судьба других наций переплетена с будущим народа Божьего, что во всей полноте раскроется в новозаветном понимании Божьей миссии в мире.

Во-первых, народы стали свидетелями судов над Израилем, и это вызвало у них немалое удивление. Они искали для себя ответа на вопрос: что стало причиной таких судов? (Втор. 28, 37; 29, 22-28). Во-вторых, народы исполняли роль орудия для приведения в исполнение Божьих судов над

Израилем (Втор. 28, 49-52; 32, 21-26). С одной стороны, чужие народы – это враги Израиля, с другой, – Божьи посредники, через которых Бог посылает проклятия на свой народ. В-третьих, это удивительно и даже парадоксально, но, согласно Втор. 32, Бог *оправдывает* свой народ, рассеянный среди других наций, и другие народы в конечном итоге присоединяются к Израилю в прославлении Яхве (Втор. 32, 27-43). И нет никаких объяснений, как происходит этот загадочный поворот. Различные сцены будущего Израиля просто стоят бок о бок.

- Народы станут врагами, которых Бог будет использовать для судов над Израилем.
- Тем не менее Бог защитит Израиль от врагов.
- Но в конечном итоге Яхве соберет всех вместе: и Израиль, и язычников для хвалы и поклонения ему.

Восстановление Израиля и соби́рание народов. В четырнадцатой главе мы подробнее обсудим эсхатологические представления пророков о будущем народов. На данном этапе нам важно показать, насколько основательным было влияние заветного богословия Второзакония на новозаветное понимание миссии церкви.

Совершенно очевидно, что *Иисус* связывал свою миссию с надеждой на восстановление Израиля: это хорошо показано в каждом из четырех Евангелий. К примеру, Н. Т. Райт говорит, что евангелист Матфей не просто структурирует свое Евангелие по образцу Пятикнижия Моисея (общепринятое мнение в академических кругах), а скорее соблюдает последовательность великого заключительного раздела Книги Второзакония (Втор. 27 – 34). Таким образом, для Матфея история Иисуса становится «продолжением и кульминацией истории Израиля, подразумевая, что эта история – ключ к истории всего мира».¹ Хотя служение Иисуса главным образом было сосредоточено на восстановлении Израиля, в своих словах и действиях он оставил намеки на будущее соби́рание народов: после воскресения эту миссию он возложил на своих учеников.

Тем не менее именно апостол Павел чаще всего обращался к Книге Второзакония, рассуждая о богословии и миссии. Он не только видел в страданиях Израиля продолжение проклятия изгнания, как считали многие иудеи в первом веке, но также видел в смерти и воскресении Иисуса Мессии кульминацию правосудия и восстановления Израиля. Свя́зав это с ролью Израиля *для других наций* (цель завета с Авраамом), Павел признает, что *исполнение Божьих целей в отношении Израиля не завершится до тех пор, пока не произойдет соби́рание народов*. Отказ многих современников Павла из иудеев откликнуться на весть Мессии Иисуса

¹ N. T. Wright, *New Testament and the People of God*, pp. 387-90.

привел к тому, что благая весть распространилась на язычников (например, Деян. 13, 44-48; Рим. 11). Однако у Павла и мысли не было о том, что Израиль окончательно отвергнут или замещен кем-то.

Чтобы показать, как он соотносит соби́рание язычников с окончательным Божьим замыслом в отношении Израиля, Павел ссылается на игру слов во Втор. 32, 21, и на основании этого текста делает богословский вывод в отношении истории и миссии.

Они вызвали во Мне ревность «не богом»,
Но огорчили Меня пустыми идолами;
и Я возбужу в них ревность «не народом» (перевод автора).

Павел говорит о своей миссии соби́рания язычников («не народа») ради главного: возбудить ревность среди евреев, что приведет к спасению «всего Израиля», состоящего из иудеев и язычников (Рим. 10, 19 – 11, 26). Совершенно очевидно, что апостол язычников приходит к такому выводу на основании Книги Второзакония, особенно Песни Моисея во Втор. 32 (эта глава словно скорлупа всего Послания к Римлянам). Далее следует славословие, в котором все народы призываются присоединиться в хвале Господу вместе с его народом (Втор. 32, 43). Таким образом, Павел представляет евангелие, ломающие все национальные границы и ставящие перед необходимостью принятия как иудеев, так и христиан из язычников (Рим. 15, 7-10).²

Следовательно, Синайский завет, составляющий основу Закона и Пророков, имеет важное миссиологическое значение. При чтении целых разделов Торы в свете миссиональной герменевтики, мы должны принимать во внимание:

- статус и роль Израиля – быть Божьим священством для других народов;
- главное преимущество завета – присутствие Бога среди своего народа, отличающее их от других наций и потому делающее их свидетелями для окружающих народов;
- предреченное отступничество Израиля, которое по таинственному божественному проведению привело к открытию двери благодати и спасению для язычников.

² Подробнее о влиянии Книги Второзакония на миссиологию Павла см. в J. M. Scott, “Restoration of Israel,” in *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. G. F. Hawthorne and R. B. Martin (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press, 1993), pp. 796-805. На русском языке см. J. M. Scott. «Израиль, восстановление» в *Мир Нового Завета*. Под ред. Ральфа Мартина, Даниэля Рэйда и Крейга Эванса (М.: ББИ, 2010), сс. 320-329. – Прим. перев.

Эти межнациональные и миссиональные аспекты Синайского завета повлияли на формирование богословия Иисуса и Павла, найдя свое продолжение в церкви как народе Божьем нового завета во Христе.

Давид

На каком-то этапе истории Израиля, народ решил, что им нужен царь. После неудачи с Саулом монархия в конечном итоге установилась при царе Давиде. Бог не хотел этого, однако не отверг человеческую инициативу, решив использовать монархию для реализации собственных целей.

Царь и цели Бога

С момента воцарения Давида над народом завета Бог заключил завет с ним и его преемниками. Это был тот же Синайский Завет, но уже с конкретной личностью (и его потомками) и в контексте монархии. Так кто же тогда был в действительности царем Израиля? Синайский завет предполагает, что истинным царем Израиля может быть только Яхве. Об этом было торжественно заявлено в Песни Моисея и Мариам: «Господь будет царствовать вовеки и в вечность» (Исх. 15, 18). На протяжении веков это убеждение было столь сильным, что позволяло противостоять человеческим попыткам присвоить себе всю власть над коленами Израиля в Ханаанской земле. Гедеон отказался царствовать над Израилем, когда у него была такая возможность (Суд. 8, 22-23). Авимелех, захвативший власть в Израиле, погиб с позором от руки женщины (Суд. 9). Царствование Саула также закончилось едва ли лучше.

Поэтому, когда Давид был помазан на царство, как «муж по сердцу Божию»,¹ это не означало замещение и узурпацию власти Яхве, скорее Давид должен был стать воплощением этой власти, орудием в его руках. Он был человеческим царем Израиля для достижения целей Яхве, истинного великого царя. Таким образом, главное внимание в завете с домом Давида сосредоточено (как показано в 2 Цар. 7) на роли Давида и его преемников на троне как представителей власти Яхве над Израилем. Царь должен был править как посредник Яхве, что в принципе мало чем отличается от правления судей в предшествующую эпоху.²

¹ Это выражение не означает, что Давид был любимчиком Бога. В еврейском языке «сердце» – это вместилище воли и намерений, следовательно, фраза просто означает, что Давид был тем, через кого Бог реализовал свои цели.

² Джон Голдингей отмечает связь между первоначальным утверждением, что Давид – это человек, «творящий правду и суд» (2 Цар. 8, 15) и научающий

Завет с Давидом был главным образом сосредоточен на Израиле. Однако было само собой разумеющимся, что как Израиль имел более чем локальное значение для миссии Бога, так и их царь. Универсальные аспекты завета с Давидом, с точки зрения миссионального прочтения, выражены в следующем: с одной стороны, язык хвалы, который связывает царствование Давида с царствованием Яхве над всеми народами; с другой стороны, – строительство Храма как места поклонения, в первую очередь, для Израиля, но в конечном итоге и для остальных народов. Эти две миссиологические темы мы и рассмотрим далее.

Царь для всех народов

Рассматривая правление Давида в свете царствования Яхве над всеми народами, мы можем говорить о власти царя над всеми нациями или даже всей землей. В некоторых Псалмах сказано о таких масштабах правления.

Например, Пс. 2, 7-9 говорит о глобальной роли сына Давида, который назван также сыном Божьим. Конечно, изначально это мог быть язык коронации, где имеет место некоторое преувеличение власти иерусалимского царя. Однако здесь может идти речь о богословском и мессианском видении будущего, когда крошечное царство Давида в конечном счете станет вселенским царством «великого Царя, сына Давида». Следует заметить, что этот псалом прочитывался в мессианском ключе еще задолго до Иисуса.

В Пс. 71, 8-11.17 также заявлены подобные ожидания вселенского правления сына Давида. В семнадцатом стихе отчетливо слышны отголоски завета с Авраамом: «... и благословятся в нем все племена земные». Здесь видна близкая связь заветов с Давидом и Авраамом, а также имеет место подтверждение обетования, что через царя из рода Давида Бог благословит все народы. Те, кто будут благословлены в Аврааме, будут благословлены и в царе Давиде.

В родословной Иисуса из Евангелия от Матфея этим двум прародителям уделено особое внимание (Мф. 1, 1). Иисус – сын Давида, сын Авраама. Мессия, который в конце этого Евангелия отправляет учеников с миссией охватить все народы *Синайским* заветом, представлен в начале Евангелия (и Нового Завета) как тот, кто воплощает в себе всеохватывающие благословения заветов с *Авраамом* и *Давидом*.

Ис. 11 и Ис. 9, 1-7 содержат великие обетования для народа Божьего под владычеством грядущего царя из дома Давида. Однако самое

так же поступать свой дом и народ, и изначальным намерением Бога, ради которого был избран Авраам – благословить не только Израиль, но и остальные народы (Быт. 18, 19). Goldingay, *Old Testament Theology*, 1:555.

поразительное в одиннадцатой главе то, что дар Духа Яхве снизойдет на «отрасль от корня Иессеева», то есть на потомка Давида, и наделит его силой для миссии, которая распространится не только на все народы, но и на все творение. Уже в первой части главы написано, что его справедливое правление наполнит всю землю (ст. 4). Далее сказано, что он станет, как знамя, под которое соберутся все народы (ст. 10-12). Не удивительно, что в песни хвалы, которой заканчивается весь этот большой раздел Книги Исаии, провозглашается благая весть среди всех народов и всего мира (Ис. 12, 4-5). Отголоски миссии, которые позднее так часто встречаются в Книге, слышны уже здесь: будущее исполнение завета с Давидом принесет благословение всему миру.

В Ис. 55, 3-5 Господь говорит:

И дам вам завет вечный,
 неизменные милости, обещанные Давиду.
 Вот, Я дал Его свидетелем для народов,
 вождем и наставником народам.
 Вот, ты призовешь народ, которого ты не знал,
 и народы, которые тебя не знали.

Кульминацией всего раздела, посвященного утешению изгнанников, становится слово, связывающее будущее народа Божьего не только с надеждой на возвращение из плена (включая и возвращение к Богу), но также с обновлением завета с Давидом. Разрушение Иерусалима и пленение царя, сидящего на престоле Давида, казалось крушением всех надежд на исполнение обетований завета с Давидом (см. Пс. 88). Здесь Бог не просто обновляет завет, но расширяет его: с одной стороны, отныне обетование Давиду распространяется на весь народ – «с тобой» (мн. число); с другой стороны, будущее правление нового Давида не будет ограничено лишь этническим Израилем, но будет включать всех людей и все народы (мн. число). Эти пророческие всеохватывающие обетования завета включают великое видение, где, в конечном итоге, «всякая плоть» (то есть все человечество) узрит славу Божью (Ис. 40, 5).

Дом молитвы для всех народов

Наряду с заключением завета с домом Давида повествуется также о строительстве Храма, как «дома для Господа» сыном Давида, Соломоном. При этом особое ударение делается на Иерусалиме как Сионе, столице Бога. С одной стороны, вся эта богословская традиция Давид-храм-Сион очень централизованная и закрытая. В конце концов, это святое место, которое избрал Господь для пребывания своего имени. Тем не менее,

с другой стороны, многочисленные тексты показывают открытость Храма для других народов.

3 Цар. 8, 41-43. В молитве Соломона на посвящении Храма мы слышим просьбу, чтобы Господь услышал молитвы не только израильтян, но и чужестранцев (см. раздел «Исторические книги» в седьмой главе). Это отголосок обетования завета с Авраамом: язычники придут, чтобы воззвать к Богу Израиля о благословении. Соломон молится о воззвании язычников к Богу с явно миссионерской целью: «чтобы все народы земли знали имя Твое, чтобы боялись Тебя, как народ Твой Израиль» (ст. 43). Храм, который главным образом был связан с заветом Давида, с этого момента становится местом исполнения завета с Авраамом. Он должен стать местом благословения для представителей всех народов.

Ис. 56, 1-7. В этом отрывке все переворачивается с ног на голову: язычники, которые по разным причинам не допускались к святому месту в Израиле (Втор. 23, 1-8), будут приведены на святую гору Божью. Бог не только сам приведет их на Сион, не только «обрадует их в доме молитвы» (Храме), но и примет их жертвоприношения, что свидетельствует о включении их в число избранных. Об открытости Храма для внешних сказано далее в кульминационном заявлении: «Ибо дом Мой назовется домом молитвы для всех народов» (ст. 7).

Этот текст должен был исполниться в Иисусе и его последователях (как храме) и процитирован, как предзнаменование разрушения Иерусалимского Храма (Мк. 11, 17). Это обетование исполнилось также в истории с эфиопским евнухом: он обрел радость (Ис. 56, 7) не во время посещения Иерусалимского Храма, но когда Филипп открыл ему Иисуса в пустыне (Деян. 8, 39).

Сын Давида: Лк. 1 – 2

Матфей говорит об Иисусе Мессии как о потомке Давида и Авраама. Но Лука в первых двух главах своего Евангелия создает целую симфонию из многочисленных отголосков истории Давида. Впервые мы их слышим в Божьем обетовании Израилю, но далее горизонт расширяется, и обетование уже включает все народы.

Мария представлена в первой главе как невеста Иосифа, потомка Давида (Лк. 1, 27). Архангел Гавриил сказал, что дитя, которое она понесет, будет исполнением надежд Израиля на приход нового мессианского царя: «И даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца» (Лк. 1, 32-33). Захария славит Бога за исполнение слова, данного Давиду и Аврааму, избавить и спасти свой народ снова (Лк. 1, 69-73). Ангел называет Вифлеем городом Давида (Лк. 2, 11;

как если бы местные пастухи не знали об этом) и возвещает «великую радость, которая будет всем людям» (Лк. 2, 10). *Спасение, слава и мир* – ключевые термины в песни ангелов – были главными особенностями обетованной новой эры правления нового Давида. Наконец, Симеон, хотя и не упоминает Давида, исповедует полноту истины о младенце, которого держит на руках. Он не только «Христос Господень» (Лк. 2, 26), он – Господне спасение, приготовленное для всех людей, как для Израиля, так и для остальных народов (Лк. 2, 30-32). Таким образом, для Луки всеобщий характер миссии Иисуса Мессии, как и заветов с его прародителями, Авраамом и Давидом, относятся к исполнению одного и того же божественного обетования.

Деян. 15, 12-18. В своем втором томе Лука продолжает говорить о Давиде. Во-первых, в ранних проповедях Петра и Павла об Иисусе как обетованном Мессии, основной аргумент (наряду с воскресением из мертвых) состоит в том, что Иисус – потомок Давида (Деян. 2, 25-36; 13, 22-37). Во-вторых, на Иерусалимском соборе (Деян. 15), где поднимается сложный богословский и прагматический вопрос о принятии язычников в церковь, возникший в результате успешной миссии Павла и других служителей, Иаков в заключительном слове цитирует текст из Книги Амоса. В предсказании Амоса упоминается не только пророчество о возвещении Божьего имени всем народам, но и «падшая скиния Давида», которая будет восстановлена (Ам. 9, 11-12). Такой выбор текста не случайный и имеет большое значение: в нем хорошо представлен порядок в ветхозаветной эсхатологии (об этом подробнее поговорим в четырнадцатой главе).

Обетования завета с Израилем должны быть исполнены. Израиль должен быть искуплен, Давид снова воссядет на престоле, и его Храм будет восстановлен. Только после всего этого может произойти собрание народов. Логика Иакова исходит от обратного. Народы будут собраны, и совершенно очевидно, что это работа самого Бога. Таким образом, единственный напрашивающийся вывод состоит в том, что в воскресении Мессии уже произошло восстановление Храма и царствования Давида. Но так как Мессия (обещанный в завете с Давидом) должен будет царствовать над всеми народами, то и храм Давида должен стать домом молитвы для всех наций, восстановления и царства. А главное – привести к назначенной цели: собрание народов как граждан его царства и камней в его храме. Воскресение Иисуса – это не просто исполнение слов Давида в Псалмах, это также восстановление храма Давида, но уже не только для этнического Израиля, а для всех народов.¹

¹ Подробное исследование связи воскресения Иисуса с эсхатологическим храмом в Луки-Деяниях (в проповеди Петра на Пятидесятницу, речах Стефана перед Синодарионом и Иакова перед Иерусалимским собором) см. в Beale, *Temple and Church's Mission*, chap. 6. Иаков цитирует Ам. 9, 11, но, вполне возможно, что в его

Рим. 1, 1-5. Послание к Римлянам – наиболее продолжительное изложение богословия миссии Павла. Здесь Павел закладывает духовные основы для провозглашения евангелия, которое включает все народы в спасительную работу Бога, при этом апостол говорит, что Бог остается верен своим обетованиям Израилю. На самом деле эти обетования включают в себя приобщение язычников к народу Божьему.

Говоря об исполнении Божьих обетований Ветхого Завета в благовестии, Павел в начале своего послания упоминает происхождение Иисуса из рода Давида.

...избранный к благовестию Божию, которое Бог прежде обещал через пророков Своих, в святых писаниях, о Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святости, через воскресение из мертвых, о Иисусе Христе Господе нашем (Рим. 1, 1-4).

Евангелие, которое Бог обещал прежде. Павел пойдет дальше и покажет всеохватывающий характер этого обещания, впервые данного Аврааму. То, что Иисус не только сын Давидов, но и Божий Сын, также подчеркивает вселенские масштабы. Во имя этого Иисуса, который одновременно Сын Божий и сын Давидов, Павлу поручено «покорять вере все народы» (ст. 5).

Откр. 5, 1-10. Последнее упоминание завета с Давидом в связи с пришествием Иисуса мы находим в великом видении небесной реальности, находящейся выше или позади существующего мирового порядка, в котором христиане должны жить. Кто может открыть свиток, в котором заключен замысел Бога в отношении человеческой истории? Книга остается закрытой, пока ее не откроет тот, у кого есть власть сделать это. «И один из старцев сказал мне: не плачь; вот, лев от колена Иудина, *корень Давидов*, победил, и может раскрыть сию книгу и снять семь печатей ее» (Откр. 5, 5). Затем Иоанн видит его, как закланного агнца. Таким образом, Иисус – тот, кто достоин открыть свиток, потому что крест Христа – это ключ ко всему Божьему плану в отношении истории человечества. «Ибо Ты был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу *из всякого колена и языка, и народа и племени*» (Откр. 5, 9).

Корень Давидов исполнил обещание, данное Аврааму. Миссия Бога совершилась.

словах звучат также отголоски Ос. 3, 5 и Иер. 12, 15-16, где «язычники становятся частью истинного Израиля и истинного храма. Такое толкование Деян. 15, 14-18 созвучно с другими ветхозаветными пророчествами, которые подтверждают, что язычники предстанут перед Богом в храме в мессианскую эпоху (Пс. 95, 7-8; Ис. 2, 2-3; 56, 6-7; Иер. 3, 17; Мих. 4, 1-2; Зах. 14, 16)» (ibid., p. 239).

Новый завет

История Израиля – это история падений и отступничества народа, как и предсказывалось во Второзаконии. Они постоянно нарушали условия Синайского завета. Один за другим цари Израиля и Иудеи уклонялись от соблюдения заповедей завета и идеалов Сиона. Отношения завета находились на грани расторжения. Некоторые пророки говорили, что завет уже расторгнут, и только удивительная Божья благодать может его спасти.

Но одна из характерных особенностей Яхве, Бога Израиля, – это милость, которая не зависит от дел. Продолжительная напряженная ситуация требовала нового вмешательства Бога, нового начала, торжественного обновления завета таким образом, чтобы он не мог более быть расторгнут через непослушание людей. Лишь один раз такое обновление завета названо «новым заветом» (в Книге пророка Иеремии). Однако сама идея нового завета, который будет содержать все характерные особенности изначальных заветов, постоянно обновляемых и заключаемых заново, встречается во многих текстах.

Все заветы, которые мы рассматривали, касаются не только Израиля: Яхве, заключивший завет с Израилем, был также суверенным Богом всей земли и всех наций. Поэтому совершенно очевидно, что идея нового завета включает в себя широкие масштабы миссии. Не удивительно, что ранние христианские документы, вошедшие в христианский канон, были собраны и названы Новым Заветом. Христиане читали существующие писания в свете их верований, что Иисус был долгожданным Мессией, через которого наступила эпоха нового завета, неизбежным следствием которой стала миссия к народам.

Пророческие надежды

Иеремия. Единственный текст, где встречается выражение «новый завет», – Иер. 31, 31-37 – не содержит ясных указаний на то, что завет распространится и на другие народы.¹ Этот отрывок находится в разделе Книги Иеремии, известном как «Книга утешения» (главы 30 – 33), где пророк утешает израильтян вестью надежды на восстановление после пленения. Однако это не означает, что Иеремия не испытывал интереса или не знал о каких-либо обетованиях Божьих в отношении других народов. Конечно, он знал, ведь он же поставлен Богом быть «пророком для народов» (Иер. 1, 5), и эта ответственность, похоже, была для него тяжелым

¹ Подробный анализ всех отрывков о новом завете у пророков см. в Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament*.

бременем. По меньшей мере, есть два другие отрывка в этой Книге, где речь идет о благословении и спасении других народов.

В небольшом, но довольно примечательном пророчестве (Иер. 12, 14-17), сказано о соседях Израиля, которым предложена та же надежда на восстановление и на тех же условиях (покаяние и истинное поклонение), что и народу Божьему.

От израильтян же ожидается истинное покаяние, которое не только отвратит Божий суд, но и принесет благословение на весь народ. В Иер. 4, 1-2 слышен отголосок Быт. 12, 3, где речь идет о благословении завета с Авраамом для всех народов.

Иезекииль. В главах с тридцать четвертой по тридцать седьмую Иезекииль описывает видение о восстановлении и возрождении Израиля, где слышны отголоски заветов с Ноем, Давидом и у горы Синай (например, Иез. 34, 23-31). Все видение Иезекииля о будущем пропитано атмосферой завета.

Но есть ли надежда на спасение для *других народов* в видении Иезекииля? Прямо об этом не сказано, поэтому не стоит слишком полагаться на догадки, основанные на молчании пророка по этому вопросу. Иезекииль хотел бы, чтобы вся земля услышала Господа и познала его как истинного Бога Яхве. Анализ используемого Иезекиилем выражения «тогда узнаете, что Я Господь» подчеркивает некоторые различия между Израилем и другими народами.

- Израиль может познать Яхве через суд и будущее восстановление.
- Народы же могут прийти к познанию Яхве через свидетельства Божьей деятельности в Израиле и для него, и даже через суд над ним.

Иезекииль никогда напрямую не говорит о том, что народы познают Яхве *через их собственное будущее спасение*. Об этом можно говорить только как о подразумеваемой возможности, так как «познание Яхве» – это особенность завета Бога с Израилем, тесно связанная с их историческим опытом искупления. Другими словами, познание Яхве подразумевает тот же опыт спасения, который имел место в истории Израиля. Следует признать, что Иезекииль никогда явно об этом не говорит.

Однако следует отметить, что Иезекииль находился у истоков изгнания Израиля, и его, в первую очередь, беспокоит: *есть ли вообще какое-то будущее у народа Божьего*. Если Израиль не раскается и не сохранит познание о Боге, у них не оставалось никакой надежды, что уж там говорить об остальном мире. Любые надежды *народов* полностью зависели от того, сделает ли *Израиль* правильный выбор. Иезекиилю не дает покоя Божий суд, в результате которого Израиль оказался в изгнании. Ничто

не имело значения на тот момент, кроме покаяния Израиля и обращения к Богу, однако для этого им необходимо было сначала пройти через огонь Божьего суда.¹

Исаия. В Книге Исаии будущая надежда выражена языком завета, который включает спасение и других народов. В Ис. 42, 6 и 49, 6 миссия слуги Яхве, среди всего прочего, быть «заветом для народа» – несколько загадочное выражение и сложное для истолкования, однако его можно рассматривать в свете последующей фразы: «во свет для язычников» (ср. Ис. 49, 6, где сказано далее: «чтобы спасение Мое простерлось до концов земли»).

В Ис. 42 явно звучит язык закона и праведности, отсылающие читателя к Синайскому завету, однако в Ис. 55, 3-5 упомянут завет Давида и слышны универалистские мотивы. Даже завет с Ноем упомянут, чтобы вселить уверенность в будущее благоденствие своего народа (Ис. 54, 7-10).

Таким образом, мы обнаруживаем, что в Ветхом Завете новый завет находится в преемственной связи с предшествующими заветами – с Ноем, Авраамом, у Синая, и с Давидом, и в нескольких местах новый завет включает и другие народы в рамках всеохватывающей искупительной миссии Бога. Такое эсхатологическое и универалистское развитие концепции завета в ветхозаветной истории приводит нас прямо к Новому Завету, где он приобретает ясные очертания.

Все Божьи обещания во Христе «да» и «аминь»

Во Втором послании к Коринфянам, где Павел говорит о себе, как о слугителе нового завета, мы слышим его громкое заявление: «Все обетования Божьи в Нем (Христе) “да”» (2 Кор. 1, 20).

Иисус Христос, Сын Божий, ставший человеком, Слово Божие, ставшее плотью, как и остальные люди, был послан как «Да!» на все Божьи обетования. В Иисусе из Назарета Бог даровал потомка Авраама, в котором все народы должны быть благословлены, пророка, подобного Моисею, но который превосходит его, так как принес в мир «благодать и истину», сына Давида, царству которого

¹ Я рассматриваю подробнее эти особенности вести Иезекииля в отношении других народов в *The Message of Ezekiel, The Bible Speaks Today* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001), pp. 35-38. Здесь также следует упомянуть работу David A. Williams, “‘Then They Will Know That I Am the Lord’: The Missiological Significance of Ezekiel’s Concern for the Nations as Evident in the Use of the Recognition Formula” (master’s diss., All Nations Christian College, 1998).

не будет конца, Страдающего Слугу, который стал заветом для всех народов мира.²

Однако мы будем удивлены, обнаружив совсем немного терминологии завета в Новом Завете. На самом деле ни Иисус, ни Павел не используют слишком часто термин «завет» (но в тех редких случаях, когда это происходит, они придают ему большое значение). Однако не стоит удивляться, история завета лежит в основе их мировоззрения и воспринимается их слушателями (читателями) как само собой разумеющееся.

Важно обратить внимание на общую историю, которая связывает все заветы Писания вместе. В каждом отдельном случае мы неизбежно рассматривали избранные отрывки Ветхого Завета, однако все вместе они представляют великое повествование о Божьей миссии, начиная с Авраама, потомки которого будут названы уделом Божиим и принесут благословение всем народам. Это не просто какой-то рассказ, это великое повествование, формирующее мировоззрение, как евреев, так и христиан. Ибо у нас один Бог, которому мы поклоняемся. Через веру в Иисуса мы сделались одним народом. Иисус стал кульминационным моментом этого великого повествования и, в конечном итоге, будет его великим финалом. Концепция завета проходит через это повествование красной нитью.

Таким образом, и для Иисуса, и для авторов книг Нового Завета завет был ключевой концепцией, в свете которой они понимали Божий замысел относительно Израиля и были уверены, что Бог Израиля – единственный живой и истинный Бог, избравший евреев себе в удел. Посему не имеет значения, упомянут термин «завет» или нет, сама идея завета раскрывается во всей полноте, в частности, речь идет о расширении членства завета на все народы, что и стало основной миссионерской задачей ранней церкви.

Самое памятное (в буквальном смысле) использование термина «новый завет» мы находим, конечно, в описании последней пасхальной вечери Иисуса с учениками незадолго до его распятия. На празднике, посвященном празднованию исхода и последующему заключению завета у Синая, Иисус взял четвертую чашу, сказав: «сия чаша есть новый завет в Моей крови, за многих изливаемая». Эти слова с незначительными изменениями встречаются в 1 Кор. 11, 25 и в каждом из Синоптических Евангелий (Мф. 26, 28; Мк. 14, 24; Лк. 22, 20). Фраза «за многих» встречается также в Ис. 53, 11 и говорит о заместительных страданиях Раба, что обычно рассматривают как пророчество об Иисусе.

² Christopher J. Baker, *Covenant and Liberation: Giving New Heart to God's Endangered Family* (New York: Peter Lang, 1991), pp. 323-24.

Миссия и всеохватывающий завет

Павел считает, что евангельская история проигрывает сценарий последних глав Книги Второзакония. Апостол язычников настойчиво твердил, что язычники, уверовавшие во Христа, стали полноправными участниками завета. Или, если сказать по-другому, завет Бога с Израилем был расширен таким образом, что ныне Израиль включает и язычников во Христе. Мы уже видели, как настойчиво Павел уверяет галатийцев, что *во Христе* они *семя Авраама* и наследники обетований завета. По сути, *только* когда такие язычники, как они, становятся *участниками* завета, только тогда исполняются обетования завета с Авраамом. Божьи обетования Аврааму остаются неисполненными, пока остальные народы не обретут благословение вместе с Авраамом и Израилем.

Об этом также хорошо сказано в Еф. 2, 11-22. Павел традиционно представляет положение народов до принятия евангелия, как чуждых завета: «...отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожники в мире» (ст. 12). Далее он показывает, как Христос на кресте положил этому конец, используя те же образы завета в девятнадцатом стихе. Бывшие прежде чуждыми завета, язычники более не пришельцы и не враги (технические термины в ветхозаветном законе), но полноправные члены Божьего *народа* и Божьего *домостроительства*. Они не просто получили доступ в присутствие Бога, они составляют Божий *храм*, *место*, где *обитает* Бог. Все эти образы наилучшим образом представляют общество завета. Ныне все это стало реальностью для язычников, уверовавших посредством миссии Павла.

Проповедь евангелия и миссия

Великое поручение – это заповедь нового завета, которая служит кульминацией Евангелия от Матфея. Однако не часто обращают внимание на то, насколько этот отрывок по форме и содержанию напоминает второзаконническую традицию.

Дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак идите, сделайте учениками все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века (Мф. 28, 18-20).

Среди ключевых элементов ветхозаветной формы завета необходимо выделить следующие:

- самопредставление Бога, как царя, облеченного абсолютной властью (чаще в виде сокращенного выражения «Я Господь»);
- повеление звучит в рамках отношений завета, то есть поставленная задача дана Богом завета;
- обещание благословить.

Все три составляющие завета присутствуют в Великом поручении. Во-первых, Иисус говорит, что ему дана вся божественная власть. Он – Господь завета. Во-вторых, он дает ученикам (поклоняющимся ныне ему [ст. 17]) четкое поручение, которое они должны выполнить. В-третьих, в конце он заверяет их в своем постоянном присутствии среди них, что явно напоминает благословение завета *par excellence*.¹

Великое поручение – это не что иное, как универсализация завета, это оглашение нового завета *воскресшим* Иисусом, как и его слова на тайной вечере, которые стали установлением нового завета через его *смерть*.

Даже лексика Великого поручения почти полностью взята из Второзакония. Израиль должен был положить на сердце свое, «что Господь есть Бог на небе вверху и на земле внизу, и нет еще кроме Его» (Втор. 4, 39). Это основной мотив бескомпромиссной верности завету с Богом. Воскресший Иисус невозмутимо берет на себя *власть вселенских масштабов*. То, что в Ветхом Завете было прерогативой Яхве, ныне присвоено *Иисусу*.

Акцент на *послушании*, подразумеваемом в повелении делать учениками все народы, созвучен с часто поверяемым наставлением в Книге Второзакония: «соблюдай все, что Я повелел тебе».

И даже *обещание* Христа пребывать всегда со своими учениками – отголосок обещания Моисея Иисусу Навину о том, что Бог всегда будет с ним (Втор. 31, 8.23; ср. Нав. 1, 5). Присутствие Божье среди своего народа в Ветхом Завете стало обетованным присутствием Иисуса среди своих учеников, на которых возложена миссия. «Защита, предложенная Яхве своему народу или своим вестникам в прошлом, ныне обещана Иисусом, вселенским спасителем, заключившим новый вселенский завет с новым народом».²

Таким образом, миссия, представленная в Великом поручении, – это отражение нового завета. Миссия – это неизбежное повеление, которое основано на *владычестве* нашего царя – Христа. Эта задача подразумевает создание среди народов общин, которые живут в *послушании завету* с Христом. Это становится возможным благодаря *обетованию завета* – постоянному присутствию Христа среди своих учеников.

¹ Vogels, *God's Universal Covenant*, pp. 134-35.

² *Ibid.*, p. 139.

Миссия как кульминация завета

Мы не можем оставить без внимания величайшее видение всего Писания – Книги Откровения. В этой Книге концепция завета также представлена очень ярко. Присутствие Бога среди своего народа показано здесь, как венец вселенской искупительной миссии Бога. Последние две главы объединяют образы всех заветов в Писании.

Новое творение, новые небеса и земля после суда напоминают обстоятельства завета с Ноем. Присутствие представителей всех народов, из каждого племени и языка, вызывает в памяти завет с Авраамом. Личное присутствие Бога среди своего народа говорит об основном преимуществе завета у Синая: «...и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их». Святой город, новый Иерусалим, а также именованья Иисуса львом из колена Иуды и корнем Давида напоминают завет с домом Давида. И все это благодаря новому завету в крови Иисуса Христа.

Последняя книга Библии – это омега длинной истории завета, которая красной нитью проходит через все Писание. Заветы провозглашают миссию Бога, направленную на все народы и на все творение. Книга Откровения торжественно заявляет: «миссия выполнена».

Возможно, мы так никогда и не узнаем, какие тексты Писания приво-дил Иисус двум ученикам по дороге в Эммаус, или какие отрывки цитировал позднее ученикам, собравшимся в тот же вечер (Лк. 24, 45-48). Однако, зная, что Иисус связывал свою смерть с новым заветом, мы можем быть уверены, что заветы, которые мы рассматривали в этой главе, были, по меньшей мере, частью его пути по Писанию. Таким образом, заветы составляют важный лейтмотив христианской традиции прочтения писаний Ветхого Завета, которое, по словам Иисуса, должно быть мессианским (потому что они, в конечном итоге, ведут ко Христу) и миссиологическим (потому что ведут к покаянию и прощению, проповедуемому во имя Христа всем народам). Миссия Бога вплетена в последовательность заветов, которые составляют стержень великого библейского повествования.

11 Жизнь Божьего народа-служителя

За последние пять глав мы проделали долгий путь вместе с Израилем. Мы говорили о деяниях Бога в истории Израиля: избрании, искуплении, завете, рассматривая каждый аспект великой миссии Бога Библии, несущей, в конечном итоге, благословения всем народам. Мы также исследовали, как каждая составляющая мировоззрения Израиля отражена в Новом Завете и формирует матрицу самосознания и миссии церкви, как народа того же Бога.

На протяжении всего нашего исследования мы время от времени обращали внимание на необходимость *нравственного отклика* со стороны Израиля. Божья миссия состоит в том, чтобы благословить все нации земли через свой народ, который он избрал, искупил и связал с собою узами завета. Но эта божественная цель подразумевает человеческий отклик. Три столпа веры и самосознания Израиля (избрание, искупление и завет) связаны с Божьей миссией. От Израиля ожидалось, во-первых, признание миссии Бога, как цели своего существования, во-вторых, всячески способствовать достижению этой цели, а не препятствовать ей.

В этой главе мы соберем воедино все наблюдения относительно нравственной жизни народа Божьего, на которые только намекалось до этого на страницах книги. Основное внимание будет сосредоточено на трех ключевых текстах – Быт. 18, Исх. 19, Втор. 4, – имеющих в своих контекстах, по общему признанию, программный статус. Самое первое, нас будет интересовать: какой свет могут пролить эти тексты на миссию и этику.

Распространенное мнение, что Библия – это свод нравственных требований для христиан, конечно, далеко не все, что представляет собой Священное Писание. Библия – скорее история Бога, земли и человечества. Это повествование о том, что что-то из задуманного пошло на земле не так, а также о предпринятых со стороны Бога делах ради исправления ситуации. И, наконец, в чем состоит Божий замысел относительно будущего земли. Тем не менее в рамках этого великого повествования нравственное учение занимает важное место. Библейская история – это история миссии Бога.

В Библии ожидается соответствующий отклик от человеческих существ. Божья миссия призывает и включает в себя этот отклик. И наша миссия, конечно, включает конкретный нравственный аспект данного отклика.

Народ Божий обоих заветов призван быть светом для других наций. Но без подлинного преобразования святого народа Божьего не может быть и речи ни о каком свете для других народов. Поэтому цель этой главы – показать, что этическое учение Писания может (и должно) быть прочитано с точки зрения миссии, то есть с помощью миссиональной герменевтики (которой и посвящена вся эта книга).

Я твердо убежден, что не может быть библейской миссии без библейской этики.

Миссиональная этика и избрание: Быт. 18

В шестой главе подробно говорилось о Божьем избрании Авраама, «глубинная цель» которого состоит в благословении народов. Было отмечено, что основная цель избрания заключена в сочетании обетования и повеления: «и будешь ты благословением». С этого момента Бог начинает историю искупительного благословения в мире. Мы также обратили внимание, что Книга Бытия делает сильный акцент на отклике Авраама в вере и послушании. Авраам должен был стать примером послушания, это причина, по которой Бог исполнит свое обещание благословить все народы (Быт. 22, 16-18), которому должны были учиться и следовать все его потомки из поколения в поколение. Они должны ходить путями Господа в праведности и истине, чтобы Бог мог через них исполнить миссиональную цель призвания Авраама. «Авраамов завет – это нравственное руководство для Божьего народа и одновременно описание миссии самого Бога».

Текст, который довольно ясно показывает связь миссии и этики – Быт. 18, 18-19, к нему мы сейчас и обратимся.

От Авраама точно произойдет народ великий и сильный, и благословятся в нем все народы земли, ибо Я познал (избрал) его *для того, чтобы* он заповедал сынам своим и дому своему после себя, ходить путем Яхве, творя правду и суд; *для того, чтобы* Яхве исполнил обещанное Аврааму (Быт. 18, 18-19, перевод автора).

Этот небольшой божественный монолог находится в середине рассказа о суде над Содомом и Гоморрой (Быт. 18 – 19) и содержит напоминание о Божьем всеохватывающем обетовании Аврааму. В первую очередь необходимо обратить внимание на ближайший контекст: как и история о строителях Вавилонской башни, история о суде над городами Сенаарской долины резко контрастирует с Божьими словами Аврааму,

а также показывает нам причину, почему эти искупительные слова были так необходимы.

Содом: образ нашего мира

Судьба Содома – это судьба нашего мира в миниатюре. В Писании эта история стала притчей «во языцех», памятником людского нечестия и Божьего суда, который в конечном итоге ждет всех, делающих злое. Обзор нескольких текстов, где упоминается этот город, наглядно все показывает.

В начале восемнадцатой главы Книги Бытия мы слышим о «вопле» (*zē'āqâ*), которой исходит от Содома к Господу.

И сказал Господь: вопль Содомский и Гоморрский, велик он, и грех их, тяжел он весьма; сойду и посмотрю, точно ли они поступают так, каков вопль на них, восходящий ко Мне, или нет; узнаю (Быт. 18, 20-21).

Zē'āqâ или *šē'āqâ* – специальный термин, описывающий боль и крики о помощи тех, кто угнетает или подвергается насилию.¹ В восьмой главе это же слово использовалось в истории угнетения израильтян, находящих в египетском рабстве. Псалмопевцы используют это слово, обращаясь к Богу, чтобы он услышал их вопль против несправедливости (например, Пс. 33, 17). Это слово также встречается, когда идет речь о крике помощи женщины, которую насилуют (Втор. 22, 24, 27). Ранее было сказано, что «жители Содомские были злы и весьма грешны пред Господом» (Быт. 13, 13). В данном случае грех жителей заключался в притеснении и угнетении ближних, чем и вызван «воплъ» последних. Страдания некоторых людей в Содоме были столь невыносимыми, что они вынуждены были вопить против угнетения и жестокости.

Далее, в девятнадцатой главе, мы читаем о враждебности, развращенности и сексуальной распущенности, которыми характеризовались «городские жители... от молодого до старого... со всех концов города» (Быт. 19, 4).

¹ Подробнее об этом термине, включая его употребление в псалмах и пророках, см. в Richard Nelson Boyce, *The Cry to God in the Old Testament* (Atlanta: Scholars Press, 1988). Бойс посвящает целую главу (гл. 3) анализу употребления этого слова в юридическом окружении «вопля о помощи», обращенного нуждающимися к властям. Оно, несомненно, усилило бы наше понимание Быт. 18, 20, если бы то, что Бог слышал из Содома, было не просто «воплем», но именно «воплем о помощи», который обращен к нему как к «Судье всей земли». В этом случае вмешательство Бога с целью разрушения городов рассматривалось бы как уничтожение их власти над нищими и угнетенными в окружающей области – акт библейской справедливости.

Во Втор. 29, 23 будущая судьба Израиля в горниле Божьего суда за идолопоклонство сравнивается с судьбой Содомы и Гоморры, позволяя, таким образом, предположить, что их грех состоял не только в социальных притеснениях, но и в необузданном идолопоклонстве (ср. Плач. 4, 6).

Исаия в свое время говорил об Иерусалиме и его жителях, как о народе Содомском и Гоморрском, обвиняя их в кровопролитии, преступности и несправедливости (Ис. 1, 9-23). Далее он говорит о будущем суде над Вавилоном (еще один образ павшего Израиля), ниспровергнутым Богом за свою гордыню, как Содом и Гоморра (Ис. 13, 19-20).

Иезекииль еще с большим сарказмом сравнивает Иудею с Содомом, осуждая иудеев в содомском высокомерии, непомерной роскоши и черствости к нуждающимся. Их беззаконие состояло в гордости, пресыщении и праздности – очень актуальный список обвинений для современного человека (Иез. 16, 48-50).

Итак, в Ветхом Завете Содом становится моделью, или образом человеческого общества, погрязшего в пороках, в ожидании Божьего суда. Содом – это образ угнетения, жестокости, насилия, извращенной сексуальности, идолопоклонства, высокомерия, жадности и отсутствия всякого сострадания по отношению к нуждающимся.

Филипп Эзлер полагает, что этот список пороков, характеризующий Содом, формирует общее представление в еврейском мировоззрении относительно греха и суда, что отражено в описании Павлом человеческой греховности в Рим. 1, 18-32. Хотя Павел и не упоминает Содом, его список человеческих пороков вполне соответствует описанию образа этого города в Ветхом Завете. Обратите внимание, что Павел начинает свой список словами: «ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие», а заканчивает: «делающие такие дела достойны смерти». Это напоминает о гибели Содомы и Гоморры, когда смерть в виде огненного дождя и серы обрушилась с неба на эти города (Быт. 19, 24).¹ Стоит об этом помнить, когда мы читаем о миссии Павла благовествовать евангелие всем народам, погрязшим в грехе, подобно Содому. Заслуга в «покорении вере» людей, живущих среди такого развращенного рода человеческого, может быть приписана исключительно удивительной божественной благодати, действовавшей через проповедь евангелия. Так происходит и донныне.

Авраам – образ Божьей миссии

Итак, Содом был образом мира, которого ожидает Божий суд. Однако этот город был и частью того мира, где жил Авраам, откликнувшись

¹ Philip E. Esler, "The Sodom Tradition in Romans 1:18-32," *Biblical Theology Bulletin* 34 (2004): 4-16.

на Божий призыв. Более того, города Сенаарской долины были и тем местом, куда Бог велел отправиться Аврааму, и в каком-то смысле они были объектом его миссии. В библейском повествовании присутствует некая ирония: Авраам призван выйти из земли Вавилона, чтобы отправиться не куда-то в райский уголок на земле, но в место порока и разврата. История искупления никогда не подразумевала эскапизм, уход от этого мира.

Восемнадцатая глава Книги Бытия описывает решение Бога самолично убедиться в нечестии городов долины, чтобы принять окончательное решение об их истреблении. В восемнадцатом стихе этой главы Бог повторяет изначальное обетование завета с Авраамом. Эта миссиональная цель проливает свет на обновление Божьего обетования Аврааму и Сарре о сыне в первой половине главы (Быт. 18, 10-14). Перед тем как совершить акт возмездия за нечестие отдельным городам Бог напоминает самому себе о своей окончательной цели – благословить все народы. Все выглядит так, как будто Бог не может сделать одно (суда) без другого (искупления). В данном конкретном случае назрела необходимость безотлагательного расследования и вынесения решения. Однако Божьи цели во вселенских масштабах – принести благословение.

Но перед тем как отправится в Содом, Бог останавливается у Авраама и Сарры, чтобы разделить с ними трапезу. Собственно говоря, не было никакой необходимости Богу спускаться вниз, чтобы убедиться в порочности жителей Содома (в данном случае используется тот же язык, что и в истории о Вавилонской башне). Причина заключалась в том, что Бог увидел в этой пожилой паре, разбившей шатры на холмах возле Содома, ключ к реализации его изначального миссионального плана в отношении истории человечества. История напоминает нам (хотя в тексте это представлено как напоминание Бога самому себе [ст. 17-19]), что Авраам играет центральную роль в библейском богословии миссии Бога.

Обратите внимание на то, что стало результатом доверительного отношения Бога к Аврааму: ходатайство патриарха за нечестивый город (Быт. 18, 22-23).

Этот диалог часто представляют, как ближневосточные торги: развитие и язык диалога очень напоминают базар. Предполагается, что Бог – строгий судья, от которого Авраам в результате торгов в конечном итоге добивается большего снисхождения для виновных. Похоже, навыки Авраама в обучении своих потомков путям Божьим (см. ст. 19) весьма пригодились ему в данном случае: он напоминает Богу, что тот судья всей земли, а, следовательно, должен быть весьма разборчив, производя суд (то есть не погубил праведного вместе с нечестивым).² Однако Натан Мак-

² Walter Brueggemann, *Genesis, Interpretation* (Atlanta: John Knox Press, 1982), p. 168. Брюггеман У. *Бытие* (Черкассы: Коллоквиум, 2013).

дональд говорит, что образ «торга» совершенно не вписывается в общий контекст происходящего.¹ Если образ базара и подразумевается здесь, то это явно не тот привычный базар, как мы могли бы себе его представить. Яхве оказывается куда сговорчивее, чем Авраам ожидает.

Если развивать метафору торгова и представить, что Авраам действительно хотел «купить» спасение города по максимально низкой «цене» (количеству праведных жителей в нем), возникает ряд нестыковок с привычным для нас базаром. Авраам первый предлагает «цену», говоря, что ради пятидесяти праведников город следует пощадить. Возможно, он удивлен тем, что Бог никак не оспаривает эту цифру. Более того, не звучит никакого встречного предложения. Если это действительно были самые настоящие торги, то следовало бы ожидать, что Бог скажет что-то наподобие: «Ну, нет, ради пятидесяти не могу, но если найдется хотя бы сотня, тогда другой разговор». В привычных торгах ожидается, что его участники сойдутся в цене где-то посередине, и сделка состоится. Но происходит что-то совершенно немыслимое для торгова: каждое робкое *снижение «цены»* Авраамом сталкивается с благосклонным принятием со стороны Бога, пока таинственным образом диалог не заканчивается на цифре «10». Авраам лучше узнает Бога в процессе заступничества. Бог, с которым он имеет дело, доверивший ему великую цель, может быть даже более милосердным, чем Авраам смел надеяться. И, конечно же, он не поступит неправосудно, истребив праведника вместе с грешником.

В конце рассказа мы узнаем, что в Содоме не было и десяти праведников. Голдингей по этому поводу говорит: «В таком жалком городе, как Содом, не нашлось даже десятка невинных людей: “от молодого до старого, весь народ со всех концов города, окружили дом Лота” (Быт. 19, 4)».² Посему суд был неизбежен.

Тем не менее заступничество Авраама не осталось без внимания, хотя город и был обречен. Его риторический вопрос: «Не может быть, чтобы ты погубил праведного с нечестивым. Поступит ли Судия всей земли неправосудно?» (Быт. 18, 23) Бог услышал. Лот со своими дочерьями был выведен из города и избежал гибели. И мы можем смело предположить: те, кто вопили к Богу против Содома и Гоморры (возможно, жители окружающих деревень, притесняемые содомлянами), были избавлены от гнета нечестивых городов.

Позднее в роли ходатая окажутся Моисей (Исх. 32 – 34; Чис. 14; Втор. 9) и сам Христос на небесах. Кроме того, Авраам выступает в роли

¹ Nathan MacDonald, “Listening to Abraham – Listening to YHWH: Divine Justice and Mercy in Genesis 18:16-33,” *Catholic Biblical Quarterly* 66(2004): 25-43.

² Goldingay, *Old Testament Theology*, vol. 1, Israel’s Gospel (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), p. 228.

того, через кого другие народы получают благословения, хотя в данном конкретном случае согрешившие города поставили себя в положение, выходящее за рамки возможностей получения благословений или отсрочки наказания. Поражает уже то, что Авраам молится за города, погрязшие в пороке и зле, патриарх просит пощадить Содом и Гоморру. Как это не похоже на молитву Ионы, на отношение многих современных христиан к грешникам, в окружении которых они живут. «Если будем внимательны к урокам Яхве, мы поймем: этот диалог Авраама с Богом учит нас отклику, которого ожидает от избранных Яхве, которые становятся посредниками Божьего благословения народам».³ Иными словами, мы поймем важность заступнической молитвы для выполнения миссии.

«Путь Господа»: пример для Божьего народа

Возвращаясь к нашему ключевому тексту, Быт. 18, 19, мы находим в нем нравственные обязательства, которые, с одной стороны, связаны с избранием Авраама, с другой, – с Божьей миссией. Для начала нам нужно разобраться, какая именно этика подразумевается в выражениях: «ходить путем Господним» и «творить правду и суд». Затем мы обратим внимание на миссиональную логику структуры и богословия этого стиха.

Этическое содержание. Авраам был избран, чтобы наставлять свою семью ходить путем Господним, творя правду и суд. Далее предполагается, что это учение будет передаваться через его потомков из поколения в поколение. Как мы уже видели, Авраам предвосхитил Моисея не только как пророка-ходатая, но и как законоучителя. В двух выражениях суммирована учебная программа для семьи Авраама.

«Путь Господень». Выражения «ходить путем Господним» или «ходить перед Господом» часто встречаются в Писании для описания того или иного аспекта ветхозаветной этики. «Следовать путем Яхве» – означает не поступать, как другие народы, другие боги или грешники. В нашем случае подчеркивается контраст между этикой Яхве и этикой *Содома*. Метафора «ходить путем Господним» рождает в воображении две возможные картины.

Первая картина, где человек следует за кем-то по тропе и должен быть внимателен к тому, куда ступает нога проводника. Таким образом, мы говорим о подражании Господу: мы наблюдаем за Божьими действиями и пытаемся их повторить в своей жизни. «По Твоим следам, Спаситель, всюду следовать готов», как поется в известном гимне.

Такой образ предполагает, что Израиль должен был следовать за Господом, как своим проводником и примером для подражания. Это также

³ Ibid., p.43.

означает, что исполнение моральных требований, предъявляемых к людям, Бог демонстрировал на собственном примере. Отражая поступки Яхве, Божий народ должен был стать воплощением характера Бога для других наций (Втор. 4, 5-8).¹

Вторая картина представляет путешественника, следующего четким инструкциям относительно своего путешествия: у него есть карта (хотя в случае с древним Израилем такой образ будет, конечно, анахронизмом) или указания, которые помогают ему держаться правильного направления и не свернуть на ложный путь, где подстерегает опасность и даже гибель. Сирил Родд считает, что вторая картина намного лучше подходит, так как выражение «ходить путем (путями) Господним» в Ветхом Завете соответствует соблюдению Божьих заповедей, а не подражанию самому Богу. Согласно Роду, путь Господень – это лишь еще один способ подчеркнуть значимость Божьего закона, необходимого набора жизненных наставлений. Родд, несомненно, прав относительно метафоры путешествия, но, я думаю, он слишком поспешно отбрасывает идею подражания Богу.² Заповеди Божьи – это не какие-то автономные или произвольные правила; они имеют прямое отношение к Божьему характеру, его ценностям и воле. Поэтому повиноваться Божьим постановлениям означает отражать Бога в своей жизни. Подчинение Божьему закону и отражение характера Божьего – не взаимоисключающие категории; одно выражает другое.

Один из наиболее очевидных примеров такой взаимосвязи находится во Втор. 10, 12-19. Отрывок начинается с риторического вопроса, очень похожего на те, что были заданы в Мих. 6, 8, обобщающего весь закон в одном аккорде из пяти нот: бояться, ходить, любить, служить, соблюдать.

Итак, Израиль, чего требует от тебя Господь, Бог твой? Того только, чтобы ты боялся Господа, Бога твоего, *ходил всеми путями Его*, и любил Его, и служил Господу, Богу твоему, от всего сердца твоего и от

¹ Eryl W. Davies, "Walking in God's Ways: The Concept of *Imitatio Dei* in the Old Testament," in *True Wisdom*, ed. Edward Ball (Sheffield, U. K.: Sheffield Academic Press, 1999), p. 103. Интересно, что Дэвис затрагивает те же аспекты миссиональной значимости Израиля, что и мы. Качество нравственной жизни Израиля было частью их «свидетельства» народам, отражением Яхве среди других наций. Ср. также Christopher J. H. Wright, *Deuteronomy*, New International Biblical Commentary (Peabody, Mass.: Hendrikson; Carlisle, U. K.: Paternoster, 1996), pp. 11-14, где нравственные аспекты миссии Израиля обсуждаются в разделе «Миссиональная этика и завет» (см. pp. 375-87).

² См. весьма полезное обсуждение использования метафор «ходить с Богом» и «ходить перед Богом» в Cyril Rodd, *Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament Ethics* (Edinburgh: T & T Clark, 2001), pp. 330-33.

всей души твоей, чтобы соблюдал заповеди Господа и постановления Его, которые сегодня заповедую тебе, дабы тебе было хорошо (Втор. 10, 12-13).

Итак, что это за пути Яхве, которыми должен ходить Израиль? Впервые ответ на этот вопрос передан в довольно общих терминах. Его путь – это путь снисходительной любви, явленной в избрании Авраама и его потомков стать особыми проводниками его благословений.

Вот у Господа, Бога твоего, небо и небеса небес, земля и все, что на ней; но только отцов твоих принял Господь и возлюбил их, и избрал вас, семя их после них, из всех народов, как ныне видишь (Втор. 10, 14-15).

В ответ же требовались любовь и смирение: «Итак, обрежьте крайнюю плоть сердца вашего и не будьте впредь жестоковывны (Втор. 10, 16). Но в чем конкретно состоит «путь» Яхве? В последнем отрывке мы находим ответ.

Ибо Господь, Бог ваш, есть Бог богов и Владыка владык, Бог великий, сильный и страшный, Который не смотрит на лица и не берет даров, Который дает суд сироте и вдове, и любит пришельца, и дает ему хлеб и одежду. *Любите и вы пришельца*, ибо сами были пришельцами в земле Египетской (Втор. 10, 17-19).

Таким образом, ходить путем Господним означает (среди прочего) относиться к другим так, как Бог относится к ним, а если конкретнее, поступать с другими так, как (если в случае с Израилем) Бог поступил с нами (то есть избавил от египетского рабства, позаботившись о пище и одежде в пустыне).

Вернемся к нашему основному тексту – Быт. 18, 19. Тот, кто впервые читает это повествование и сталкивается с выражением «путь Яхве», понимает, что в контексте оно означает нечто противоположное путям городов, нечестие которых привело к Божьему суду над ними. Более осведомленный читатель, который уже знаком с остальными книгами Ветхого Завета, услышит в этом выражении обобщение всей богатой палитры ветхозаветной этики, смоделированной по характеру и действиям Яхве.

Творить правду и суд. Эти два слова входят в пятерку самых употребляемых терминов ветхозаветного этического словаря. Они встречаются сотни раз в разных формах: глагола, существительного и прилагательного.

Первое происходит от корня *šdq*, который встречается в двух формах существительных: *šedeq* и *šēdāqā*. По всей видимости, не существует серьезных отличий между этими двумя формами. Обычно в английской Библии они переводятся как «праведность», хотя это религиозно окрашенное слово не передает полного спектра значений, которые они имеют

в иврите. Значение корня, вероятно, «прямой»: нечто фиксированное и такое, каким оно должно быть. Поэтому оно может означать норму – нечто, с помощью чего измеряются другие вещи, стандарт. Буквально оно употребляется в отношении объектов, которые являются или делают то, чем они должны быть, например, точные весы и меры – это «меры *šedeq*» (Лев. 19, 36; Втор. 25, 15). Хорошие пути для овец – это «пути *šedeq*» (Пс. 22, 34). Поэтому оно означает «праведность» – то, что есть и должно быть, то, что соответствует стандарту.

Если взять во внимание человеческие действия и отношения, оно говорит о соответствии тому, что правильно или что ожидается не в абстрактном или общем смысле, но согласно требованиям отношений или характеру ситуации. *Sēdāqā* или *šedeq* – слова, которые относятся, в первую очередь, к сфере взаимоотношений настолько, что Хемченд Госсай включает целый раздел о них в своем определении понятия «взаимоотношения».

Для того, чтобы человек был *šaddīq* (праведный), нужно, чтобы он жил таким образом, который позволяет ему правильно реагировать на ценности взаимоотношений (которые могут включать отношения супругов, родителей, судьи, работника, друга и пр.)... Следовательно, в сущности *šdq* – это не просто объективная норма, присутствующая в обществе и которую необходимо соблюдать, а скорее это концепция, вытекающая из отношений, в которых она обретается. Поэтому мы можем сказать, что правильный суд, правильное управление, правильное поклонение и милосердная деятельность – все это относится к завету и праведности, несмотря на свое разнообразие.¹

Второй корень – *špʿ* относится к судебной деятельности на любом уровне. Этот фактор касается как глагола, так и существительного – производного от него. Глагол *šāpaʿ* относится к судебному действию широкого диапазона. Он может означать следующее: действовать в качестве законодателя; действовать в качестве судьи, вынося решение в споре двух сторон; выносить приговор, объявляя, кто виновен и кто невинен; осуществлять суд, выполняя судебные последствия подобного вердикта. В самом широком смысле слово означает «исправить» – вмешаться в неправильную, угнетающую или неконтролируемую ситуацию и «исправить» ее.

Производное существительное *mišpāʿ* может описывать весь процесс тяжбы (дела) или его конечный результат (приговор и его выполнение).

¹ Hemchand Gossai, *Justice, Righteousness and the Social Critique of the Eighth-Century Prophets*, American University Studies, Series 7, Theology and Religion (New York: Peter Lang, 1993), 141:55-56.

Оно может означать судебное постановление, обычно право, которое основывается на прошлых прецедентах. Отрывок Исх. 21 – 23, известный как Кодекс Завета или Книга Завета, на иврите называется просто *mišpāṭîm*. Оно также может использоваться в персональном значении личного законного права, судебного процесса или дела, которое человек представляет в качестве истца перед старейшинами. Часто встречающееся выражение «*mišpāṭ* сироты и вдовы» означает законное судебное дело против тех, кто их эксплуатирует. Именно благодаря этому последнему значению, слово *mišpāṭ* обрело значение «справедливости» в некоем активном смысле, тогда как *šēdāqâ* и *šedeq* имеет более статичный оттенок.² В самом широком смысле (признавая, что существует значительная степень частичного совпадения и взаимозаменяемости между словами) *mišpāṭ* – это то, что необходимо сделать в определенной ситуации, чтобы вернуть людей и обстоятельства в соответствие с *šēdāqâ* или *šedeq*. *Mišpāṭ* – это качественный набор действий, то, что ты делаешь.³ *Šēdāqâ* или *šedeq* – это качественное состояние дел, то, чего ты желаешь достичь.

В Быт. 18, 19 эти два слова стоят вместе (как, впрочем, и во многих других местах Ветхого Завета) и составляют общее выражение. Там, где они вместе (будь то праведность и справедливость, или справедливость и праведность), образуется гендиадис – единое составное определение, выраженное с помощью использования двух слов.⁴ Возможно, ближайшим английским эквивалентом этой сдвоенной фразы является «социальная справедливость». Но даже данное выражение в некотором смысле будет абстрактным для динамического характера этих еврейских слов. Джон Голдингей обращает внимание, что данные еврейские слова являются конкретными существительными, в отличие от абстрактных существительных, которыми они обычно переводятся на английский язык. То есть это действия, которые вы совершаете, а не концепции, над которыми размышляете.⁵

² О *mišpāṭ* см. гл. 3.

³ В библейских текстах «справедливость» часто употребляется скорее в смысле призыва к действию, чем в качестве оценочного принципа. Справедливость как призыв к ответу означает *взять на себя дело тех, кто не может защитить себя сам* (ср. Ис. 58, 6; Иов 29, 16; Иер. 21, 12). Stephen Charles Mott, *A Christian Perspective on Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 79

⁴ Другие примеры гендиадиса в английском языке: «закон и порядок», «мир и безопасность». В гендиадисе каждое слово имеет собственное отдельное значение, но сведенные вместе в употребляемой фразе они выражают единую мысль или обстоятельства.

⁵ John Goldingay, “Justice and Salvation for Israel and Canaan,” in *Reading*

Итак, Аврааму было доверено начать процесс нравственного обучения путем Господним, правде и суду. Но кем он сам был обучен тому, что должен передать другим? В первую очередь, сам рассказ служит первым уроком. Мы склонны фокусироваться на окончании этой истории – огненном суде над нечестивыми городами, поэтому упускаем из виду, что главный урок, на который обращает внимание Авраама сам Яхве, состоит в заботе Бога о тех, кто претерпел жестокость и угнетения от рук жителей городов равнины. Когда мы внимательно читаем диалог Бога с Авраамом, то сложно не заметить, что Быт. 18, 17-19 – это монолог, то есть Бог разговаривает сам с собой. В двадцатом стихе Бог снова обращается к Аврааму и первое слово, которое он произносит, – *šə'āqā* – «крик о помощи». Таким образом, причина того, что Бог «сошел и посмотрел» и далее совершил суд, состояла не только в совершении справедливого возмездия, но и в защите тех, кто взывали к Богу о помощи. То же самое побудило Бога действовать в истории исхода. Фактически рассказ о гибели городов долины учит тому, каков Бог, каков его характер и чего он ожидает от людей. Путь Господень, о котором свидетельствовал Авраам и учил своих потомков, состоит в борьбе за справедливость против агрессоров и угнетателей. В этом Авраам также предвосхитил Моисея, усвоившего тот же урок пути Господнего, вступившись за народ Божий (снова подобно Аврааму) и научая этому Израиль (Исх. 33, 13.19; 34, 6-7), который впоследствии должен совершить служение Яхве.

Господь творит *правду*
и суд всем обиженным.

Он показал *пути Свои* Моисею,
сынам Израилевым – дела Свои (Пс. 102, 6-7).

Миссиональная логика. Вернемся к нашему ключевому тексту и обратим внимание на его построение, то есть его логику. В этом коротком обобщающем предложении переплелись синтаксис и богословие, этика и миссиология.

Стих Быт. 18, 19 – это сложносочиненное предложение с придаточными причины и цели. Текст начинается с Божьего утверждения об избрании Авраама: «Я познал его» – выражение, которое часто используется, когда Бог заключает завет (вступает в близкие отношения) с отдельными людьми или народом. Затем Бог заявляет об этической цели избрания Авраама: «чтобы он заповедал сынам своим и дому своему после себя ходить путем Господним, творя правду и суд».¹ Это, в свою очередь, способствует

the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective, ed. Wonil Kim et al. (Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 2000), pp. 169-87.

¹ Придаточное цели в данном случае более эмфатичное, так как условные

еще одной цели – Божьей миссии благословить все народы земли (о которой упомянуто в ст. 18): «и исполнит Господь над Авраамом, что сказал (обещал) о нем».

Таким образом, в этом тексте объединены вместе *избрание, этика и миссия* в единую синтаксическую и богословскую последовательность, завязанную на воле, действиях и намерениях Бога. Это основательный миссиологический манифест, поясняющий избрание и этику.

Самое важное, что необходимо подчеркнуть в этом разделе, это то, что этика выступает в роли связующего звена между *избранием* и *миссией*, она служит целью первого и основой последнего. Иными словами, Бог избрал Авраама, чтобы создать народ, который в своей нравственной жизни станет отражением Божьего характера. Только в таком случае становится возможным исполнение Божьей миссии благословить все народы. Становится более понятной связь между избранием Авраама ради благословения других и его *личным* послушанием Богу. И Быт. 22, 18, и Быт. 26, 4-5 демонстрируют тесную связь Божьего замысла благословить народы и испытания верности Авраама, причем последнее (см. Быт. 26, 4-5) выражено в общих нравственных категориях. Послушание Авраама должно стать примером для его потомков, и только таким образом миссия патриарха может быть исполнена. Ныне же его задача состоит в том, чтобы пример патриарха сохранился в веках и передавался из поколения в поколение.

С какой бы стороны вы не рассматривали Быт. 18, 19 (с начала или с конца), этика окажется посередине.

С конца:

- В чем заключается конечная цель миссии Бога?

Чтобы благословить все народы, как и было обещано Аврааму (миссия).

- Каким образом будет достигнута эта цель?

Благодаря существованию общины, которая будет научена ходить путями Господними, творя правду и суд (этика).

- Но что станет причиной появления такой общины?

Избрание Авраама стать отцом великой нации (избрание).

С начала:

- Кто такой Авраам?

Тот, кто был избран Богом стать для него другом (избрание).

придаточные не просто присоединены (что типично для еврейского языка) с помощью распространенного союза *וְ*, но целевой связкой *לְמַעַן*.

- Почему Бог избрал Авраама?

Чтобы произвести от него народ, который будет ходить путями Господа и творить правду и суд, в отличие от мира, жители которого ходят путями Содома (этика).

- Ради какой цели народ Авраама должен жить высокими нравственными стандартами?

Чтобы Бог мог воплотить свой замысел и благословить все народы (миссия).

Это очень важный текст, так как раскрывает новый аспект связи миссиологии и экклесиологии. Мы уже показали в шестой и седьмой главах, как важно понимать, что смысл и цель существования церкви как народа Божьего состоит в миссии. Рассуждая о библейской доктрине избрания, мы не можем не подчеркнуть, что избрание отдельных людей или народа никогда не было самоцелью, но служило более величественной цели – собрать все народы под знамя Господа. Избрание необходимо рассматривать не только в контексте сотериологии, но и миссиологии.

Сейчас мы видим уже намного яснее, что эта экклесиологическая связь еще и этическая. Община Бога, облеченная его миссией, будет стремиться стать общиной, отражающий Божий характер, защищая правду и справедливость в мире, наполненном угнетением и несправедливостью. Только таким образом община может принести благословение другим народам.

Согласно Быт. 18, 19, *качество нравственной жизни народа Божьего – жизненно важное звено, связывающее их избрание и миссию*. Божий замысел благословить все народы неотделим от божественных нравственных требований к народу, который он вызвал к существованию, чтобы стать посредником передачи своих благословений.

Библейская миссия неотделима от библейской этики.

Миссиональная этика и искупление: Исх. 19

От одного программного текста (Быт. 18) мы переходим к другому – Исх. 19, 4-6.

Вы видели, что Я сделал Египтянам,
и как Я носил вас как бы на орлиных крыльях,
и принес вас к Себе;
итак, если вы будете слушаться гласа Моего
и соблюдать завет Мой,
то будете Моим (*li*) уделом

из всех народов,
ибо Моя (лї) вся земля,
а вы будете у Меня (лї) царством священников
и народом святым.
(Исх. 19, 4-6)

Мы уже рассматривали богатое содержание этого текста дважды. В седьмой главе (стр. 225) обсуждался этот отрывок в связи с универсализмом и партикуляризмом, присущими завету с Авраамом и призванию Израиля. Затем в десятой главе («Божья миссия и Божье священство: Исх. 19, 4-6» на стр. 337) мы исследовали священническую роль Израиля среди других наций, которая состояла в том, чтобы принести миру познание о Боге и его законе и привлечь, таким образом, народы к благословению завета с ним.

Сейчас важно подробнее поговорить о фразе в этом отрывке, где выражено богоданное самосознание Израиля: «народ святой». Святость – это неотъемлемый атрибут священства. Им необходимо быть святыми, чтобы стать священниками для других народов. И речь не просто о ритуальной святости. Это подразумевает жизнь согласно всему нравственному кодексу, данному Яхве. Но, прежде всего, необходимо снова взглянуть на контекст этого отрывка. Именно он задает правильное направление для понимания всей библейской этики и миссии. О некоторых ключевых идеях контекста мы уже говорили ранее и сейчас лишь коротко их обобщим.

Божья искупительная инициатива

«Вы видели, что Я сделал» (Исх. 19, 4). Это напоминание о событиях, описанных в первых восемнадцати главах Книги Исход, великого рассказа о Божьем освобождении израильтян из египетского рабства. Это недавняя история, которая еще жива в их памяти. Всего три месяца назад весь народ находился под гнетом фараона, который устроил геноцид Израильского сообщества. Сейчас они были свободны, и это «сделал Я», говорит Господь, «Я принес вас к Себе». Еще до того, как Израилю было сказано, что он должен делать, Бог уже что-то сделал для Израиля.

Инициатива божественной искупительной благодати – это основа всего остального: передачи закона, заключения завета, строительства святилища и всего путешествия в обетованную землю. Их новая жизнь целиком и полностью – Божий дар. Все последующие ожидания Бога в отношении святой жизни израильтян берут начало в этом удивительном опыте благодати. Конечно, в этих стихах звучит нравственное повеление – слушаться гласа Божьего и соблюдать завет его. Но это результат, а не условие божественного искупления (которое уже произошло), однако

исполнение их миссии быть теми, кем они должны быть, лежит на них. Послушание и святость – результат божественной благодати.

Посему библейская этика должна рассматриваться как отклик на божественное искупление. Любое другое основание для послушания ведет к законничеству, гордыне или состоянию безнадежности. Мы уже видели, как тесно нравственная жизнь Израиля связана с Божьим миссионерским вкладом в их существование, поэтому просто обязаны поместить библейскую миссию на то же основание. Каким бы ни было миссионерское призвание, оно должно исходить от благодати Бога в наших жизнях и благодати его планов на собственное будущее и будущее мира. Миссия, как и наше послушание, также проистекает от божественной благодати – благодати достигнутого искупления и благодати Божьих будущих целей.

Божье вселенское господство

«Будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля» (Исх. 19, 5). По сути, этот текст отвергает всякую исключительность в Божьих планах в отношении Израиля. Наоборот, этот текст говорит о вселенских масштабах Божьего господства и его заинтересованности в судьбе других народов. С другой стороны, Израиль занимает особое положение в Божьем плане, он – Божья собственность, царственное священство и народ святой.

Это говорит о том, что Израиль будет, словно актер на сцене, который исполняет свою роль. Само существование Израиля, его история будут у всех на виду и на слуху. Хорошо это или плохо, но Израиль находился на всеобщем обозрении окружающих народов, и их жизнь либо прославляла, либо бесчестила Яхве, их Бога. Однако здесь, в начале их исторического путешествия среди других народов, Бог выражает желание видеть жизнь израильтян, соответственной их положению удела Божьего, царственного священства и народа святого.

Таким образом, согласно данному тексту, библейская этика не может быть вопросом исключительно частным, где удобные модели поведения устраивают всех участников внутри сообщества. Жизнь Божьего народа всегда будет перед глазами внешних, для которых они выступают в роли посредников между Богом и ними. Созидание праведной жизни собственного народа – это часть Божьей миссии для мира, принадлежащего ему. Еще раз обратим внимание на связь этики и миссии. Призвание Израиля быть народом святым состоит не в том, чтобы *выделиться среди* остальных народов, но обусловлено *присутствием среди них живого Бога.*

Самосознание и ответственность Израиля

«Вы будете царством священников и народом святым» (Исх. 19, 6). Мы уже исследовали роль Израиля как *Божьего священства* в десятой главе («Божья миссия и Божье священство: Исх. 19, 4–6» на стр. 337). И, как было показано, концепция национального священства имеет прямое отношение к миссии: израильтяне должны были стать каналом Божьего благословения для других народов. Роль священников в мире была возложена Богом на весь народ Израиля. Как было сказано ранее:

Как народ Яхве, они должны были просвещать язычников познанием о Боге и его искупительных делах. Согласно завету с Авраамом, его потомки должны стать средством благословения других народов, что также наделяет израильтян священнической обязанностью в мире. И поскольку священники должны были благословлять израильтян, роль Израиля в целом также состоит в том, чтобы в конечном итоге стать благословением для других наций (стр. 339).

Такая задача требовала *святости* всего Израиля, особенно священников, служивших обычным людям в народе. Если святость – необходимое условие священства, а священство – это необходимо условие для исполнения миссии, тогда для нас крайне важно разобраться, что же конкретно подразумевается в Библии под словом «святость». К сожалению, это один из тех терминов (как, впрочем, и священство), который обрел множество дополнительных значений в современном религиозном контексте, и далеко не все они имеют какое-то отношение к библейскому пониманию святости.

Быть святым – не означало, что Израиль был особо религиозной нацией. Основное значение этого слова – «быть отделенным или другим». Что-то или кто-то называется святым, потому что отделен для особой задачи или цели. Для Израиля это означало «быть другим», отражая характер открывшегося им Бога Яхве, по сравнению с характером других богов. Израиль должен был отличаться от других народов, как Яхве отличается от других богов.¹

Следует выделить два аспекта святости Израиля, которые сохранили свою актуальность и для церкви, как Божьего святого народа.

Святость. Индикатив и императив. С одной стороны, святость – это то, что было дано, то есть уже сам факт существования Израиля. Иными

¹ См. подробное исследование этой темы в Peter Machinist, “The Question of Distinctiveness in Ancient Israel,” in *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, ed. F. E. Greenspan (New York: New York University Press, 1991), pp. 420–42.

словами, Бог уже отделил их для себя. Это было его инициативой и его решением: «Я Господь, который освящаю его» (Лев. 21, 15), то есть делаю святым, отделяю среди других народов. Как и искупление, святость – это дар божественной благодати. Это неоднократно говорилось священникам Израиля, которых Бог отделил как святых (Лев. 21, 8; 15, 23). То же самое говорилось и в отношении всего Израиля среди других наций. «Будьте предо Мною святы, ибо Я свят Господь, и Я отделил вас от народов, чтобы вы были Мои» (Лев. 20, 26; ср. 22, 31-33).

С другой стороны, *святость была* поставленной перед Израилем *задачей*. Иными словами, израильтяне должны были в повседневной жизни подтверждать свой высокий статус святого народа Божьего. «Соответствуй своему высокому положению» – ежедневный вызов для Израиля. Необходимо было следовать всем постановлениям, которые выражали отличительность Израиля от других народов.

По делам земли Египетской, в которой вы жили, не поступайте, и по делам земли Ханаанской, в которую Я веду вас, не поступайте, и по установлениям их не ходите: Мои законы исполняйте, и Мои постановления соблюдайте, поступая по ним. Я Господь, Бог ваш (Лев. 18, 3-4).

Святость. Символическая и этическая. В практической задаче быть святым предполагает выделить два аспекта: этический и символический. Израильская отличительность от других народов должна была выражаться *символически* через комплекс законов о чистом и нечистом (пище и др.). Важно отметить, что основной мотив этих законов – отделенность от других народов. Конечно, некоторые категории нечистоты можно объяснить с антропологической точки зрения. Однако основное богословское обоснование ко всей системе подобных законов состоит в том, чтобы подчеркнуть отличительность Израиля от других народов.

Я Господь, Бог ваш, Который отделил вас от всех народов. Отличайте скот чистый от нечистого и птицу чистую от нечистой и не оскверняйте душ ваших скотом и птицею и всем пресмыкающимся по земле, что отличил Я, как нечистое. Будьте предо Мною святы, ибо Я свят Господь, и Я отделил вас от народов, чтобы вы были Мои (Лев. 20, 24-26).¹

¹ В еврейском тексте используется во всех трех случаях один и тот же глагол «отделять» (в Синодальном переводе дважды и один раз «отличайте». – Прим. перев.), что подчеркивает связь между символическим различием чистого и нечистого и фундаментальным различием между Израилем и другими народами. Во Христе подобным национальным различиям был положен конец, в этом

Но был и этический аспект. Быть святым – означало быть честным, справедливым и сострадательным во всех сферах жизни: в семье, в обществе, на работе и т. д.

В связи с этим рассмотрим еще один текст – Лев. 19. Это будет заключительный комментарий в этой главе к Исх. 19, 6.

Святость во всем. Лев. 19. «Святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш» (Лев. 19, 2). Это предписание выражает главное требование Яхве. Проще говоря, Господь говорит: «Будьте особым народом, ибо я – особый Бог». В третьей главе мы уже говорили об уникальности и отличительности Бога Яхве. Яхве – это не один из национальных божков, наподобии языческих. Поэтому святость, кроме всего прочего, говорит о совершенной инаковости Яхве, как Святого Бога Израилева. Таким образом, для Израиля быть святым означало стать особым сообществом среди других наций, как в общих терминах сказано в Лев. 18, 3-4. Или, если сказать другими словами, Израиль должен больше походить на Яхве, чем на остальные народы. Евреи обязаны были следовать примеру своего Бога, а не примеру других народов. Святость Израиля выражалась в повседневной жизни, как отражение трансцендентной святости самого Яхве.

В чем же конкретно это выражалось? Как Израиль должен был отражать святость Яхве в своей культуре? Что включает в себя эта «святость» из Лев. 19, 2?

Если мы склонны считать святость вопросом личного благочестия (если говорить привычными христианскими терминами) или вопросом, касающимся сугубо обрядового служения (если говорить ветхозаветными терминами), тогда нам следует ожидать либо списка вдохновенных увещеваний для более глубокой личной духовной жизни, либо руководства к правильному проведению ритуалов, дарующих нам внутреннее успокоение в состоявшемся искуплении. На самом деле святость не имеет никакого отношения к первому и лишь отчасти к последнему. Большая часть девятнадцатой главы представляет нам святость в довольно практических, общественных и приземленных терминах. Перечислим основное содержание:

- уважительное отношение в семье и обществе (Лев. 19, 3-32);
- бескомпромиссная верность Яхве как Богу; должное принесение жертвоприношений (Лев. 19, 4-5-8);
- забота о бедных при сборе урожая (Лев. 19, 9-10);
- соблюдение общепринятых социальных норм (Лев. 19, 11-12);

и состоит причина, почему современные христиане не делают различия между животными при выборе пищи.

- справедливое отношение к нанятым работникам (Лев. 19, 13);
- сострадание к слабым и обездоленным (Лев. 19, 14);
- справедливая правовая система (Лев. 19, 12.15);
- добрососедское отношение: любить ближнего, как самого себя (Лев. 19, 16-18);
- сохранение символических знаков отличия Израиля (Лев. 19, 19);
- сексуальная чистота (Лев. 19, 20-22.29);
- отвержение практик, связанных с идолопоклонством и оккультизмом (Лев. 19, 26-31);
- никакого жестокого отношения к национальным меньшинствам; абсолютное равенство перед Законом и любовь к пришельцу, как к самому себе (Лев. 19, 33-34);
- честность и открытость при заключении сделок (Лев. 19, 35-36).

И через всю главу рефреном звучит: «Я Господь», иными словами: «Качество *твоей* жизни должно отражать *мой* характер. Я требую от *тебя* такой жизни, потому что она отражает *меня*. Так поступал бы я сам».

Во всей этой этике, то есть во всех перечисленных выше практических требованиях, должен быть выражен отклик Израиля на свое искупление. Живя такой жизнью, они не только свидетельствуют о своей отличительности от других народов, но также делают явным отличие Яхве от богов других наций. И мы неоднократно уже это подчеркивали – это была основная причина их существования, их миссии. Если народ Израия был Божьим священством среди народов, тогда они должны были отличаться от них.

Из Божьего завета с Авраамом мы знаем, что главный посредник в Божьей миссии – это народ Божий.

Из Исх. 19 и Лев. 19 понятно: основное требование к народу Божьему, чтобы исполнить эту миссию, – *быть* тем, кем они должны *быть*, святым народом святого Бога.

Если коротко, суть *существования* Израия (быть царственным священством) заключается в *миссии*, а исполнение *миссии* напрямую зависит от *этики* (быть святым народом).

Миссиональная этика и завет: Втор. 4

И третий столп веры Израия – его завет с Богом – находится на следующем этапе истории. История начинается с *избрания Авраама*: Бог заключает завет с ним и его потомками. Затем последовало великое поветствие об *избавлении* Израия из египетского рабства *посредством*

событий исхода. Далее идет временная остановка в пустыне, у горы Синай, где Бог обновляет завет и заключает его со всей нацией. Это сделано ради следующего этапа в истории Израиля – поселения в земле Ханаанской.

Мы уже видели, как на каждом из этих этапов подчеркиваются те или иные грани миссии Бога, которая в долгосрочной перспективе должна принести благословение всем народам земли. И в этой главе мы уже рассматривали, как нравственный отклик Израиля на их избрание и искупление тесно связан с их ролью и миссией на земле. В случае с заключением завета у Синая этический отклик народа выражен наиболее ясным образом. Это невозможно не заметить. Он воплощен в великом собрании законов и руководстве для жизни Израиля, которые вплетены в синайские рассказы Торы.

Тема этики Ветхого Завета столь обширна, что ей нужно посвятить отдельную книгу.¹ Сосредоточим внимание на одной книге – Книге Второзакония, которая как документ завета *par excellence*, кажется, наиболее подходящей для наших целей. Однако эта книга кажется узко этнической: там все внимание сконцентрировано на Израиле, его отношениях с Яхве и не освещены широкие цели Бога в отношении других народов. На мой взгляд, это распространенное заблуждение. Мы уже рассматривали некоторые тексты Книги Второзакония, свидетельствующие о замысле Яхве вселенских масштабов и роли Израиля в этом плане (см. «Исторические книги» на стр. 228).

Здесь сосредоточим внимание только на одной главе – Втор. 4, которая содержит очень важные программные заявления. Более того, в этой главе народы упомянуты, по меньшей мере, пять раз в разных контекстах. Мы проследим ход мысли в этой главе, после чего обратим внимание на четыре ее основные направления.

Втор. 4, 1-40: обзор

Подобно некоторым другим главам в этом разделе, четвертая глава построена в виде хиазма (или обратного параллелизма). Эта структура предполагает наличие параллельных идей (тем, мыслей), которые объединяют друг друга вокруг одной центральной идеи. В данном случае не так все очевидно, как в некоторых других главах Книги Второзакония, однако такая структура помогает нам видеть ключевые мысли этих сорока стихов.

¹ К счастью, такая книга уже существует (среди множества других, конечно!): Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004).

- А Жизнь в послушании Божьим заповедям дает возможность жить в земле, куда приведет Господь (ст. 1-2)
- В (Наглядный урок): поклонение иным богам приведет к гибели; верность Яхве – это гарантия безопасности (ст. 3-4)
- С Есть ли какой народ, подобный Израилю, «великий народ»? (ст. 5-8)
- Д Огонь и глас Господа (ст. 9-14)
- Е Предостережение относительно идолопоклонства (ст. 15-18; ср. ст. 3)
- Е' Обетование милосердия в случае покаяния и верности (ст. 29-31; ср. ст. 4)
- Д' Огонь и глас Господа (ст. 33 и 36)
- С' Есть ли Бог, подобный Яхве? «Великие нации» будут изгнаны (ст. 32-38)
- В' Яхве – единственный Бог, уверуй в это всем сердцем (ст. 39)
- А' Жизнь в послушании Божьим заповедям дает возможность жить в земле, куда приведет Господь (ст. 40)

Согласно такой структуре, весь отрывок начинается и заканчивается увещаниями жить в послушании Божьим заповедям, что позволит им долго и счастливо жить в земле, которую Господь им дает (ст. 1-2 и 40). Упоминание отступничества при Ваал-Фегоре (ст. 3-4; ср. Чис. 25) служит неким наглядным пособием для остальных стихов этой главы: те, кто отвергают Яхве как единственного Господа завета и идут вслед других богов, погибнут, но те, кто сохранит верность, будут избавлены. Первая центральная мысль представлена в стихах 15-18, вторая в стихах 29-31, и общая весть главы повторена ближе к концу, в тридцать девятом стихе.

Стихи 5-8 говорят о послушании Израиля закону Божьему перед глазами других народов. Они увидят и скажут: «Израиль – великий народ» (парадоксально, что Израиль был на тот момент, возможно, самой малочисленной нацией; см. Втор. 7, 7). Эта мысль повторяется, хотя уже и в негативном ключе: народы и земля снова в центре внимания в ст. 38 – несмотря на то, что народы «больше и сильнее», Господь изгоняет их с этой земли. Обратите внимание на два риторических вопроса, которые параллельны в данной структуре: в ст. 7-8 сказано об *уникальности Израиля среди других народов*, тогда как в ст. 32-34 речь идет об *уникальности Яхве среди других богов*.

В стихах 9-14 призыв к послушанию Божьему закону сопровождается напоминанием Израилю об удивительных событиях, произошедших с ними. Они должны всегда о них помнить, особенно огонь и глас слов Божьих (ср. Исх. 19). В стихах 33 и 36 мы снова слышим о Синае, о гласе Божьем и огне.

Кульминация этого отрывка в стихах 15-31, где звучат две основные мысли: *предостережение* относительно идолопоклонства (ст. 15-28) и *обетование* о восстановлении, если израильтяне покаются, обратятся всем сердцем к Господу и будут соблюдать завет Яхве (ст. 29-31).

Эти предостережение и обетование даны на фоне описания Яхве. С одной стороны, идолопоклонники и непокорные люди бросают вызов Господу Богу, который «есть огонь поядающий, Бог ревнитель» (ст. 24). С другой стороны – кающиеся и послушные впадают в руки того же Бога, но это уже «Бог милосердный. Он не оставит тебя и не погубит тебя, и не забудет завета с отцами твоими, который он клятвою утвердил им» (ст. 31). Хотя эти стихи и кажутся противоречивыми (если их прочитать один за другим вне контекста), на самом деле они демонстрируют *последовательность* Яхве. Противоречивы люди, а не Бог. Бог полностью последователен, когда гневом отвечает на бунт и милосердием на покаяние.

Таким образом, вся глава – это микрокосм всей Книги Второзакония. Это настойчивый призыв соблюдать завет, поклоняясь единому Богу Яхве, который ожидает беспрекословного послушания в земле обетованной от израильтян, которых он избавил от рабства и даровал свой закон у горы Синай. И это послушание Богу должно возыметь свое действие на окружающие народы.

В контексте обсуждения значимости завета между Яхве и Израилем народы упоминаются пять раз.

- Народы увидят, что Израиль – народ мудрый и разумный, если среди них будет присутствие Бога и справедливость (ст. 6-8).
- Народы Ханаана служили небесным телам (не важно, почему), но Израиль не может поклоняться Божьему творению, только одному Яхве, который избавил их от рабства для этой цели (ст. 19-20).¹
- Народы станут местом рассеяния израильтян, если они отступят от Яхве и пойдут служить другим богам (ст. 27). По-видимому, здесь присутствует ирония: в тридцать восьмом стихе Бог обещает изгнать народы с земли, в которую введет Израиль, однако если израильтяне забудут своего Бога, они будут рассеяны между народами.

¹ Стоит заметить: Втор. 4, 19 не говорит, что Бог определил небесные тела как объекты для поклонения народам. Это следует из последующего предостережения Израилю не поклоняться им. Это текст (непростой по общему признанию) однозначно говорит только о том, что Бог создал небесные тела ради всего человечества (согласно Быт. 1). Если же некоторые народы стали им поклоняться, Израилю не стоит брать с них пример.

- Народы не переживали ничего подобного из того, что недавно пережил Израиль, когда Бог явил себя ему у горы Синай и избавил ранее из рабства (ст. 32-34).
- Народы будут изгнаны пред лицом Израиля, и землю отдадут во владение евреям, как и обещал Бог Аврааму (ст. 38).

Какое же отношение имеет этот материал к нашему основному исследованию? Каким образом завет Яхве с Израилем, наряду с его нравственным откликом, подразумевающим этот завет, связан с миссией Бога и его действиями среди других народов? Исходя из Втор. 4,¹ можно сделать четыре заключения по этим вопросам.

Видимость сообщества Израиля (Втор. 4, 6-8)

«Храните и исполняйте их (эти законы), ибо в этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут: только этот великий народ есть народ мудрый и разумный. Ибо есть ли какой великий народ, к которому боги его были бы столь близки, как близок к нам Господь, Бог наш, когда ни призовем Его? и есть ли какой великий народ, у которого были бы такие справедливые постановления и законы, как весь закон сей, который я предлагаю вам сегодня?» (Втор. 4, 6-8).

Послушание Израиля было не только лишь для его пользы. Ветхий Завет показывает, что евреи жили перед лицом окружающих народов, словно на сцене. Все, что происходило с народом Божиим, комментировалось и обсуждалось среди других наций. Несмотря на неоднородность международной арены на Ближнем Востоке того времени, открытость Израиля характеризовала их как народ и давала возможность исполнять роль священников для других наций. Эффект был разным в зависимости от обстоятельств: если евреи повиновались Богу, они процветали и впечатляли внешних своими законами (ср. Втор. 28, 10), однако в случае отступничества, народы были шокированы суровостью Божьего суда (Втор. 28, 37; 29, 22-28). В любом случае, верный или неверный, Израиль был, как открытая книга для мира, мира, задающего вопросы и делающего свои выводы.

Народы проявляли интерес к феномену Израиля как сообщества с его социальными, правовыми, экономическими, политическими и религиозными постановлениями Торы. Социальное устройство Израиля было

¹ См. об этом подробнее в Christopher J. H. Wright, *Deuteronomy*, New International Biblical Commentary (Peabody, Mass.: Hendrickson; Carlisle, U. K.: Paternoster, 1996).

таково, что народы вынуждены были признать: это «великая нация», «народ мудрый и разумный».²

Моисей развивает тему национального величия и задает еще два риторических вопроса. Первый (ст. 7) говорит о близости *Яхве* к своему народу, а второй (ст. 8) – о справедливости законов *Торы*. Близость к Богу и социальная справедливость (в этом их имя и репутация) делают этот народ непохожим на все остальные. Наблюдая за Израилем со стороны, насколько это возможно, народы полагали, что все дело в мудрости и разумности евреев, однако внутренняя реальность состояла в присутствии Бога среди них и справедливости Божьей *Торы*.

Суть риторики этих вопросов в приглашении сравнить и в абсолютной уверенности в заявленном. Претензии Израиля на уникальность своего социального устройства проходили на переполненной сцене с множеством других претендентов, подчеркивавших уникальность своих законов. В Израиле, конечно, были известны правовые системы древней Месопотамии; собственно говоря, израильские законы во многом пересекались с соседскими. Возможно даже, что такие заявления в отношении ветхозаветных законов делались преднамеренно с полемической целью, так как законы Хаммурапи, к примеру, также утверждали божественное качество социальной справедливости.³

Ветхий Завет приглашает, даже настаивает, чтобы справедливость его законов была проверена и испытана, в сравнении с законами других народов. Ожидается, что такое сравнение покажет всю мудрость и разумность израильских законов. Такие претензии не имеют временных и пространственных границ. Народы и читатель этих текстов, включая и нас, может сравнить ветхозаветные законы с другими социальными системами, древними и современными, и оценить: не голословны ли подобные претензии. Гуманность и справедливость правового и социального устройства Израиля в целом отмечали многие ученые, проводившие тщательные сравнительные исследования древних законов, кроме того, можно говорить об уместности и актуальности этих законов сегодня.

Читатель может не заметить, однако в этих стихах заложена мотивация для послушания закону, что важно с миссиологической точки зрения.

² Величие Израиля, как поясняется далее, состоит не в военной силе, географическом расположении или многочисленности, а в близости живого Бога в молитве и социальной справедливости, предусмотренной собственной конституцией.

³ Об особенностях других древних ближневосточных законов см., напр., Moshe Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Jerusalem: Magnes Press; Minneapolis: Fortress Press, 1995).

Речь о том, что если *Израиль* будет жить согласно Божьим намерениям, это привлечет внимание окружающих *народов*. Ведь не стоит забывать о роли этого сообщества: Израиль вызван к существованию, чтобы стать проводником вселенского Божьего замысла по спасению народов. Этот факт можно назвать «их генетическим кодом», берущим начало от Авраама. В данном отрывке мы видим отчасти реализацию этого плана, когда народы видят мудрость в социальном устройстве Израиля и задаются вопросами. Таким образом, миссиональный вызов для Израиля состоял в том, чтобы жить нравственной жизнью (согласно всем законам, данным Богом) – именно это послужит пробуждению интереса среди народов к живому Богу, даже если поначалу это будет простое любопытство.

Израиль должен жить по Божьему закону, чтобы, наконец, был исполнен Божий замысел: благословить все народы мира. В конце концов, что в действительности могли *увидеть* народы? Близость Бога по определению невидима. Что в таком случае *видимо*? Лишь повседневная жизнь общества, которое руководствуется справедливыми Божьими законами.¹ Это жизненно важное звено, соединяющее невидимую религию Божьего народа (Бог близок к ним, когда они молятся) и их вполне видимую социальную этику. Мир заинтересуется первым только тогда, когда увидит второе. Иными словами, мир не проявит никакого интереса к нашим словам о невидимом Боге, что бы мы не говорили о близости к нему в молитве, если он не увидит разницы между нашей жизнью и жизнью других людей.

Уникальность израильского поклонения (Втор. 4, 9-31)

Быть Божьей видимой моделью для народов – это высокая ответственность, к этому нужно отнестись серьезно.

Израиль был предупрежден о двух опасностях:

- забыть законы Бога (отсюда постоянная необходимость повторять и учить их [ст. 9-10]);
- забыть самого Бога, поддавшись соблазну последовать иным богам (поэтому и суровое предупреждение в центральной части главы).

Таким образом, о завете *послушания* (ст. 9-14) и завете *верности* (ст. 15-24) сказано в контексте завета *свидетельства* (ст. 6-8). Чтобы

¹ Подробные рассуждения о социально-нравственных аспектах завета, их актуальности и уместности в контексте современных проблем, часто поднимаемых представителями богословия освобождения см. в Christopher J. Baker, *Covenant and Liberation: Giving New Heart to God's Endangered Family* (New York: Peter Lang, 1991), esp. chap. 13.

свидетельствовать народам о близости Яхве и справедливости его законов, Израиль должен был поклоняться исключительно Яхве и следовать только его заповедям. Неповиновение сводило бы на нет представление о них, как о справедливом и мудром народе. Служение каким-либо иным богам привело бы к тому, что Яхве лишил бы Израиль своего присутствия и уже не был бы близок к ним в молитве.

Итак, суть данного отрывка (ст. 9-31) выражена в фразе, которая повторена трижды: «Берегись и наблюдай за собою» (ст. 9, 15, 23 – в древне-еврейском тексте здесь стоит одно и то же выражение, хотя в английских переводах оно переведено по-разному). Главное требование завета – исключительная верность Яхве. Соответственно, самый основательный способ нарушить завет – поклоняться другому богу или богам. Когда это происходило, Израиль терял свою отличительность и оказывался рассеянным среди тех самых народов, для которых должен был свидетельствовать (ст. 25-28).

Поэтому суть основного предупреждения этого отрывка (ст. 9-31) становится понятной в свете той миссии, которая была на них возложена, – свидетельствовать (ст. 6-8); это то, что поставлено на кон. Исключительная верность Израиля по отношению к Яхве тесно связана с миссией. Надежда, о которой идет речь в стихах 6-8, останется тщетной, если народ Израиля отвергнет основное требование завета – поклоняться и служить только Яхве. Или, если сказать другими словами, идолопоклонство – первая и величайшая угроза для миссии Израиля (и, конечно же, нашей).

Обращает на себя внимание тот факт, что Яхве несколько раз подчеркивает: у Синая израильтяне его только слышали, но не видели (ст. 12, 15, 36). Это наводит некоторых на мысль о противопоставлении невидимого Бога Израиля и видимых, материальных божков других народов. Но главное здесь не в этом, так как в этих текстах противопоставляется не видимое и невидимое, но *слышимое* и *видимое*. У идола есть «образ», но он не говорит. У Яхве нет образа, но он определенно говорит. Идол – видимый, но глухой. Яхве – невидим, но красноречив. Яхве обращается к своему народу в словах обетований и требований, милости и упреков. Здесь представлено фундаментальное нравственное различие между верой Израиля, где нет места образам божества, и окружающими политеистическими религиями с множеством видимых образов божков. И проблема не в том, что разные боги представлены многообразием образов ради их отличия. *Яхве* от других *богов* отличает не внешний образ, но его *народ*, который будет жить иначе, чем другие *нации*. *Израильтяне* – это видимое провозглашение другого образа жизни, иного социального порядка и иного поклонения. Живя по-новому, они свидетельствуют о живом Боге, чей образ никогда не видели, но зато слова его хорошо слышали.

Хочу обратить внимание еще на две мысли в стихах 16-20.

С одной стороны, это список образов, которыми могли быть представлены идолы (здесь используется то же выражение, что и во второй заповеди [Втор. 5, 8]), но порядок, в котором они идут, прямо противоположен порядку творения первых глав Книги Бытия: человек, скот, птицы, рыбы и небесные тела. Возможно, автор хочет показать, что идолопоклонство искажает и переворачивает с ног на голову весь замысел Творца относительно своего творения. Когда живого Бога и создателя все сущего смещают с того места, которое по праву принадлежит ему, лишая его законного поклонения, в созданном им мире начинается хаос.

С другой стороны, текст признает соблазн для Израиля служить творению, вместо Творца. Красота и величественность некоторых Божьих творений поражают и влекут поклоняться им. Другие народы не смогли устоять против такого соблазна. В тот день, в который Израиль, начнет им служить, он утратит свою отличительность от других народов и не оправдает ту цель, ради которой он был искуплен Богом. Двадцатый стих подчеркивает эту отличительность, которая может быть полностью утрачена в результате идолопоклонства.

Миссия Бога, осуществляемая через Израиль, – не меньше и не больше, чем искупление народов всего мира и полное восстановление творения. И эта миссия потерпит крах, и творение погрузится в хаос, если Израиль поддастся искушению последовать примеру других наций.

Уникальность опыта Израиля (Втор. 4, 32-35)

«Ибо спроси у времен прежних, бывших прежде тебя, с того дня, в который сотворил Бог человека на земле, и от края неба до края неба: бывало ли что-нибудь такое, как сие великое дело, или слыхано ли подобное сему? Слышал ли какой народ глас Бога, говорящего из среды огня, и остался жив, как слышал ты? Или покушался ли Бог пойти, взять себе народ из среды другого народа казнями, знаменами и чудесами, и войною, и рукою крепкою, и мышцею высокою, и великими ужасами, как сделал для вас Яхве, Бог ваш, в Египте пред глазами твоими? Тебе дано видеть это, чтобы ты знал, что только Господь есть Бог, и нет еще кроме Его» (Втор. 4, 32-35, перевод автора).¹

¹ Стихи 33-34 в NIV (Глас Божий... Пытался ли какой бог...) допускают двойное прочтение, в первом случае Бог с заглавной буквы, во втором с прописной. В еврейском языке *ʾēlōhîm* без определенного артикля может указывать как на Бога (то есть Яхве), так и на богов. Обычно это определяется по контексту. Если мы рассмотрим второй вариант NIV (ст. 34), тогда вопросы Моисея главным образом подчеркивают контраст между Яхве и другими богами: «Слышал ли какой

Названные стихи – кульминация не только четвертой главы Книги Второзакония, но и всего первого дискурса Моисея в этой Книге. Это видно по содержанию и стилю. Весь отрывок зеркально отражен в стихах 5-8, где затронутая тема поднята несколько необычно. Стилистический прием, используемый в риторических вопросах, подчеркивает несравнимость Израиля в стихах 6-8. В нашем же отрывке тот же прием акцентирует внимание на несравнимости Яхве; и в том, и другом случае присутствуют схожие объединения этических и миссиологических целей.

Кульминация всей речи звучит в монотеистических возгласах (ст. 35 и 39), подчеркивающих вселенские масштабы. Этот монотеизм подкрепляется историческим опытом и выражен в нравственном отклике народа.

Научно-исследовательский проект поистине вселенских масштабов представлен в ст. 32, он включает всю историю человечества до настоящего времени и все воображимое пространство. Задавая вопросы, Моисей уверен, что на них не найти утвердительного ответа. Моисей упоминает и богоявление у Синая, и освобождение из Египта и связывает их вместе в одно «великое дело». Ничего подобного никогда и нигде не происходило.² То, что Бог совершил в исходе и у Синая, – события беспрецедент-

народ глас бога (то есть их бога), говорящего из среды огня (то есть таким же образом, каким Яхве говорил с тобою)? Или пытался ли какой бог пойти, взять себе народ?» Такой прочтение подчеркивает уникальность самого Яхве. Нет таких богов, которые сделали бы нечто подобное. Тем не менее вопрос остается открытым, мог ли Яхве сделать нечто подобное для других людей. Не какой-то иной бог, но именно Яхве.

Однако, на мой взгляд (который отражен в моем переводе), в обоих вопросах предполагается сильный акцент на слове *ʾēlōhîm*. Не только, как в *NIV*: «Слышал ли какой народ глас Бога» (Яхве) (предполагается ответ «нет», потому что Бог не говорил ни с одним народом подобным образом); но также «Или покушался ли какой Бог (то есть Яхве) пойти, взять себе народ из среды другого» (предполагается ответ «нет», потому что не было исхода, подобного тому, который пережил Израиль). При таком прочтении сохраняется более сильный акцент на уникальности опыта, пережитого Израилем, однако первое прочтение до сих пор остается популярным. Только Яхве стал известен как Бог, совершивший подобное, и только Израиль – народ, переживший такое. Похоже, что такое прочтение лучше вписывается в мысль стихов 35-40. Именно по той причине, что Израиль прошел через то, что не проходил ни один народ, на него была возложена ответственность жить в свете истинного познания единого живого Бога.

² И снова в *NIV* вносятся дополнительные коннотации: «Что-то столь великое, как это?». Буквально предложение в еврейском звучит так: «Случалось здесь (что-то) подобное тому великому делу (событию, евр. *dābar*), или слышно ли

ные (Бог никогда не делал ничего подобного) и беспримерные (Бог нигде не делал ничего подобного ни для кого).

Уникальность пережитого опыта Израилем особенным образом подчеркивается в этом тексте. Яхве говорил с ними так, как никогда не говорил ни с одним народом (см. Пс. 146, 19-20), и искупил их таким образом, о котором даже не слышали другие народы (ср. Ам. 3, 1-2). Следовательно, народ Израиля пережил уникальный опыт и откровения, и искупления, через что он и пришел к познанию уникального Бога, Яхве.

И что?

В ст. 35 (та же мысль повторена и усилена в ст. 39) особо подчеркивается цель всего этого «великого дела». Весь уникальный опыт Израиля был дан ему, чтобы научиться самому главному – *отражать* живого Бога. Яхве и только Яхве – единственный Бог, и нет никакого другого Бога нигде во вселенной.¹ Важно рассматривать стихи 32-34 буквально, а не как некий риторический прием, гиперболу и ли что-то в этом роде, особенно с учетом сказанного в ст. 35, а именно, бесспорного заверения уникальности Яхве как Бога. Риторические вопросы несут глубокое богословское содержание. Народ Израиля мог быть уверен в своем познании Бога по причине уникальности их опыта божественного откровения и искупительной силы, которые открылись им. *Тебе* (акцент на этом местоимении) все это было показано, поэтому *ты* знаешь. Во всем мире на тот момент Израиль – единственная нация, которой было доверено истинное знание. Они знали Бога так, как ни один другой народ, потому что прошли с Богом через то, через что не проходил с ним ни один другой народ. На тот момент самый главный вопрос заключался в следующем: «Что они будут делать с этим знанием, оценят ли они дарованное им преимущество, поведут ли себя ответственно с этим откровением?»

Прежде, чем ответить, сделаем небольшую паузу и обратимся к одному из самых важных миссиологических вопросов современности. Когда мы подчеркиваем уникальность Израиля и Яхве, то затрагиваем современный вопрос об *уникальности Христа в контексте религиозного плюрализма*.

Слишком часто, особенно в последнее время, ученые дискутируют об уникальности Христа без упоминания того, что самосознание Иисуса было глубоко укоренено в еврейских священных писаниях. Иисус чаще представлен как основатель новой религии, что в действительности не входило в его изначальные планы. Согласно словам самого Иисуса

здесь было о (чем-то) подобном? Речь идет не о том, что не происходило ничего более великого, а о том, что ничего подобного не происходило. Здесь акцент на уникальности события, которое названо «великим делом».

¹ См. подробное обсуждение ветхозаветного монотеизма на стр. 65.

и авторов новозаветных книг, Иисус пришел не ради того, чтобы создать новую религию, но завершить спасительную работу Яхве, Бога Израиля, ради Израиля и мира – работу, которую Бог целенаправленно осуществлял на протяжении многих веков.

И с богословской, и с исторической точек зрения эта Божья работа проходит через события исхода и у Синае, соответственно подводя к воплощению Христа и пасхальным событиям. Та искупительная работа, которую Яхве (и никакой другой бог) совершил для Израиля в истории, была полностью завершена во всей полноте для всего мира в Иисусе из Назарета (и ни в ком другом). Уникальность Иисуса, как Мессии Израиля и, следовательно, Спасителя мира, основана на уникальности самого Израиля и Яхве как Бога: согласно Новому Завету, он стал воплощением и первого, и последнего. Основная проблема в раннем христианстве, как о том свидетельствуют новозаветные книги, состояла в том, чтобы осознать и выразить эту окончательную истину, сохранив при этом верность динамическому монотеизму веры Израиля.

Современные дебаты о значимости миссии должны начинаться с обсуждения библейского представления об уникальности Божьей спасительной работы в истории, то есть с исследования Втор. 4 и подобных текстов Ветхого Завета, где утверждается, что есть только один живой Бог, а не с Иисуса, оторвав его от духовных и исторических корней. По той же причине христиане не могут отбросить еврейские писания Ветхого Завета или рассматривать священные писания других религий или культур, чтобы понять учение Христа. Суть исследуемого нами текста предельно ясна: *эти* события (и никакие другие) свидетельствуют об *этом* Боге (и никаком другом). Как и ясна основная весть Нового Завета: именно *этот* Бог (и никакой другой) стал плотью, чтобы примирить с собою мир в *этом* человеке, Иисусе из Назарета (и ни в ком другом).

Миссиональная ответственность повиновения Израиля

Возвращаясь к нашему отрывку, в заключение отметим: текст Втор. 4, 40 имеет этическую направленность. Если Израиль не будет далее жить по закону Божьему, весь их исторический и духовный опыт обесценится. Прошлое не может гарантировать благополучную жизнь на новой земле, если не сопровождается повиновением Богу. Более того, как народы познают Яхве, как единственного живого Бога и его дела в искупительной истории, если они не увидят отличительности Божьего народа (ст. 6-8)? Если Израиль забудет о своей нравственной отличительности, ослушается Бога и пойдет служить иным богам, то поставит таким образом под угрозу не только собственное благополучие (ст. 40),

но вселенский план Бога, который в своей любви избрал их и избавил от египетского рабства.

Втор. 4, 40 возвращает нас к началу (ст. 1-2) – призыву к повиновению Израиля. Но сейчас мы глубже понимаем следующее:

1. мотивацию для послушания Израиля (великое дело Яхве, которое он сотворил для Израиля в прошлом);
2. цель послушания Израиля (процветание Израиля как нации в земле обетованной сделает их объектом внимания для других народов).

Обобщим основные мысли рассмотренного отрывка:

- В земле, которую Израиль получит в наследие, он должен от всего сердца повиноваться всем законам Яхве (ст. 1-2).
- В противном случае их ждет судьба тех, кто прельстились идолопоклонством и блудом в Ваал-Фегоре (ст. 3-4).
- Верность завету и соблюдение законов сделает их свидетелями для других народов. Они заинтересуются Богом, которому израильтяне поклоняются, и справедливыми законами, по которым они живут (ст. 5-8).
- Однако они могут свести на нет это свидетельство, если начнут служить другим богам. Значит, им следует помнить то, что они пережили в прошлом и что ожидает в будущем, если они оставят слово Божье (ст. 9-31).
- Прежде всего, израильтяне не должны забывать, что они – единственная нация, пережившая уникальный опыт Божьего откровения и искупления, на основании которого познали Яхве, как единственного и истинного Бога (ст. 32-38).
- Это познание должно отразиться в их верности и послушании Богу (ст. 39-40).
- В этом залог их благополучия и процветания, а также успеха миссии, ради которой они были избраны Богом (ст. 40).

В молитве Соломона на посвящении Храма (3 Цар. 8) можно услышать множество отголосков нашего отрывка. Отзвуки вселенской Божьей миссии выражены в надежде, что Бог ответит на молитву чужестранца, обратившегося к Яхве, чтобы в конечном итоге «все народы земли знали имя Твое, чтобы боялись Тебя» (3 Цар. 8, 43). Эта надежда – призыв к Божьему народу так стремиться соблюдать Божьи заповеди, как Бог стремится к исполнению своего вселенского замысла. Таким образом, фундаментальный текст Книги Второзакония связывает воедино миссию и этику.

Чтобы все народы познали, что Господь есть Бог и нет кроме Его; да будет сердце ваше вполне предано Господу Богу нашему, чтобы ходить по уставам Его и соблюдать заповеди Его, как ныне (3 Цар. 8, 60-61).

Миссиональная этика и церковь

«Вы», писал Петр христианским общинам, состоящим из евреев и язычников, «избранный народ, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел» (1 Пет. 2, 9). Одним предложением апостол объединяет своих христианских читателей со всем богатым наследием ветхозаветного Израиля. По сути, он называет их Израилем, который когда-то слышал только что процитированные им слова у подножия горы Синай (Исх. 19, 4-6), а, следовательно, во Христе они унаследовали те же цели, что стояли перед древним Израилем. Таким образом, Петр в одном предложении выразил всю суть новозаветного призыва и свидетельства: те, кто во Христе, – наследники Авраама, призваны к той же миссии, искуплены тем же Богом и так же должны повиноваться Богу.

Конечно, полный обзор этики Нового Завета выходит за рамки поставленных целей в этой книге. Я лишь хочу показать, что, с одной стороны, здесь, как и в Ветхом Завете, нравственные требования к народу Божьему – это его отклик на избрание, искупление и завет. То есть христиане – это те, кто согласно Новому Завету, призваны и искуплены Богом, а также вошли в отношения завета с ним. Поэтому христианская этика (как и этика Ветхого Завета) должна быть откликом на божественную благодать. С другой стороны, я хочу обратить внимание на то, как некоторые значимые тексты Нового Завета связаны с нравственным откликом на вселенскую Божью миссию. Иными словами, как мне кажется, применение миссиональной герменевтики одинаково ценно как для этики Нового Завета, так и Ветхого.

Избрание и этика

Для некоторых посланий Павла характерна такая последовательность: описание нравственного отклика после заявления о Божьем призывании. Даже в самых (возможно) ранних посланиях, таких как Первое послание к Фессалоникийцам, богословское развитие очевидно даже без явной литературной структуры. «Зная избрание ваше, возлюбленные Богом братия», – говорит апостол в четвертом стихе первой главы и видит свидетельство этого призывания в нравственной жизни. Он идет далее и в 1 Фес. 4, призывая их продолжать «угождать Богу» (ст. 1), потому что в этом есть «воля Божья» (ст. 3) и их призывание к святости (ст. 7).

Однако нравственная жизнь, как отклик на Божье призвание, необходима не только для угождения Богу, но также из-за внешних. Подобно Израилю, живущему среди других народов, верующие Фессалоник должны помнить о своей видимости для широкой общественности.

И усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать свое дело и работать своими собственными руками, как мы заповедывали вам; чтобы вы поступали благоприлично перед внешними и ни в чем не нуждались (1 Фес. 4, 11-12).

В посланиях к Колоссянам и Ефесянам структура и логика еще яснее. Избрание и призвание народа представлено сразу и шире, как, впрочем, и нравственный отклик.

Так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви (Еф. 1, 4).

Посему и мы с того дня, как о сем услышали, не перестаем молиться о вас и просить, чтобы вы исполнились познанием воли Его, во всякой премудрости и разумении духовном, чтобы поступали достойно Бога, во всем угождая Ему, принося плод во всяком деле благом и возрастая в познании Бога (Кол. 1, 9-10).

Итак, я, узник в Господе, умоляю вас поступать достойно звания, в которое вы призваны (Еф. 4, 1).

В обоих посланиях все это сказано в широком контексте Божьего всеенского замысла относительно искупления всего творения, которое будет приведено в гармонию с Богом через крест Христов (Еф. 1, 10; Кол. 1, 19-20). Таким образом, нравственная жизнь верующих рассматривается как неотъемлемая часть всеохватывающей миссии Бога. Именно жизнь верующих удостоверяет подлинность евангельской проповеди апостолов, что еще раз подчеркивает связь этики и миссии (Еф. 6, 19-20; Кол. 4, 2-6).

Искушение и этика

Павел: украшение евангелия. Примечательно, что для такого небольшого послания, как Послание к Титу, довольно часто (восемь раз) встречается слово «добро» – любить добро, учить добру и чаще всего делать добро. Акцент на нравственной жизни верующих (в отличие от развращенных критян) очень сильный. Вместе с тем не менее значим и контекст искупления и спасения. Выражения «Бог – наш спаситель» или «Иисус – наш спаситель» встречаются очень часто.

Кульминация сочетания Божьего искупления и человеческого нравственного отклика приходится на наставления Павла рабам. Здесь

примечателен миссионерский мотив: своим поведением уверовавшие во Христа рабы несут спасительную Божью весть (Тит. 2, 9-14). Нет сомнений, что наставления Павла рабам в данном случае распространяются также и на остальных членов церкви. Мы можем либо украшать евангелие своей жизнью, либо же бесславить его. Качество нашей жизни (либо его отсутствие) способствует (либо препятствует) нашей миссии.

Петр. Доброе житие на виду у всех. Ближайший новозаветный текст к тому, что мы подробно рассматривали выше о взаимодействии этики и искупления в Исх. 19, 3-6, конечно, 1 Пет. 2, 9-12. Петр применяет данный текст Книги Исход к своим верующим читателям наряду с другими ветхозаветными отрывками: Ис. 43, 20-21 и Ос. 2, 23. Фактически он связывает воедино все наши три ключевые термина (*избрание, искупление и завет*), говоря о христианах как избранных (ср. 1 Пет. 1, 1-2), как призванных из тьмы (отголоски исхода; ср. также 1 Пет. 1, 18-19) и как о народе Божьем. Когда Петр пишет о своих читателях как о царственном священстве или святом народе, он подразумевает актуальность тех же нравственных и миссиональных обязательств, которые мы уже рассматривали, изучая Исх. 19, 3-6. «И провождать добродетельную жизнь между народами, дабы они за то, за что злословят вас, как злодеев, увидя добрые дела ваши, прославили Бога в день посещения» (1 Пет. 2, 12, перевод автора).¹

1 Пет. 2, 9-12 – цельный отрывок (хотя, к сожалению, иногда его разбирают на отдельные параграфы), и суть фрагмента в следующем:

- Раз уж вы стали тем, кем вы стали в результате избрания, искупления, завета (*самосознание*),
- тогда вот, как вы должны жить (*этика*)
- и вот, как это повлияет на язычников (*миссия*).

Весть предельно ясна. Живя среди народов, христиане должны отличаться качеством жизни, что и ожидалось от Израиля. И цель их добродетельной жизни состоит в том, чтобы в конечном итоге все народы воздали славу Господу.² Такая же взаимосвязь этики и миссии хорошо видна во Втор. 4, 5-8.

¹ К сожалению, в большинстве английских переводов вместо слова «народы» стоит слово «язычники». Петр использует *en tois ethnesin* – греческий термин, которым обычно переводится евр. *hāggōyim* – «языческие народы». Это примечательное преобразование традиционного противопоставления: Израиль – язычники. Народ Божий уже отличается не по этническому признаку, а по вере во Христа. По словам Петра, принявшие Христа (евреи или язычники) стали наследниками Израиля и, как следствие, апостол наделяет термин «язычник» новым смыслом – «не христианин».

² «Когда народы прославят Бога?». Возможно, это произойдет только на последнем суде, в «день посещения», а значит, без всякой надежды на спасение.

В этом же отрывке Петр говорит как о невербальном свидетельстве народам, так и буквальном возвещении «совершенств» (*aretas*) Бога, призвавшего христиан (ст. 9). Возможно, здесь слышен отголосок Ис. 42, 12, где народы благодаря миссии Раба Яхве приглашены сделать то же самое:

Да воздадут Господу славу,
и хвалу (*aretas*) Его да возвестят на островах.

Таким образом, изначальная цель, ради которой был призван Израиль, ныне исполнилась (Ис. 43, 21). Петр видит общины верующих в рассеянии, как древний Израиль в изгнании, связывая поклонение и свидетельство Израиля с народами в их возвещении и прославлении «совершенств» Бога.

Таким образом, миссия церкви, по словам Петра, включает как буквальную проповедь, так и нравственную жизнь – и то и другое крайне необходимо. В отдельных случаях, когда слова могут не оказать должного воздействия, как считает Петр, добродетельная жизнь – наилучший способ благовествования. Жены неверующих мужей могут свидетельствовать без слов, своей жизнью, «чтобы те из них, которые не покоряются слову, житием жен своих без слова приобретаемы были» (1 Пет. 3, 1-2). Конечно же, Петр *не запрещает* женам проповедовать словами, когда представится такая возможность, и не говорит, что мужья могут быть спасены, если не уверуют в Слово. Он усиливает то, что сказано в 1 Пет. 2, 11-12: есть великая евангельская и миссионерская сила в жизни верующих, которые живут в соответствии со стандартами библейской святости и добродетели.

Святая жизнь или добродетельное поведение, которому способствует вера во Христа, – одна из ключевых вестей этого послания. Вместо того чтобы уйти, христиане продолжают участвовать в жизни своего общества, бесстрашно свидетельствуя ему добрыми делами. Таким образом, они подражают своему Господу, разделяя его страдания, с той целью, чтобы заставить своих угнетателей замолчать или, возможно, «завоевать» их для Христа.¹

Однако выражение «славить Бога» используется, как правило, в контексте поклонения народа Божьего (ср. 1 Пет. 4, 16), «поэтому не исключено, что здесь подразумевается покаяние и преобразование, которые будут иметь место в последний день либо до этого (ср. Откр. 11, 13; 14, 17; 16, 19)». Mark Boyley, “1 Peter – A Mission Document?” *Reformed Theological Review* 63 (2004): 84.

¹ Boyley, “1 Peter,” p. 86.

Завет и этика

Первое послание Петра. Я почти уверен, что слова Петра в 1 Пет. 2, 12 содержат отголосок учения Иисуса в Нагорной проповеди, где он сказал: «Вы – свет мира... Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного (Мф. 5, 14.16).

Образ, используемый здесь Иисусом, напоминает о задаче, поставленной Яхве перед Израилем, – «быть светом для народов». Вся Нагорная проповедь посвящена тому, чтобы обрисовать качество христианской жизни, характер и поведение новозаветного народа Божьего, живущего по примеру призвавшего его Царя-Слуги. Как Израиль должен был стать светом для других народов (либо свет нравственной жизни как в Ис. 58, 6-10, либо свет Божьего присутствия среди них как в Ис. 61, 3), так и ученики Христа должны своими добрыми делами «светить» так, чтобы окружающие прославляли живого Бога. Миссиональная цель нравственного учения очевидна как в словах Иисуса, так и в послании Петра.

Евангелие от Матфея. Знаменитая концовка Евангелия от Матфея, Великое поручение (Мф. 28, 18-20), составлена по форме завета, о чем мы говорили выше, обсуждая Книгу Второзаконие («Проповедь евангелия и миссия» на стр. 362). Иисус говорит о себе как Господь Бог, которому дана всякая власть на небе и на земле. Исходя из этого, он посылает своих последователей делать учениками все народы, создавая общины, живущие по его учению. Они должны учить новообращенных соблюдать все то, чему научил их Иисус: это очень напоминает Второзаконие. Таким образом, миссия – это учить людей тому, чему мы сами следуем в своей жизни, подражая Христу.²

Евангелие от Иоанна. Наконец, нам следует обратить внимание в Евангелии от Иоанна на связь послушания учеников с заповедями Иисуса в контексте явного авторского желания, чтобы его читатели, кем бы они ни были, могли прийти к спасительной вере во Христа (Ин. 20, 30-31). И снова мы слышим отголоски завета из Книги Второзакония: любовь к Христу подтверждается послушанием его заповедям, как и Божий ветхозаветный народ должен был выражать свою любовь к Яхве в повиновении его законам. Миссия, как мотив для послушания, хорошо представлена в следующих словах Иисуса: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13, 35). Похожая

² См. подробное обсуждение мотива завета в Евангелии от Матфея в Robert L. Brawley, "Reverberation of Abrahamic Covenant Traditions in the Ethics of Matthew," in *Realia Dei*, ed. Prescott H. Williams and Theodore Hiebert (Atlanta: Scholars Press, 1999), pp. 26-46.


мысль высказана Иисусом в его великой первосвященнической молитве за своих учеников и их свидетельство в мире в Ин. 17.

Язык завета – это язык народа в отношениях с Богом, которые связаны божественной благодатью и человеческим откликом в послушании. Мы видели, что в Ветхом Завете самосознание Израиля тесно связано с вселенской миссией Бога для всех народов. В Новом Завете рассматривали миссиональную природу народа нового завета в трех текстах: из Первого послания Петра, Евангелия от Матфея и Евангелия от Иоанна. Божий новый народ во Христе – это народ, который существует ради спасения мира, и его значимость прямо пропорциональна качеству его жизни.

Итак, как Божий народ завета, христиане:

- люди, которые «светят» миру своей жизнью (1 Петра);
- люди, которые научены послушанию и учат тому же других (Евангелие от Матфея);
- люди, которые любят друг друга, тем самым показывая, кому они принадлежат (Евангелие от Иоанна).

Было бы сложно найти более точное выражение взаимосвязи христианской этики и христианской миссии.



Часть 4
Арена миссии



Мы подошли к последнему углу нашего треугольника, описывающего структуру данной книги. Во второй части говорили о «Богe миссии» (библейский монотеизм и миссия). Затем посвятили шесть глав третьей части рассуждениям о «Народе миссии» (Израиле как об избранном, искупленном, призванном к отношениям завета с Богом народе, чтобы своей нравственной жизнью он послужил исполнению Божьего замысла относительно всех народов; а позднее эта миссия была возложена на всех, кто во Христе). Но Бог Израиля – это также Бог всех народов и всей земли, поэтому необходимо расширить наш горизонт и рассмотреть ту великую арену, на которой происходят события великого библейского повествования. Как напоминает нам псалмопевец в Пс. 144, 13, миссия Бога такая же всеохватывающая, как и его любовь:

Царство Твое – царство всех веков,
и владычество Твое во все роды.

Начнем размышления вместе с апостолом Павлом, великим толкователем Ветхого Завета.

Сравним проповедь Павла в иудейской синагоге Антиохии Писидийской в Деян. 13, 16-41 с его речью в афинском ареопаге в Деян. 17, 22-31. У этих речей общая цель – познакомить слушателей с Иисусом. Но концептуальная структура у них очень разная. В первой речи перед иудейскими слушателями Павел говорит о «Богe народа *Израиля*», который истребил народы земли Ханаанской и отдал их землю в наследие своему народу (Деян. 13, 17, 19). Во второй речи перед языческой аудиторией Павел говорит о Боге, который «сотворил мир и все, что в нем», а также «каждую нацию для обитания по всему лицу земли» (Деян. 17, 24-26).

Я позволю себе еще немного «геометрии» и изображу эти две структуры в виде двух взаимосвязанных треугольников. На первом находится структура проповеди в Антиохии, где можно увидеть три угла: Бог, Израиль и земля. В этой концептуальной структуре хорошо показано самосознание ветхозаветного Израиля. Бог Яхве избрал и призвал Израиль, как народ завета, искупил их из египетского рабства и дал им в наследие землю Ханаанскую, чтобы они жили в этой земле в послушании завету, а, следовательно, процветали. Такая структура лежит в основе всей третьей части данной книги. Самосознание народа Израиля в Ветхом Завете,

роль и миссия для мира стали основным фоном их мировоззрения. Миссия Израиля заключалась в том, чтобы жить как Божий народ для славы Божьей. И Бог, о котором идет речь, – Яхве.

Но как я уже неоднократно говорил, такая модель не существует ради себя самой. Это лишь часть более широких отношений и более всеохватывающего замысла Бога относительно всех народов земли. Внешний треугольник – Бог, человечество, земля – хорошо представлен в речи Павла перед языческой аудиторией в Афинах – говорить об отношениях Яхве с Израилем для этих слушателей не имело никакого смысла. Поэтому Павел излагает ветхозаветное учение о творении без цитирования каких-либо текстов Писания.¹ И хотя этот внешний треугольник все еще остается базовой платформой для взаимодействия Бога с человечеством на протяжении всей истории, эти отношения были искажены и испорчены человеческим грехом и восстанием. Отношения нарушены народом во всех сферах: человеческие существа больше не любили Бога и не повиновались ему, поэтому оказались под Божьим гневом; человечество оказалось во вражде с землей; земля была проклята Богом и освободится от проклятия только после искупления человечества. Такая мрачная реальность падшего состояния человечества представлена Павлом в Послании к Римлянам. Мы – падшее человечество, живущее на проклятой земле.

Но внешний треугольник – это также платформа или арена Божьей миссии. Все, что Бог сделал в *Израиле* и для него (внутренний треугольник), было сделано ради высшей цели: благословить все *человечество* и совершить искупление всего творения (внешний треугольник).

Если мы добавим к нашей структуре новозаветное исполнение ветхозаветных ожиданий, то увидим другой треугольник, включающий новозаветную общину народа Божьего (верующие во Христа иудеи и язычники) и новое творение (новые небеса и новую землю, на которой Бог будет пребывать вечно со своим искупленным человечеством).

Поэтому наше внимание будет сосредоточено на внешнем треугольнике – всеохватывающей миссии Бога, которая оставляет след на протяжении всей истории человечества. Этому и будет посвящена четвертая часть книги.

Во-первых, поговорим о *земле* как сфере и объекте Божьей миссии, и, следовательно, объекте той миссии, к которой мы призваны (глава 12). Во-вторых, поговорим о *человечестве* (глава 13) и увидим, как некоторые

¹ Я более подробно рассматриваю эту диаграмму для понимания нравственных представлений ветхозаветного Израиля в Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004). Русский перевод: Кристофер Райт, *Око за око. Этика Ветхого Завета* (Черкассы: Коллоквиум, 2010).

великие утверждения библейской веры о том, что значит быть человеком, отражаются на нашем понимании миссии, например, достоинство человека, как сотворенного по образу Божьему, а также греховность человечества и вторжение зла. В этой главе также рассмотрим ту часть Ветхого Завета, которая наиболее тесно связана с доктриной о творении и многонациональном человечестве (к сожалению, ею часто пренебрегают, рассматривая богословие миссии), – Литературе Мудрости. Мы поговорим о значимости этой части Писания для верного представления о миссии к различным культурным контекстам. Наконец, мы обратимся к миру наций и рассмотрим (в главе 14) захватывающее эсхатологическое видение, где показана роль Израиля в Божьем плане относительно народов человечества, что, вероятно, больше, чем любая другая тема в Ветхом Завете, вдохновила на миссионерскую работу церковь Нового Завета (глава 15).

12 Миссия и Божья земля

Вот у Господа, Бога твоего, небо и небеса небес, земля и все, что на ней (Втор. 10, 14).

Утверждение о том, что Господь, Бог Израиля, владеет всей вселенной, отзывается эхом в знакомом утверждении Пс. 23, 1: «Яхве принадлежит земля и полнота ее» (перевод автора), и в менее известном заявлении самого Бога, с которым он обращается к Иову в контексте перечисления величественных дел творения: «под всем небом все Мое» (Иов 41, 3).¹

Земля принадлежит Богу

Земля принадлежит Богу, потому что он сотворил ее. По меньшей мере, это говорит нам о том, что она не принадлежит нам. Мы не хозяева этой планеты, даже если порой наше поведение говорит об обратном. Бог – господин на этой земле, а люди – лишь его управители. Бог доверил нам землю (Пс. 114, 16), но у нас нет никаких прав заявлять, что она каким-то образом перешла в нашу собственность. Следовательно, как и в любых отношениях арендодателя и арендатора, Бог потребует у нас отчета за то, как мы обращались с его собственностью. Следует упомянуть несколько измерений такой веры в творение как Божью собственность, поскольку они имеют важное миссиологическое значение.

Благость творения

Благое творение – одна из наиболее ярких и часто повторяющихся тем Быт. 1 и Быт. 2.² Шесть раз в повествовании Бог объявляет свое дело «хо-

¹ Подробнее об этом см. в Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), chap. 4.

² Рон Элсдон делает тему благости творения лейтмотивом своего обзора библейского материала по данной теме в обоих заветах. См. Ron Elsdon, *Green*

рошим». Подобно главному шеф-повару, предлагающему гостям роскошное застолье из множества блюд, Бог смакует каждый деликатес из своей творческой мастерской, пока после главного блюда, во время седьмого и завершающего вердикта, Бог не объявляет: «все хорошо весьма». Вся восхитительная еда была торжеством навыков и искусства шеф-повара.³ Это простое повторяющееся утверждение весьма многозначительно.

Во-первых, благое творение может быть делом только благого Бога. Это противопоставляет еврейское повествование о сотворении древним ближневосточным повествованиям, в которых начальства и боги естественного мира враждебны друг другу, а различные аспекты естественного устройства объясняются как результат этой враждебности. В Ветхом Завете естественное устройство по своей сути и происхождению благое, как дело единого благого Бога – Яхве. Значение благодати творения в Библии отчасти состоит в том, что оно свидетельствует о Боге, сотворившем все вокруг, отражая одну из сторон его характера (например, Иов 12, 7-9; Пс. 18, 29; 49, 6; 64; 103; 148; Деян. 14, 17; 17, 27; Рим. 1, 20). Книга Притчей говорит: «Кто теснит бедного, тот хулит творца его» (Притч. 14, 31; ср. 17, 5, потому что бедный – это тоже человек, созданный по образу его творца). Аналогично: «Кто уничтожает или разрушает землю, тот порочит своего творца» (потому что земля – часть творения, несущего печать благодати Бога). Наше отношение к земле – это наше отношение к Создателю и его слову.

Во-вторых, творение благое по сути. Оно таково независимо от человеческого присутствия или суждения. В рассказах о творении утверждение «хорошо» произносит не Адам или Ева, а сам Бог. Поэтому благодать творения (которая включает и красоту) богословски и хронологически предшествует человеческому суждению. Это нечто, что Бог видел и утвердил прежде, чем появился человек, созерцающий это. Поэтому благодать творения не определяется наслаждением прекрасным летним пейзажем, как и не определяется она пользой, которую приносит человеку окружающий мир. Скорее, утверждение о благодати творения – это печать божественного одобрения на всем, что им создано по мере сотворения: возникновение света (Быт. 1, 4), рождение континентов из океанов (Быт. 1, 10), появление растительности (Быт. 1, 13), создание солнца и луны для отделения дней и времен (Быт. 1, 18), появление рыб и птиц (Быт. 1, 21)

House Theology: Biblical Perspectives on Caring for Creation (Tunbridge Wells, U. K.: Monarch, 1992).

³ Метафору из кулинарии я взял в Huw Spanner, “Tyrants, Stewards – or Just Kings?” in *Animals on the Agenda: Questions About Animals for Theology and Ethics*, ed. Andrew Linzey and Dorothy Yamamoto (London: SCM Press, 1998), p. 218.

и наземных животных (Быт. 1, 25). Все это существовало, как благое Божье творение еще до появления человечества.

Таким образом, сотворенный порядок, включая нашу планету, имеет *внутреннюю* ценность, потому что оценен Богом, источником всех ценностей. И это не просто вопрос *ценности*, которую мы, люди, приписываем земле. Наоборот, наша ценность как человеческих существ начинается с того, что *мы* – *часть творения*, которое Бог уже оценил и объявил хорошим. О человеческой жизни можно было бы сказать больше, но отправным пунктом является то, что наша ценность берет начало в творении, а не наоборот. Ценность земли определяем не мы, а Бог. Соответственно, нам следует чувствовать тонкую грань, когда мы говорим об экологическом измерении нашей миссии: суть не в том, что земля ценна для нас, потому что кормит нас, а в том, что она принадлежит Богу, который достоин хвалы.

Библия не учит, что земля существует исключительно для нашей пользы и радости. Наоборот, Пс. 103 говорит, что Бог дал ресурсы земли не только для людей, но и для всего остального творения, которое обязано своим существованием, выживанием и радостью жизни щедрому Духу Божьему. Уолтер Харрельсон в своих прекрасных размышлениях об этом псалме, обращает внимание на то, что причина для радости псалмопевца не ограничена лишь тем, что земля кормит человека.

Бог насадил кедры и другие деревья и поливает их. Птицы вьют гнезда в их ветвях. Для аиста Бог создал ели, и создал аистов, чтобы те гнездились в их ветвях. Он создал высокие и неприступные горы для диких козлов, чтобы те могли бегать и прыгать со скалы на скалу, и он создал диких козлов, чтобы те прыгали и скакали. Он создал каменные утесы на востоке Иордана, чтобы в них могли прятаться зайцы, и он создал зайцев, чтобы те могли найти убежище в каменных утесах. И аисты, и горные козлы, и зайцы не созданы ради человечества. Они живут согласно замыслу создателя, который создал место для их жительства и выживания. Я не знаю других текстов в Библии, которые бы так прямо говорили о значимости Божьего творения, независимо от того, насколько оно полезно для человека. Здесь очень хорошо показана ограниченность библейского антропоцентризма: Бог заботится о зайцах, козлах и аистах ради них самих. Он заботится о горах, деревьях и скалах, которые служат не нуждам человека, но ради других Божьих созданий.

Таким образом, добавляет Харрельсон, псалом говорит о роли и ценности человека в контексте всего творения, а также подтверждает значимость всего остального творения ради себя самого, как это определено Богом. Далее он говорит:

Роль человека значима в мире, как, впрочем, и роль льва. Корабли совершают важное дело, преодолевая огромные расстояния с важными грузами, как и левиафан, плывущий за ними, играя и рассекая волны.¹

Творение и Творец

В Библии ясно показана разница между Богом Создателем и всем, что было им создано (см. «Идолы и боги в рамках творения» на стр. 134). В творении нет ничего божественного. Отличие творения от Бога устраняет *природный политеизм*, который преобладал в культурном и религиозном окружении Израиля. Различные силы природы воспринимались как божества, и функция многих религиозных ритуалов состояла в том, чтобы расположить или склонить богов или богинь благоприятствовать урожайности и плодородию.

Однако в вере Израиля такие великие реальности естественного мира, как силы, феномены или объекты, не имели внутренне присущего *божественного* бытия. Принадлежавшая им власть, которая, без сомнений, велика, была исключительно делом Господа и подчинялась его повелению. Таким образом, с одной стороны, ханаанские культы плодородия отвергались потому, что Израиль уже знал – только Господь обеспечивал их изобилие (напр., Ос. 2, 8-12). С другой стороны, чрезвычайно могущественные и влиятельные астральные божества Вавилона были разоблачены, как всего лишь сотворенные объекты, находящиеся под властью Господа (Ис. 40, 26). В любом случае, отличное верование Израиля о творении стало причиной культурного и политического конфликта с окружающими мировоззрениями.

Таким образом, хотя еврейская Библия учит уважительному отношению и заботе обо всем творении, она противится и осуждает человеческую склонность обожествлять и персонализировать естественный порядок или наделять властью, которая не зависит от творца.

Важно понимать различие между *персонализацией* и *персонификацией* природы. Ветхий Завет часто персонифицирует природу, но исключительно как риторический оборот, фигуру речи для усиления эффекта. В таком литературном приеме о природе говорится, *как о личности*. Например, небеса и земля призваны быть свидетелями Божьего обращения к своему народу (напр., Втор. 30, 19; 32, 1; Ис. 1, 2; Пс. 49, 1-6), они возвещают его славу (Пс. 18), они радуются его суду (Пс. 95, 11-13; 97, 7-9). Наиболее ярким примером является описание земли, которая «извергла» прежних

¹ Walter Harrelson, "On God's Care for the Earth: Psalm 104," *Currents in Theology and Mission* 2 (1975): 20-21.

обитателей за их нечестие, и делает то же самое с израильтянами, когда они последуют их примеру (Лев. 18, 25-28).

Но суть такой персонификации природы либо в том, чтобы подчеркнуть личный характер Бога, создавшего ее, действующего в ней и через нее, либо чтобы выразить личный и нравственный характер отношений людей с Богом. Подобный литературный прием не наделяет природные силы характеристиками или личными способностями. По сути, персонификация природы (наделять онтологическим личным статусом саму природу) приводит как к обезличиванию Бога, так и деморализации человечества. Приписывать творению личный статус и оказывать почтение, принадлежащее только Богу (или людям, которые являются носителями образа Божьего), – это форма идолопоклонства столь же древняя, как и само грехопадение (см. Рим. 1, 21-25), хотя она и облечена в новые характерные одежды XX века в движении Новый век.

Контркультурное напряжение в Ветхом Завете имеет важное миссиологическое значение, так как евангелие и по сей день (как это было и в Новом Завете) противостоит различным религиозным традициям, в которых обожествляется природа, будь то в формах древних религий, индуизме или относительно новом движении Новый век.

Иногда можно услышать, что вера Израиля десакрализовала природу, хотя это не самое удачное слово. Это означает, что Израиль не имел ощущения сакральности сотворенного порядка, и считал его всего лишь объектом, который используется на благо человека. Есть мнение, что это служит библейским основанием научному, технологическому и потребительскому отношению ко всему остальному творению в целом. Корни такого неверного понимания уходят в первую половину XX века, когда многие ученые подчеркивали исторический характер веры Израиля, говоря, что евреи демифологизировали широко распространенные ближневосточные мифы о сотворении. Утверждают, что Израиль превознес историю над природой. Яхве был Богом *истории* в противовес окружающим богам *природы*. Однако сейчас уже установлено, что прочие древние ближневосточные цивилизации верили, что их боги действовали в человеческой истории, и не все их божества можно адекватно изобразить в качестве всего лишь обожествленных природных сил. В противовес им Яхве, без сомнения, – Бог сотворенного порядка, а также Бог истории Израиля.

Однако негативным последствием ранней точки зрения было популярное мнение, что Библия десакрализовала природу. Такой взгляд делал природный порядок открытым для изучения и эксплуатации людьми, разоблачая всевозможные религиозные предрассудки и табу. Согласно этой точке зрения, единственная цель природы – служить нуждам человечества. Поэтому, что бы мы ни делали, нам не нужно бояться, словно мы

вторглись не на свою территорию или оскорбили какие-то божественные силы. Природа в нашей власти. Подобное светское представление о природе не соответствует тому, что здесь подразумевается под отделением Бога от природы.¹

Существует фундаментальное отличие между *сакральным* и *божественным*, когда мы говорим о творении (так же, как есть существенное отличие между святостью человеческой жизни и обожествлением какого-либо человеческого существа). «Святой» или «священный» – это термины, которые говорят о связи с Богом, а не о том, будто что-то стало божественным само по себе.

Ветхий Завет постоянно говорит о творении *в связи с Богом*. Сотворенный порядок повинуется Богу, подчиняется его повелениям, возвещает его славу, пользуется поддержкой и заботой творца и служит его целям, включая, но не ограничиваясь обеспечением людей, или функционирует как инструмент Божьего суда над ними. Таким образом, существует сакральность всего сотворенного порядка, который мы призваны почитать на основании законов, культа и пророчества Израиля. Но *поклоняться* природе в каком-либо ее проявлении – значит заменить творца творением. Это форма идолопоклонства, о чем Израиль постоянно получал предостережения (напр., Втор. 4, 14-20; ср. Иов 31, 26-28) и которое Павел связывает с восстанием, перечисляя ужасные социальные пороки (Рим. 1, 25 и непосредственный контекст). Радикальный монотеизм Израиля, противопоставивший себя всем прочим богам природы (или в природе), не лишил саму природу связанной с Богом сакральности и значимости:

С точки зрения радикального монотеизма, в учении о сотворении не существует меньших божеств: солнца и луны (реакцией на поклонение которым было Быт. 1, 14-18), золотых тельцов или прочих идолов, священных рощ или древних деревьев, могущественных гор или вулканов, грозных животных или демонов, кесарей, фараонов или героев, даже Геи или Матери Земли. С этой точки зрения политеизм, анимизм, астрология, тотемизм и прочие формы поклонения природе – это не только идолопоклонство, но, как постоянно говорили пророки, суета и глупость (ср. Ис. 40, 12-28; 44, 9-20; 46, 1-11; Деян. 14, 15). Только один творец достоин поклонения... Тем не менее, хотя поклонения достоин только он, все создания Божьи достойны нравственного уважения в знак достоинства, переданного Богом и, по сути, как выражение поклонения Богу. Монотеистическое учение

¹ Полезное обсуждение последствий такого искажения ветхозаветного богословия см. в Ronald A. Simkins, *Creator and Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994), pp. 82-88.

о сотворении не десакрализирует природу. Природа все еще сакральна благодаря тому, что сотворена Богом, объявлена хорошей и помещена под исходное божественное владычество.¹

В таком случае, что это означает в миссиональном и нравственном плане для нас, христиан, которые заявляют, что поклоняются Творцу всего сущего и искупителю всего мира? Если земля сакральна, так как имеет отношение к Творцу, тогда наше отношение к земле будет демонстрировать наши отношения с создателем.

Итак, завершая данный раздел, какие экологические и миссиональные вызовы являются следствием того, что земля принадлежит Богу? В каких случаях божественная собственность оказывает влияние на наш нравственный выбор? Существует ли экологическое значение сотворенного порядка как благого из-за ценности, которую он имеет для Бога? Это не нейтральный материал, который мы можем превратить в товар и сделать источником прибыли, употреблять и злоупотреблять для собственных целей. Более того, как часть всего творения, мы существуем не только, чтобы возвеличивать и прославлять Бога самим, но способствовать в этом всему творению. И если величайшей заповедью является любовь к Богу, то это подразумевает, что мы должны относиться к его собственности с почтением, заботой и уважением. Это известная истина в любых человеческих отношениях. Если мы любим кого-нибудь, то заботимся о том, что принадлежит ему. Любить Бога (даже познавать Бога вообще, добавил бы Иеремия [Иер. 9, 22]), означает ценить то, что ценит он. Поэтому, наоборот, способствовать или участвовать в злоупотреблении, загрязнении и разрушении естественного порядка – значит попираť благодать Бога, отраженную в творении. Это значит обесценивать то, что ценит Бог, заглушать и подрывать Божью славу.

Вся земля – поле и нашей, и Божьей миссии

Если Бог – хозяин всей вселенной, тогда нет ничего, что ему бы не принадлежало. Все сущее – Господне, нет ничего, что можно было бы назвать собственностью какого-то другого божества. Более того, нет даже области, в которой мы могли бы заявить, что это наша частная собственность.

О таких претензиях Бога на власть мы читаем в Ветхом Завете (напр., Пс. 138, что служит утешением для псалмопевца). Подобные заявления делает в Новом Завете и Иисус Христос. После воскресения, находясь на горе со своими учениками, Иисус перефразирует слова Второзакония о Яхве: «Господь есть Бог на небе вверху и на земле внизу, и нет еще кроме

¹ James A. Nash, *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility* (Nashville: Abingdon, 1991), p. 96.

Его» [Втор. 4, 39]. «Вот у Господа, Бога твоего, небо и небеса небес, земля и все, что на ней» [Втор. 10, 14]. «Ибо Господь, Бог ваш, есть Бог богов и Владыка владык», – скажет Иисус во Втор. 10, 17, применяя их к самому себе: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28, 18). *Воскресший Иисус заявил о той же власти над всем творением, которая в Ветхом Завете принадлежала исключительно Яхве.*

Таким образом, вся земля принадлежит Иисусу. Она принадлежит ему по праву творения, по праву искупления и как будущее наследие: так говорит Павел в величественном заявлении в Кол. 1, 15-20. Следовательно, куда бы мы не пошли, везде его собственность. Каждый дюйм на этой планете принадлежит ему. Поэтому миссия – это уполномоченная деятельность, осуществляемая арендаторами, согласно правилам, установленным хозяином.

Представьте себе, что вы арендуете жилье и вам пришла в голову мысль обновить мебель на кухне или установить новую ванную. При условии, что вы известили хозяина и получили «добро» на модернизацию жилья, вы вправе улучшить условия проживания. Только если арендодатель доверяет вам реконструкцию своего жилья, вы получите необходимые полномочия выполнить задуманную «миссию». Таким образом, вы становитесь агентом хозяина, от имени которого осуществляете загаданное: на законных основаниях делаете с имуществом хозяина то, против чего он не возражает.

Поэтому наша миссия на этой земле не просто уполномочена ее истинным хозяином, но осуществляется под его покровительством и защитой. Мы действуем от его имени и его властью. Следовательно, нам нечего бояться, так как все здесь принадлежит ему. Здесь нет места дуализму. Хотя из Библии известно, что лукавый также заявляет о своих правах на землю. Однако он не хозяин. Он говорит, что имеет право передавать власть тем, кто поклоняются ему, однако Иисус, будучи искушаем им в пустыне, разоблачил самозванца и мошенника. Сатана узурпировал власть на земле и незаконно заявил о своих правах на нее, однако вся его власть ограничена истинным хозяином земли и Господом, Ангелом, который правит с престола Божьего (Откр. 4 – 7).

Таким образом, простое библейское утверждение «земля принадлежит Господу» служит основой и для экологической этики, и для миссионерской работы.

Божья слава как цель творения

«Какова главная цель человека?» – так выглядит первый вопрос Вестминстерского катехизиса о цели и назначении человеческого существования. Ответ на него дается с величественной библейской простотой:

«Главная цель человека – прославлять Бога и вечно радоваться в нем». В равной степени по-библейски будет задан похожий вопрос обо всем творении и получить такой же ответ. Творение существует для славы и хвалы своего Творца. Будучи сотворенными, мы также сопричастны этой цели: наша главная задача – прославлять Бога и получать от этого наслаждение, ведь это наслаждение в Боге. Но такая цель человеческой жизни не отделяет нас *от* всего творения. Скорее, мы *разделяем* с остальным творением эту цель – прославлять Бога. Единственное отличие в том, что мы должны прославлять своего Творца по-своему, как приличествует нашему уникальному статусу единственного создания, сотворенного по образу Божьему. Таким образом, мы славим Бога своими сердцами, руками, голосами. Эта хвала включает как наш интеллект, так и эмоции. Мы хвалим Бога на разных языках, в искусстве, музыке – всем тем, что отражает Бога, по образу которого мы созданы.

Но все творение уже славит Бога и неоднократно призывается к этому (напр., Пс. 145, 10.21; 148; 150, 6). Отклик признательности подобает не только людям, которым дана божественная щедрость, но также приписывается всему творению (напр., Пс. 103, 27-28). Независимо от того, *как* мы понимаем прославление творением своего Творца, это иной порядок. Тем не менее, я не считаю, что мы вольны сузить богатство библейских утверждений о том, что творение прославляет Бога просто к фигуре речи (персонификации), которая подразумевает исключительно человеческую хвалу. Мы можем не понимать, *как* выражается хвала творения или как ее принимает Бог, но это не причина, чтобы отказаться от буквально-го понимания неоднократных библейских утверждений, что творение прославляет творца.

Этот отклик признательности – основная особенность творения, к которому причастны все создания на земле: люди и животные, ландшафты, моря и горы, земля, ветер, огонь и дождь. Псалмопевец говорит, что первый нравственный долг творения – поклоняться и прославлять творца... С еврейской точки зрения, человечество и космос имеют нравственное значение, и от них требуется совершить нравственный отклик творцу, отклик, который отражает славу и отвечает признательностью, прославлением и поклонением (Пс. 150).¹

В конце концов, все творение сольется в хвале и благодарении, которое будет сопровождать Господа, пришедшего как царя, чтобы все исправить (судить землю; напр., Пс. 95, 10-13; 97, 7-9).

¹ Michael S. Northcott, *The Environment and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 180-81.

Более того, когда мы размышляем о необходимости прославлять Бога, стоит отметить, что некоторые тексты связывают *славу Бога с полнотой* земли; то есть величественно разнообразным изобилием всей биосферы – земли, моря и неба. Язык полноты – особенность повествования о сотворении. От зияющей пустоты история развивается посредством повторяющихся наполнений. Как только вода и небеса были отделены, на пятый день по благословию и повелению Бога вода кишит рыбой, небо – птицами (Быт. 1, 20-22). Подобным образом на шестой день после сотворения всех прочих сухопутных животных люди получают благословение и повеление «наполнять землю». Поэтому не удивительно, что Пс. 103, 24 говорит: «земля полна произведений твоих». А Пс. 23, 1 может изображать это богатство просто как «все, что наполняет землю». Также и в Пс. 49, 12, после перечисления лесных животных, скота на тысяче гор, горных птиц и полевых животных, говорится: «Моя вселенная и все, что наполняет ее». Выражение «земля, и все, что наполняет ее» становится характерным способом сказать обо всей окружающей среде, иногда местной, иногда вселенской (напр., Втор. 33, 16; Пс. 88, 12; Ис. 34, 1; Иер. 47, 2; Иез. 30, 12; Мих. 1, 2).

Такое словоупотребление помогает нам понять значение хорошо известной песни серафима в видении Исаии в храме:

Свят, свят, свят Яхве воинств.

Наполнение (или полнота) всей земли его слава.

(Ис. 6, 3; перевод автора)²

«Полнота земли» – это способ говорить обо всем изобилии сотворенного порядка, особенно творения, помимо людей (когда идет речь о людях, говорится так: «и все живущее в ней», как в Пс. 23, 1). Поэтому серафим возвещает славу Бога в полноте земли. Богатое изобилие Божьего творения выражает его славу, демонстрирует его «вес», сущность и реальность. Земля полна славы Божьей потому, что все, наполняющее землю, составляет его славу. Подобным образом Пс. 103, 31 заключает Божью славу и Божьи дела творения в параллелизм: «Да будет Господу слава во веки; да веселится Господь о делах своих!».

Конечно, нам следует добавить, что слава Бога превосходит творение и предшествует ему. Как напоминает нам Пс. 8, 1, Бог превознес славу свою «превыше небес». Но творение не только *проповедует* славу Бога (Пс. 18, 1), полнота творения – это также *важная часть* этой славы.

² Об этом нюансе в Ис. 6, 3 я узнал из личной беседы с Хилари Марлоу. О концепции земли как Божьего вселенского храма см. в G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, New Studies in Biblical Theology, ed., D. A. Carson (Leicester, U. K.: Apollos; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), p. 49.

Естественно, связь полноты земли (вся сотворенная жизнь на земле) и славы Бога означает, как напоминает нам Павел, что люди ежедневно сталкиваются с Богом, просто населяя планету (Рим. 1, 19-20). Здесь снова мы видим значимость миссии. Все люди, живущие на этой земле, постоянно открывают для себя полноту славы Божьей, явленной в его творении. Другое дело, конечно, что люди делают дальше. Всеобщая греховность и идолопоклонство человечества (о которых говорит Павел) – это только одна сторона медали, другая состоит в том, что человечеству доступно и открыто евангелие. Тех, кто заменяли истину ложью, Бог по своей милости озаряет силой евангелия и выводит из тьмы к свету, чтобы они познали своего Создателя еще и как искупителя через весть о Христе распятом.

Божье искупление всего творения

До сих пор мы говорили о том, как важно включить библейскую доктрину о творении в наши рассуждения о земле: как мы живем на ней, как относимся к творению, ради чего все было создано. Но одного лишь обращения к Книге Бытия и подтверждения великой истины о нашем мире недостаточно. Мы не можем чувствовать себя в безопасности за рулем, если наш обзор ограничен лишь зеркалом заднего вида. Нам необходимо знать, что ждет нас впереди. Подобным образом Библия учит дорожить землей, не только потому, что «мы вышли из нее» (важнее, благодаря кому мы вышли из нее), но также потому, что это наш пункт назначения. Иными словами, мы нуждаемся в эсхатологическом основании для формирования нашей экологической этики и миссии.

Одно из наиболее подходящих мест по данной теме – Книга пророка Исаии, и многое из того, что сказано в Новом Завете, лишь расширяет великое вселенское видение Исаии в свете Иисуса Христа. Мы можем начать с величественного видения Ис. 11, 1-9, в котором справедливое правление мессианского царя приведет к гармонии и шалому в творении. Подобным образом возвращение искупленных на Сион в Ис. 35 будет сопровождаться преобразованиями в творении. Однако кульминация ветхозаветного эсхатологического видения творения находится в Ис. 65 – 66. Выражение: «Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю» (Ис. 65, 17) служит введением прекрасного отрывка, который следует прочитать полностью:

Ибо вот, Я творю
 новое небо и новую землю,
 и прежние уже не будут воспоминаемы
 и не придут на сердце.
 А вы будете веселиться и радоваться вовеки
 о том, что Я творю:

ибо вот, Я творю Иерусалим веселием
и народ его радостью.

И буду радоваться о Иерусалиме
и веселиться о народе Моем;
и не услышится в нем более голос плача
и голос вопля.

Там не будет более
малолетнего и старца,
который не достигал бы полноты дней своих;
ибо столетний
будет умирать юношею,
но столетний грешник
будет проклинаем.

И будут строить дома и жить в них,
и насаждать виноградники и есть плоды их.

Не будут строить, чтобы другой жил,
не будут насаждать, чтобы другой ел;

ибо дни народа Моего будут,
как дни дерева,
и избранные Мои долго будут пользоваться
изделием рук своих.

Не будут трудиться напрасно
и рождать детей на горе;
ибо будут семенем, благословенным от Господа,
и потомки их с ними.

И будет, прежде нежели они воззовут, Я отвечу;
они еще будут говорить, и Я уже услышу.

Волк и ягненок будут пастись вместе,
и лев, как вол, будет есть солому,

а для змея прах будет пищею:
они не будут причинять зла и вреда
на всей святой горе Моей,
говорит Господь (Ис. 65, 17-25).

Это вдохновляющее видение изображает Божье новое творение радостным местом, свободным от печали, слез, исполненным жизни и приятного труда, свободным от проклятия разочаровывающей работы и с безопасным природным окружением! Это видение оттесняет большинство мечтаний движения Новый век в тень.

Этот и другие похожие отрывки служат ветхозаветным основанием новозаветной надежды, которая заключается не в отрицании земли и не представляет нас улетающими в какое-то другое место. Вместо этого она сосредотачивается на ожидании нового искупленного творения (Рим. 8, 18-21), в котором будут обитать праведные после очистительного суда (2 Пет. 3, 10-13), потому что сам Бог будет обитать там со своим народом (Откр. 21, 1-4).

Это эсхатологическое видение о судьбе творения в целом довольно позитивное и должно уравниваться общим библейским представлением о грядущем огненном уничтожении настоящего мироустройства, как об этом, к примеру, пишет Петр: «Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (2 Пет. 3, 10).

В конце 2 Пет. 3, 10 я предпочитаю текстологическое разночтение, согласно которому земля «будет узнана» вместо «будет сожжена», чему следуют некоторые английские переводы. Мне также представляется убедительным толкование, предложенное Бокэмом, что земля будет «узнана», то есть обнажена и разоблачена (ср. *NIV*) пред Божиим судом, так что нечестивые и все их дела более не смогут скрываться или найти убежище.¹ Цель сожжения, описанного в данных стихах, – *не разрушение космоса как такового, а его очищение и новое сотворение*. Такое представление хорошо вписывается в предыдущую картину суда во время потопа в 2 Пет. 3, 6-7, что служит историческим прецедентом последнего суда. «Потому тогдaшнй мир погйб, быв потоплен водою. А нынешнне небеса и земля, содержымые тем же Словом, сберегаются огню на день суда и погйбели нечестивых человеков».

Греховный мир погйб в водах потопа, но мир как Божье творение был сохранен. Таким же образом мир всякого зла и порока в творении будет уничтожен Богом во время последнего суда, но само творение будет обновлено и станет местом, где поселится Бог с искупленным человечеством.

Павел говорит о том же, сравнивая будущее творение с нашими будущими телами в Рим. 8. Есть нечто общее и вместе с тем отличное в творении настоящего и будущего, как и в наших нынешних телах и будущих после воскресения. Так было и с Иисусом, который воскрес в теле и стал первенцем всего нового творения. Наше настоящее тело подвержено глению и превращается в прах. Но воскресшее тело, которое, конечно же, – «новое творение» (в этом смысле отличное), останется поистине моим, принадлежащим той личности, которая сотворена и искуплена Богом (в этом смысле общее). Поэтому огненный последний суд и окончательное

¹ Richard J. Bauckham, *2 Peter and Jude*, Word Biblical Commentary 50 (Waco, Tex.: Word, 1983), pp. 316-22.

уничтожение нашей вселенной в действительности означает восстановление и обновление, что всегда было извечной целью Бога.

Эта славная библейская надежда весьма важна для формирования экологической этики. И это не просто напоминание о сотворении, но ожидание нового творения. Таким образом, наша мотивация имеет двойную силу (своего рода «двухтактный» эффект). Это ожидаемая цель. Безусловно, только Бог может в конечном итоге достичь ее; но, как и в случае с другими аспектами библейской эсхатологии, то, что мы ожидаем от Бога, влияет на наш нынешний образ жизни и цели.

Роль апокалиптики и пророчеств в Библии не только предрекать будущее, но также поощрять и утверждать нравственное изменение и послушание в настоящем. Физический и эсхатологический характер библейских видений искупления дает надежду, что восстановление экологической гармонии на самом деле возможно. Это не устраняет нужности социальных и нравственных усилий в ответ на экологический кризис, но скорее утверждает, что человеческие сообщества, стремящиеся почитать Бога и отображать его справедливость, также принесут плоды справедливости и правосудия в человеческий нравственный порядок и гармонию в природный мир. Согласно Иезекиилю, даже иссохшая пустыня может вновь вернуться к жизни, а сухие кости вновь восстанут, чтобы прославить своего Творца.²

Исаия и Иезекииль несомненно черпали образы видений будущего в богослужбном языке Израиля – Книге Псалмов. И там все творение не только славит своего создателя, но и занимает важное место в будущем восстановлении всего мироздания, которое станет безопасным местом, каким оно и было задумано Богом. В грядущем царствовании Яхве не только человечество обретет искупление, но и все творение будет освобождено от рабства тления. Это хорошо видно в Псалмах, где воспевается царствование Яхве (напр., Пс. 92; 95; 98). В новой песни, которую воспоют все люди по всей земле, например, в Пс. 95 также воспевается новое мироустройство для всего творения.

Согласно Пс. 95, один из эсхатологических аспектов Божьей работы, который вызывает особую хвалу из уст всех сотворенных существ, заключается в том, что Бог идет судить по правде и истине (ст. 10 и 13). Для нас обычно Божий суд ассоциируется со всякого рода ужасами. Тем не менее, суд состоит не только в том, чтобы враги Божьи ответили за сотворенное зло. Суд должен вызывать радостное ожидание, так как все должно стать на свои места, всякая дисгармония, вызванная несправедливостью и насилием, будет устранена.

² Northcott, *Environment and Christian Ethics*, p. 195.

Святые в Ветхом Завете такому суду рады и ждут его с нетерпением. Божье правление никак не связано с тиранией и насилием; Бог правит с состраданием и любовью.

Каким-то особым образом *природа* радуется восстановлению миропорядка, потому что Бог положит конец насилию над всем творением, которое стеноло и мучилось. Торжественное начало нового порядка Яхве знаменуется как в природе, так и в истории, о чем свидетельствует Ис. 40 – 42. Пс. 95 и Пс. 97, величественным образом напоминая верующей общине, что Божья цель относительно творения – новые небо и земля, на которых обитает правда.¹

Наконец, как отмечает Фрэнсис Бриджер, эта эсхатологическая ориентация предостерегает нас от мысли, что все на этой земле существует исключительно для удовлетворения человеческих потребностей, сосредоточивая внимание не на человечестве, а на Боге, которому земля всегда будет принадлежать. Таким образом, наши усилия становятся пророческим голосом, возвещающим окончательное исполнение этой великой истины.

Главное доказательство экологической ответственности находится в связи старого и нового творения... Мы призваны быть управителями земли, не только ориентируясь на Эдемское повеление творца, но также из-за нашей ориентации в будущее. Сохраняя и улучшая сотворенный порядок, мы указываем на грядущее господство Бога во Христе... Экологическая этика, следовательно, не является антропоцентричной, она свидетельствует о восстанавливающих деяниях Бога в сотворении и избавлении... Парадоксально, что именно Бог осуществит новый порядок творения в Конце, а мы всего лишь указываем на это будущее и не должны действовать вопреки. Скорее, он освобождает нас от бремени нравственной и технологической автономии и проясняет, что человеческие притязания на суверенность – относительны. Понимание, что этот мир принадлежит Богу и что наши усилия направлены не к построению идеальной утопии, а по воле Бога создавать плацдармы царства, служит нашему смирению и приводит к нравственному послушанию.²

¹ Jannie Du Preez, "Reading Three Enthronement Psalms' from an Ecological Perspective," *Missionalia* 19 (1991): 127.

² Francis Bridger, "Ecology and Eschatology: A Neglected Dimension," *Tyndale Bulletin* 41, no. 2 (1990): 301. Эта статья была ответом и дополнением к ранней статье: Donald A. Hay, "Christians in the Global Greenhouse," *Tyndale Bulletin* 41, no. 1 (1990): 109-27.

Томительное ожидание будущего восстановления творения выражено Уильямом Купером в строках его поэмы, которая созвучна со словами пророков и псалмопевцев.

Природы стон в подлунном мире сем,
Веками небом слышимый, умолкнет.
Его конец пророком предрешен,
Воспет поэтом, чей огонь священный
Зажжен пророческой лампадой.
Покой субботний наконец грядет.
Народов хор возносит песнь хвалы:
«Достоин славы Агнец, смерть приняв!»
Долины и холмы разносят сей
Ликующий мотив, и с дальних гор
Смеясь, струится радости поток.
Омоет он все племена земли,
Осанной увенчав святой хорал.
Река блаженства напояет мир,
Красой одела каждый уголок.
Забыта нищета, и щедрый плод
Смеется в поле. И земля сама,
Когда-то лишь позор растившая,
Проклятья терны сняв, свободу пьет.
Все года времена слились в одно –
Прекрасную и вечную весну.
Сад не боится порчи, нет оград.
Чужого не возьмет ни зверь, ни человек.
Все сыты – леопард, медведь и лев
Уж не внушают страх.
Одну лишь песнь поют народы; все восклицают:
«Достоин Агнец, был заклан Он за нас!»
В долинах жители и на утесах
Кричат друг другу, и горные вершины
От дальних гор подхватывают радость;
Когда народы все мелодию узнают,
Землей прокатится восторженная Осанна.³

³ William Cowper, "The Task," bk. 6, lines 729-733, 763-774, 791-797, in *The Complete Poetical Works of William Cowper, Esq.*, ed. H. Stebbing (New York: D. Appleton, 1856), pp. 344-45.

Забота о творении и христианская миссия

Далеко не все христиане всерьез задумываются о своих обязательствах по сохранению окружающей среды. Не все стараются выбирать экологические источники энергии, где это возможно, или выключать неиспользуемые приборы. Не все стремятся покупать продукты питания, товары и услуги только у тех компаний, которые серьезно относятся к охране окружающей среды. Не все задумываются об утилизации отходов и общем благе общества, в котором живут.

Еще меньше тех, кто будут рассматривать экологические вопросы как часть библейской миссии¹ или как особое личное призвание. Один из немногих примеров – христианская организация по защите окружающей среды «Роха», которая была основана в 1983 году в Португалии. На сегодняшний день это международная организация с представительствами на каждом континенте, работники которой уверены, что забота об окружающей среде – это не только библейское обязательство, но и важная часть христианской миссии.²

Мне очень близки следующие слова Джэнни ду Прииз: «В последнее время я все чаще убеждаюсь, что справедливое отношение к земле (и ко всей вселенной) – это часть христианской миссии».³

Но так ли это в действительности? Помимо подробно изложенного библейского богословия земли в предыдущих разделах этой главы, я хотел бы предложить еще ряд пояснений, почему библейское богословие миссии, основанное на миссии самого Бога (по сути, основная мысль всей этой книги), должно включать вопросы экологии и заботы об окружающей среде.

Насущная проблема в современном мире

Есть ли необходимость это доказывать? Только слепой может не видеть или игнорировать очевидные факты угрозы разрушения и уничтожения окружающей среды. Список проблем очень длинный:

¹ Лишь немногие богословы, которые пишут о христианской миссии, поднимают вопросы, касающиеся заботы о творении. См., например, J. Andrew Kirk, *What Is Mission? Theological Explorations* (London: Darton, Longman & Todd; Minneapolis: Fortress Press, 1999), pp. 164-83.

² Подробнее об этой организации см. на сайте www.arocha.org.

³ Du Preez, "Reading Three 'Enthronement Psalms,'" p. 122. В том же выпуске *Missionalia* (19, no. 2 [1991]) есть и другие статьи, где подчеркивается связь миссии и экологии: J. A. Loader, "Life, Wonder and Responsibility: Some Thoughts on Ecology and Christian Mission," *Missionalia* 19 (1991): 44-56; and J. Kritzinger, "Mission and the Liberation of Creation: A Critical Dialogue with M. L. Daneel," *Missionalia* 20 (1992): 99-115.

- загрязнение воздуха, морей, рек, озер;
- вырубка тропических лесов и других лесных массивов, ставших местом обитания и выживания многих форм жизни;
- опустынивание и эрозия плодородных почв;
- вымирание некоторых видов животных, птиц, насекомых, что приводит к сокращению биологического разнообразия, от которого в той или иной мере зависит жизнь на планете;
- охота на некоторых животных, которые близки к исчезновению;
- уменьшение озонового слоя;
- увеличение парниковых газов, что приводит к глобальному потеплению.

Все эти проблемы могут привести к глобальной экологической катастрофе, которая затронет всех обитателей планеты. Не обращать внимания на эти проблемы может либо безнадежно невежественный, либо совершенно безответственный человек.

В прошлом христиане инстинктивно включали основные насущные проблемы каждого поколения в общую концепцию их призвания и миссии. Среди них были: болезни, необразованность, рабство, а также всевозможные формы жестокости и насилия. Христиане всегда заботились о вдовах, сиротах, беженцах, заключенных, голодных и душевнобольных. А в последнее время число христиан, которые решили «сделать бедность историей», становится все больше.

Говоря об этих серьезных экологических проблемах, нам следует задаться вопросом, как сам Бог реагирует на подобные злоупотребления землей? Как мы должны скорректировать свою миссию, чтобы включить в нее то, что важно для Бога. Если, как говорит Иисус, Бог заботится о своем творении так, что без его воли даже птичка не упадет на землю, тогда какой заботы он ожидает от нас, учитывая наши знания? Конечно, Иисус говорил это, чтобы через сравнение подчеркнуть Божью заботу о своих детях. Но было бы глупо утверждать, что раз уж Бог заботится о нас *больше, чем* о птичках, следовательно, нам нет *вовсе* никакого дела до птиц и других созданий. Или допускать мысль, что если мы ценнее, чем все остальное творение, значит, все живое, что нас окружает, не имеет ценности вообще.

Однако наша забота о творении должна быть не просто свидетельством благоразумия и профилактической реакцией на возрастающую проблему. В основе этого обязательства есть более значимые причины.

Забота о творении и послушание Богу

«Любить Господа Бога своего» – первая и наивысшая заповедь в законе. На нашем человеческом языке любить кого-то – означает заботиться

обо всем, что дорого тому, кого ты любишь. Наносить вред тому, что принадлежит твоему любимому, несовместимо со словами «я тебя люблю». Мы уже видели, как Библия настойчиво твердит, что земля – это Божья собственность, она принадлежит Христу, который сотворил, искупил и наследует ее. Забота о земле ради Христа – один из фундаментальных аспектов призыва любить его. Для меня выглядит довольно странным, когда некоторые христиане, заявляющие о своей любви к Богу, вместе с тем не проявляют никакого интереса к защите окружающего творения, на котором стоит печать Божьей собственности. Они никак не реагируют на злоупотребления, которые наносят вред земле, более того, своим образом жизни скорее способствуют им.

«Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди» (Ин. 14, 15). В этих слова Иисуса отчетливо слышен отголосок нравственных требований Второзакония. И заповеди Бога начинаются с фундаментального поручения первым людям – заботиться о земле. Послушание этой заповеди остается неотъемлемой частью нашей человеческой миссии и обязанности, которая, как и многие другие, дана еще при сотворении – плодиться и размножаться, трудиться и наполнять землю.

Становясь христианами, мы не перестаем быть человеческими существами. И наша особая миссия вовсе не исключает общечеловеческих задач: мы будем держать перед Богом ответ и как христиане, и как человеческие существа. Таким образом, мы, как никто другой, должны понимать: наша забота о творении – это выражение нашей любви и послушания Богу.

В истории творения люди *назначены* быть заместителями Божьими, чтобы заботиться о Божьей собственности, которая выражает его любовь к людям и всему творению, живому и неживому, независимо от того, что они могут думать о нем. Это не просто приглашение, это миссия: позаботиться обо всех моих созданиях, которые являются объектами моей любви. Я полагаю, что первое миссионерское поручение – *mandatum domini terrae* (повеление господствовать над землей) в Быт. 1, 28 обязывало людей заботиться о мире.¹

Забота о творении и царственное священство

Грег Бил основательно показал в своей работе богословские связи между скинией (Храмом) и 1) описанием Эдема в рассказе о сотворении и 2) восстановлением всей вселенной как места Божьего жилища через Христа. Храм – это микрокосм как изначально сотворенной земли, так и нового творения. И в том и в другом случае Бог поселяется на земле,

¹ Loader, “Life, Wonder and Responsibility,” p. 53.

как в храме с человеческими существами, которые служат ему в качестве помазанных священников.²

В историях творения Быт. 1 – 2, где звучат поручения Бога к человечеству, используется язык и царства, и священства. Человек должен господствовать над всем остальным творением. Адам помещен в Эдемский сад, чтобы «возделывать и хранить его». Господствовать или править – язык, характерный для царства; служить и хранить – это основные обязанности священников в храме.

Таким образом, человечество выполняет роль и священников, и царей по отношению ко всему остальному творению. Их миссия: служить и править. Наилучшим образом это типично библейское сочетание нашло свое воплощение во Христе, как нашем совершенном священнике и царе. Однако в этом состоит и наша роль: носителей реальности нового творения. Книга Откровения говорит, что благодаря искупительной работе Агнца Божьего на кресте, люди не просто получили спасение, но стали царями и священниками на земле под властью Бога. «И соделал нас царями и священниками Богу нашему; и мы будем царствовать на земле» (Откр. 5, 10).

Таким образом, с точки зрения учения о сотворении и эсхатологии, забота об экологии – это важная часть нашей миссии, так как возвращает нас к изначальной функции человечества. Иными словами, мы должны делать то, ради чего изначально были созданы: ради полного искупления творения, которое произойдет однажды. Все творение в ожидании полного откровения детей Божьих как царей и священников – искупленного человечества во главе с Христом. Наши действия в настоящем предвосхищают и пророчески свидетельствуют об этой славной цели.

Забота о творении и миссия

На протяжении всей этой книги не раз подчеркивалось: у нас сложится неверное представление о миссии, если мы будем ее рассматривать лишь с точки зрения человеческой жизнедеятельности и потребностей. Однако это не значит, что человеческие потребности не могут быть законным мотивом для миссии.

Один из самых сильных мотивов – это *евангельский* отклик на реальность человеческого греха. Мы знаем, что люди потеряны, отчуждены от Бога, находятся во тьме и нуждаются в спасении. Мы рады принести им благую весть о том, что Бог сделал для грешников через Христа, его распятие и воскресение из мертвых. Еще один сильный мотив – *сострадание* к людям, которые испытывают различные нужды: физические,

² Beale, *Temple and Church's Mission*.

эмоциональные, психологические и интеллектуальные. Мы хотим разрушить губительное влияние греха во всех перечисленных сферах, используя для этого медицинскую помощь, благотворительность, образование и т. д. В восьмой и девятой главах был представлен целостный подход в понимании миссии и крест Христа, как ключевой фактор остальных сфер жизни человека. Все эти мотивы для миссии правомочны и библейские.

Однако на протяжении этой книги я также пытался показать, что библейское богословие миссии начинается и заканчивается миссией самого Бога. В чем состоит замысел Бога? В чем заключается его всеохватывающая миссия на протяжении всей истории? Не только в спасении людей, но и в искуплении всего творения. Это хорошо было показано в параграфе, посвященном эсхатологической надежде («Божье искупление всего творения» на стр. 418). Бог хочет восстановления и преобразования всего творения на планете (наподобие воскресения из мертвых его Сына), чтобы сделать ее местом жительства для всех воскресших искупленных людей.

Таким образом, всеохватывающая миссия поистине будет таковой, если будет включать не только спасение человеческих существ (даже если речь идет об искуплении на разных уровнях!), но и обновление всего творения, за которое также умирал Христос (Кол. 1, 20). Те христиане, которые откликнулись на Божий призыв служить остальным Божьим тварям, борясь за охрану окружающей среды, вовлечены в особый вид служения, имеющий законное место во всеохватывающей миссии Бога. Они служат в сфере экологии, побуждаемы осознанием, что все творение дорого сердцу Божьему. Это не означает, что таким христианам нет дела до нужд людей. Наоборот, как показывают мои наблюдения, христиане, чуткие к нуждам Божьих созданий, еще более чутки к потребностям людей.

Забота о творении и пророческий голос церкви

Христиане иногда обеспокоены, что мир определяет насущность тех или иных проблем, на которые мы реагируем, поддавшись очередному новомодному веянию. Ну а забота об окружающей среде сегодня занимает видное место в списке актуальных проблем человечества. Современные исследования молодых ученых на западе показывают, что выживание планеты Земля должно стать нашей задачей номер один. Как бы там ни было, церковь не может оставаться в стороне от этой проблемы: во все века христиане включались в борьбу с трудностями, с которыми сталкивалось человечество. Ветхозаветные пророки поднимали актуальные вопросы для своего поколения. Иисус делал то же самое. И именно потому, что последователи Христа затрагивали чувствительные проблемы своего общества, они стали его изгоями.

Если церковь пробудится и возвысит свой голос о необходимости решения проблемы экологического кризиса в свете библейских обязательств, тогда она окажется в противостоянии с двумя другими идеологиями (несомненно, их гораздо больше).

1. Разрушительный глобальный капитализм и жадность, которая питает его. Несомненно, одна из основных причин современных экологических проблем состоит в глобальном капитализме с его ненасытным желанием «еще и еще». Библия учит, что жадность – это идолопоклонство, а любовь к деньгам – это корень всех зол, включая и это. Речь идет о жадности к:

- минералам и нефти;
- землям для выпаса скота, который пойдет на убой;
- экзотическим животным и птицам для удовлетворения «эстетических» чувств человека, превращая их в предмет одежды, игрушки и т. д.;
- экзотическим местам, которые превращают в базы отдыха, уничтожая места обитания многих живых существ;
- рынкам, производя товары с наименьшими затратами для производителя и наибольшим ущербом для страны и рабочих.

Когда церковь включается в работу по охране окружающей среды, она должна быть готова противостоять жадности власть имущих. Ей придется столкнуться с корыстными интересами и грязными политическими махинациями, и это уже не просто быть добрым к животным и милым с людьми. Должны быть проведены серьезные исследования, чтобы создать себе кредит доверия. В этом падшем мире участие в миссии Бога неизбежно влечет за собой борьбу и нужно быть готовым к долговому и трудному пути, сражаясь за правое дело.

2. Пантеизм, неоязычество и духовные практики Нового века. Как ни странно, но очень часто приходится встречать людей, для которых пантеизм, неоязычество и философия Нового века кажутся весьма привлекательными: им нравится природный мир, но с совершенно иной точки зрения. Церковь в своей миссии должна нести великое библейское свидетельство того, что земля принадлежит Господу. Земля – это не Гея и не Мать земля. Она не возникла сама по себе и не может существовать без Бога. В ней нет независимого потенциала. Это не то, чему следует поклоняться, бояться или даже любить, так как это было бы узурпацией власти единого живого Бога творца. Поэтому наша миссия по охране окружающей среды никогда не будет романтической или загадочной. Мы не призваны быть едиными с природой, наша забота об окружающем мире – это выражение любви и послушания своему создателю и испускителю.

Забота о творении и баланс сострадания и справедливости

Забота о творении – это воплощение сострадания, потому что защита окружающей среды – это форма безответной любви, так как творение не может нам ответить или отблагодарить. Это форма поистине библейского благочестивого альтруизма. Такое отношение к творению отражает Божью любовь не только в том смысле, что Бог любит людей, несмотря на наше враждебное отношение к нему, но также в более широком смысле: «Господь сострадате́лен (благ) ко всему, что сотворил» (Пс. 144, 9.13.17, перевод автора). Иисус говорил о том, что Бог заботится о птицах, украшает траву и цветы, чтобы подчеркнуть великую Божью любовь к людям. Если Бог с таким состраданием относится ко всему творению, то неужели его последователи могут стоять в стороне, когда творение в опасности? Меня тронула та забота о животных и птицах, которую я наблюдал у сотрудников организации «Роха». Среди них я увидел теплоту и заботу, поистине хриstopодобное отношение к нашим младшим братьям.

Забота о творении – это воплощение *справедливости*, потому что защищать творение – значит вступить за слабого против сильного, за доброго против жадного, за жертву против грабителя. И это также в характере нашего Господа, как видно из его дел. В Пс. 144 Божья забота обо всем творении названа праведностью и любовью (Пс. 144, 13-17). Фактически такая забота о творении приравнивается к его освободительным действиям ради избавления людей, так как традиции творения и искупления сливаются в единую гармоничную песнь.

Поэтому и не удивительно, что в Ветхом Завете праведник отличается не только заботой о бедных и нуждающихся людях (хотя, безусловно, об этом сказано чаще всего), как сказано в Притч. 29, 7: «Праведник тщательно вникает в тяжбу бедных», но также «печется и о жизни скота своего» (Притч. 12, 10). Библейская миссия столь же всеохватывающая, как и Божья праведность.

Заключение

Итак, на каком основании мы можем говорить, что забота о творении – это неотъемлемая часть библейской миссии? На мой взгляд, забота о творении:

- это отклик на насущные проблемы человечества;
- это выражение нашего послушания и любви к Богу создателю;
- это исполнение нашей роли царей и священников по отношению к творению;
- соответствует всеохватывающему характеру нашей миссии;

- это пророческий голос церкви;
- это воплощение основных библейских ценностей: сострадания и справедливости.

Все это зиждится на *внутренней* ценности творения для Бога и его поручении людям заботиться о его созданиях так, как он это делает. Значимость такого служения не определяется полезностью для человека или количеством обращенных. Мы должны заботиться о земле просто потому, что она принадлежит Богу, и он велит нам это делать. Одного этого должно быть уже достаточно.

Тем не менее мы тоже часть этого творения, поэтому не вызывает сомнений, что если творение выиграет от такого служения, значит, выиграем и мы (хотя часто в краткосрочной перспективе наши интересы не совпадают). Таким образом, проблемы окружающей среды и развитие часто переплетены. Кроме того, страдание творения – результат человеческих пороков, поэтому хорошие новости для земли – это отчасти хорошие новости для людей. Поистине, евангелие – благая весть для всего творения.

И не удивительно, что христиане, взявшие на себя ответственность воплотить Божью любовь к творению, часто обнаруживают, что их послушание в этой сфере нередко приводит к возможностям явить Божью любовь к страждущим людям. Как показывает история организации «Роха», служение в сфере защиты окружающей среды, основанное на библейском фундаменте, приводит к созданию новых церквей в контексте такого служения.

Истинное христианское служение по защите природного мира – это также плодотворное благовестие. И не потому, что может служить для прикрытия «реальной миссии», но потому, что словом и делом являет безграничную любовь Творца ко всему творению (включая, конечно, и людей), которое он искупил дорогой ценой. Такое служение свидетельствует о библейской истине: Господь любит все, что им создано. Это тот самый Бог, который так полюбил мир, что отдал Сына своего единородного, не только для того, чтобы не погиб всякий верующий, но чтобы *все созданное им на земле и на небе* примирить с собою кровью Христа. Бог во Христе примирил с собою мир.

13 Миссия и образ Божий

Эту главу мы посвятим изучению человека как Божьего творения. Какие аспекты библейского учения о человеке важны для нашего исследования библейской миссии?

Человечество по образу Божьему

Созданные по образу Божьему

Здесь нет места для подробного обсуждения всех попыток объяснить полное значение библейского утверждения, что люди были созданы по образу и подобию Божьему (Быт. 1, 26-27).

Множество чернил богословы израсходовали, пытаясь точно определить, что означает образ Божий в людях: наш интеллект, нравственное сознание, способность к отношениям, чувство ответственности перед Богом. Даже вертикальное положение и выразительность лица человека обсуждалась как вместилище образа Божьего в человеке. Поскольку Библия нигде об этом определенно не говорит, по всей видимости, напрасно пытаться найти ответ. В любом случае, мы не должны думать об образе Божьем как о независимом свойстве, которым мы каким-то образом обладаем. Бог не *дает* людям образ Божий, скорее это характеризует нас как создания. Выражение «по образу нашему» описывает способ, которым Бог сотворил нас, а не качество, которым мы обладаем. Образ Божий не столько то, чем мы обладаем, сколько то, *кто мы есть*. *Быть человеком – значит быть образом Божьим*. Это не что-то, данное нашему виду в дополнение, а то, что определяет нас как людей.¹

¹ Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2004), p. 119.

С точки зрения миссиологии, сотворение человека по образу и подобию Божьему наряду с контекстом Быт. 1 – 3 свидетельствуют, по меньшей мере, о четырех важных истинах относительно человеческой природы, которые играют значимую роль для представления о библейской миссии.

Все люди созданы открытыми для общения с Богом. Человек – это Божье творение, к которому обращается Бог. В рассказе о творении Бог устанавливает базовую инструкцию для всего созданного им: расти и размножаться. И, похоже, всему мирозданию, кроме людей, не нужно далее напоминать о выполнении этой задачи. Однако в случае с людьми Бог говорит не только словами благословения, но также разрешений и запретов, а позднее суда и обетования. Люди – это творения, которые познают Бога разумом, через общение с ним. И, как показывает Ветхий Завет, речь идет обо *всех* людях, независимо от их нации или положения. Бог может обращаться к Авимелеху, Валааму или Навуходоносору так же легко, как и к Аврааму, Моисею или Даниилу. Быть человеком – значит быть тем, к кому обращается живой Бог творец.

Таким образом, открытость Бога для всех людей – это объединяющий фундамент человечества, в свете которого все остальное, включая религиозные отличия, уходит на второй план. В каком бы культурном окружении не жили и какую бы религию не исповедовали, нас связывает общее начало и природа – мы созданы по образу Божьему. Богу, творцу всякой плоти, не нужно разрешение, переводчик или межкультурная контекстуализация для того, чтобы обратиться к личности, созданной по своему образу. Быть человеком – значит быть открытым к диалогу с Богом. Но, как говорит апостол Павел, грех стал причиной и препятствием на пути нашего богопознания. Тем не менее животворящее и несущее надежду слово евангелия может услышать всякий грешник, созданный по образу Божьему.

Все люди будут держать ответ перед Богом. Другая сторона медали нашей способности услышать Бога – ответственность за то, как мы поступим с тем, что услышим от Бога. Мужчина и женщина в рассказе о творении должны отвечать, когда к ним обращается Бог. Даже спрятавшись от Бога, они вынуждены ответить. И это универсальный феномен, независимо от культуры и религии.

С небес призывает Господь,
видит всех сынов человеческих;
с престола, на котором восседает,
Он призывает на всех, живущих на земле:
Он создал сердца всех их
и вникает во все дела их (Пс. 32, 13-15).

Это удивительное утверждение. Бог знает каждого человека на этой планете и вникает в нужды тех, кто будут держать ответ перед ним.

Это и есть основа универсальной библейской этики. Она начинается с того, что все люди подотчетны Богу. Амос проповедовал по всему Израилю грядущий суд народам, которые не в завете с Богом. У этих народов не было возможности познать законы Божьи, как у Израиля, пережившего великий и уникальный опыт откровения у горы Синай (Втор. 4, 32-35; Пс. 146, 19-20), однако им были доступны основы взаимоответственности перед Богом и друг перед другом.

Таким образом, существует общая нравственная ответственность перед Богом, связывающая все культуры: моральный долг, который служит важной миссиологической основой.

Все люди одинаково ценны для Бога. Мы созданы по образу и подобию Бога – это отличает нас от остальных животных и одновременно объединяет в одну семью. *Нет животных*, которые были бы созданы по образу Божьему, поэтому человеческая жизнь священна и особо ценна в глазах Божьих. *Абсолютно все люди* созданы по образу Божьему, следовательно, мы все равны, независимо от пола, религии, этнической принадлежности и каких-либо социальных, экономических и политических статусов.

Это было отличительной особенностью веры ветхозаветного Израиля среди других древних ближневосточных религий (и некоторых религиозных традиций сегодня, например, индуизма), где имели место не просто культурные или социальные градации, но и онтологические. Старая аккадская поговорка: «Человек – тень бога; раб – тень человека» – не прижилась бы в Израиле. В Израиле была своя социальная градация, но рабу в Израиле не нужно было бороться за свои права как человека. Говоря о своих рабах и рабынях, Иов заявляет то, что полностью соответствует израильскому богословию творения: «Не Он ли, Который создал меня во чреве, создал и его, и равно образовал нас в утробе?» (Иов 31, 15).

Таким образом, участвуя в христианской миссии, мы должны одинаково с уважением и любовью относиться ко всем людям. Когда мы смотрим на других людей, не похожих на нас, нам нужно избегать того, чтобы вешать ярлыки (индуист, мусульманин, атеист, белый, черный и т. д.), но видеть в каждом человеке образ Божий. Мы видим того, кто создан Богом, кто может слышать Бога и отвечать ему, кто любим Богом и бесконечно ценен для него. Итак, когда мы говорим о нашем миссионерском долге для всех и везде, то должны критически оценивать *стратегии, взгляды и предпосылки*, с которыми совершаем свое служение. Наш долг нести евангелие еще не узаконивает любой *метод* евангелизации. Наше осознание достоинства каждого человека, созданного по образу Божьему, требует особого отношения к этике миссии. Все, что принижает достоинство

другого человека и не выказывает уважения к его ценностям и интересам, лишено самого главного – любви.

Любить своего ближнего, как самого себя, – это не просто вторая величайшая заповедь в законе, к этому нас обязывает общая история творения, общее начало. Об этом важно помнить не только в миссионерской работе, но и в любой другой сфере жизнедеятельности. Любить ближнего – не означает принимать все его взгляды или образ жизни. Павел, к примеру, не принимал религиозные взгляды афинян, однако он показал свое уважительное отношение к их религии, даже когда бросил вызов основным предпосылкам их верований. И, как мы видели в пятой главе, даже языческие преследователи Павла признавали, что апостол не хулил их богов (Деян. 19, 37). Подобным образом и Петр, когда говорит, что христиане должны быть готовы дать отчет в своем уповании перед неверующими, наставляет их «делать это с кротостью и благоговением» (1 Пет. 3, 15-16).

Весть евангелия адресована всем людям. Образ Божий – это не единственное, что присуще всем человеческим существам. Мы все – грешники, восставшие против своего Создателя, в результате чего образ Божий в нас был отчасти утрачен. Божья миссия заключается в восстановлении истинного образа Божьего в человеке, образа Сына Божьего. Итак, всех людей объединяет не только грех, который лежит в основе множества культур, где и являет себя, но также в евангелии, которое послужит исцелением для всех народов.

Это ни в коем случае не устраняет этнического и культурного многообразия, которыми богато человечество. И, конечно же, не исключает многообразия способов, которыми евангелие укореняется и живет в различных культурных контекстах. Напротив, истинное богатство библейского евангелия сияет во всей красе, подобно граненому алмазу, каждая сторона которого неповторима в своем культурном многообразии. Божий ответ на человеческую проблему (как и сама проблема) носит универсальный характер, независимо от того, к какой культуре принадлежит человек.

Что бы там ни говорили, как бы карикатурно не изображали христианство, христианская миссия заключается не в том, чтобы приобщить человека к какой-то конкретной культуре. Назначение христиан – пригласить его стать *человечнее* через преображающую силу евангелия, которая служит основным ответом на базовую человеческую нужду и ведет к общей славе всех людей, мужчин и женщин, созданных по образу и подобию Божьему.

Основная богословская полемика в ранней церкви разгорелась по вопросу принятия язычников. В связи с данной проблемой пришли к следующему важному решению: обращение язычников к Христу не означает, что они должны стать *евреями*. Язычники приглашены стать частью

народа Божьего на том же основании, что и евреи. Для этого требовались покаяние и вера в Мессию, Иисуса из Назарета. Поэтому евангелие, проповеданное Павлом в Антиохии евреям, было тем же евангелием, которое проповедовалось образованным язычникам в Афинах: «Иисус – исполнение чаяний Израиля; последний суд над всем миром; спасение и прощение грехов можно обрести лишь по вере в живого Бога». Хотя корни этой вести отчасти в истории, вере и культуре ветхозаветного Израиля, евангелие Иисуса Христа было силой Божией к спасению *всякого* верующего, иудея и язычника.

Созданные для миссии

Люди были созданы на земле с определенной целью – господствовать на ней, хранить и заботиться обо всем творении. Поэтому забота об окружающей среде – это законная часть библейской христианской миссии. Сейчас мы копнем немного глубже, рассматривая значение этого Божьего поручения.¹

Итак, Бог дает указания людям не только наполнять землю (повеление, которое дано и прочим созданиям), но также возделывать ее и владычествовать над остальным творением. Слова *kābas* и *rādā* (Быт. 1, 28) часто используются для того, чтобы передать усилие и попытку навязать кому-то свою волю. Однако они не подразумевают насилие и злоупотребление, как это пытается карикатурно показать современная экологическая мифология. Более того, относительно недавно стала широко распространенной идея, что христианство в основном ответственно за экологический кризис.² Общеизвестно, что основным значением этих слов как в иудей-

¹ Все, о чем далее пойдет речь в этом параграфе, взято в основном из Wright, *Old Testament Ethics*, chap. 4.

² Источником широко распространенной идеи, что христианство наиболее ответственно за экологический кризис, по причине потребительского взгляда на природу, якобы является Быт. 1, 28, о чем говорит в своей часто цитируемой статье Линн Уайт (Lynn White, “Ecologic Crisis”), напечатанной в 1967 году. С того времени многие ответили на нее и показали, что она основана на неверном понимании еврейского текста Книги Бытия. Джеймс Барр, например, в 1972 году показал, что: «Человеческое “владычество” не содержит явно потребительского аспекта; оно ближе к хорошо известной восточной идее царя-пастуха... Иудео-христианское учение о сотворении гораздо меньше ответственно за экологический кризис, чем предполагают аргументы, подобные тем, которые выдвинула Линн Уайт. Наоборот, библейские основания этого учения тяготеют в обратном направлении – от разрешения потретьять к обязанности уважать и оберегать».

ской, так и в христианской традиции является благожелательная забота об остальном творении, доверенном попечению людей.³

С одной стороны, *kābas* наделяет властью людей делать на земле то, что делают все остальные виды, – использовать окружающую среду для жизни и выживания. Все виды так или иначе «обладают землей», в разной степени, необходимой для их процветания. Так устроена жизнь на земле. Говоря о людях, этот стих подразумевает не более чем сельскохозяйственную задачу. То, что люди разрабатывают инструменты и технологию, чтобы осуществлять собственное обладание землей для человеческого блага, не отличается принципиально от того, что делают другие виды, хотя и явно разнится по степени и влиянию на всю экосферу.

Понятие *rādā* отличается больше. Оно, безусловно, описывает роль и функцию людей, которая доверена только им, – функция главенства или осуществления владычества. Кажется ясным, что здесь Бог делегирует людям собственную царскую власть над всем творением. Обычно обращали внимание, что цари и императоры в древние времена (и даже диктаторы современности) устанавливали собственные образы в отдаленных уголках своих владений, чтобы обозначить свое владычество над территорией и ее народом. Образ представлял власть истинного царя. Таким же способом Бог вводит людей в сотворенный мир как образ власти, которая, в конечном счете, принадлежит Богу, творцу и хозяину земли.

Даже без учета этой аналогии Бытие изображает Божье дело в царственных терминах, не употребляя слово *царь*. В творческой деятельности Бога видна мудрость в планировании, могущество исполнения и благость в совершении. Именно эти качества превозносит Пс. 144 в «Бог и царе моем» в связи со всем, что он сделал. Божьей царственной власти над всем, что он сотворил, внутренне присуща праведность и благожелательность. «Все это, конечно, царские качества; не используя этого слова, автор Быт. 1 возвеличивает Бога как *царя*, высшего во всех проявлениях, принадлежащих идеальной царской власти, столь же правдиво, как Пс. 92 – 100 прославляют божественного царя как творца».⁴

Следовательно, естественно полагать, что создание, сотворенное по образу Бога, будет отражать те же качества, осуществляя повеление

James Barr, "Man and Nature – the Ecological Controversy and the Old Testament," *Bulletin of the John Rylands Library of the University of Manchester* 55 (1972): 22, 30.

³ Обзор представительных выражений этого взгляда в христианской истории см. в James A. Nash, "The Ecological Complaint Against Christianity," in *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility* (Nashville: Abingdon, 1991), pp. 68-92.

⁴ Robert Murray, *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation* (London: Sheed & Ward, 1992), p. 98.

о владычестве. Как бы *человеческое* владычество не осуществлялось, оно должно отображать характер и ценности царственной власти Бога. «"Образ" – это царственный образец и вид правления, доверенный Богом человечеству в соответствии с идеалами царствования. Идеалы, а не злоупотребления или небрежность, не тирания или произвольная манипуляция и эксплуатация подданными, но правление, которое руководствуется справедливостью, милостью и подлинной заботой ради всеобщего блага».¹

Итак, владычество человека над остальным творением должно выражаться в осуществлении царской власти, которая отражает царствование Бога. Образ Бога не является разрешением на злоупотребление, основанное на высокомерном превосходстве, но образец, направляющий нас к смиренному отображению характера Бога.

Это понимание переворачивает наше превосходство с ног на голову, ведь если мы походим на Бога тем, что владычествуем, нас следует называть «подражателями Богу» (Еф. 5, 1) в том, как мы это делаем. В действительности вместо того, чтобы дать свободу действий на земле, *imago Dei* ограничивает нас. Мы должны быть царями, но не тиранами, а если станем ими, то будем отрицать и даже разрушать образ в нас. Как же Бог осуществляет господство? Пс. 144 говорит нам, что Бог милостивый, сострадательный, благой, верный, любящий, оберегающий, щедрый не только по отношению к людям, но и ко всему творению. Характерное действие Бога – благословение, и именно постоянная забота Бога служит гарантией того, что скот, львы и даже птицы накормлены и напоены (Пс. 103; Мф. 6, 26).²

Если так поступает Бог, то не должны ли люди, созданные по его образу и подобию, так же бережно заботиться о творении, которое он доверил нам?

Созданные для отношений

В первой главе Книги Бытия мужчина и женщина дополняют взаимно друг друга и составляют вместе образ Божий.

И сотворил Бог человека по образу Своему,
по образу Божию сотворил его;
мужчину и женщину сотворил их (Быт. 1, 27).

¹ Ibid.

² Huw Spanner, "Tyrants, Stewards – or Just Kings?" in *Animals on the Agenda: Questions About Animals for Theology and Ethics*, ed. Linzey Andrew and Dorothy Yamamoto (London: SCM Press, 1998), p. 222.

Структура текста ясно показывает целостность человека как мужчины и женщины и их взаимодополняемость, что отражает природу самого Бога. Не в том смысле, конечно, что в Боге присутствует некая гендерная дифференциация, а в том, что отношения – это часть самого бытия Бога, следовательно, и часть самого бытия человека, созданного по его образу. Разделение полов в тварном мире говорит нечто о Боге в его божественном несотворенном бытии.

Во второй главе Книги Бытия различие между женщиной и мужчиной подчеркивается в связи с *задачами*, которые стоят перед человечеством. Здесь неожиданно мы читаем, что в творении что-то «не хорошо», после того, как Бог неоднократно говорил «хорошо» и «хорошо весьма». Не хорошо человеку (созданному из праха земного) быть одному (Быт. 2, 18). И непосредственный контекст показывает, что проблема не в том, что человек чувствовал себя *одиноким* в эмоциональном плане. И речь не просто о психологической проблеме, мужчине нужен помощник.

Дело в том, что Бог поставил перед человеком непростую задачу (Быт. 2, 15). Он должен был возделывать и хранить сад, а также наполнять землю и господствовать над всем творением (Быт. 1, 28) – задача поистине не из легких. Он не мог в одиночку справиться с такими обязательствами. Вот почему «не хорошо». Ему нужен был помощник. Таким образом, Бог решил сотворить человеку *помощника* не просто для того, чтобы тот скрасил его одиночество, а для *помощи* в выполнении непростой задачи хранителя и управителя всего творения. Мужчине не просто нужна была *компания*, ему нужна была *помощь*. Поэтому мужчина и женщина созданы не только для взаимоотношений (в которых он отражают Бога), но и для консолидации сил в выполнении поручения, доверенного человечеству.³

Итак, человечество было создано для отношений и для задачи, выполнение которой требовало общих усилий – не только на базовом биологическом уровне, производя потомство и наполняя землю, но и на социальном, когда мужчина и женщина дополняют друг друга в выполнении великой задачи царствовать над творением от имени Бога.

Творческий замысел Бога относительно человеческой жизни с самого начала и вплоть до нового творения включает социальные отношения. Любовь между людьми, начиная с брачных отношений и заканчивая всеми другими видами социальных отношений, – это Божий замысел для человеческой жизни. И поскольку в результате грехопадения человеческие отношения были испорчены, Божья миссия состоит в том, чтобы вернуть здоровые отношения туда, где грех все испортил.

³ См. Christopher Ash, *Marriage: Sex in the Service of God* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press, 2003), esp. chap. 7.

Поскольку любые социальные отношения (от сексуальных до широких общественных) – это объект творческой и искупительной работы Бога, следовательно, это и наша миссия. Это еще одна грань всеохватывающей миссии Бога. Наша миссионерская задача не ограничена лишь тем, чтобы помочь человеку прийти к правильным взаимоотношениям с Богом, и таким образом решить вопрос его вечной участи. Мы также должны разделять страстное желание Бога восстановить здоровые отношения здесь и сейчас – в семьях, на работе, в обществе и между народами.¹

Восставшее человечество

Книга Бытия далее повествует, что все пошло не так, как было задумано Богом. Грех вошел в человеческую жизнь через восстание и неповиновение первых людей. Для целостного понимания богословия миссии важно не только всестороннее рассмотрение творения и природы человека, но также греха и зла. Рассуждая о библейской миссии, мы должны принять во внимание то, что говорят нам грехе первые одиннадцать глав Книги Бытия.

Грех поразили все стороны человеческой личности

Первые главы Книги Бытия изображают человека как целостную и многостороннюю личность. Вместо того чтобы говорить о человеке как о том, кто имеет тело и душу, предпочтительнее сказать о человеке как о живущем в различных отношениях, с разными сторонами жизни. По меньшей мере четыре аспекта человеческой жизни подчеркнуты в первых главах Библии. Человек – это существо *физическое* (живущие в созданном физическом мире), *духовное* (с уникальными близкими отношениями с Богом), *мыслящее* (со способностями к общению, языку, с сознанием, эмоциями, волей и памятью) и *социальное* (гендерная взаимодополняемость отражает образ Божий и лежит в основе всех человеческих взаимоотношений). Все эти стороны – физическая, духовная, мыслительная и социальная – характеризуют целостную личность, описанную в Быт. 2, 7 как «живое существо».²

Последующее повествование третьей главы Книги Бытия показывает,

¹ В «Фонде отношений» эта тема хорошо разработана как в концептуальном, так и в практическом плане. Наиболее полное представление об их работе см. в Michael Schluter and John Ashcroft, ed., *Jubilee Manifesto: A Framework, Agenda & Strategy for Christian Social Reform* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press, 2005).

² Эти четыре стороны человеческой личности также рассматриваются как основа для целостного понимания библейской миссии в Jean-Paul Heldt, “Revisiting

что все стороны человеческой личности были затронуты в процессе и в результате грехопадения.

- *Духовная сторона.* Ева засомневалась в истинности и благодати Бога и своим непослушанием нарушила доверительные отношения с ним.
- *Мыслительная сторона.* Глядя на запретный плод, она видела свое решение разумным, («дерево было хорошо для пищи»); плод был привлекательным для глаз (эстетические чувства); и давал знание (интеллект). Все это – разум, эстетика, интеллект – само по себе очень даже хорошо, это щедрые дары Бога человеку. Нет ничего плохого в том, что Ева обратилась к разуму, проблема в том, что она направила его не в то русло. Зло не в рациональных размышлениях, а в попытке рационализировать собственное неповиновение.
- *Физическая сторона.* «И взяла плодов его и ела». Это простые глаголы, которые описывают физические действия человека в физическом мире.
- *Социальная сторона.* Ева поделилась плодами с Адамом, который, как и она, ел их, тем самым заняв ее сторону. Итак, грех уже затронул физическую, духовную и рациональную стороны человека, теперь и социальную – что привело вначале к взаимному стыду, а далее к рождению потомков, которые будут убивать и угнетать друг друга.

С тех пор грех продолжает свою разрушительную работу во всех перечисленных выше измерениях человеческой жизни и опыта.

- *Духовно* мы отчуждены от Бога, боимся его присутствия, сомневаемся в его истине и враждебны к его любви.
- *Рационально* мы мыслим, подобно первым людям, рационализируя грех, перекладываем свою вину на других и оправдываем себя. Тьма затмила наш разум.
- *Физически* мы приговорены к смерти, как и говорил Бог, страдаем от болезней и увядаем, как и весь тварный мир, который стенает под Божьим проклятием.
- *Социально* грех отравляет нашу жизнь во всех сферах. Мы наблюдаем гнев, ревность, насилие и убийство даже между братьями, как в истории Каина и Авеля и во всей последующей истории человечества.

В первых двух главах Послания к Римлянам Павел рисует картину глобального распространения греха в жизни как отдельного человека, так и общества. Читая его анализ человеческого общества, мы можем видеть, что грех затронул все стороны человечества. Нет такой области в жизни человека, куда бы не проникла уродливая рука греха.

Влияние греха на человеческое общество и историю

Кое-что о влиянии греха на человека мы узнаем из повествования Книги Бытия, однако последующие книги Писания еще глубже раскрывают эту тему. Существовал так называемый «пророческий взгляд» на грех. Ветхозаветные пророки – это не только те люди, чьи имена носят библейские книги (от Исаии до Малахии), но и те, кто писал исторические книги: пророки в прошлом. Эти историки и летописцы были пророками, потому что рассматривали общество и историю с Божественной точки зрения и истолковывали и то, и другое в свете Божьего слова и его намерений. Так, они понимали, что грех – это не только то, что живет в человеческих сердцах и проявляется в жизни людей.

Грех распространяется горизонтально в обществе и умножается вертикально, передаваясь из поколения в поколение. Таким образом, грех создает условия и связи, образуя то, что называется коллективным грехом. Грех становится эндемическим, базовым, встроенным в историю. Так, ветхозаветные историки показывают, как целые сообщества были охвачены злом (в Книге Судей это хорошо показано). Пророк Исаия в своей книге обличает тех, кто узаконивают угнетение принятием несправедливых законов.

Горе тем, которые постановляют несправедливые законы
и пишут жестокие решения,
чтобы устранить бедных от правосудия
и похитить права у малосильных
из народа Моего (Ис. 10, 1-2).

Пророк Иеремия был потрясен тем, что весь Иерусалим прогнил сверху до низу (Иер. 5). Историки отмечают, что почти все цари Иерусалима (за редким исключением, например, Езекии и Иосии) подражали, а затем даже превзошли нечестие своих предшественников, так что развращение людей умножалось из поколения в поколение, пока чаша беззаконий не переполнилась.

Конечно, в этом вопросе нам нужно быть осторожными. Некоторые люди очень неохотно говорят о «структурном грехе», доказывая, что только люди могут быть греховными. Грех – это личный выбор, сделанный

свободной в нравственном плане личностью. Структуры в таком смысле не могут быть греховными. С этим я согласен. Однако нет такого человека, который бы сделал свой осознанный выбор вне какого-то контекста. Мы все живем в каких-то социальных структурах, которые мы не создавали. Они были до нас и будут после нас, даже если наше поколение и внесло значительный вклад в их изменение. Эти структуры – результат выбора и действий людей, греховных с головы до ног. Поэтому, хотя структуры и не греховные в личностном смысле, они служат воплощением человеческих решений, большинство из которых были греховными, так что мы приходим в мир с культурными традициями, несущими на себе печать человеческой испорченности.

Когда я говорю в общественном грехе, я не персонифицирую структуры общества и не хочу сказать, что они несут какую-то ответственность, наподобие личной ответственности человека. Но думаю, что это в согласии с библейским учением, говорить об общественных структурах, пропитанных грехом и толкающих на грех. Это не означает, что у нас есть оправдание для неизбежности нашего личного греха. Каждый из нас имеет личную ответственность перед Богом. Это означает, что греховный образ жизни становится приемлемым, оправданным и законным в рамках структур, созданных нами.

Говоря об историческом измерении, я хочу сказать, что мы должны глубже смотреть на корни греховного поведения, не с той целью, чтобы найти оправдание, но чтобы понять. Когда общество наполнено насилием и преступностью, просто проповедовать о личном грехе и покаянии будет недостаточным миссиональным откликом. Когда мы задаемся вопросом «почему?» в отношении зла, мы неизбежно сталкиваемся с необходимостью найти исторические корни проблемы, проследить с чего все начиналось. Иногда помочь людям узнать и понять причины того, почему они так живут, может стать решающим фактором для реформ в общественной жизни.

Таким образом, если наша миссия состоит в том, чтобы принести хорошие новости в каждую сферу человеческой жизни, тогда нам необходимо заняться анализом и исследованием, чтобы показать с чего началось «зло» в каждом конкретном обществе, и как оно стало нормой жизни. В процессе будут раскрыты многие факторы, приведшие к текущему положению дел. Все они могут быть раскрыты и устранены исцеляющей и примиряющей силой евангелия.

Грех и человеческая жизнь

Когда люди восстали против своего Создателя, их непослушание отразилось на всем их физическом окружении. Обращаясь к Адаму, Бог

сказал: «Проклята за тебя земля» (Быт. 3, 17). Но иначе и быть не могло, учитывая то, насколько люди связаны с остальным творением. Ричард Бокэм хорошо подметил неизбежное влияние греха на окружающую среду:

Как грехопадение людей отразилось на природе? Разве грех затронул только людей, и только они нуждаются в искуплении? Разве это никак не коснулось природы? Это невозможно, потому что люди – это часть Божьего творения, зло поразило не только человека, но и природу. Учитывая, что человечество – это господствующий вид на земле, грех распространился на всю окружающую среду. Грехопадение внесло дисгармонию в отношения человека с природой, мы стали врагами, теперь наши отношения характеризуют насилие и борьба (Быт. 3, 15.17-19; 9, 2).¹

Я не буду здесь рассматривать вопрос о моральной ответственности людей за феномены в природе, которые угрожают человеческой жизни (землетрясения, наводнения, извержения вулканов, цунами и т. д.), или кровожадность в животном мире (когда одни формы жизни охотятся на других, особенно это касается животных, которые могут испытывать боль). Это очень непростой вопрос, и по нему нет общего мнения даже среди тех христиан, которые признают авторитет Писания.² Кто бы что не думал, Библия недвусмысленно говорит, что грехопадение повлияло коренным образом на наши отношения с землей и на выполнение нами основных функций, данных нам Богом при сотворении (ср. Рим. 8, 20). Мы живем на проклятой земле (со времен Адама) и в то же время на земле завета (со времен Ноя). Наше богословие миссии должно принять во внимание как радикальный реализм первого, так и безграничную надежду последнего.

Несмотря на кажущуюся простоту, рассказы о творении и грехопадении содержат невероятно глубокие истины о взаимоотношениях между Богом, человечеством и остальным творением. Библия довольно ясно показывает нам результаты нашего восстания, неповиновения, эгоцентризма и греха.

Не просто все стороны человеческой личности были поражены грехом, все наши социальные и экономические отношения друг с другом (горизонтально и исторически) пропитаны злом, наши отношения с землей испорчены и искажены.

¹ Richard Bauckham, "First Steps to a Theology of Nature," *Evangelical Quarterly* 58 (1986): 240.

² Полезное обсуждение различных точек зрения относительно «природного» и «морального» зла см. в Nigel G. Wright, *A Theology of the Dark Side: Putting the Power of Evil in Its Place* (Carlisle, U. K.: Paternoster, 2003).

Таким образом, всестороннее богословие миссии должно учитывать всестороннее рассмотрение греха в Библии. Миссионерская стратегия, в которой главное внимание сосредоточено на прегрешениях отдельной человеческой личности, важна, однако в ней не берется во внимание все библейское откровение о грехе, а, следовательно, нет полного понимания, что такое евангелие и в чем состоит наша миссия.

Образ зла. ВИЧ/СПИД и церковная миссия

Бесспорно, одна из серьезнейших проблем, с которой столкнулось сегодня человечество, – вирус ВИЧ. Он разрушает человеческую жизнь в таких масштабах, что сложно даже вообразить. Представьте себе, что 20 Боингов 747 ежедневно терпят крушение, и гибнут все пассажиры на борту. Приблизительно такое же количество людей ежедневно умирает от СПИДа. Подавляющее большинство из них проживают в Африке (более 70% всех случаев инфицирования).

Мир был в шоке, когда самолет врезался в башни близнецы Всемирного торгового центра в Нью-Йорке 11 сентября 2001 года и погибли более 3000 человек. Представьте себе, что *в Африке по количеству пострадавших каждый день происходит два таких теракта.*

В декабре 2004 года цунами в Индийском океане унесло свыше 300 000 жизней за один день. Приблизительно *такое же количество людей поражает ВИЧ-инфекция в Африке за месяц.*

По некоторым оценкам во всем мире более 46 миллионов людей ВИЧ-инфицированы; каждый день к этой группе прибавляется около 16 тысяч новых зараженных; 20 миллионов уже умерли от СПИДа; и по меньшей мере 65 миллионов умрут к 2020 году. Если сравнивать с последними эпидемиями в истории человечества, например, с Черной смертью в Европе, то СПИД чаще всего уносит не слабых, как это было с чумой, а молодых и сильных людей. Эта болезнь чаще поражает работающих людей репродуктивного возраста, в уходе и заботе которых так нуждаются их родные либо совсем маленькие, либо уже преклонного возраста. СПИД стирает с лица земли целые общины в Африке, оставляя пожилых людей и детей бороться за собственное выживание; появляется огромное количество людей, принадлежащих к слабому и незащищенному классу: сиротам и вдовам. Каждые сорок секунд появляется новый ребенок-сирота, чьи родители умерли от СПИДа. К тому времени, как вы дочитаете этот абзац, появятся еще три.³

³ Приводимая здесь статистика, конечно, отражает данные, которые были актуальны во время написания данной книги. Цифры меняются (в основном в худшую сторону) постоянно.

Что можно сказать о миссии в свете приведенных выше фактов? Кеннет Росс в своей статье «Пандемия ВИЧ/СПИД. Что это значит для христианской миссии?» убедительно показывает, что наступили времена, когда церковь должна переосмыслить свою миссию в свете этой ужасной болезни, уносящей миллионы людей на планете, потому что ситуация очень серьезная и продолжает накаляться.¹ В декабре 2004 года в Нью-Хэвене, штат Коннектикут, на базе Учебного центра «Оверсис» прошла встреча лидеров миссионерского движения, где главной темой было обсуждение проблемы ВИЧ/СПИД; выступали люди, которые посвятили свои жизни борьбе с этой проблемой.

Мне кажется, что ВИЧ/СПИД воплощает в себе все стороны зла, с которыми мы сталкиваемся и о которых нас предупреждает Библия, чтобы противопоставить этой проблеме всеохватывающую миссию Бога. Говоря о ВИЧ/СПИД как об образе зла в этом мире, *я хочу подчеркнуть, что ни в коем случае не считаю, что люди, пострадавшие от этой инфекции и болезни, каким-то образом сами воплощают зло в каком-то особом смысле, отличающем их от остальных людей на нашей планете.*

Ну и кроме того, я не считаю, что ВИЧ/СПИД – это какое-то особое Божье наказание для тех людей, которые оказались заражены. Даже понимая, что основная причина инфицирования – половой контакт, и некоторые действительно пожинают то, что посеяли, огромное количество людей (особенно женщин, детей, новорожденных младенцев) были инфицированы не по своей вине, и их страдания никоим образом нельзя рассматривать как Божье наказание. Более того, нередко инфицированными становятся люди, занимаясь богоугодным делом – ухаживая за больными (медицинские работники, родные зараженных и т. д.). Многие дети заражаются в результате ухода за своими умирающими родителями. К сожалению, некоторые думают, что болезнь – это Божье наказание за грехи, что не облегчает боль, а только усугубляет страдания.

Стороны зла, представленные в ВИЧ/СПИД

Трудно даже представить, какой аспект зла не мог бы быть представлен в страшной напасти под названием ВИЧ/СПИД. Не вдаваясь в подробный анализ, я представлю по меньшей мере несколько пунктов, где покажу, как в ВИЧ/СПИД, словно в зеркале, отражены многие аспекты грехопадения.

¹ Kenneth R. Ross, “The HIV/AIDS Pandemic: What Is at Stake for Christian Mission?” *Missiology* 32 (2004): 337-48. Названия подразделов: “The Church at Stake – New Frontiers for Faith”; “Gender at Stake – Sexual Power and Politics”; “Mission at Stake – The Need to Practice Presence.”

- Эта болезнь подобна самому злу в плане таинственности, происхождении и причинах. Откуда могло появиться нечто подобное в Божьем благом творении? Каким образом это перешло к людям, возможно, в 1934 году? Почему эта болезнь такая устойчивая ко всем попыткам исследовать ее и победить? И подобно злу, эта болезнь – результат объединения чего-то «природного», или внешнего, и самого человека, через которого она входит и распространяется далее.
- Эта болезнь лишает жизни и несет неминуемую смерть. Конечно, смерть – это результат греха, и она ждет каждого человека, начиная с грехопадения, но ВИЧ/СПИД – это приговор для человека в расцвете сил, когда для него все только начинается; он умирает, не вкусив Божьих благословений, не насытившись жизнью, которую приготовил ему Господь.
- Эта болезнь несет продолжительные страдания, тревогу, боль и страх. Во многих частях Африки эта болезнь получила название «Slim», потому что жертвы инфицирования становились такими тощими, словно из них были высосаны все жизненные силы. Она поражает иммунную систему, которую Бог создал, чтобы наш организм мог противостоять разного рода вирусам, в результате человек становится беззащитен перед любой инфекцией. Библия также представляет зло, как то, что истощает человеческую жизнь.
- Эта болезнь передается различными способами, но чаще всего через половой контакт. Таким образом извращается и искажается самый интимный дар, которым Бог благословил человечество. Болезнь прогрессирует на почве похоти, безудержном стремлении чаще всего мужчин к беспорядочным половым связям. По некоторым данным, более 80% случаев заболевания СПИДом – это результат сексуального поведения мужчин, как гетеросексуального, так и гомосексуального, хотя следует отметить, что на долю последних приходится львиная доля всех случаев инфицирования.
- Эта болезнь прогрессирует там, где нет равенства полов, где мужчины подчиняют себе женщин. В третьей главе Книги Бытия мы находим, что такое положение дел – это результат грехопадения. В Южной Африке 60% женщин испытали первый сексуальный опыт под принуждением, из них в 40% случаев с мужчинами, которые были выше по социальному и экономическому статусу.
- Жертвами этой болезни чаще становятся женщины. В Африке у девушек риск инфицирования в пять-шесть раз выше, чем

- у мужчин, по причине низкого социального и экономического статуса, а также отсутствия должного контроля в половой жизни.
- Эта болезнь поражает невинных. Большое количество инфицированных женщин были верны своим супругам, но стали жертвами распущенности своих мужей. Иногда, конечно, бывает и наоборот. Некоторые дети становятся ВИЧ-положительными еще в утробе матери.
 - Эта болезнь оставляет множество вдов и сирот, и их количество растет с пугающей скоростью. Культурные и экономические условия, а также религиозные суеверия и предрассудки чаще только усугубляют положение жертв. Вдовы, чьи мужья умерли от СПИДа, часто остаются ни с чем, так как родственники покойного супруга отбирают все имущество, лишая их какой-либо доли наследства. Попраны все общечеловеческие моральные нормы, такие как сострадание и справедливость.
 - Эта болезнь разрушает будущее и лишает надежды как отдельных людей, так и целые сообщества. Молодые и перспективные люди, у которых могло быть прекрасное будущее, внезапно могут услышать приговор, перечеркивающий все радужные надежды. Порой и неинфицированные оказываются в таком положении, что вынуждены распрощаться со своим жизненными планами ради ухода за членами семьи, у которых диагностировали ВИЧ. Целые деревни и даже города остались без рабочих, учителей, докторов, госслужащих и тех, кто мог бы оказать какую-либо помощь. Поля не обрабатываются, поэтому голод и нищета становятся неизменными спутниками таких мест.
 - Эта болезнь несет с собой серьезные психологические травмы: страх, тревогу, чувство вины, ненависть к себе, гнев, жажду мести и отчаяние. И, конечно, как и любое зло, порождает вопросы о справедливости и доброте Бога.
 - Эта болезнь – и причина, и почва для нищеты и бедности. «ВИЧ/СПИД открывает все слабые места и трещины в обществе и несет с собой беспорядок, неравенство и нищету. Вирус поражает в первую очередь слабых, бедных и уязвимых. Он прогрессирует там, где плохое питание, слабая система здравоохранения и мало интереса у правительственных чиновников к здоровью своих граждан».¹

¹ “Holistic Mission,” Lausanne Occasional Paper no. 33, ed. Ewy Hay Cambell, 2004, <www.lausanne.org>. Это короткое, но сильное заявление, где перечислены многие аспекты, связанные с пандемией ВИЧ/СПИД. Данный кризис – это

- Эта болезнь вскрывает неравенство в мире между богатыми и бедными странами. Если ты житель экономически развитой страны и у тебя обнаружили ВИЧ, тебе будет доступна антиретровирусная терапия по приемлемой цене, что позволит тебе прожить относительно нормальную и долгую жизнь, ничем не хуже, чем, скажем, у тех, кто страдает сахарным диабетом. Однако в большинстве стран стоимость антиретровирусных препаратов за пределами возможностей больных. Фармакологические компании ничего не делают, чтобы противостоять такой несправедливости – и это еще одна печальная страничка в истории данной болезни. Поэтому это также вопрос справедливости.
- Эта болезнь вызывает определенную реакцию среди незараженных (как внутри церкви, так и вне), от отрицания до обмана, от осуждения жертв до ложных представлений о Боге.
- Эта болезнь способствует процветанию коррупции в большой политике; борьба за власть над ресурсами, отрицание, сокрытие, зарубежные фонды и т. д. – все это усугубляет проблему и откладывает ее решение.
- Эта «болезнь затрагивает все стороны личности человека и сферы его жизнедеятельности на земле: *труд, производительность, продолжение рода, радость, веру, образование, физическое здоровье и интеллект*. Этот вирус ранит в самое сердце самых невинных из нас – *детей* – оставляя их сиротами, без самого необходимого. Травмированные психологически, они вынуждены порой возглавить домашнее хозяйство, заботясь о престарелых бабушках и дедушках, или бродить по улицам Кампалы, Лусаки и Йоханнесбурга. Таким образом болезнь поражает несколько поколений одновременно: *нерожденных, младенцев, детей, юношей и девушек, взрослых и пожилых*».²

Осознавая масштаб этого разрушительного явления, не будет преувеличением сказать, что в ВИЧ/СПИД мы можем видеть перекошенное от злобы дьявольское лицо зла, которое разрывает на части и поглощает все светлое и радостное, что есть в человеческой жизни на Божьей земле.

проблема не только биологическая, но и поведенческая, гендерная, возрастная, культурная, социально-экономическая и т. д.

² Angela M. Wakhweya, "Look After Orphans and Widows in their Distress: A Public Health Professional's Perspective on Mission in an Era of HIV/AIDS." Доклад подготовлен для Mission Leadership Forum (New Haven, Conn.: Overseas Ministry Study Center, 2004) (цитируется с разрешения).

Миссиональный отклик на проблему ВИЧ/СПИД

Такое всеохватывающее зло требует всестороннего отклика. Есть множество христиан по всему миру, работающих в государственных и негосударственных организациях, где к этой проблеме относятся очень серьезно, даже несмотря на то, что есть церкви, где уклоняются от общения с инфицированными людьми, считая их болезнь карой Божьей за грехи. Следует выделить ключевые слова в Лозаннском соглашении по этому вопросу:

ВИЧ/СПИД – это сложная и многогранная пандемия с широким спектром взаимосвязанных причин, сопутствующих факторов и воздействий. Таким образом, эта проблема требует комплексного подхода и соответствующего миссионального отклика церквей. Мы должны внести свой вклад в борьбу с этим бедствием, исходя из нашего христианского мировоззрения, которое объединяет в одно целое материальные, психологические, социальные, культурные, политические и духовные аспекты жизни, мировоззрения, которое объединяет евангелизм, ученичество, социальную деятельность и борьбу против угнетения.¹

Такой всеохватывающий миссиональный отклик, на мой взгляд, должен включать следующие обязательства.

- Заботиться о больных и умирающих. Среди учеников Иисуса нет тех, кого в этом надо было бы убеждать.
- Помогать людям, которые пострадали от последствий этой болезни в своей стране (неважно, были они инфицированы или нет): трудоустройство, забота о сиротах и вдовах (одна из самых примечательных заповедей в Книге Исход и Послании Иакова).
- Наладить образовательный процесс в церквях, среди священнослужителей, местных госслужащих и всех тех, кто может повлиять на отношение и поведение людей в обществе, особенно женщин.
- Разоблачить и показать вред тех религиозных и культурных традиций и верований, которые усугубляют страдания зараженных и их семей (речь идет об остракизме, угнетениях слабых, позоре и высмеивании).
- Борьба за справедливое распределение ресурсов для профилактики инфекции и для ее лечения (антиретровирусная терапия). Необходимо отстаивать права больных и слабых в сферах медицины, культуры, экономики и политики.

¹ Cambell, “Holistic Mission,” доступно на сайте <www.lausanne.org>.

- Организовать возможности для психологической реабилитации и оказания духовной поддержки людям на каждом этапе: от момента, когда они получают результаты теста, и до самой смерти.
- Лоббировать интересы зараженных в политической и экономической сферах теми, кто призван заниматься политикой.
- Нести весть евангелия о новой и вечной жизни, которую мы можем обрести во Христе, о прощении грехов, надежде на воскресение и твердой вере в то, что смерть – это еще не конец.

В свете всего вышесказанного в этой книге, совершенно очевидно, что все эти (и, несомненно, многие другие) составляющие нашего миссионального отклика – это неотъемлемые части всеохватывающей миссии Бога, который противостоит злу. Ни один отдельно взятый метод не может претендовать на полный миссиональный отклик. ВИЧ/СПИД, подобно самому злу, слишком сложный и всеохватывающий феномен, чтобы на него был один простой ответ. Если Бог создал человека, позаботившись о всех сторонах его жизни, тогда и миссия Бога состоит в том, чтобы противостоять всему, что разрушает и отравляет человеческую жизнь. А так как ВИЧ/СПИД поражает все стороны нашей жизни, мы должны выступить против него широким фронтом. Только всеохватывающий миссиональный подход может дать действительно какие-то результаты в борьбе с этой проблемой.

Последнее слово не за смертью

В свете такого всеохватывающего учения Библии о миссии не нужно доказывать необходимость евангелизации. Я оставил обсуждение этого вопроса напоследок не потому, что это наименее важно, а потому, что это окончательная цель, это то, что связывает другие составляющие миссии в одно истинное христианское мировоззрение, в котором смерть *не* имеет последнего слова.

Самое страшное в СПИДе – это *неизбежность смерти*. Это самое страшное последствие зла. Смерть – это величайшее из зол, последний враг, который будет уничтожен. Конечно, нас всех ждет одна и та же участь, однако СПИД приближает и бросает нас в объятия смерти. Вопросы, которые мы откладывали на будущее, остро встают перед нами, так как у нас больше нет времени. Что такое смерть? Что ждет нас после? Есть ли надежда?

Таким образом, хотя СПИД ставит перед нами ряд задач, которые необходимо решать в рамках нашего посвящения Богу – медицинских, социальных, психологических, гендерных, культурных, политических, международных – для нас, христиан, также встает вопрос первичности

евангелизма. Несмотря на разрушительное воздействие инфекции на жизни людей здесь и сейчас, «есть также вечная жизнь».¹

«Я проповедую так, словно делаю это в последний раз, как умирающий умирающим», – говорил Ричард Бакстер. Пожалуй, это наилучшим образом отражает суровую реальность, в которой оказались церкви в регионах, где множество людей столкнулись с ВИЧ/СПИД. Это ужасное и необъяснимое заболевание лишает человека продолжительности жизни и радости наслаждаться теми обязанностями, которые доверил нам Бог на этой земле: достигать успехов работе, воспитывать детей, возделывать землю, внести свой посильный вклад в жизнь общества и ухаживать за престарелыми людьми. Эта болезнь, как само зло, лишает нас самого лучшего, что есть в этом мире.

Но когда человек возлагает свои надежду и веру на распятого и воскресшего Спасителя, ничто не может лишить его вечной жизни нового творения, начатком и первенцем которого стал Христос. Только евангелие дарует эту надежду и уверенность в будущем. Только евангелие содержит обетование новой жизни для тех, чья нынешняя жизнь искалечена и уничтожена вирусом.

Я намеренно подчеркиваю «только евангелие». Во-первых, потому, что евангельское обетование вечной жизни для верующих, основанное на распятии и воскресении Христа, не может быть заменено каким-либо другим откликом (хотя все они с точки зрения Библии абсолютно правомерны) на проблему ВИЧ/СПИД. Во-вторых, я говорю «только христианское евангелие», чтобы подчеркнуть роль именно христианства (а не какой-либо другой религии) и христианского взгляда на смерть. Ведь именно учение о смерти часто служит неким водоразделом между религиями и множеством представлений о том, что может означать «спасение».

Одно из лучших рассуждений на эту тему из всех, что я когда-либо читал, принадлежит перу Карла Браатена. Обратив внимание на обычное замешательство при употреблении слова «спасение» в межрелигиозном диалоге, когда собеседники подразумевают что-то свое или употребляют в широком значении, как некие преимущества в жизни (библейское значение этого термина так же широкое и включает жизненные блага), Браатен подчеркивает главным образом христианское значение, основанное на Новом Завете и сфокусированное на воскресении.

С богословской точки зрения спасение – это не то, чего бы нам хотелось, удовлетворение всех наших потребностей или компенсация всех наших недостатков... Спасение в Библии – это обетование, которое дал Бог миру на фоне наших ожиданий личной и всеобщей

¹ Из устного дополнения Дагом Макконэлом его рецензии на Wakhweya, “Look After Orphans and Widows in their Distress.”

гибели. Евангелие – это сила Божия ко спасению, потому что содержит обетование расторгнуть порочный круг смерти. Смерть – это сила, которое втягивает все живое в круговорот... Мы можем от чего-то спастись в этой жизни и готовы за это заплатить, но ничто не избавит нас от смерти.

Спасение в Новом Завете – это то, что Бог сделал в смерти и воскресении Иисуса. Спасение – это то, что случилось с тобой, со мной и со всем миром назло смерти... Евангелие – это проповедь о том, что смерть – не конец, а только начало. Смерть позади Иисуса, он возглавляет процессию, которая движется от смерти к новой жизни. Смерть разделяет людей с Богом, поэтому только та сила, которая превосходит смерть, может избавить людей для вечной жизни с Богом. Это и есть значение спасения в библейском смысле. Это эсхатологическое спасение, потому что Бог, воскресивший Иисуса из мертвых, одержал окончательную победу над смертью. Наше окончательное спасение в эсхатологическом будущем, когда наша собственная смерть окажется позади нас, в прошлом. Это не значит, что нет спасения в настоящем. Это означает, что спасение, которому мы радуемся сегодня, словно позаимствовано у будущего, мы живем так, словно будущее уже в настоящем благодаря нашему единению со Христом в вере и надежде.

Христианские богословы в межрелигиозном диалоге должны заявить, что спасение – это то, что Бог обещал и исполнил миру через воскресение Иисуса из мертвых... Христология, в которой нет упоминания об Иисусе, воскресшем из мертвых, не может называться христианской или христологией вообще.²

К этому я мог бы только добавить, что миссиология, в которой нет ответа на проблему смерти для тех, кто столкнулся с ней лицом к лицу, не может называться христианской.

Литература мудрости и культура

В последних двух главах очерчены горизонты великого Божьего миссионерского поля – земли и человечества. Мы пришли к выводу, что наша миссия – это, по сути, миссия Бога, следовательно, она должна охватывать всю землю и каждый аспект человеческой личности и жизнедеятельности. Сейчас обратимся к разделу в каноне Писания, которым часто пренебрегают, рассуждая о библейских основах миссии (как, впрочем, пренебрегают и в книгах по библейскому богословию): Литературе мудрости. Здесь

² Carl E. Braaten, "Who Do We Say That He Is? On the Uniqueness and Universality of Jesus Christ," *Missiology* 8 (1980): 25-27.

мы находим огромный пласт верований и этики Израиля, основанный на мировоззрении, охватывающем все творение и все человечество.

Во-первых, мы увидим, что мудрецы в Израиле были открыты, чтобы видеть мудрость и в других культурах, а не только в своей. Это демонстрирует склонность к наведению мостов, что говорит об одной из миссионерских задач – контекстуализации. Во-вторых, обратим внимание на то, что в Литературе мудрости один из главных мотивов для этики – традиция творения, а не история искупления Израиля, что снова показывает тенденцию к универсализации. Наконец, прислушаемся к пытливому и неутомному голосу мудрости. Она учит нас быть искренними в своей вере, которой так жаждем поделиться с другими, а также она напоминает нам, что в жизни есть много чего загадочного, и у нас всегда будет гораздо больше вопросов, чем ответов.¹

Интернациональный мост

«Мудрец» – так именовали многих людей в мире древнего Ближнего востока. Их почитали за знания и искали у них совета и руководства. Говоря современным языком, это были консультанты по широкому спектру вопросов. Они считались элитой, поэтому нередко были судьями или советниками при дворе царя. Многие из их книг сохранились до сего дня, особенно из Египта и Месопотамии. Руководства для госслужащих, полезные советы для достижения успеха в обществе, размышления о жизни в целом, диалоги, стихотворения – весь этот огромный пласт литературы содержал множество благоразумных советов на все случаи жизни. Таким образом, Литература мудрости в Библии (Притчи, Екклесиаст, Иов, Псалтырь и др.) – это та литература, которая относилась к широкому спектру древней ближневосточной культуры, существовавшая задолго до того, как израильтяне покинули Египет и поселились в Ханаане.

И израильтяне прекрасно это знали. На самом деле они даже восхищались мудростью других народов, когда превозносили собственную. К примеру, когда летописец говорит, что Соломон был мудрее остальных мудрецов на Ближнем востоке, это скорее комплимент в их адрес, а не критика, так как последние действительно славились своей мудростью; он лишь подчеркивает величие мудрости Соломона.

И была мудрость Соломона выше мудрости всех сынов востока и всей мудрости Египтян. Он был мудрее всех людей, мудрее и Ефана

¹ Книга Люсьена Легранда о Библии и культуре включает главу с названием «Мудрость и культура». См. Lucien Legrand, *The Bible on Culture: Belonging or Dissenting* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 2000), pp. 41–60.

Езрахитянина, и Емана, и Халкола, и Дарды, сыновей Махола, и имя его было в славе у всех окрестных народов (3 Цар. 4, 30-31).

В Ветхом Завете упоминается класс мудрецов (и в позитивном, и в негативном ключе) и среди других народов: Вавилон (Ис. 44, 25; 47, 10; Иер. 50, 35; 51, 57; Дан. 2, 12-13), Эдом (Иер. 49, 7; Авд. 1, 8), Тир (Иез. 28; Зах. 9, 2), Ассирия (Ис. 10, 13) и Персия (Есф. 1, 13; 6, 13). Наиболее знаменитыми своей мудростью были, по-видимому, Египет и Вавилон. Это также подтверждает количество сохранившихся небиблейских книг мудрости в этих местностях. Из Египта в нашем распоряжении есть тексты, содержащие мудрость Фан-Хотепа, Мерикакра, Амененхета, Ани, Аменмопа и Онкшешонки. Из Вавилона сохранились книги: «Советы мудрости», «Человек и его Бог», «Пессимистичные рассуждения», «Вавилонская теодицея» и «Ахикар». Эти тексты можно прочесть в переводе.² Есть несколько прекрасных работ со сравнительным анализом ветхозаветной Литературы мудрости и ближневосточными текстами.³

В сравнительных исследованиях показано много общего между мыслителями в Израиле и мудрецами других народов.⁴ Несомненно, Литература мудрости – наиболее открытый интернациональный раздел Писания. На это есть две причины. Во-первых, в такой литературе рассматриваются проблемы и вопросы, общие для всех людей. Речь идет о советах в сфере межличностных отношений, особенно в отношении с властями, о нравственности и социальном порядке, успехе, счастье и мире в семье и политике. Поднимаются вопросы Божественной справедливости в мире, обсуждаются жизненные перипетии и то, как с ними справляться, а также затрагивается проблема страданий, особенно если они кажутся незаслуженными.

Во-вторых, стоит обратить внимание на тот факт, что Израиль не чуждался обращаться к наставлениям мудрецов других народов, при

² См. James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1955); D. Winton Thomas, ed., *Documents from Old Testament Times* (New York: Harper Torchbooks, 1958); Miriam Lichtheim, ed., *Ancient Egyptian Literature*, 3 vols. (Berkeley: University of California Press, 1975, 1976, 1980).

³ Напр., Roland E. Murphy, *Proverbs* (Nashville: Thomas Nelson, 1998); Tremper Longman III, "Proverbs," in *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2002).

⁴ Как и в других областях, например, в богослужебном языке. Совершенно очевидно, что в некоторых псалмах присутствует ханаанский поэтический строй и даже их мифология используется, чтобы подчеркнуть суверенную власть Яхве. См., напр., Donald Senior and Carroll Stuhlmueller, *The Biblical Foundations for Mission* (London: SCM Press, 1983), chap. 5.

необходимости редактировать их, изменять в свете своих представлений и включать в свои священные тексты. Наиболее очевидный пример – слова Агура и царя Лемуила в Книге Притчей. Мы практически ничего не знаем об этих людях, кроме того, что они не были израильтянами. На сегодняшний день общепризнанно, что Притч. 22, 17 – 24, 22 во многом перекликается с египетским текстом, «Мудростью Аменемопа». Тремпер Лонгман III в своем кратком комментарии на Книгу Притчей приводит целый список параллелей между мудрыми советами Притч. 22, 17 – 24, 22 и текстами, принадлежащими более древней ближневосточной традиции мудрости.¹

Как мы уже поняли, есть много общего в традициях мудрости Ближнего востока, однако вместе с тем нужно признать, что израильские мудрецы не просто копировали древние тексты, занимаясь плагиатом. Вера Израиля была отличительной, особенно в тех вопросах, которые мы рассматривали ранее в этой книге (монотеистические утверждения об уникальности Яхве как Бога и о завете Израиля с ним). Убеждения народа Божьего противостоят многим мировоззренческим предпосылкам, которыми характеризуется литература мудрости соседних народов. Да, есть много общего, однако мировоззрение язычников чуждо авторам Литературы мудрости в Ветхом Завете. Самый очевидный пример – отказ от многобожия, которое было присуще мировоззрению окружающих народов, где верили в многих богов и богинь.

Но не просто звучит заявление, что боги и идолы других народов не существуют, хотя сказано и об этом тоже. Весьма вероятно, что Яхве и есть персонифицированная мудрость в Притч. 1 – 9 (источник истинной мудрости), а другие боги, какими бы соблазнительными ни казались их пути, в конечном итоге ведут к смерти: таков конец пути любого идолопоклонника. С помощью подобного литературного приема предостережение относительно идолопоклонства звучит не менее серьезно, чем в Законах и Пророках.

Наряду с этим в Литературе мудрости отсутствует также упоминание о разного рода магических обрядах, гаданиях, оккультных практиках и т. д. То, что было запрещено в законе, было под запретом и для мудрецов в Израиле.² Следует отметить побочные явления политеистического мировоззрения: циничный подход к морали (на самом деле неважно, что

¹ Longman, “Proverbs.”

² Очень подробное исследование религиозных практик окружающих народов, в сравнении с богослужебными обрядами Яхве см. в Glen A. Taylor, “Supernatural Power Ritual and Divination in Ancient Israelite Society: A Social-Scientific, Poetics and Comparative Analysis of Deuteronomy 18” (Ph.D. diss., University of Gloucestershire, 2005).

ты делаешь, какой-то бог да заберет тебя в конце), и фаталистическое отношение к жизни в целом (на самом деле от тебя мало, что зависит, нужно смириться с тем, что некоторые жизненные обстоятельства ты не можешь предотвратить).

И то, и другое на повестке дня в Книге Екклесиаста, но при этом автор твердо стоит на позиции монотеизма («бойся Бога»), с одной стороны, и убежден, что при всей загадочности и кажущейся суетности жизни, остаются бесспорными и непреложными такие ценности, как мудрость, честность и благочестивая вера. Такая монотеистическая этика служит самой важной отличительной характеристикой Литературы мудрости в Ветхом Завете. Суть ее выражена в следующем ключевом тексте: «Начало мудрости – страх Господень» (Притч. 1, 7). «Начало» – это не линия старта, которая остается у нас позади, но главный принцип, который лежит в основе всего остального. Таким образом, хотя в Литературе мудрости и нет явных упоминаний об исторической традиции искупления Израиля и заключения завета, она воплощена в самом имени Яхве и лежит в основе всех поучений, рассуждений и всего остального, что обсуждается в этих книгах.

Какое значение имеет для миссиологии такой интернациональный характер Литературы мудрости? Напрашивается, по крайней мере, четыре вывода.

Общие житейские вопросы. Во-первых, совершенно очевидно, что израильтяне оказывались в тех же жизненных обстоятельствах, что и жители окружающих народов. Ситуации, над которыми рассуждают мудрецы, вопросы, ответы на которые они оставляют открытыми, предлагаемые советы и руководства к действию – это то, с чем сталкиваются люди в любой культуре. Именно по этой причине ученые, занимающиеся миссиологией, особенно на международном уровне, говорят о Литературе мудрости как об одном из лучших способов показать взаимосвязь библейской веры с самыми различными культурами по всему миру.³

Во всех человеческих культурах люди сталкиваются с одними и теми же проблемами: в браке, в отношениях с родителями и детьми, на работе, в общении, в публичной жизни, в обращении с деньгами. Перед всеми нами ежедневно встают вопросы: как пережить жизненные разочарования, сохранить самообладание, смириться с тем, что все идет не так, как нам хотелось бы, как принять страдания, болезнь и смерть. И во всех культурах есть традиционная мудрость, передающаяся устно

³ См., напр., Michael Pocock, “Selected Perspectives on World Religions from Wisdom Literature,” in *Christianity and the Religions: A Biblical Theology of World Religions*, ed. E. Rommen and H. A. Netland (Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1995), pp. 45-55.

и письменно, которая отвечает на эти вопросы. Как правило, в основе народной мудрости лежит мировоззрение, которое просматривается в мудрых советах и наставлениях. Поэтому искренне интересуясь жизненными проблемами людей и знакомя их с библейскими мудрыми советами по тому или иному вопросу, мы можем привлечь их внимание к широкому библейскому откровению.¹

Принятие мудрости народов. Во-вторых, мудрецы Израиля не чуждались заимствовать благоразумные советы и наставления у других народов, чего не скажешь о богах и религиозных обрядах язычников, которые сурово осуждались и отвергались в Законе и Пророках. Мудрость служит объединяющим звеном.

В основе такой открытости лежит история творения, которая объединяет все человечество. Мудрость Создателя мы видим по всей земле, во всех людях, которые были созданы по его образу. Хотя Израиль пережил уникальный исторический опыт Божественного откровения и искупления, однако он не обладал некоей монополией на все то, что мы называем мудростью, благом или правдой. Такой монополии нет и у христиан. Мы ничего не достигнем отрицанием и отвержением, однако открытость и принятие различных культурных традиций, которые не противоречат библейской истине и моральным стандартам, могут принести обильные миссионерские плоды.

Другая причина быть Израилю открытым богатству премудрости окружающих народов заключается в том, что так они позволяли язычникам неявным образом вносить свой вклад в сокровищницу мудрости народа Божьего и тем самым воздавать славу Яхве. Это будет основной темой, которую мы будем исследовать подробно в четырнадцатой главе. Но если ожидания Израиля отчасти были связаны с тем, что благосостояние и процветание народов в конечном итоге содействовали славе Яхве, а не ложных богов, которым они служили, тогда мудрость народов становится предвкушением эсхатологического собрания народов. Как *дары*, которые будут принесены *народами* в храм Яхве (картина из Ис. 60 – 66 подхвачена в Откр. 21, 24–27, где царства этого мира, очищенные и искупленные, приносят богатство и славу в царство Божье, царство Христа), так и мудрость народов может быть принесена в сокровищницу мудрости Израиля, очищенная от многобожия и служащая к славе и чести единого Бога Яхве. Представьте себе на мгновение глубину и величие сокровищницы всей человеческой мудрости, очищенной от всякого следа греха и сатаны, которая обогатит все искупленное человечество в новом творении.

¹ См. Mark Pietroni, “Wisdom, Islam and Bangladesh: Can the Wisdom Literature Be Used as a Fruitful Starting Point for Communicating the Christian Faith to Muslims?” (Master’s diss., All Nations Christian College, 1997).

Критика мудрости народов. Третье. Открытость Израиля к мудрости других народов отнюдь не означает, что они некритично относились ко всему, что там находили. Напротив, они исключали даже намек на служение другим богам, редактируя и изменяя высказывания так, чтобы они вписывались в их моральную систему ценностей и верований. Они рассматривали мудрость других народов в свете собственных монотеистических представлений.

Франк Якин говорит, что израильтяне даже рассматривали это как необходимость. В какой-то мере Бог наделил мудростью все народы, однако Израилю он дал нечто особенное – Тору (Пс. 146, 19-20). Автор обращает внимание на Сир. 24, 8-24, где мудрость Яхве поселилась в скинии Израиля, Законе Моисея. Он продолжает:

В чем преимущество мудрости Израиля? Как и в случае с заветом, в обладании Торой... Тора считалась особым Божиим даром мудрости Израилю. Что же тогда ожидалось от Израиля? Поскольку мудрость распространена среди всех людей, Израиль должен прислушиваться и взвешивать благоразумные советы и наставления у других народов. Тора – тот критерий, с помощью которого они оценивали как устремления язычников, так и их мудрость.²

Хотя в миссионерском служении людям мы должны наводить мосты с другими культурами, нам следует остерегаться всего, что запятнано грехом, эгоизмом и идолослужением. Такая пронизательность – не просто чутье или интуиция, это результат серьезного исследования, иначе мы рискуем отбросить то, что просто нам не нравится, кажется странным или непривычным. Одна из самых непростых миссиологических задач, актуальных во все времена, заключается в том, чтобы обнаружить критерии, определяющие тонкую грань между культурными особенностями и богословским синкретизмом. Если Израиль для этого обращался к Божественному откровению в Торе, то тем более нам следует обращаться к Библии, чтобы различить и отвергнуть то, что греховно в культуре народов.

Мудрость сама по себе не спасает. Четвертое, хотя мудрость и может служить неким мостом, она не содержит в себе спасительной вести библейского евангелия. Литература мудрости в Ветхом Завете посвящена главным образом решению житейских вопросов. Вот почему Книги Иова и Екклесиаста находятся рядом в каноне с Книгой Притчей.

² Frank E. Eakin, "Wisdom, Creation and Covenant," *Perspectives in Religious Studies* 4 (1977): 237. Хотя Якин об этом и не говорит, но следует добавить, что об «особом Божьем даре мудрости Израилю» сказано также в Втор. 4, 6-8.

Согласно Книге Притчей, существуют основные принципы, которые ведут к процветанию и успеху в жизни. Но и они не всегда срабатывают. Третья глава Книги Бытия служит фоном для непростых вопросов и размышлений в Книгах Екклесиаста и Иова: сатанинская злоба, страдания, разочарования, бессмысленный труд, непредсказуемые последствия, неизвестность относительно будущего и в конечном итоге смерть как последняя насмешка над человеком. В Литературе мудрости нет ответов на эти вопросы, однако есть намеки на то, где их можно найти: в страхе Божьем.

Яхве был тем Богом, которого Израиль знал благодаря своему избранию, искуплению и заключению завета. Здесь и начинается евангелие, благая весть о Яхве, который твердо намерен благословить и спасти один народ, чтобы затем через него могли спастись и все остальные нации. Поэтому Литература мудрости говорит о Божьем сотворенном мире, с одной стороны, как о величественно красивом и упорядоченном, а, с другой, – как о неоднозначном, сложном и иногда кажущимся нелепым и суетным. Это Божий мир, потому что Бог создал его, но вместе с тем это падший мир, мир, нуждающийся в спасении, потому что мы ослушались своего Творца. Таким образом, Литература мудрости указывает на Создателя, как на единственную надежду на спасение и косвенно свидетельствует о его искупительных деяниях, где раскрывается суть этого спасения.¹

Об этом говорит каноническое размещение Литературы мудрости, а также связь с Соломоном и кульминацией завета с Давидом. Третья книга Царств отмечает дар мудрости у Соломона, которым восхищались окружающие народы, о чем свидетельствует также и построенный им величественный Храм. Как уже говорилось раньше, Соломон в своей молитве посвящения просит о чужестранцах, которые придут к Храму помолиться Яхве. Таким образом, хотя в самой Литературе мудрости и не упомянут исход, завет, земля обетованная или строительство Храма, историческое повествование связывает эту традицию со всеми аспектами жизни через царя Соломона. Всякая мудрость, которая ассоциируется с Соломоном, должна быть связана с намерением Бога благословить другие нации.

Таким образом, библейская мудрость, хотя и не спасает сама по себе, может сослужить хорошую службу в миссионерской работе и выступить в роли некоего интернационального мостика. В конце концов, этот мостик может стать началом чего-то большего, чем проповедь вести евангелия: началом целостного библейского повествования о Божьем искуплении через Иисуса Христа.

¹ Очень полезное обсуждение этого вопроса с обоих ракурсов см. в John Goldingay, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), chap. 7.

Этика творения

Враги Иеремии, которые замыслили избавиться от пророка, цитируют в свое оправдание расхожее высказывание, упоминая три важных роли в израильском сообществе:

«Ибо не исчез же закон у священника и совет у мудрого, и слово у пророка» (Иер. 18, 18).

Священники учили народ Торе. От пророков ожидалось своевременное слово от Бога и ответы на актуальные вопросы в сложившихся обстоятельствах. И у мудрецов есть своя особая роль. Поэтому в Литературе мудрости свои акценты и роль, в отличие от Закона и Пророков. Это не отрицает основополагающего единства между всеми тремя разделами на уровне веры и мировоззрения Израиля. Но обнаруженные различия станут наградой для пытливого исследователя.

К примеру, если закон строго предписывает что можно, а чего нельзя, то мудрость открыта к широкому диалогу. Сравните законы против прелюбодеяния с предостережениями о том же в Притч. 5 – 6. Закон повелевает и запрещает на основании Божественного авторитета. Мудрость советует, предостерегает о неприятных последствиях и убеждает, апеллируя к опыту и разуму. Если говорить техническими терминами, деонтологический подход Закона уравнивается консеквенциалистским подходом мудрости. Или опять же, если пророки сталкиваются с проблемой политической несправедливости, они обличают конкретных царей. Мудрость же устанавливает общие принципы, которыми должны руководствоваться те, кто при власти, и те, кто им подчинен, а также указывает на подводные камни, с которыми и те, и другие могут столкнуться.

Но самое примечательное отличие – это *мотивация к действию*, которая характеризует разные разделы Ветхого Завета. В Законе и Пророках преобладает *искупительная* история Израиля, тогда как в Литературе мудрости преимущественно доминирует история *творения*.

Лучший пример, демонстрирующий это различие, – борьба за справедливость и сострадание по отношению к бедным и нуждающимся. Обратите внимание на следующие тексты из Закона, а особенно на мотивационную и богословскую основу заповедей по данному вопросу: Исх. 23, 9; Лев. 19, 33-36; 25, 39-43; Втор. 15, 12-15; 24, 14-22.

Вы легко обнаружите, что основной акцент во всех случаях сконцентрирован на истории искупления Израиля из египетского рабства. В свете этой великой демонстрации Божественной справедливости и сострадания, а также в благодарности за избавление, они должны поступать таким же образом. Таким образом, искупительная история становится весьма мощным стимулом для защиты социальной справедливости.

Этический принцип конкретизируется в подражании деяниям Яхве в известной истории. Это отчасти и означает «ходить путями Яхве».

Ну, а сейчас прочитайте следующие тексты из Литературы мудрости: Притч. 14, 31; 17, 5; 19, 17; 22, 2; 29, 7.13; Иов 31, 13-15.

Здесь авторы апеллируют к нашим общим человеческим истокам: у нас всех один Творец. Поэтому богатые или бедные, рабы или свободные, угнетатели или угнетаемые – мы все творения одного Создателя. Таким образом, наше отношение к людям, свидетельствует об отношении к Творцу. Это и есть основной принцип, который повторил Иисус, применив его к самому себе.

В Литературе мудрости явно отсутствуют упоминания о великой исторической традиции веры Израиля (исходе, Синае, земле), к которой так часто обращаются пророки. И это не потому, что мудрецы в Израиле не знали этой традиции. Вряд ли кто-то вообще в Израиле не знал об этом! Ну и, конечно, использование особого имени завета – Яхве – предполагало историю, в которой это имя Бога и его характер были раскрыты. Тем не менее остается поразительным тот факт, что богословие и этика в Законе и Пророках твердо стоят на истории Израиля, в то время как Литература мудрости главным образом апеллирует к общечеловеческому опыту и истокам.¹

Это также имеет отношение к миссиологии. Когда мы направляемся с миссией к людям иной культуры, с иным мировоззрением и верой, нам следует помнить, что у нас общее происхождение (признают они это или нет) и один Творец. В частности, помогая в решении проблем этического, социального, экономического и политического плана, не стоит удивляться, когда мы обнаружим, что понимание этих проблем людьми, далекими от библейской искупительной истории, во многом совпадает с нашим. В конечном итоге это та история, которую мы надеемся им донести (я уже говорил ранее, что последнее слово в миссии за евангелизмом), однако это не означает, что она должна стать отправным пунктом нашей миссии.

Библейская традиция мудрости хорошо освещает тот факт, что этика – это то, что присуще всем людям, ведь мы все созданы по образу Божьему и являемся частью его творения. В результате грехопадения эти нравственные истины были искажены в разных культурах, однако их отголоски все еще слышны в человеческих сердцах.²

¹ Возможно, есть более существенная причина замалчивания о традиции завета авторами Литературы мудрости, чем та, что предполагает Брюггеманн. Он считает, что скрытность Бога в делах повседневной жизни не позволяет им делать какие-то громкие заявления о Боге, в отличие от «явных деяний» в великой исторической традиции. Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), p. 335.

² Универсальная миссиологическая значимость представления об общих

Честная вера

Наибольшее отличие Литературы мудрости от остального Ветхого завета становится наиболее очевидным, когда в некоторых частях последнего слышны сомнения относительно универсальной применимости неких основных ветхозаветных утверждений. Как бы там ни было, эти тексты – часть канона Писания, поэтому, чтобы быть до конца честными, необходимо признать в нем наличие сомнений и вопросов, на которые мы не можем найти удовлетворительных ответов в силу ограниченности нашего опыта и, возможно, в силу того, что Бог не все нам пока открыл.

Типичная проблема, когда, с одной стороны, мы слышим ветхозаветные утверждения (особенно в Книгах Второзакония и Псалмах) о том, что повиновение Богу – это путь к благословениям и успеху во всех областях нашей жизни, тогда как нечестивые испытывают Божий гнев и наказываются, а, с другой стороны, наш жизненный опыт, зачастую не подтверждающий эти высказывания. Мы утешаемся словами Пс. 145, но испытываем совершенно иные чувства, когда читаем Иов 24, 1-12, где суровая реальность ближе к тому, что мы видим и слышим об этом мире: «В городе люди стонут, и душа убиваемых вопит, и Бог не воспрещает того» (ст. 12). Это возвращает нас к изначальному вопросу двадцать четвертой главы: «Почему Всевышний не назначил суд, и знающие Его не видят исполнение этого суда?» (ст. 1). Подобным образом мы можем вспомнить о моральном выборе, предоставленном Богом человеку во Втор. 30, 15-20 и его последствиях, однако при этом Еккл. 8, 14 – 9, 4 показывает, что часто в жизни все обстоит с точностью до наоборот.

Трудно не заметить в Литературе мудрости, как некоторые основы веры Израиля («Яхве любит слабых и бедных», «праведник будет благословен, а нечестивый наказан» и т. д.) ставятся под сомнение: «Такие утверждения не имеют ничего общего с реальным миром, в котором мы живем. Эти правила не работают в реальной жизни».

И мудрецы были не единственными, кто делал подобные заявления. Жалобы, протесты, недоумение часто слышны в Книге Псалмов – в самом сердце богопоклонения Израиля. «Доколе, Господи?» (напр., Пс. 6, 3; 12, 1-2; 61, 3; 73, 10); «Почему...?» (напр., Пс. 9, 1; 21, 1; 42, 2; 43, 23-24; 87, 14); «Где...?» (напр., Пс. 41, 3; 78, 10; 88, 49).

Уолтер Брюггеман обозначает все подобные тексты в Писании как «Встречное свидетельство Израиля», то есть испытание фундаментальных

истоках человечества, как это отражено в Литературе мудрости, положена в основу занимательного исследования межкультурной этики в Benno Van Den Toren, "God's Purpose for Creation as the Key to Understanding the Universality and Cultural Variety of Christian Ethics," *Missiology* 30 (2002): 215-33.

основ веры народа Божьего во всевластие и верность Яхве в самом Ветхом Завете. Наличие такой внутренней борьбы и сомнений в основах мировоззрения, сформированных в результате искупления и откровения, свидетельствует о силе и могуществе Писания.

Более того, как добавляет Брюггеман, это не просто внутренние споры. Израиль, как мы неоднократно подчеркивали, должен был передать свою веру этому миру. Израиль, по сути, существовал ради других народов. Бог Израиля был Богом всей земли. Все, что было истиной в отношении Израиля, было таковым и для всех остальных. Любая проблема, с которой сталкивался Израиль, была проблемой и всего мира. Логично предположить, что такое «встречное свидетельство» Израиля имеет также миссиологическое значение.

Суть свидетельства Израиля... абсолютное всевластие и верность Яхве. И чаще всего об этом можно было смело свидетельствовать. Такой вывод приветствуется, поскольку он вписывается в общее представление. Израиль, безусловно, утверждал всевластие и верность. Но он жил в реальном мире и видел, что происходит вокруг. Он отказывался закрывать глаза и делать вид, что ничего не происходит. Поэтому вопросы всевластия и верности будут оставаться в Ветхом Завете, как исполненное веры, открытое и незавершенное дело Израиля. Более того, мы знаем, что эти два вопроса – первостепенные для тех, кто живет в этом мире, вступают они в диалог с Богом или нет. Таким образом, ставить под сомнение эти положения – небезопасное занятие в пределах Израиля. Это скорее вопросы, на которые Израиль ищет ответ ради остального мира.¹

Ради остального мира – об этом следует помнить, когда мы встречаем неудобные вопросы в Литературе мудрости. А также не нужно забывать о пределах наших познаний, особенно в нашем миссионерском служении. Наличие таких текстов в Библии – это вызов бездумному догматизму, ошибочно применяющему «вечные» библейские принципы везде и всюду, даже там, где они не работают (что и делали друзья Иова). Такие библейские тексты – это подножка наивному убеждению, что между верой и материальным процветанием, а также грехом и болезнью есть прямая связь. Миссия, где игнорируются предостережения Литературы мудрости, заканчивается глупым и лживым так званым евангелием процветания, с одной стороны, или слепым триумфализмом – наихудшим видом заносчивого фундаментализма, с другой стороны.

¹ Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, p. 324. См. также Walter Brueggemann, "A New Creation – After the Sigh," *Currents in Theology and Mission* 11 (1984): 83-100.

Перед теми, кто принимает авторитет всего Писания и верит в единого, доброго и всевластного Бога, мир всегда будет ставить очень непростые вопросы. Литература мудрости также поднимает подобные проблемы и приглашает к размышлению, спорам, борьбе и протестам. Но все эти вопросы мы задаем со смирением и верой, зная, что «страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла – разум» (Иов 28, 28).

Это многогранный проблемный пласт, которого еще коснемся в последней главе. Что следует особо выделить, говоря об арене Божьей миссии? Яхве – это Бог всей земли, Бог всех живущих на земле и Бог всякой мудрости. Таким образом, мы рассмотрели некоторые из универсальных истин и те обязательства, которые они за собой влекут.

Все творение – это поле Божьей миссии, поэтому миссия характеризуется защитой окружающей среды, к чему мы и призваны.

Все люди созданы по образу Божьему, следовательно, осознание общих истоков человечества отчасти формирует наше понимание миссии. Кроме того, все люди и все области их жизнедеятельности подверглись влиянию греха и зла. Наш миссиональный отклик должен быть радикальный и всеохватывающий, как и проблема, которую преодолеваем во имя Христа и силою креста.

Любая человеческая культура несет на себе следы греха. Мудрецы в Израиле признавали, что у других народов есть чему поучиться, однако сверяли все с Божественным откровением, отвергая все то, что было связано с идолопоклонством и несло печать нравственной деградации. Они также признавали границы человеческой мудрости, и, глядя на реалии греховной жизни, задавали непростые вопросы.

Таким образом, библейская мудрость учит, что наши миссионерские усилия должны характеризоваться:

- открытостью (но с осторожностью, оценивая все в свете Божьего откровения) по отношению к Божьему миру;
- уважительным отношением к людям, созданным по образу Божьему;
- смирением и кротостью в своем свидетельстве другим людям.

Народы занимают важное место в библейском повествовании от самого начала и до конца. Если они не на первом плане, то обязательно на втором. Если они не играют значимой роли в великих событиях на международной арене, то становятся объектами Божьего исследования и суда. Даже если они не в центре внимания Бога, то на заднем плане (к худу или к добру) жизни народа Божьего. Совершенно очевидно, отношения Бога со всем человечеством первостепенны в Священном Писании, а человечество – это все народы. И если в Библии и уделяется больше внимания народу Божьему, то этот народ, в свою очередь, живет среди других народов. «Тема Израиля как света для наций – далеко не второстепенная в Писании. Народы – это цель Израиля и причина их существования как нации».¹

Первое упоминание о народах в великом библейском повествовании мы находим после потопа – Божьего суда над человеческим нечестием. После неудачного строительства Вавилонской башни народы оказались рассеяны по всему лицу земли. Непонимание и противостояние народов, как в зеркале, отражает уязвимость всего человечества. Нет никаких сомнений, что в последней книге Библии автор намеренно представляет кульминацию Божьей победы, где все народы, очищенные от греха, ходят во свете и воздают славу и честь Агнцу (Откр. 21, 24-27). Уязвимость и разобщенность человечества исцелены у древа и реки жизни (Откр. 22, 1-2). И между этими великими сценами в Бытии и Откровении – изначального и окончательного единства народов – мы читаем историю о том, каким образом произойдет это вселенское единение народов. Это и есть та самая миссия Бога, о которой мы говорим на протяжении всей этой книги. Она состоит в том, чтобы преодолеть пропасть между народами, возникшую после великого рассеяния народов (Быт. 11), и создать одно человечество, которое будет славить Бога (Откр. 22). Миссия Бога, возможно,

¹ Duane L. Christensen, "Nations," in *Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman et al. (New York: Doubleday, 1992), 4:1037.

как никакая другая тема, служит ключом ко всему великому библейскому повествованию.

В последних двух главах (14 и 15) мы рассмотрим развитие библейского учения и ожиданий в отношении народов, так как в этом заключена суть библейского понимания миссии. Мы обратим внимание на то, что народы в Ветхом Завете представлены как свидетели всего того, что Бог делал в Израиле и для него. Ожидалось, что в результате праведной жизни и богопоклонения израильтян народы увидят свою роль в плане спасения, познают Яхве, возблагодарят его и поклонятся ему, как истинному Богу, со всеми вытекающими последствиями. Наиболее примечательно, что в Писании мы слышим голоса пророков, которые видели тот день, когда народы примкнут к Израилю, а само именование *Израиль* будет расширено и пересмотрено. Все это очерчивает горизонты миссии к народам в Новом Завете, утверждая на твердом библейском основании всех тех, кто сегодня трудится на миссионерском поприще.²

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению заданных выше вопросов, поговорим об общих представлениях, о народах в Ветхом Завете, их роли в Божественном замысле и истории. Это послужит некой платформой или сценой, на которой и разворачивается вся история Божьей искупительной миссии всего человечества.

Народы в творении и провидении

Народы как часть сотворенного и искупленного человечества

Хотя впервые о народах после потопа сказано в контексте их высокомерия и надменности, это не означает, что этническое и национальное разнообразие греховно само по себе, даже если результатом стали разобщенность и непонимание.³ Скорее в этом отчасти и состоял Божий

² Некоторые вопросы, которые будут затронуты нами в этой главе, подробнее представлены в Walter Vogels, "The New Universal Covenant," in *God's Universal Covenant: A Biblical Study*, 2nd ed. (Ottawa: University of Ottawa Press, 1986), pp. 111-42.

³ Здесь я использую термин *народы* в широком смысле (как и в Ветхом Завете), а не в более узком значении «национального государства», которое стало популярным в постреформационной Европе. Обсуждение древних ближневосточных и библейских понятий народности в связи с этнической принадлежностью, территорией, языком, царством и богами см. в Daniel I. Block, "Nations/Nationality," in *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, ed. Willem A. Van-Gemeren (Carlisle, U. K.: Paternoster, 1996), 4:966-72; and Daniel

замысел при творении. Весь Ветхий Завет говорит о Божьей власти над народами, потому что он их Творец. Обращаясь к язычникам с евангельской целью, Павел (будучи иудеем) принимает как данность этническое разнообразие всего человечества и приписывает его Божественному провидению: «И произвел Он от одного все народы земли: обитать по всему лицу земли, предуставив сроки и пределы их обитанию» (Деян. 17, 26).

И хотя далее Павел цитирует греческих мыслителей, в данном стихе он обращается к Ветхому Завету, древней песни Моисея в Втор. 32:

Когда Всевышний давал уделы народам
и расселял сынов человеческих,
тогда поставил пределы народов (Втор. 32, 8)

Национальные различия входили в Божий план при сотворении, как и богатый своим разнообразием мир остального Божьего творения.

Более того, эсхатологическая картина искупленного человечества также подтверждает эту истину: спасенный народ представлен не как некое гомогенное множество с единой вселенской культурой. Собранные из разных культур и народов, они представляют собой богатое и величественное наследие всего человеческого рода. Люди из всякого колена, языка и народа несут к престолу Божьему славу и честь (Откр. 7, 9; 21, 24-26). Говоря метафорическим языком, искупленный народ Божий нового творения – это не суп-пюре, в котором все ингредиенты смешалось в одно, а салат, в котором все составляющие сохраняют свой вкус, запах и цвет. Новое творение сохраняет богатое разнообразие изначального творения, однако очищено от скверны и греха. Таким образом, миссия Бога состоит не просто в спасении бесчисленного количества душ, но в особом исцелении народов.

Этническое разнообразие в изначальном творении и в эсхатологическом видении свидетельствует против мерзости расизма. Конечно, здесь и сейчас мы не в силах положить этому конец, но это жизненно важная задача миссии, к которой призваны христиане. Новый Завет радикальным образом отвергает даже тень расизма или ксенофобии, говоря о равном положении всех людей перед Богом.¹

I. Block, *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2001).

¹ См. подробное библейское исследование этой темы в J. Daniel Hays, *From Every People and Nation: A Biblical Theology of Race, New Studies in Biblical Theology* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003). Очень полезный и более практический анализ см. в Dewi Hughes, *Castrating*

Все нации подотчетны Богу

Тем из нас, кто привык думать о вере и отношениях с Богом в индивидуалистических категориях, сложно принять библейское представление о том, что Бог трудится, в первую очередь, с народом. Об этом хорошо свидетельствует вся библейская история. Начиная с Книги Исхода и далее, мы видим, что у народов есть своя роль в библейском повествовании, поэтому история исхода служит неким образцом. Противостояние между Яхве и фараоном – это не просто борьба Бога с непокорным человеком: весь народ Египта участвовал в угнетении израильтян, поэтому все египтяне пострадали в результате освобождающего праведного Божьего суда.

Далее повествование говорит, что отдельные нации (напр., амаликитяне, моавитяне, амореи) восстали против Яхве и вредили Божьему народу, другие же стали настолько неисправимо испорченными и развращенными, что были наказаны и уничтожены Богом (как ханаанские народы). Бог предостерег Израиль, чтобы он не превозносился тем, что якобы их победа над жителями Ханаана – это результат их собственной праведности. Гибель народов должна стать предупреждением, так как они погибли за свое нечестие (Втор. 9, 4-6). Бог хотел использовать Израиль как орудие своего суда над беззаконными народами земли обетованной.

Более того, я нахожу мнение Уолтера Брюггемана по этому вопросу неубедительным. Он считает, что суды Яхве над хананеями – это сугубо «насильственный акт, в результате которого Израиль получает дары от Бога». Он говорит о привилегированном положении Израиля и показательном суде над народами в интересах евреев, что, по сути, носит идеологический характер, так как верховная власть Яхве использовалась самым прямым образом для служения интересам политической элиты народа. Таким образом, история об уничтожении ханаанских народов служит тому, чтобы установить законность притязаний Израиля на землю.²

Но девятая глава Книги Второзакония говорит о противоположном: Израиль не имеет никаких законных прав на эту землю. Евреи не праведнее остальных народов. На самом деле в этой главе сказано, что если кто и заслужил гибели, то это Израиль. Израиль существовал как нация исключительно по Божьей милости. И уничтожение хананеев неоднократно представлено не в идеологическом ключе, но скорее в нравственном и теоцентрическом. Яхве по своей божественной справедливости совершает

Culture: A Christian Perspective on Ethnic Identity from the Margins (Carlisle, U. K.: Paternoster, 2001).

² Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), pp. 496-97.

суд над народами, погрязшими в нечестии и грехе. И он поступит точно так же с израильтянами, если они последуют примеру хананеев. Речь не об идеологической борьбе, а скорее о суровом предупреждении Израиля признать свои грехи, которые уже вызвали Божий гнев, и исправить свои пути пред Господом.

Пророки в своих речах против народов (хотя есть знаменательные слова, дающие надежду на исправление) выражают твердое убеждение: все народы ждет неминуемый Божий суд по многим причинам, и главная – это беззаконие. В начале своего так называемого «малого апокалипсиса» Исаия описывает землю Израиля очень мрачными красками:

И земля осквернена под живущими на ней,
 ибо они преступили законы,
 изменили устав,
 нарушили вечный завет.
 За то проклятие поедает землю,
 и несут наказание живущие на ней;
 за то сожжены обитатели земли,
 и немного осталось людей (Ис. 24, 5-6).

Всеобщая человеческая греховность сталкивается с вселенским Божьим судом. И Библия ясно говорит, что все человечество вовлечено в грех, как народы в целом, так и все люди в отдельности. Как история исхода служит примером Божьего спасения, так история Содома и Гоморры служит примером Божьего суда над человеческой греховностью. Вероятно, Павел, говоря о всеобщей испорченности и греховности людей и используя при этом язык и мотивы истории Содома, следует этой традиции.¹

На таком мрачном фоне Божья миссия по спасению народов и миссия народа Божьего как носителя этого спасения несут поистине благу ю весть для всего человечества.

Любой народ может быть орудием Божьего суда

В случае с Содомом и Гоморрой Бог сам совершил свой суд. По этой причине история суда над этими нечестивыми городами стала притчей или символом ярости гнева Божьего на последнем суде, представленном в Книге Откровения. Однако чаще всего в истории Бог вершил правосудие, используя один народ против другого. Классическим примером

¹ Philip E. Esler, "The Sodom Tradition in Romans 1:18-32," *Biblical Theology Bulletin* 34 (2004): 4-16.

такого правосудия обычно служит история завоевания ханаанских народов, чаша беззаконий которых переполнилась (чего не скажешь об этих народах в дни Авраама, Быт. 15, 16). Бог предостерегал израильтян от высокомерия: они не должны думать, что одержали победу по причине собственной праведности. Следовательно, причина суда – нечестие народов (Втор. 9, 4-6). Бог использовал здесь израильтян как орудие своего суда над хананеями.

Но, к сожалению, Израиль был далек от усвоения урока, суть которого в том, что если Бог мог использовать Израиль для суда над нечестивыми народами, то он сделает то же самое и с евреями. Иными словами, если они начнут творить беззаконие, подобно другим народам, их ждет та же судьба, что и хананеев. Яхве мог использовать Израиль для суда над другими народами, и точно так же он мог использовать другие народы для суда над Израилем. О подобном сценарии есть немало предупреждений в Торе (напр., Лев. 18, 24-28; 26, 17; 25, 32-33; Втор. 4, 25- 27; 28, 25.49-52; 29, 25-28).

На протяжении долгой истории Израиля он не раз оказывался в руках других народов. Со второй главы Книги Судей, начиная с первого поколения евреев, поселившихся в Ханаане, начинается история Божьих судов над Израилем, когда в результате отступничества они снова и снова оказывались под властью других народов (напр., Ам. 6, 14; Ос. 10, 10; Ис. 7, 18; 9, 11). Во времена поздней монархии, по словам пророков, даже мировые империи оказывались жезлом в руке Яхве, которым он наказывал свой народ.

О, Ассур, жезл гнева Моего!
и бич в руке его – Мое негодование!
Я пошлю его против народа нечестивого
и против народа гнева Моего (Ис. 10, 5-6).

Затем Вавилон стал орудием Божьего суда не только над Израилем, но и над другими народами, которых Иеремия призывал признать верховную власть Яхве, Бога Израиля. Все они были завоеваны слугой Яхве, Навуходоносором (Иер. 25, 9; 27, 1-11). Как мы видим, Бог использовал другие народы не только для суда над Израилем. Согласно Иез. 30, 10-11, Бог совершил свой суд над Египтом также рукою Навуходоносора. Позднее и сам Вавилон пал жертвой Божьего суда от рук мидян и персов (Ис. 13, 17-19; 47, 6-7).

Таким образом, мы видим последовательное применение этого принципа в Библии. Все народы в руке Яхве, Бога живого. Их победы – это также не заслуга их богов, но Божье решение. Бог может использовать любую нацию как орудие своего суда на международной арене, но это не повод

думать, что один народ праведнее другого (на чем часто спотыкался Израиль). Все это говорит лишь о том, что у Бога вся власть над народами.

Любой народ может снискать Божье благоволение

Любой народ может быть наказан Богом за свое беззаконие и отступничество, как, впрочем, и любой народ может снискать милость Божью. «И сказал Господь: Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу имя Иеговы пред тобою, и кого помиловать – помилую, кого пожалеть – пожалею», – говорит Яхве, раскрывая Моисею значение своего имени (Исх. 33, 19; ср. 34, 6-7). Речь идет не только об Израиле: любой народ может стать объектом милости Яхве.

О беспристрастности в отношениях Яхве с народами хорошо сказал Иеремия после посещения горшечника. Наблюдая за работой горшечника, Иеремия обратил внимание на то, что мастер может изменить свое изначальное намерение в процессе работы, если глина не «поддается». Подобным образом и Яхве реагирует на человеческий отклик, меняя свои решения. Суть приводимой метафоры (Иер. 18) в следующем: все дело не в верховной власти Божественного горшечника, но в глине, от нее зависит, каким будет конечный результат. И это общий принцип, который работает в любом народе и в любое время. Если народ раскаивается перед лицом надвигающегося Божьего суда, Бог помилует его и избавит от гибели. В то же время, если народ творит беззаконие, несмотря на Божье благоволение к нему, он будет наказан (Иер. 18, 7-10). Хотя весть обращена к иудеям, она актуальна и для любого другого народа.

Книга Ионы – это хорошая иллюстрация того, о чем сказано в Иер. 18, 7-8. Иона провозгласил весть о надвигающемся суде над Ниневией. Весь народ, как один, от царя до нищего, раскаивается. Бог сожалеет о своем прежнем намерении и отменяет суд. И самое удивительное в этой книге – это реакция Ионы на милосердие Бога. Иона хорошо знал характер Бога исхода и даже цитировал ключевой текст из истории об откровении Божьего имени (Иона 4, 1-2; ср. Исх. 34, 6-7). Однако Иона не славит за это Бога (Яхве столь же милосерден к другим народам, как и к Израилю) и не выказывает даже тени восхищения Божьей милостью, наоборот: он страшно рассержен и раздосадован таким Божьим решением.

Книга Ионы всегда занимала важное место в исследованиях библейского учения о миссии, иногда даже как единственная книга Ветхого Завета, имеющая прямое отношение к этой теме. Здесь есть, по крайней мере, какое-то подобие миссионера, посланного в другую страну проповедовать людям слово Божье. Однако несмотря на интересный персонаж и удивительные приключения Ионы, все же главная цель книги заключается в том,

чтобы раскрыть характер Бога. Если в лице Ионы, скорее всего, представлен Израиль, то тогда эта книга – серьезный вызов для народа Божьего пересмотреть *свое* отношение к другим народам (даже к тем, кому пророки провозглашали Божий суд) в свете того, как к ним относится *Бог*. Заключительный открытый вопрос в книге должен заставить задуматься тех, кто навязывает Всевышнему свои националистические предрассудки.¹

Интересно будет сравнить и сопоставить реакцию Ионы на провозглашение Божественного суда над язычниками с реакцией Авраама в похожей ситуации. Бог послал Иону возвестить гибель Ниневии, однако тот отправился в совершенно другом направлении, потому что, по его словам, понимал: Бог милостивый и может проявить сострадание к этому народу. Когда Авраам узнает о надвигающейся гибели Содома и Гоморры, он просит Бога явить милосердие, и в результате оказывается, что Бог даже более сострадательнее, чем предполагал изначально Авраам.

Натан Макдональд подчеркивает ключевую мысль, которая проходит через такие тексты, как Быт. 18; Исх. 32 – 34; Пс. 102, 6-10 и Иез. 18: Судия всей земли, который, несомненно, справедлив в своем суде, – это тот же милостивый и сострадательный Бог, который не радуется гибели грешников, но хочет, чтобы они обратились и были живы. Бог, милующий и прощающий, есть таковым не только по отношению к Израилю, но и ко всем народам земли.²

Иеремия также обращался к народам, окружающим Иудею, говоря о Божественном прощении и примирении, если только они обратятся, чтобы познать Яхве и законы, по которым живет его народ (Иер. 12, 14-17). С таким же точно призывом Иеремия обращался к Иудее, возможно, уже даже не надеясь быть услышанным. Все это говорит о том, что у Бога нет любимчиков. Все предстанут перед Божьим судом. И все, кто обратятся к Яхве, будут помилованы.

Это одна из основ ветхозаветного учения, которая должна быть положена в основание нашего богословия миссии.

¹ См. недавнюю работу, посвященную миссиологическому прочтению Книги Ионы: Howard Pskett and Vinoth Ramachandra, *The Message of Mission, The Bible Speaks Today* (Leicester, U. K.: InterVarsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003).

² Nathan MacDonald, "Listening to Abraham – Listening to YHWH: Divine Justice and Mercy in Genesis 18:16-33," *Catholic Biblical Quarterly* 66 (2004): 25-43. Макдональд говорит, что цель встречи Бога с Авраамом в Быт. 18 состояла в том, чтобы глубже раскрыть характер прощающего Бога и показать важность заступнической молитвы. См. обсуждение этого отрывка также в одиннадцатой главе («Миссиональная этика и избрание: Быт. 18» на стр. 366).

- Если нас всех не ждет неминуемый Божий суд, тогда незачем проповедовать евангелие.
- Если Бог не милует и не прощает всех кающихся, тогда нет и евангелия, которое нужно нести всем народам.

История всех народов направляется Господом

В предыдущей главе мы обратили внимание на уникальность отношений Яхве с Израилем. Понимание этим народом вопросов избрания, искупления, завета и святости существенно выделяли их на фоне остальных народов. Бог призвал и избрал именно Израиль, а не другой народ (Втор. 7, 7-11; Ам. 3, 2). Бог совершил искупление Израиля так, как этого не делал ни с одним другим народом (Втор. 4, 32-39). Бог даровал свой закон и заключил завет именно с Израилем (Пс. 146, 19-20). И этот народ был призван показать своей жизнью, что они – особый народ, их ценности и этика радикально отличаются от таковых у других народов (Лев. 18, 1-5). Поэтому можно сказать, что отношения Бога с Израилем в ветхозаветный период были беспрецедентными (до сих пор таких отношений не было ни с одним народом) и беспримерными (нигде ничего подобного не происходило).

Более того, мы уже рассматривали миссиологическое значение этих великих и уникальных истин. Все они напрямую взаимосвязаны с миссией самого Бога и ролью Израиля в этой миссии. Божья миссия, как мы уже не раз говорили, заключается в том, чтобы благословить все народы земли. И для этой глобальной цели Бог избрал Израиль. Их отличительность была обусловлена вселенским Божьим замыслом. Таким образом, они стали особым *избранным* народом ради одной цели: все народы *благословить* в Аврааме. Их уникальная история *искупления* – образ того, что Бог в конечном итоге совершит для всех народов (через Христа). Им было доверено особое Божье *откровение*: Закон, учение которого они должны были донести всем народам. Их социальное, политическое и экономическое *устройство* – демонстрация того, как может жить искупленное общество под властью Бога.

Все то, что выделяло Израиль среди остальных наций, играет ключевую роль в нашем понимании библейской миссии и имеет свои аналоги в учении Нового Завета об уникальности Христа и миссии церкви.

Было бы совершенно неправильным думать, что уникальные отношения Бога с *Израилем* каким-то образом исключали вовлеченность Яхве в дела *других* народов. Напротив, они заявляли, что их Бог держит в руках руль истории, он контролирует все события на международной арене. Все

народы и их цари, осознанно или нет, были частью глобального замысла Яхве, а не своих богов.

На самом деле заявления об уникальности еще больше подчеркивали верховную власть Яхве над всеми народами. Дело в том, что уникальное избрание, избавление и отношения завета Яхве с Израилем не говорили о том, что Богу теперь нет никакого дела до других народов. Так мыслили язычники о своих богах, и такой подход вполне вписывается в политеистическое мировоззрение. Язычники считали, что у каждого народа есть свои боги, защищающие лишь интересы тех, кто им поклоняются.

Когда в Ветхом Завете речь шла об уникальности отношений Израиля с Яхве, это не означало исключительности этого народа, в противном случае это могло породить лишь высокомерное отношение к остальным нациям. Израиль свидетельствовал о Яхве, как о верховном владыке всей земли, в руке которого руль истории и судьбы всех народов. Только в *контексте* вселенской власти Яхве над *всеми народами* можно правильно понимать уникальные отношения Бога с Израилем.¹

Иногда утверждения о верховной власти Яхве в истории других народов сделаны мимоходом и на них не заостряется внимание, хотя бы потому, что это, возможно, повлечет за собой дополнительные и нежелательные вопросы.

К примеру, Яхве в пустыне запрещает Израилю завоевывать земли Эдома, Моава и Аммонитян, так как он сам дал им эти земли, после того как изгнал оттуда прежних жителей, иными словами, Яхве сделал ранее для этих народов то, что собирается дать израильтянам сейчас (Втор. 2, 2-23). То, что об этом сказано вскользь, не означает, что эти слова не имеют важного богословского значения.

Если принять во внимание богословие земли в Книге Второзакония в контексте завоевания Израилем Ханаана, то прямое утверждение о том, что Яхве дал землю другим народам (хоть и упомянуто мимоходом), весьма примечательно. Трижды в этом отрывке сказано: Яхве дал землю другим народам – Эдому (Втор. 2, 5), Моаву (Втор. 2, 9) и Аммонитянам (Втор. 2, 19). Во всех трех случаях используется язык, который характерен для описания дарования земли обетованной во владение Израилю. Помимо этого, в отрывке (Втор. 2, 10-12.20-23) сказано о том, как происходило завоевание и переселение, которые не обошлись без вмешательства и помощи Яхве. Здесь мы встречаем не только язык, который использовался для описания овладения Ханааном израильтянами, но и находим прямое

¹ Подробное исследование представлений о богах и их взаимоотношениях с другими богами и нациями у народов древнего Ближнего Востока, а также об уникальности отношений Яхве с Израилем см. в Block, *Gods of the Nations*.

сравнение в тексте: другие народы завоевывали земли «так, как поступил Израиль с землею наследия своего, которую дал им Господь» (Втор. 2, 12).

В этих текстах больше богословия, чем кажется на первый взгляд. Во-первых, они говорят, что верховная власть Бога носит международный характер. Это тот же Бог, который заявил фараону, что вся земля принадлежит ему (Исх. 9, 14.16.19), это он руководил переселением народов на шахматной доске истории задолго до исхода и завоевания Ханаана. Такое понимание верховной власти Бога имело большое значение для Израиля в последующей истории, когда они оказались захвачены и завоеваны другим народом. Последующая пророческая традиция, свидетельствующая об ассирийцах, вавилонянах и персах как орудиях в Божьих руках, только подтверждает эту мысль: Бог – великий вершитель судеб всех народов на земле (ср. Втор. 32, 8; Иер. 18, 1-10; 27, 1-7).

Во-вторых, эти тексты показывают относительный характер самой традиции дарования земли в Книге Второзакония, хотя и не подвергают ее сомнению. Утверждение, что Яхве даровал землю израильтянам, чтобы исполнить свое обетование Аврааму, – один из фундаментальных столпов учения Книги Второзакония. Тем не менее чисто на историческом уровне Бог сделал то, что делал и для других народов. В непосредственном контексте описано, как Израиль одержал победу над царями Сигоном и Огом, захватив их земли, что ничем не отличалось от аналогичных побед и переселений язычников: Яхве творит историю.

Так как Бог даровал землю и другим народам, уникальность Израиля не просто в получении земли от Яхве, но в отношениях завета с ним. Этот завет был основан на верности Яхве обетованию, данному Аврааму, и историческом акте искупления из египетского рабства. Если завет будет нарушен Израилем, то сами исторические факты их исхода из Египта и расселения в Ханаане будут значить не больше перед лицом Яхве, чем переселение других народов.¹

Последняя мысль подхвачена Амосом, чтобы встряхнуть Израиль. Да, у Израиля действительно было особое откровение о Боге (Ам. 3, 2), однако они были не единственной нацией на земле, с которой Яхве имел отношения в широком смысле, и, конечно же, не единственной нацией с историей переселения.

Не то же самое произошло с сынами Ефиоплян,
как с вами, сыны Израилевы? говорит Господь.
Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской

¹ Christopher J. H. Wright, *Deuteronomy*, New International Biblical Commentary (Peabody, Mass.: Hendrikson; Carlisle, U. K.: Paternoster, 1996), p. 36.

и Филистимлян – из Кафтора,
и Арамлян – из Кира? (Ам. 9, 7).²

Совершенно очевидно, что Амос в данном случае подрывает ложную уверенность израильтян в собственной безопасности, которая основана на простом историческом факте: их исхода из Египта. Они не могли заявлять: «мы принадлежим Яхве», следовательно, Богу *нет дела до остальных народов*. История их переселения ничем не отличалась от подобных историй у других народов, где Яхве принимал также непосредственное участие. Вместо царства священников (Исх. 19, 6), они стали царством грешников. Они все еще хотели называть себя *народом Яхве*, но большой вопрос: хотел ли Бог, чтобы они называли его *своим Богом*. Уникальность избрания Израиля не давала ему возможности автоматически избежать суда, в действительности спрос с них был еще больше, чем с остальных (Ам. 3, 2).

Алекс Мотиер по этому поводу говорит следующее:

В каком-то смысле нет никакой разницы между Израилем и другими народами. Бог руководит всей историей и каждым переселением народов. Следовательно, нет особого преимущества быть израильтянином, а не язычником. Единый Господь правит всем, определяя места и пределы для обитания всех живущих на земле...

Историческое событие исхода значит для Бога не больше, чем переселение филистимлян из Кафтора или сирийцев с Кипра, и автоматических преимуществ дает не больше, чем любое другое

² В большинстве английских переводов: «Не таковы ли, как сыны Ефиоплян, и вы для Меня, сыны Израилевы?». Такой перевод риторического вопроса нивелирует особое положение израильтян: «Вы ничем не отличаетесь от других». Однако еврейское выражение «вы для меня» обычно указывает на принадлежность в отношениях, то есть «вы принадлежите мне; вы мои». То же самое звучит в формуле завета: «Вы – мой народ, а я – ваш Бог». Примечательно, что последняя часть опущена ввиду того, что Израиль отверг завет с Яхве (ср. ст. 8, где об Израиле сказано, как о «царстве грешников»). Уолтер Вогелс переводит этот текст с учетом смысловой нагрузки языка завета («вы мои») и говорит, что этот риторический вопрос подразумевает, что другие народы значат для Яхве не больше, чем Израиль: «Вы такие же мои, как и Ефиопляне» (Walter Vogels, *God's Universal Covenant*, p. 72). Однако учитывая порядок слов в древнееврейском, такой перевод сомнителен, в отличие от английских переводов. Тем не менее Вогел прав, подчеркивая язык завета в данном стихе, выраженный словосочетанием «вы мои». Он также отвергает мысль, что в этом тексте идет речь о том, что другие народы имели отношения завета с Яхве, так как они не знали его как Бога.

переселение народов благодаря Божественному вмешательству. Сам по себе такой исторический акт может стать средством благословения, но не самим благословением. В этом смысле Израиль исхода в таком же положении перед Богом, что и филистимляне, вышедшие из Кафтора или ефиопляне, которые, по словам Амоса, никуда не выходили!

Бог руководит всем, он испытывает всех и судит всех. Господь не смотрит на людей в свете их исторического прошлого, но в свете их морального состояния в настоящем. За всеми народами надзирает Господь, взвешивая их сердца.¹

Это довольно резкие слова, созвучные всему тому, что Амос говорил до этого. Однако здесь встает еще один вопрос: «Что Ам. 9, 7 означает для других народов?». Неужели Амос действительно хочет сказать, что нет никакой разницы между израильтянами, ефиоплянами и филистимлянами и т. д.? Обращаясь к языку завета и исхода, неужели Амос пошел так далеко в утверждении, что другие народы стоят в равном положении завета с Израилем перед Богом?

Уолтер Вогел тоже задается подобным вопросом: «Неужели эти тексты (наряду с подобными текстами из Книги Второзакония) говорят о существовании еще каких-то заветов Яхве с другими народами?».² Вогел уверен, что нет. Ветхий Завет показывает, что

отношения Яхве с народами были подобны отношениям с Израилем. Он вмешивался в их историю, следовательно, они принадлежали ему и несли перед ним ответственность. Если народы отвергали отношения с Яхве, они несли заслуженное наказание, подобно Израилю (как видно из Ам. 1 – 2), но всегда оставалась надежда. Однако... следует отметить одно очень важное отличие: отсутствие у народов подлинного знания о Боге. Следовательно, в более узком смысле, мы можем говорить о завете только с Израилем, а не с каким-либо еще народом: завет предполагает обоюдное знание участников друг о друге.³

Иными словами, завет предполагает две стороны: Израиль принадлежит Яхве, и Яхве принадлежит Израилю («Вы мой народ; и Я ваш Бог»). В случае с другими народами мы можем сказать, что они принадлежат Яхве, но вот Яхве им не принадлежит. Он не тот Бог, которого они познали, чтобы поклоняться ему. В таком завете нет обоюдного участия.

¹ J. A. Motyer, *The Message of Amos, The Bible Speaks Today* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1974), pp. 196-97.

² Vogels, *God's Universal Covenant*, chap. 3.

³ *Ibid.*, pp. 71-72.

Тем не менее, хотя отношения Яхве с Израилем и уникальные, нам нужно сделать акцент (возможно, больший, чем обычно делается) на ветхозаветном учении, что все народы земли находятся в каких-то отношениях с Богом: они несут ответственность перед ним, и их судьба находится в его руках. Это платформа, на которой строится историческое участие Бога в судьбе Израиля, как средства для осуществления своей искупительной миссии.

Бог, призвавший Авраама, чтобы в нем благословить все народы, – это тот же Бог, который руководит ходом истории всех народов. Бог, призвавший Израиль стать его уделом и царством священников, – это тот же Бог, который говорит, что вся земля принадлежит ему.⁴ Мы должны противостоять всяким попыткам навязать Богу роль этнического божка Израиля, и вместо этого подчеркивать ветхозаветное представление о Яхве как о Боге всех народов.

Итак, если все народы земли находятся под верховной властью Бога, и если Израиль имеет уникальное положение перед Богом, есть ли какая-то взаимосвязь между этими двумя сферами Божьей деятельности? Как народы в целом связаны с Израилем? Эта связь выражена следующим образом:

- народы свидетельствуют о том, что Бог делает в Израиле и для него;
- народы могут приобщиться к благословениям завета с Израилем;
- народы познают Яхве и поклоняются Богу Израиля;
- народы в конечном итоге присоединятся к Израилю и станут все единым Божьим народом.

Об этих библейских истинах мы будем говорить с вами далее.

Народы как свидетели истории Израиля

Израиль не жил в совершенной изоляции от остального мира. Напротив, они находились на очень оживленной международной арене. Обетованная земля была сухопутным мостом, объединяющим три континента, поэтому представители разных народов постоянно путешествовали через Израиль. Таким образом, жизнь народа Божьего была, как на ладони, для окружающих народов. Поэтому Ветхий Завет говорит о влиянии истории

⁴ См. также Bernard Renaud, “Prophetic Criticism of Israel’s Attitude to the Nations: A Few Land-marks,” in *Truth and its Victims*, Concilium 20, ed. Wim Beuken et al. (Edinburgh: T & T Clark, 1988), pp. 35-43; Paul R. Raabe, “Look to the Holy One of Israel, All You Nations: The Oracles about the Nations Still Speak Today,” *Concordia Journal* 30 (2004): 336-49.

Израиля на другие народы древнего Ближнего Востока. Народы были зрителями или, лучше сказать, свидетелями великой ветхозаветной истории. Свидетелями великого акта Божественного искупления.

Услышали народы и трепещут:
ужас объял жителей Филистимских;
тогда смутились князья Едомовы,
трепет объял вождей Моавитских,
уныли все жители Ханаана.
Да нападет на них страх и ужас;
от величия мышцы Твоей
да онемеют они, как камень,
доколе проходит народ Твой, Господи,
доколе проходит сей народ, который Ты приобрел.
(Исх. 15, 14-16)

Эти слова Песни Моисея говорят о реакции окружающих народов на великое избавление, которое совершил Бог у Чермного моря. Поражение самой могущественной империи того времени, несомненно, порождало страх меньших государств на пути Израиля. Даже спустя поколение народы помнили о том, что Бог сделал для Израиля, как о том свидетельствуют слова Раав (Нав. 2, 9-11).

Еще до перехода через Чермное море египтяне видели своими глазами могущество Божье. Как заметил Вогел, выражение «перед глазами» чаще всего означает, что египтяне сами были свидетелями происходящего и могут подтвердить его подлинность.

Когда выражение «перед глазами» используется в юридическом контексте, это означает, что что-то было сделано при свидетелях (напр. Иер. 32, 12). В некоторых текстах речь идет не просто о зрителях, а о свидетелях, которые, как предполагается, могут подтвердить увиденное (Втор. 31, 7; Иер. 28, 1.5.11).

Зачастую Яхве благоволил к Израилю перед глазами других народов. Иными словами, народы были свидетелями, но при этом имели право остаться при своем мнении.¹

Чудеса, которые произошли по слову Моисея и Аарона, видели и фараон, и его слуги. И последующий выход из Египта засвидетельствовали не только египтяне, но и другие народы (Исх. 7, 20; Чис. 33, 3; Лев. 26, 45). Народам было показано достаточно, чтобы они сделали вывод о могуществе Яхве, как, впрочем, и Израилю, перед глазами которого Бог совершил великие чудеса (Втор. 34, 12; ср. Втор. 4, 34-35).

¹ Vogels, *God's Universal Covenant*, pp. 65-66.

Иезекииль точно так же рассматривает великие деяния Бога на заре истории Израиля. Бог поступил бы совершенно справедливо, если бы наказал Израиль за его грехи, но он неоднократно откладывает суд и продолжал заботиться о них. И все это только потому, чтобы защитить свое имя среди народов, в глазах которых он вывел Израиль из Египта (Иез. 20, 9; ср. Иез. 14, 22).

Иезекииль еще больше вспоминает о нациях, когда предвидит восстановление Израиля после Божьего суда. Тогда народы поистине увидят и познают, кто есть истинный Бог.

Свидетели обязательств завета с Израилем

Договора и заветы в древнем мире, как, впрочем, и сегодня, требуют присутствия свидетелей. В международных договорах современники Израиля, как правило, призывали в свидетели различных богов или силы природы, которых наделяли божественными характеристиками. В случае с народом Божьим в Ветхом Завете, конечно же, не могло быть и речи о каких-то других богах, как свидетелях завета Яхве с Израилем: ибо нет иного бога, кроме него. В некоторых текстах небо и земля упомянуты как свидетели: «Призову в свидетели небо и землю против тебя...» (Втор. 4, 26; ср. Втор. 30, 19; 31, 28; 32, 1; Ис. 1, 2; Иер. 2, 12; Мих. 6, 1-2). Но земля – это и есть народы, они населяют землю, в широком смысле слова народы и есть свидетели между Яхве и Израилем. Михей призван подать иск против Израиля в рамках великого завета:

Слушайте, все народы,
внимай, земля и все, что наполняет ее!
Да будет Господь Бог свидетелем против вас (*то есть Самарии и Иерусалима*),
Господь из святого храма Своего! (Мих. 1, 2).

Подобные обращения к нациям, как свидетелям Божьего завета с Израилем, мы находим в Иер. 6, 18-19 и Ам. 3, 9 (напр., Ассирия и Египет, которые в то время были великими мировыми империями).

Но народы выступали не просто как свидетели заключения или нарушения завета. В идеале они могли наблюдать за жизнью Израиля. Фактически такое свидетельство народам воплощалось в общественной жизни народа Божьего и представляло собой его основную мотивацию для послушания Закону Божьему. Ранее мы говорили о Втор. 4, 6-8, где народы представлены как зрители, наблюдающие с восхищением и интересом за Израилем, справедливая социальная система которого воплощена в конституционном проекте Второзакония.

Таким образом, народы могут видеть не только удивительные Божьи деяния ради Израиля, но и праведную жизнь народа Божьего в условиях завета. Иными словами, жизнь Израиля не столько примечательна с исторической точки зрения, сколько в качестве радикального нравственного вызова.

Божья миссия должна быть воплощена в жизни Божьего народа, живущего по его законам перед лицом окружающих народов.¹

Свидетели Божьего суда над Израилем

К сожалению, желаемое оказалось далеко от действительности. Еще не успев отойти от горы Синай, израильтяне нарушили завет, поклонившись золотому тельцу (Исх. 32 – 34). Бог заявил о своем намерении уничтожить народ, однако заступничество Моисея предотвратило катастрофу национального масштаба. В ходатайстве Моисея есть нечто весьма примечательное (помимо упоминаний о завете с Авраамом и новых отношениях после исхода): если Бог так поступит с Израилем, то что о нем подумают другие народы (особенно египтяне). Яхве избавил Израиль от египетского рабства на глазах у всех народов и, если он их уничтожит в пустыне, это не останется незамеченным. То, что сделано открыто, должно быть и отменено открыто.

Окружающие народы сделали для себя соответствующие выводы о могуществе Яхве, которое было явлено в событиях исхода, однако какой вывод они сделают теперь, после такого поразительного поворота событий? Не подумают ли они о том, что Яхве не столь могущественен (так как не может довести начатое дело до конца) или еще хуже, злой (так как дал умирающему надежду лишь для того, чтобы снова отнять ее)? Что будут тогда говорить о Яхве в странах древнего Ближнего Востока? (См. Исх. 32, 12; ср. Чис. 14, 13-16; Втор. 9, 28). Из смелого ходатайства Моисея ясно одно: чтобы бы Бог не сделал в гневе со своим народом, это станет известно окружающим народам, как, впрочем, и сострадание. Эта мысль будет неоднократно звучать эхом во многих местах Ветхого Завета.

¹ Уолтер Вогел добавляет, что в древних договорах в качестве свидетелей чаще всего выступали боги, которые должны были наказать сторону, нарушившую завет. Интересно, что Закон Израиля так же предполагает наличие как минимум двух свидетелей, которые должны принять участие в исполнении приговора: «Рука свидетелей должна быть на нем прежде всех, чтоб убить его, потом рука всего народа» Втор. 17, 7). «Это объясняет, почему народы, которые выступали в роли свидетелей завета между Яхве и Израилем, были также орудием в Божьих руках для суда или благословений. Израиль был судим миром». Vogels, *God's Universal Covenant*, p. 68.

Отступничество в Израиле не застало Бога врасплох. Интересно, что Книга Второзакония начинается и заканчивается неудачей. Первые главы повествуют об отказе поколения исхода войти в землю Ханаана и захватить ее с Божьей помощью. А заканчивается книга предсказанием отступничества последующих после Моисея поколений. В конечном итоге все приведет к тому, что Бог изольет свой праведный гнев на Израиль, и народы снова будут изумлены, наблюдая за происходящим.

И скажут все народы: за что Господь так поступил с сею землею? какая великая ярость гнева Его! И скажут: за то, что они оставили завет Господа Бога отцов своих, который Он поставил с ними, когда вывел их из земли Египетской (Втор. 29, 24-25).

Иезекииль очень переживает о том, что беды Израиля, как на ладони, для всего мира: он принадлежал к тому поколению, которое переживет страшную национальную трагедию. Он признает и соглашается, что суд над Израилем – это справедливое возмездие за грехи, и первыми пятью служениями он увещевает своих соотечественников смириться с этим наказанием. Грех Израиля был настолько вопиющим и отвратительным, что он не оставил Богу другого выбора, как исполнить проклятия завета и рассеять их по другим народам, которые изначально были свидетелями всех Божьих предостережений Израилю.

Сын человеческий! когда дом Израилев жил на земле своей, он осквернял ее поведением своим и делами своими; путь их пред лицом Моим был как нечистота женщины во время очищения ее. И Я излил на них гнев Мой за кровь, которую они проливали на этой земле, и за то, что они оскверняли ее идолами своими. И Я рассеял их по народам, и они развеяны по землям; Я судил их по путям их и по делам их (Иез. 36, 17-19).

Но решение одной проблемы (Божий праведный гнев на отступничество Израиля и неотвратимое наказание) привело к другой. Был нанесен непоправимый урон Божьей репутации, имени Божьему, Яхве. Народы будут презрительно высмеивать Яхве (истолковывая события в рамках собственных представлений) как одного из многих национальных божков, которые были побеждены военной мощью Вавилона. Именно об этом говорит и переживает Иезекииль, говоря об изгнании Израиля: народ Божий опорочил имя Яхве, лишил его должного почтения и уважения, как единого истинного Бога. Имя Божье обесславлено, брошено в грязь и растоптано перед лицом тех, кто должны были стать участниками благословений этого Бога.

И пришли они к народам, куда пошли, и обеславили святое имя Мое, потому что о них говорят: «они – народ Господа, и вышли из земли Его». И пожалел Я святое имя Мое, которое обесславил дом Израилев у народов, куда пришел (Иез. 36, 20-21).

Свидетели восстановления Израиля

Иезекииль далее заявляет, что решением дилеммы, вставшей перед Богом, будет такое же видимое событие перед глазами народов, как и события, которые стали ее причиной. Иными словами, наказывая Израиль, Бог показал себя справедливым. Однако на кон была поставлена его репутация среди народов (о чем ранее говорил Моисей). Поэтому Бог принял решение простить и восстановить.

И дело не просто в избавлении Израиля из плена, цель Бога – восстановить свое доброе имя *среди народов*, которые в конечном итоге познают его и поклонятся ему как истинному и живому Богу. Таким образом, народы станут свидетелями восстановления Израиля, как когда-то изначального избавления из Египта. Они видели Божий суд над Израилем (вавилонского плена), и таким же образом они засвидетельствуют Божье всепрощение (в избавлении из плена).

Итак, удивительные обетования Иез. 36, 24-38 о восстановлении, очищении, новом сердце, новом духе, послушании и благословениях завета предваряются напоминанием, что цель всего этого – слава Божьего имени в глазах окружающих народов.

Посему скажи дому Израилеву: так говорит Господь Бог: не для вас Я сделаю это, дом Израилев, а ради святого имени Моего, которое вы обеславили у народов, куда пришли. И освящу великое имя Мое, бесславимое у народов, среди которых вы обеславили его, и узнают народы, что Я – Господь, говорит Господь Бог, когда явлю на вас святость Мою перед глазами их (Иез. 36, 22-23).

В Книге пророка Иезекииля также стоит отметить эсхатологическую картину (в гл. 38 – 39), в которой народ Божий вступает в сражение с Го-гом и Магогом, враждебными народами. В конечном итоге, армии языческих народов разбиты, и народы воздают славу Яхве, вступившегося за свой народ и уничтожившего всех его врагов. Мы можем так увлечься яркими эсхатологическими образами Иезекииля, что не заметим периодически повторяющуюся весть в Иез. 38, 16.23; 39, 6-7.21-23.27-29. В последнее время народы увидят, что Бог делает для своего народа, и сделают соответствующие выводы.

Какое отношение имеет этот параграф (народы как свидетели Божьей деятельности в Израиле) к миссиональной герменевтике, которую мы обсуждаем на протяжении всей этой книги? Я уже не раз говорил, что исходный пункт библейской миссиологии – это миссия Бога. И, как уже было сказано, миссия Бога неразрывно связана с познанием его всеми сотворенными им существами. На протяжении всей человеческой истории Бог трудится со всеми народами, а не только с Израилем, которого он избрал быть носителем богопознания. Даже когда мы читаем библейские тексты, сосредоточившись на истории Божьего народа, мы должны помнить: Бог, работая с Израилем, всегда боковым зрением поглядывает на другие народы. Народы – это не просто побочная линия повествования, они свидетели Божьих дел, все происходит у них на глазах и ожидается, что они сделают нужные выводы. Как заметил Уолтер Вогел:

По сути у Бога те же намерения в отношении народов, что и в отношении Израиля: и те, и другие в итоге «узнают, что Яхве – Бог». Народы – это не просто праздные зрители того, что происходит между Яхве и Израилем, они – свидетели, они вовлечены во все это. Завет Бога с Израилем в исторической перспективе от самого начала был вселенским по масштабу. Народы – это действительные свидетели. Избавление, наказание, восстановление – все дела Яхве в отношении Израиля – были в то же самое время проповедью для народов.¹

Рассматривая речи пророков для других народов, которые мы находим в Библии, я хотел бы подытожить следующими словами:

Таким образом, пророки хорошо осознавали две взаимодополняющие истины. С одной стороны, все, что Бог делал в отношении народов, было в интересах Израиля, народа завета. Но, с другой стороны, все, что Бог делал для Израиля, в конечном итоге, было для пользы остальных народов. Поэтому, признавая уникальность отношений Бога с Израилем, мы должны помнить о верховной власти Бога над всей землей. Божья власть над народами связана с его искупительными целями в отношении народа Божьего, а его искупительная работа в Израиле имеет прямое отношение к миссионерской работе среди народов. И одно не может быть без другого...

Таким образом, если Бог Исаии и Иезекииля – это и наш Бог, и он все еще правит всей вселенной, тогда нам нужно смотреть шире на мир, чтобы видеть: какие дела Божьи имеют отношение к жизни и свидетельству его народа, к церкви. В то же время нам нужно постоянно спрашивать себя: несем ли мы, как церковь, своей жизнью

¹ Ibid., pp. 67-68.

и служением благословением окружающим. Бог управляет миром ради церкви; и Бог призывает церковь ради мира. Нам нужно скорректировать наше богословие и миссию в свете обоих полюсов этой библейской картины.¹

Народы как сопричастники благословений Израиля

Ветхий Завет не отводит народам роль лишь пассивных наблюдателей всего того, что Бог делает в Израиле. Они не просто должны ужасаться или восхищаться делами Бога, им уготовано нечто большее. Вся история Израиля в конечном итоге ради их блага. Или, если обратиться к образу театра, то все действия на сцене были исключительно ради зрителей.

Два псалма хорошо иллюстрируют эту мысль:

Пс. 46

Восплещите руками все народы,
воскликните Богу гласом радости;
ибо Господь Всевышний страшен, –
великий Царь над всею землею (Пс. 46, 2-3).

Такими словами некоторые псалмопевцы Израиля приглашали другие народы присоединиться к прославлению Яхве, Бога Израиля. Рукоплескать – это универсальный коллективный знак одобрения. Те, кто аплодируют, свидетельствуют о том, что увиденное и услышанное ими было приятным и полезным. Так люди выражают свою благодарность вместо слов.

За какие дела наш псалмопевец призывает народы рукоплескать Яхве? Ответ на первый взгляд звучит как издевка: «Он покорил нам народы и племена под ноги наши» (Пс. 46, 4).

Народы приглашены вознести хвалу Яхве за то, что он даровал Израилю победу над ними. Это словно попросить жителей завоеванной страны сказать спасибо своему захватчику. Разве за этим призывом к поклонению не скрывается суть имперского цинизма? Альтернативное прочтение этого псалма возможно только в свете долгосрочной и универсальной Божьей миссии.

Народы призваны аплодировать Яхве, потому что даже историческое завоевание Ханаана Израилем будет частью общечеловеческой истории,

¹ Christopher J. H. Wright, *The Message of Ezekiel: A New Heart and a New Spirit*, *The Bible Speaks Today* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001), p. 260. Относительно того, что «Бог управляет миром ради церкви», см. Еф. 1, 21-22, где сказано о вселенском владычестве Христа «ради церкви».

в конце которой все человечество восхвалит Господа. Хотя в моральном отношении жители Ханаана деградировали так, что дальше некуда, и заступили Божественного суда, Бог, который вершил этот суд, был царем всей земли (несколько раз это отмечено в этом псалме), и его справедливое правление однажды будет признано всеми. В конечном итоге, Бог делает все ради спасения всего мира.

Пс. 66

Данный псалом несет в себе богатую литургическую традицию, которую называют благословением Аарона (Чис. 6, 24-26). Эти слова произносили священники, «призывая имя Божье на сынов Израиля». Сам Яхве благословлял свой народ.

Благословения, конечно, были «прописаны» в завете Бога с Авраамом. Его потомки должны были жить под Божьей защитой. В то же время они были посредниками Божьих благословений для других народов. Таким образом, автор Пс. 66 приводит слова Ааронова благословения, которые он, возможно, неоднократно слышал во время богослужения, чтобы сказать следующее.

С одной стороны, он превращает повествование в молитву, чтобы сказать: «Да, пусть Бог действительно сделает то, о чем сказано в этих словах; пусть Бог, наш Бог, благословляет нас». С другой же стороны, он словно выворачивает его наизнанку и молится, чтобы благословение Божье коснулось не только Израиля, но и достигло всех концов земли.

Боже! будь милостив к нам и благослови нас,
освети нас лицом Твоим,
дабы познали на земле путь Твой,
во всех народах спасение Твое.
Да восхвалят Тебя народы, Боже;
да восхвалят Тебя народы все (Пс. 66, 2-4).

Как и в Пс. 66, главная мысль находится в центре псалма (ст. 5) – Бог в справедливости своей правит всеми народами. Однако в седьмом стихе добавляется еще и экономический аспект – благословение Бога выражено в хорошем урожае на земле.² В заключительных стихах звучит кульминация псалма, объединяющая все: Бога, Израиль, землю, народы, весь мир.

² Интересно, что одно и то же слово *'ereš* используется как в отношении земли Израиля (ст. 7), так в отношении земли в целом (в ст. 3, 5, 8). Это распространенное словоупотребление, однако оно содержит в себе важную богословскую истину: земля Израиля имеет значение как символ всей земли; так же как народ Израиля значим исключительно в рамках Божьего плана для всего человечества.

Земля дала плод свой;
 да благословит нас Бог, Бог наш.
 Да благословит нас Бог,
 и да убоятся Его все пределы земли (Пс. 66, 7-8).

Есть и другие тексты, где встречается выражение «земля дала плод свой» (хотя и с незначительными грамматическими отличиями). Эти тексты помогут глубже понять содержание данного псалма: Лев. 25, 19 (в контексте звучит Божье обетование позаботиться о еде для израильтян, если они будут соблюдать постановления Юбилейного года) и Лев. 26, 4 (Божье обетование благословлять израильтян, если они будут соблюдать Божьи постановления). Псалмопевец, по-видимому, хорошо знал эти обетования Торы, так как ожидает именно таких благословений в условиях, где правит Бог послушным народом. В Пс. 84, 12 мы читаем о тех же обетованиях для покорных и верных людей. Есть также два пророческих текста, которые очень близки по лексике и содержанию.

Иез. 34, 27 говорит об обильных урожаях, как исполнении Божьих обетований в грядущем, когда Израиль будет избавлен из плена. В период после плена в текстах пророчества Зах. 8, 12-13 снова всплывает это обетование, как признак восстановленного завета. Захария связывает эти слова обетования с заветом Авраама, говоря, что Израиль однажды снова станет «благословением» среди народов, а не тем, кто несет на себе Божье проклятие.¹ Народ Божий ждет новое начало, о котором Захария говорит следующее:

Ибо посев будет в мире; виноградная лоза даст плод свой, и земля даст произведения свои, и небеса будут давать росу свою... И будет: как вы, дом Иудин и дом Израилев, были проклятием у народов, так Я спасу вас, и вы будете благословением (Зах. 8, 12-13).²

Некоторые исследователи даже полагали, что Пс. 66 и Зах. 8 относятся к одному и тому же историческому контексту, периоду после плена, когда обильный урожай стал свидетельством исполнения Божьего обетования о защите и благословении своего народа, когда он вернется в свою землю. Если это так, то весть этих текстов говорит не только о доказательстве Божьего благоволения к Израилю: это свидетельство *первых плодов урожая, который Бог изначально хотел собрать среди всех народов на земле.*

¹ Суть пророчества Захарии, возможно, сводится к тому, что народы, использующие имя Израила как синоним проклятия (учитывая их незavidное положение), будут использовать его как синоним благословения (когда Бог избавит их и вернет в свою землю).

² Бог избавит Израиль, и они станут благословением. Но Израиль с самого начала должен был «быть благословением» – таков Божий замысел. В данном случае Божье избавление открывает возможности для исполнения данного намерения.

Вполне возможно, что в Пс. 66 мы слышим отголосок пророческого слова: «Земля даст произведения свои», да благословит ныне нас Господь (ср. Зах. 8, 13), и да увидят это все народы...

Земля дала плод свой;
да благословит нас Бог, Бог наш.
Да благословит нас Бог,
и да поклонятся ему все пределы земли

Схожесть с Зах. 8 очевидна. Пришло время обновления, о чем свидетельствует урожай. Да благословит Господь свой народ, и да увидят народы и уразумеют великие дела Божьи...

Это говорит о том, что Божья история – это не только история его народа. Обильный урожай должен привлечь внимание народов, чтобы они пришли и поклонились ему. История Бога и Израиля – это лишь способ привлечь внимание к познанию живого и истинного Бога всех концов земли.³

Из-за всеохватывающей вести Пс. 66 Брюггеман полагает, что местоимение «нас» в заключительном стихе может быть отнесено к народам, а не только к Израилю. Так это или нет, но «в любом случае псалом говорит о всех народах, которые поклоняются Господу и с благодарностью принимают все благословения его справедливого правления во вселенной».⁴

Наконец, Пс. 66 содержит отголосок священнической молитвы Аарона и, возможно, был написан священником. Это выводит на первый план священническую роль Израиля среди народов. Марвин Тейт цитирует интересное заключение Абрахамса по Пс. 66 в его *Комментарии на Еврейскую молитвенную книгу, фарисейство и Евангелия*:

Этот псалом – молитва о спасении в самом широком смысле, и не только Израиля, но и всего мира. Благословение Израиля состояло в том, чтобы стать благословением для всех людей. Здесь псаломпевец не просто применяет священническое благословение (Чис. 6, 22-27), но говорит об особой чести Израиля быть священником. Израиль – это первосвященник всего мира... если Израиль несет свет Божьего лица, мир не может оставаться во тьме.⁵

³ Eep Talstra and Carl J. Bosma, "Psalm 67: Blessing, Harvest and History," *Calvin Theological Journal* 36 (2001): 308, 309, 313.

⁴ Brueggemann, *Old Testament Theology*, p. 501.

⁵ Marvin E. Tate, *Psalms 51-100*, Word Biblical Commentary 20 (Dallas: Word, 1990), p. 159.

Таким образом, Израиль, осознавая, что ему даровано преимущество быть получателем великих и щедрых благословений, так что они могли воскликнуть: «Блажен народ, у которого Господь есть Бог», в то же время должен был понимать: все блага, которыми Бог наделил Израиль на протяжении всей их истории, должны найти благодарный отклик среди остальных народов, ради которых и вызван был к существованию Израиль еще в чреслах Авраама. В конце концов, народы станут причастниками благословений Израиля.

Народы поклонятся Богу Израиля

Единственный надлежащий отклик на благословения, полученные от Бога, – поклонение и послушание. Это еще один столп веры Израиля. Но если это было истинным для Израиля, значит, это было истинным и для остальных народов, потому что они также попадают в сферу Божьих благословений. На самом деле хвала Израиля за Божьи благословения стала в каком-то смысле частью их миссии и должна была находить отклик у других народов.¹ Поэтому немало текстов предвидят хвалу народов, однако немногие из них говорят об их послушании.²

Эта тема имеет важное миссиологическое значение, так как миссия Бога заключается в том, чтобы привести все творение и все народы к всеобщему поклонению, видениями которого наполнена последняя книга канона. *Каким образом* народы покорятся Яхве, Богу Израиля, не раскрыто в Ветхом Завете и остается в какой-то мере тайной (как говорит апостол Павел). Но то, что однажды *это* произойдет, нет никаких сомнений. Есть множество текстов, которые говорят об этом, чаще всего это пророческие книги и Псалмы.

Псалмы

Тема поклонения народов Яхве, Богу Израиля, проходит через всю Книгу Псалмов. Поэтому мы обратим внимание на ключевые отрывки,

¹ Patrick D. Miller, “‘Enthroned on the Praises of Israel’: The Praise of God in Old Testament Theology,” *Interpretation* 39 (1985): 5-19. См. также цитату из этой прекрасной статьи на стр. 123

² Скотт Хан настойчиво предлагает то, что он называет «литургической герменевтикой». Он считает, что основная цель Писания – привести человека обратно к радостной хвале и поклонению своему Творцу. Его подход во многом похож на миссиологическую герменевтику, которую я предлагаю на страницах этой книги, показывая важность Божьей миссии в познании живого Бога и поклонении ему всего творения. См. Scott W. Hahn, “Canon, Cult and Covenant: Towards a Liturgical Hermeneutic,” in *Canon and Biblical Interpretation*, Craig Bartholomew et al. (Carlisle, U. K.: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, forthcoming).

не углубляясь в их подробное обсуждение. Некоторые обобщения помогут нам лучше понять материал.

Народы славят Яхве:

- в ответ на его могущество в целом;
- в ответ на его справедливое вселенское правление;
- в ответ на его восстановление Сиона (что в конечном итоге будет содействовать и их благословиению);
- приобщаясь к общему потоку хвалы всего творения.

Могущество Божье. Во многих псалмах Яхве прославляется за его дивные дела в истории Израиля, а также во всем мире Божьего творения. И в этом контексте псалмопевцы призывают народы присоединиться к хвале Бога Израилева. В Пс. 65 показано различие между врагами Яхве: одни будут дрожать от страха (возможно, перед уничтожением), другие с радостью прославят его.

Скажите Богу: как страшен Ты в делах Твоих!

По множеству силы Твоей,
покорятся Тебе враги Твои.

Вся земля да поклонится Тебе
и поет Тебе, да поет имени Твоему.

Благословите, народы, Бога нашего
и провозгласите хвалу Ему (Пс. 65, 3-4.8).

В Пс. 67 перечислены некоторые могущественные дела Яхве, а также снова показано различие между нечестивыми народами, которые будут рассеяны, и народами, которые предстанут пред Богом в поклонении.

Рассыпь народы, желающие браней.

Придут вельможи из Египта;

Ефиопия прострет руки свои к Богу.

Царства земные! пойте Богу,
воспевайте Господа (Пс. 67, 31-33)

Пс. 85 говорит о поклонении народов в контексте уникальности Яхве и его могущественных деяний.

Нет между богами, как Ты, Господи,
и нет дел, как Твои.

Все народы, Тобою сотворенные,
приидут и поклонятся пред Тобою, Господи,
и прославят имя Твое,

ибо Ты велик и творишь чудеса, –
Ты, Боже, един Ты (Пс. 85, 8-10).

Пс. 95 и 97 говорят практически об одном и том же. В них прославляется царствование Яхве над всем творением; все великие дела Божьи в спасении и творении должны стать предметом новой песни хвалы, которую воспоют все народы земли. Эта новая песнь, по сути, ремейк древней песни Израиля, в которой славится имя, спасение и могущественные дела Яхве. Новой она названа потому, что воспоют ее новые исполнители, все народы земли. В Пс. 95 видна конфронтация в этом универсальном видении, приводящая к изменению религиозного ландшафта. Другие боги должны быть признаны «ничем» (Пс. 95, 5), а вся слава и все дары должны быть принесены одному Яхве (Пс. 95, 7-9).

Воспойте Господу песнь новую;
 воспойте Господу, вся земля;
 пойте Господу, благословляйте имя Его,
 благовествуйте со дня на день спасение Его,
 возвещайте в народах славу Его,
 во всех племенах чуда Его (Пс. 95, 1-3)

Пс. 96 и 98 также во многом схожи: здесь звучит прославление царствования Яхве и призыв многочисленных островов радоваться (Пс. 96), а народы и землю – трепетать (Пс. 98). Величие, справедливость, святость и всепрощение Яхве рождают именно такой отклик в творении.

В Пс. 137 звучит примечательная молитва за мир, вложенная в контекст молитвы псалмопевца о собственных отношениях с Богом. И снова долгожданная хвала народов непосредственно связана с тем, что народы признают великую правду о едином и истинном Боге. Хвала народов – это не пустые возгласы. Они осознанно прославляют Бога за его *слова, дела и величие*.

Прославят Тебя, Господи, все цари земные,
 когда услышат слова уст Твоих
 и воспоют пути Господни,
 ибо велика слава Господня (Пс. 137, 4-5).

Вселенское правление Яхве. Ожидание, что все народы придут поклониться Яхве, основано на уверенности: именно Богу принадлежит вся власть над миром. Эсхатология стоит на твердом монотеистическом основании, о чем мы подробно говорили в третьей главе. Дело в том, что Яхве – справедливый правитель, и это служит причиной, почему народы прославят его, о чем мы уже упоминали в связи с Пс. 66 (см. с. 475-476).

В Пс. 21 представлено всеобщее поклонение народов: придут богатые и бедные, все слои общества (Пс. 21, 26-29), усопшие и еще не родившиеся (Пс. 21, 29-31). Все люди, от мала до велика, на протяжении всей истории человечества воздадут хвалу Яхве, как верховному правителю вселенной.

Вспомнят, и обратятся к Господу
все концы земли,
и поклонятся пред Тобою
все племена язычников,
ибо Господне есть царство,
и Он – Владыка над народами (Пс. 21, 28-29).

В Пс. 2 о царствовании Яхве сказано, как о суровом предупреждении народам прекратить восстание против Бога и покориться ему.

Итак, вразумитесь, цари;
научитесь, судьи земли!
Служите Господу со страхом
и радуйтесь с трепетом (Пс. 2, 10-11).

Народы должны предстать пред Яхве, так как он избрал своего помазанного царя на Сионе. Исторические цари на троне Давида становились все более мятежными и нечестивыми, так что превзошли в своем нечестии другие народы. Даже без свидетельства Израиля другие народы приходят к познанию Яхве, благословляются им и покоряются ему, несмотря на нечестие царей, чьи дела осрамили имя Божье среди народов.¹

¹ Не исключено, что именно печальная история правления царей на троне Давида послужила неким организующим центром Книги Псалмов. В этой главе я привожу псалмы, исходя из темы, а также миссиологической значимости. Тем не менее относительно недавний всплеск интереса к каноническому подходу применительно к Книге Псалмов заслуживает внимания и, возможно, поможет раскрыть еще больший миссиологический потенциал псалмов. Начиная с основополагающей работы Gerald H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter* (Chicago: Scholars Press, 1985), появилось множество исследований, посвященных анализу псалмов в контексте повествовательного фона ветхозаветной истории с особым вниманием к пяти «швам», которые разделяют Книгу Псалмов на отдельных пять книг (см. Gordon Wenham, “Towards a Canonical Reading of the Psalms,” in *Canon and Biblical Interpretation*, ed. Craig Bartholomew et al. [Carlisle, U. K.: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, forthcoming]).

Джон Вигфилд исследовал связь Книги Псалмов с Книгой Второзакония в свете работы Патрика Миллера (Patrick Miller’s “Deuteronomy and Psalms: Evoking a Biblical Conversation,” *Journal of Biblical Literature* 118/1 [1999]), применяя миссиологический подход к Книге Псалмов в целом. Если образ израильтянина в Пс. 1 – это образ царя в Втор. 17, который должен был быть примером послушания воле Божьей, тогда, согласно Втор. 4, 6-8, народы будут наблюдать за Израилем и брать с него пример. В этом случае возникает вопрос относительно Пс. 2: «Почему сощаются вместе против Господа?». Не потому ли, что Израиль и их царь и близко не преуспели в том, чтобы воплотить в своей жизни пример израильтянина

Восстановление Сиона. Однако после всех трагических событий в истории Израиля, о которых повествуют поздние псалмы, здесь же звучит надежда на восстановление Сиона (как и в книгах пророков). И это событие также отзовется в прославлении Яхве другими народами. Они будут восхищаться чудными делами Яхве, который выведет Израиль из безнадежной ситуации (Пс. 125, 2-3).

В Пс. 101 удивительное избавление Сиона тоже сопровождается поклонением народов. Судя по всему, этот текст оказал серьезное влияние на мессианские ожидания времен Иисуса и ранней церкви. Предполагаемый сценарий был таков: придет день, когда Сион будет восстановлен, и все народы придут прославить Бога вместе с Иерусалимом. Такая последовательность событий, безусловно, повлияла на то, как апостол Павел понимал свою миссию и время, в которое он жил: восстановление Израиля, соби́рание народов, совместное поклонение Господу в единой хвале.

Ты восстанешь, умилосердишься над Сионом,
 ибо время помянуть его, – ибо пришло время;
 И убоятся народы имени Господня,
 и все цари земные – славы Твоей.
 Ибо созиждет Господь Сион
 и явится во славе Своей;
 дабы возвещали на Сионе имя Господне
 и хвалу Его – в Иерусалиме,
 когда соберутся народы вместе и царства
 для служения Господу (Пс. 101, 14.16-17.22-23).

Всеобщее прославление. Наконец, некоторые псалмы говорят о прославлении Яхве народами по той причине, что он достоин вселенской хвалы, и ни один народ не может быть освобожден от этого долга. Мы уже упоминали о Пс. 46, где Яхве представлен как великий Царь («Пс. 46» на стр. 486), поэтому все другие цари радостно присоединяются к хвале.

в Пс. 1? Несмотря на жаркие призывы псалмопевцев смириться в послушании Господу в книгах 1 и 2, а также несмотря на высокие идеалы, поставленные перед царем в Пс. 71 (концовка книги 2), в действительности практически все цари после Соломона отвергали Господа и его заповеди, в результате чего нация оказалась в плачевном положении, завет с Давидом был на грани расторжения (Пс. 88, конец книги 3). Далее в псалмах все чаще упоминается царствование Яхве как над Израилем, так и над остальным человечеством. Такая нарастающая универсализация видна и в книгах пророков, описывающих эсхатологические видения.

Эта довольно интересная гипотеза требует дополнительных исследований и подтверждений, однако она уже хорошо показывает новое лицо канона, в котором миссиональная герменевтика открывается в новом ракурсе.

Пс. 99 говорит о том, что возвеселится вся земля, в то время как в самом коротком псалме, Пс. 116, звучит призыв ко всем людям прославить Яхве за его великую любовь и верность (черты Божьего характера, о которых Израиль знал не понаслышке, но пережил на собственном опыте).

Хотя Пс. 116 самый короткий, но на Павла он оказал серьезное богословское влияние. Гимн лежит в основе как лексикой, так и основных идей Рим. 15, 8-11, подчеркивая не только милость и верность Бога (в том, что он совершил для народов через Христа), но призывая все народы славить Господа.¹

Славословие Книги Псалмов достигает кульминации во вселенских масштабах.

Пс. 144 говорит, что все творение прославит Господа, и люди присоединятся к этой хвале, так как они познали дела и царствование Бога через свидетельство его народа.

Да славят Тебя, Господи, все дела Твои,
и да благословляют Тебя святые Твои;
да проповедуют славу царства Твоего,
и да повествуют о могуществе Твоем,
чтобы дать знать сынам человеческим
о могуществе Твоем
и о славном величии царства Твоего (Пс. 144, 10-12).

Пс. 148 – это также гимн хвалы Яхве, воспеваемый всем сотворенным миром, поэтому неудивительно, что упомянуты «цари земные и все народы, князья и все судьи земные» (Пс. 148, 11).

Я уделил достаточно времени псалмам, где Яхве прославляется всеми народами, не случайно, хотя их миссиологическое значение, очевидно, очень часто упускается из виду. Читая псалмы как песни древнего Израиля, мы поспешно переходим от стиха к стиху, упуская из виду прекрасные горизонты ожиданий и чаяний их авторов. И, как правило, мы читаем псалмы по одному, упуская возможность прочувствовать совокупную силу вселенской хвалы, которая была частью литургического дискурса Израиля.

Для библейского богословия и миссии и любого другого миссиологического прочтения Писания Книга Псалмов – это основное поле деятельности. Широта видения, вселенский масштаб, захватывающая эсхатологическая надежда – все это характеризует Псалмы, и в то же время очерчивает размах миссии Бога в Писании. Крейтон Марлоу предложил самое удачное название Книге Псалмов – «музыка миссий».

¹ Jannie du Preez, "The Missionary Significance of Psalm 117 in the Book of Psalms and in the New Testament," *Missionalia* 27 (1999): 369-76.

И Израиль, и церковь посланы в мир отражать свет Божьего откровения, благуя весть о Боге-спасителе, судье, царе и Господе земли и всех ее обитателей. Форма, в которой Божий народ несет эту весть, могла меняться на протяжении веков или даже тысячелетий... Но главная задача остается той же: визуализация и вербализация откровения единого и истинного Бога всем народам. Ветхозаветные псалмы – это священные песнопения (еврейская поэзия в музыке), которые хорошо показывают Божьи цели в отношении Израиля, а в дальнейшем и в отношении церкви. Они славят вселенский характер Божьего замысла, они – музыка миссий.¹

Пророки

Тексты, исследованные нами в Книге Псалмов, по своему размаху можно назвать пророческими. Однако среди Пророков выделяется Книга Исаии, где виден наибольший интерес к эсхатологическому поклонению народов Яхве. Такую картину мы видим и в самом начале (Ис. 2), и в конце (Ис. 66, 18-23).

Среди ученых продолжаются споры о так называемом универсализме в Книге Исаии, особенно в главах 40 – 55. С одной стороны, есть те, кто рассматривают эти главы как кульминацию миссионерского видения Израиля – спасение, которое начнется с Израиля и дойдет до каждого уголка нашей земли (центробежный универсализм). С другой стороны, есть и те, кто рассматривают эти главы как кульминацию израильского эксклюзивизма – все народы покорятся Израилю и признают, что Бог Израиля – это единый истинный Бог. По мнению последних, эти главы скорее проникнуты духом центростремительного национализма, нежели универсализма.²

¹ W. Creighton Marlowe, "Music of Missions: Themes of Cross-Cultural Outreach in the Psalms," *Missiology* 26 (1998): 452. Говоря о риторике Псалмов, Джордж Питерс идет еще дальше, «насчитывая 175 упоминаний о народах мира. Во многих случаях речь идет о надежде спасения для народов... Книга Псалмов – поистине великая миссионерская книга, хотя и редко на нее смотрят с такой точки зрения». George W. Peters, *A Biblical Theology of Missions* (Chicago: Moody Press, 1972), pp. 115-16.

² По данному спору см. следующие источники: Robert Davidson, "Universalism in Second Isaiah," *Scottish Journal of Theology* 16 (1963): 166-85; D. E. Hollenberg, "Nationalism and 'The Nations' in Isaiah XL-LV," *Vetus Testamentum* 19 (1969): 23-36; Harry Orlinsky, "Nationalism-Universalism and Internationalism in Ancient Israel," in *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in Honor of Herbert Gordon*

Прекрасный и взвешенный анализ данной дискуссии представлен Энтони Гелстоном и Майклом Грисанти. Оба уверены, что было бы большой ошибкой отстаивать крайние взгляды относительно данных глав. Стоит привести их выводы, с которыми я полностью согласен.

Универсализм, о котором я говорю, можно найти у Второиисаии и выделить три его характерные особенности. Первая, Яхве – единый истинный Бог, верховный владыка над всем творением, а следовательно, и над всем человечеством. Вторая, ожидается, что эту истину будут исповедовать язычники наряду с Израилем, покорившись верховной власти Яхве... Третья, спасение будет предложено всем. Однако нигде пророк не говорит, что абсолютно все воспользуются этим предложением. Напротив, Ис. 45, 25 ясно показывает, что некоторые отвергнут его... продолжая упорствовать в идолопоклонстве.³

В Ис. 40 – 55 есть отрывки, которые свидетельствуют в пользу и одной, и другой стороны данной дискуссии (о национализме и универсализме). Такие термины, как *национализм* и *универсализм*, не способны раскрыть основополагающие вопросы этих дебатов... нельзя сказать, что Исаия – это пророк-миссионер Ветхого Завета или же ярый националист, которому нет никакого дела до спасения других народов. Весть пророка Исаии посередине этих двух крайних взглядов: он не описывает Израиль как нацию постоянно перемещающихся миссионеров, и в то же время он не исключает участия народов в божественном искуплении... Пророк говорит, что Бог трудится со своим избранным народом не только в интересах самого Израиля, но и ради всех остальных наций. Исаия подчеркивает роль Израиля как свидетеля для народов... то есть быть народом Божиим, чья жизнь должна пробудить интерес других наций к познанию Яхве (ср. Ис. 2, 1-4; 43, 10-11). Быть богоизбранным народом означает представлять Бога другим нациям. Исаия горячо молится, чтобы Израиль откликнулся на Божий призыв быть слугой народов в этом мире.⁴

May, ed. H. T. Frank and W. L. Reid (Nashville: Abingdon; 1970), pp. 206-36; D. W. Van Winkle, "The Relationship of the Nations to Yahweh and to Israel in Isaiah XL-LV," *Vetus Testamentum* 35 (1985): 446-58; J. Blenkinsopp, "Second Isaiah – Prophet of Universalism," *Journal for the Study of the Old Testament* 41 (1988): 83-103.

³ Anthony Gelston, "Universalism in Second Isaiah" *Journal of Theological Studies* 43 (1992): 396.

⁴ Michael A. Grisanti, "Israel's Mission to the Nations in Isaiah 40-55: An Update," *Master's Seminary Journal* 9 (1998): 61.

Возвращаясь к теме народов, которые придут поклониться Яхве, следует сказать об исчерпывающем исследовании всех текстов в Книге Исаии по этой теме Кристофером Беггом, который делит книгу на несколько разделов.¹

В Ис. 1 – 12 эта тема представляет собой оболочку, внутри которой пророчества об Израиле. В Ис. 2, 1-5 эсхатологическая картина, в которой народы приходят к Богу на поклонение, составляет резкий контраст отступническому Израилю первой главы. Отголоски этой картины хорошо слышны в Ис. 12, где затихающий гнев Яхве против Израиля соседствует с прославлением Бога всеми народами (Ис. 12, 4-5).

Раздел Ис. 13 – 27 посвящен описанию грядущего суда над народами, тем не менее, «весть об ожидаемом участии народов в поклонении Яхве продолжает звучать».² Наиболее примечательное в этих речах пророчество о Египте (Ис. 19, 16-25). Кроме надежды на обращение Египта к служению Богу живому, мы читаем о жертвах, дарах и обетах, принесенных египтянами (Ис. 18, 7) и жителями Тира (Ис. 23, 17-18). В так называемом Апокалипсисе Исаии (Ис. 24 – 25) звучит весть не только о Божьем суде над народами земли, но и весть надежды на поклонение народов, которые, в конечном итоге, придут к Господу. После очистительного суда среди выживших на земле воцарятся радость и благодарение (Ис. 24, 14-16). Двадцать пятая глава Книги Исаии ясно показывает плоды Божьего спасения, включая уничтожение самой смерти, которые распространятся на все народы, собравшиеся на горе Сион для великого пира (с. 6), поэтому «они» в Ис. 25, 9 – это не только израильтяне, но и язычники.

И скажут они (израильтяне и язычники) в тот день:
вот Он, Бог наш!

на Него мы уповали, и Он спас нас!

Сей есть Господь; на Него уповали мы;

возрадуемся и возвеселимся во спасении Его!

В Ис. 40 – 55 тема о поклонении народов подчеркивается еще сильнее. «Всякая плоть» узрит славу Божью (Ис. 40, 5), и възыщут народы его закона и правды (Ис. 42, 1-4). В конце земной истории все народы сольются в одной общей хвале (Ис. 42, 10-12) как плоде новой и искупительной работы

¹ Christopher T. Begg, "The Peoples and the Worship of Yahweh in the Book of Isaiah," in *Worship and the Hebrew Bible*, ed. M. P. Graham, R. R. Marrs, and S. L. McKenzie (Sheffield, U. K.: Sheffield Academic Press, 1999).

² См. также обширное исследование темы народов в Книге Исаии в G. I. Davies, "The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah," in *The Book of Isaiah: Le Livre d'Isaie*, ed. J. Vermeylen (Leuven University Press, 1989), pp. 93-120.

Бога (Ис. 45, 6.14). В кульминационной главе (Ис. 45) Яхве призывает остаток народов (подобно остатку Израиля) обратиться к нему, чтобы их фальшивое поклонение заменить на истинное служение Богу живому (Ис. 45, 22-25). Это обращение произойдет через нового Давида, найдя отклик среди народов, доселе неизвестных Израилю (Ис. 55, 3-5).

В Ис. 55 – 66 раннее видение о паломничестве народов на гору Сион (Ис. 2, 1-5) расширяется и усиливается благодаря богатому калейдоскопу образов нового будущего. На личном уровне чужеземцы, даже не слышавшие о Яхве, поклоняются ему прямо в Храме (Ис. 56, 3-8). На международном уровне (Ис. 60 вместе с Ис. 61, 5-7) свидетельствуют о славном поклонении Яхве всех народов, в данном случае при посредничестве Израиля, который, как и ожидалось, выполняет функцию царства священников для других наций. Как израильтяне приносили священникам свои десятины и приношения, так и народы принесут дары Израилю, как священнику Яхве (Ис. 61, 6). Не исключено, что апостол Павел рассматривал денежные сборы среди языческих церквей на нужды иерусалимской церкви как эсхатологическое исполнение этих пророческих видений.³ Хотя здесь просматривается риторика подчинения Израилю, но, по-видимому, это не больше, чем исповедание Бога Израиля, который безраздельно властвует над миром. «Совершенно очевидно, что почтение народов, в конечном итоге, адресовано самому Яхве» (ср. Ис. 60, 6.7.9.14.16).⁴

Уолтер Брюггеман идет дальше, показывая роль Торы в эсхатологическом поклонении народов. Это будет поклонение народов, которые научены путям Яхве (см. Ис. 2, 2-5; 42, 4).

Следует обратить внимание на следующее в этом видении. Во-первых, народы приходят охотно, с радостью и надеждой. Никакой царь из рода Давида их не принуждал, они пришли сюда, зная, что это единственное место, где царят мир и справедливость. Во-вторых, становится понятным, что народы, подобно Израилю, подчинены Торе Яхве. Иными словами, ее требования распространяются и на них. Народы находятся под властью Яхве, и Тора, восседавшая в Иерусалиме, не только собственность израильтян, она принадлежит всем народам.⁵

Уолтер Вогел в этом видении также усматривает сильную связь народов, находящихся между Синаем и Сионом. «То, что Израиль отмечал на

³ Такая точка зрения представлена в С. Н. Н. Scobie, "Israel and the Nations: An Essay in Biblical Theology," *Tyndale Bulletin* 43, no. 2 (1992): 283-305.

⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁵ Brueggemann, *Old Testament Theology*, pp. 501-2.

Синае, народы празднуют на Сионе. На Синае Бог дал свой закон Израилю через Моисея. Ныне он открывает себя народам через Израиль. В то время Израиль был назван народом Божиим, а сейчас все народы стали народом Яхве».¹

Наконец, в Ис. 66 сказано, что народы, обращенные в результате свидетельства Израиля, сами станут проводниками Божьего откровения. Это единственный случай в Ветхом Завете, где представлен центробежный характер миссии. Те, кто стали получателями благословения Авраама, ныне становятся Божиими посредниками для других.

Ибо Я знаю деяния их и мысли их; и вот, приду собрать все народы и языки, и они придут и увидят славу Мою. И положу на них знамение, и пошлю из спасенных от них к народам... на дальние острова, которые не слышали обо Мне и не видели славы Моей: и они возвестят народам славу Мою (Ис. 66, 18-19).

Комментарий Кристофера Бегга по этому тексту стоит того, чтобы процитировать его здесь почти полностью:

Участие народов в поклонении Яхве – одна из самых важных тем всей Книги Исаии, и, по мере приближения к последним главам, она развивается по нарастающей. Подавляющее большинство текстов положительно представляют отношения народов к поклонению Яхве...

Многочисленные тексты представляют Израиль в роли Божьего посредника для народов; он ходатайствует (Ис. 45, 14), принимает их жертвоприношения (Ис. 60, 7; 61, 6) ...особенно поражает то, что народы совершают поклонение Яхве и таким образом разделят в полной мере привилегии Израиля. То, что относилось к Израилю («мой народ», «дело рук моих», Ис. 19, 25; «слуги» Ис. 56, 6), теперь относится и к другим народам. Они станут, подобно Израилю, «миссионерами» (Ис. 66, 19) и священниками (Ис. 66, 21). У тех, кто не принадлежат к Израилю, будет свой жертвенник для поклонения Яхве (Ис. 19, 20), на котором станут приносить жертвы, благоприятные для Господа (Ис. 19, 21; 56, 7); они разделят участие в праздниках Господних (Ис. 56, 6; 66, 23) и будут полноправными участниками «завета» (Ис. 56, 6). Яхве же научит народы (Ис. 2, 3), накормит их (Ис. 25, 6), отрет всякую слезу с очей их (Ис. 25, 7-8) и явит им свою славу (Ис. 19, 22; 66, 18). Таким образом, поклонение народов Яхве – это ключевые чаяния в Божьем замысле, о которых свидетельствует большая часть Книги Исаии.²

¹ Vogels, *God's Universal Covenant*, p. 122.

² Begg, *"The Peoples and the Worship of Yahweh,"* pp. 54-55.

По сравнению с Книгой Исаии, в других пророческих книгах эта тема звучит гораздо реже, хотя и нельзя сказать, что она вовсе не встречается. Вот ряд текстов, на которые стоит обратить внимание: Иер. 3, 17; 17, 19-21; Мих. 4, 1-5; Соф. 2, 11; 3, 9; Зах. 8, 20-22; 14, 16; Мал. 1, 11.

Итак, мы можем сделать вывод: эсхатологические надежды Израиля (по крайней мере, отчасти) в отношении народов предполагали, что *последние совершат поклонение Яхве как живому Богу всей земли*. И здесь снова я хочу добавить, что эта мысль воплощает в себе суть библейского богословия миссии, потому что целеустремленная миссия Бога, в которой мы призваны принять участие, должна закончиться радостным поклонением Богу всех народов земли.

Народы присоединятся к Израилю

«Особенно поражает то, что народы совершат поклонение Яхве и таким образом разделят в полной мере привилегии Израиля».³ Это действительно поражает. Именно потому нам нужно остановиться на этом подробнее. Как я уже говорил ранее, Ветхий Завет представляет народы не просто зрителями великой драмы, участниками которой стали Яхве и Израиль. Главная часть еще впереди. Божественный режиссер картины намерен в конце вывести зрителей из партера на сцену, чтобы они стали участниками драмы и далее продолжили ее сами. Спасенные народы придут, чтобы стать самим Израилем. Этнические и географические границы народа Божьего будут стерты. Даже само название «Израиль» будет пересмотрено и расширено.

И это не просто богословские выкладки апостола Павла для оправдания присоединения язычников к церкви. Это *ветхозаветное учение о миссии Бога* в отношении народов всей земли. Как покажет последующий разбор текстов Псалмов и Пророков, Бог совершает свой великий миссионерский проект, где все нации мира

- будут жить в граде Божьем;
- спасены Богом;
- приняты в дом Божий;
- названы Божьим именем;
- присоединятся к Божьему народу.

Более всесторонней картины будущего народов нельзя и представить.

³ Ibid., p. 55.

Жители Божьего града

В Пс. 46 мы видим парадоксальную картину, когда народы рукоплещут Богу за его чудные дела в истории Израиля, хотя в результате этих дел пострадали они сами. Но на этом парадоксы не заканчиваются. Если Яхве действительно владыка всей земли, то о великом собрании народов мы читаем в этом псалме следующее:

Князья народов собрались
 [как] народ Бога Авраамова,
 ибо цари земли – Божи;
 Он превознесен над ними (Пс. 46, 10).

Добавленного предлога в квадратных скобках нет в еврейском варианте псалма. «Князья народов» и «народ Бога Авраамова» сопоставляются в тексте.¹ Если вспомнить об универсальном характере обетований Аврааму, то Бог в данном контексте назван Богом Авраама не случайно. Народы здесь не выше и не ниже Израиля, они и *есть* Израиль, дети Авраама.

Множество людей стали одним народом, они больше не будут отчуждены от общества завета; они будут названы детьми Бога Авраама. Исполнилось обетование Быт. 12, 3; это предвосхищает слова Павла о язычниках как детях Авраама (Рим. 4, 11; Гал. 3, 7-9).²

В Пс. 86 явно используется образ переписи (с. 6) народов, которая на удивление проходит на самом Сионе. Многие окружающие народы перечислены как рожденные там, среди тех, кто знает Господа (с. 4, как правило, в Ветхом Завете это относится только к Израилю). Очевидно, в конечном итоге Сионом будут называться не только израильтяне, но и люди из других народов, которые станут жителями города со всеми правами природных жителей, принадлежащих Яхве по рождению. Примечательно, что здесь Яхве назван «Всевышним»: этот факт возвращает нас к истории с Авраамом и Мелхиседеком, царем Салима и священником Бога «Всевышнего» (Быт. 14, 18-20).

В списке народов, участвующих в переписи на Сионе, упомянуты также империи, которые в истории Израиля были врагами: Египет (Раав)

¹ Комментаторы спекулируют на том, что евр. *‘im* (с) выпало по причине гаплографии, так как далее следует *‘am* (народ). Так же и в Септуагинте. Однако нет никаких текстологических свидетельств для более длинного прочтения, и маоретский текст звучит яснее в предложенном выше варианте.

² Derek Kidner, *Psalms 1-72, Tyndale Old Testament Commentaries* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1973), p. 178.

и Вавилон, менее великие народы, такие как филистимляне и жители Тира, и даже отдаленные регионы, такие как Ефиопия. Если бы список продолжился, мы бы услышали еще много удивительных имен в нем.

Благословлены спасением Божиим

Как уже было сказано в седьмой главе (с. 236), пророчество Ис. 19, 16-25 – одно из самых захватывающих заявлений и самый важный миссиологический текст в Ветхом Завете.

С самого начала главы мы ожидаем услышать очередную пророческую весть суда о Египте, наподобие тех, что слышали ранее о Вавилоне, Моаве, Сирии и Ефиопии. В Ис. 19, 1-15 Египет ожидает Божий суд на всех уровнях: религии, сельского хозяйства, рыболовства и политики. Подобное мы слышали и ранее.

Однако, начиная с 15 по 22 стихи, мы узнаем, что в более отдаленном будущем (выражение «в тот день» повторяется шесть раз) Египет переживет удивительное преобразование, испытав на себе все то, что пережил Израиль, когда Бог спас его от египетского рабства. Пророк в отношении Египта использует язык, который обычно встречается только в предсказаниях о будущем восстановлении Израиля (новый исход, новый завет, вхождение в землю и т. д.). Здесь прошлое Израиля используется для того, чтобы обрисовать будущее обетованное благословение язычников, которые обратятся к Господу.³ Египтяне, однажды отвергшие познание о Боге, воззовут к нему, а не к собственным богам. Он пошлет Спасителя и Избавителя. Затем они познают его и поклонятся ему (как это сделал Израиль в исходе). Они даже будут говорить на языке хананеев, т. е. на еврейском. Он это делает, чтобы показать: египтяне станут де факто Израилем. Они будут поражены язвами, но Яхве исцелит их. По сути, это история исхода, но вывернутая наизнанку. Это новый исход с новыми героями.

Нет более подробного описания судьбы народов, чем в этом эсхатологическом отрывке, где записаны столь невероятные слова о Египте.

Ис. 19, 16-25 стоит особняком не только во всей Книге пророка Исаии, но и во всем Ветхом Завете, предвосхищая будущее других народов (по сути врагов Израиля), которые станут соучастниками

³ Автор Ис. 19, 16-25 ...избирает образы важных вех в истории Израиля, чтобы показать спасение других народов... Он осмелился применить к другим народам то, что Израиль расценивал как собственную привилегию». Vogels, *God's Universal Covenant*, p. 96.

исторического опыта Израиля... и таким образом будут абсолютно равны с Израилем.¹

Как будто недостаточно того, что сказано о Египте, пророк далее говорит об Ассирии, предсказывая, что эти две великие державы пожмут руки друг другу (Ис. 19, 23). Такая весть, как правило, повергала в ужас Израиль, так как Египет и Ассирия, словно гигантские щипцы, сжимали народ Божий с двух сторон. Но в данном случае они объединились не для того, чтобы уничтожить народ Яхве, а с совершенно иной целью – поклониться Богу Израиля. И это не относится к обетованию, что рассеянный народ Божий соберется вместе, ради поклонения своему Богу, как об этом сказано в Ис. 27, 12-13. Это пророчество не о возвращении из плена, но о собирании народов, среди которых (а в некоторых случаях которыми) израильтяне были рассеяны. Завоеватели и угнетатели народа Божьего будут поклоняться Яхве. В истории произойдут невероятные события: враги Бога и Израиля соберутся вместе с народом Божиим для совместного поклонения.²

Очевидно, что пророк, говоря об Ассирии и Египте, подразумевает все народы земли, а не только названные страны. Таким же образом пророчества о судьбе Вавилона как в Ветхом, так и в Новом Завете касаются не только буквального исторического города или империи. Эти страны – собирательный образ всех врагов Божьих. Египет и Ассирия не заключили мировую ни в дни Исаии, ни в наши дни. Цель этого видения (миссия Бога и его народа) выходит за рамки Ближнего Востока, как древнего, так и современного.

Пророк предлагает нам заглянуть за завесу будущего и молиться за наступление того дня, когда такие страны, как Египет, а, может быть, и наш народ, поклонятся Богу. Когда города (а, может быть, и наш город) познают Яхве. Когда народы смогут рассказать свою историю спасения наряду с Израилем, а великие державы объединятся в едином славословии Господа, когда, наконец, сбудется обетование, данное Аврааму.³

И самое удивительное:

¹ Begg, "The Peoples and the Worship of Yahweh," p. 42.

² «День, когда Египет и Ассирия протянут друг другу и Израилю руку мира, станет всемирным днем примирения». Barry Webb, *The Message of Isaiah, The Bible Speaks Today* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996), p. 96.

³ John Goldingay, *Isaiah*, New International Biblical Commentary (Peabody, Mass.: Hendrikson; Carlisle, U. K.: Paternoster, 2001), p. 121.

В тот день Израиль будет третьим с Египтом и Ассириею; благословение будет среди земли, которую благословит Господь Саваоф, говоря: благословен народ Мой – Египтяне, и дело рук Моих – Ассирияне, и наследие Мое – Израиль (Ис. 19, 24-25).

Египет и Ассирия *назовутся* народом Божиим наряду с Израилем! Смысл двадцать четвертого стиха остался бы неясным до конца, но пророк уточняет свою мысль: то, что можно было сказать только об Израиле, ныне можно отнести к Ассирии и Египту. В оригинале текст еще более шокирующий, чем это обычно передается в английских переводах. Буквально сказано следующее: «Да будет благословен народ Мой Египет, и дело рук Моих – Ассирия, и наследие Мое – Израиль». После выражения «народ Мой» мы ожидаем увидеть «Израиль», но пророк помещает его в самом конце списка. Это действительно шокирующая весть. Заклятые враги Израиля получают именование и привилегии Израиля, а также станут наследниками Божьих обетований Аврааму.

Конечно, они не будут названы Божиим народом до тех пор, пока остаются врагами Яхве. Обращение, о котором прямо сказано в отношении Египта, подразумевается также и в отношении Ассирии. Как враги Божьи они возопили к нему, исповедали его и обратились к нему (с. 20-22) и радуются исцелению, спасению и благословию Божьему. Так было с восставшим Израилем и так же происходит с их врагами. Божья сила и его преобразующая любовь столь же действенна для народов, как и для Израиля. Это и есть Божья миссия. Бог обращает своих врагов в друзей, как это было с Савлом из Тарса. Вполне вероятно, что его заключение о язычниках как сонаследниках и соучастниках Израиля в Еф. 3, 6 основано на подобных текстах их Книги Исаии.

Принятые в дом Божий

Ис. 56, 3-8 – необычный отрывок в том плане, что адресован не народам, а чужестранцам и евнухам, – и те, и другие не могли стать частью народа Божьего. Согласно Втор. 23, 1-8, евнухам и некоторым чужестранцам нет места в святом сообществе Израиля.

Среди причин для такого исключения в Израиле (период до вавилонского пленения) следует выделить владение землей. Царство (быть рожденным в одном из колен Израиля) и земля (надел земли в Ханаане как дар от Яхве) были ключевыми особенностями принадлежности к Израилю.⁴ У евнуха не могло быть семьи, он жалуется: «Вот я сухое дерево»

⁴ Подробное обсуждение взаимосвязи богословия, экономики и этики

(Ис. 56, 3). А у чужеземца не могло быть надела земли в Ханаане, так как она была распределена исключительно среди колен и семейств Израиля.

Бог сам устраняет эти минусы. Евнух получит «место и имя лучшие, нежели сыновья и дочери». Чужеземцев Бог сам приведет на святую гору, то есть сделает законными наследниками земли в Израиле. Иными словами, они станут полноправными членами сообщества Господня.

На каких же условиях будут исполнены все эти обетования? Условия точно те же, что требовались от Израиля, – *преданность* Яхве, бескомпромиссное *поклонение* ему и тщательное *соблюдение* его законов (Ис. 56, 4-6). Как уже было сказано, быть Израилем становится *выбором* человека.

Я приведу (иноплеменника) на святую гору Мою
и обрадую их в Моем доме молитвы;
всесожжения их и жертвы их
будут благоприятны на жертвеннике Моем,
ибо дом Мой назовется
домом молитвы для всех народов (Ис. 56, 7).

Не сложно себе представить недовольную реакцию коренных жителей Иерусалима на подобные слова, в которых иноплеменник приобщается к исключительной святине Израиля.

Чужеземцы будут приведены на святую гору Божию
А это не слишком?
Нет, Бог обрадует их в доме своем.
Но только во внешнем дворе?
Нет, они могут принести жертвы на жертвеннике.

Нет ничего, что было бы доступно поклоняющемуся *израильтянину* и не было бы доступно *чужеземцу*, готовому посвятить свою жизнь служению Богу Израиля. Если они примут условия завета, они станут полноправными участниками общества завета. Они обретут радость в доме Божьем, радость от того, кем они стали – обществом завета.

Весьма вероятно, что Павел думал об этих текстах Книги Исаии, когда писал следующие строки:

Что вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожники в мире. А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою (Еф. 2, 12-13).

Трудно представить, чтобы Лука не помнил об этих текстах, когда с некоторой, несомненно, долей иронии писал о первом обращенном за пределами иудейской общины – *чужеземце евнухе*, читающем свиток пророка Исаии, немногим ниже тех текстов, которые мы рассматриваем. Интересно, что евнух в Деян. 8 обрел радость не в *Иерусалимском Храме*, но когда услышал об *Иисусе*, уверовал в него и крестился во имя его. Иисус – это тот, через кого люди из всех народов могут быть приняты в Божий дом молитвы для всех народов. Миссия заключается в том, чтобы привести все народы для обретения радости в дом Божий, который есть сообщество верующих.

Названные Божиим именем

Отрывок Ам. 9, 11- 12 представляет собой поразительную концовку всей книги. После огня, суда, уничтожения и изгнания, о которых шла речь на протяжении всей книги, в конце появился лучик надежды. Несмотря на суд, Бог намерен восстановить и обновить Израиль. Хотя весть других пророков до вавилонского пленения сочетала в себе суд и надежду, похоже, нет веских причин отделять эти стихи от остальной книги и относить их к другому времени. Интересно отметить, что пророчества Амоса начинаются на международной арене, на ней они и заканчиваются. Первые две главы говорят о нечестии окружающих народов (Израиль, конечно, не лучше), и звучат грозные слова Яхве о надвигающемся суде. В вышеупомянутых стихах идет речь не только о восстановлении престола Давида и Храма (пророк Амос был родом из Иудеи, хотя его пророческое служение проходило в Северном царстве), но также об «остатке Едома и всех народов, которые носят имя Мое».¹

Особенно удивляет здесь сочетание слова *народы* (во множ. числе) с выражением *называющиеся Моим именем*. Только один народ имел законное право претендовать на это. Выражение *называющиеся Моим именем* указывает на принадлежность и близкие отношения. Это выражение может означать желание женщины принадлежать мужу (Ис. 4, 1), а также отражать подлинность отношений пророка с Богом (Иер. 15, 16).

Но основное богословское значение выражения *называться именем Яхве* говорит об уникальности взаимоотношений Израиля и Яхве. Ковчег завета был назван его именем (2 Цар. 6, 2). Так был назван Храм в день своего посвящения, когда Соломон молился, чтобы «все народы земли

¹ В Септуагинте «Адам» вместо «Едом» (в еврейском одни и те же согласные), таким образом, речь идет об остатке человечества. Это ясное и вполне вероятное прочтение, которое хорошо вписывается в международный контекст. Кроме того, именно такое прочтение предпочитает Иаков в Деян. 15, 17.

знали имя Твое» (3 Цар. 8, 43). Иерусалим, по праву или нет, назывался городом, носящим имя Яхве (Иер. 25, 29). Но самое важное – это благословенный Израиль, народ, который назвался именем Яхве и состоял в отношениях завета с Яхве.

Поставит тебя Господь народом святым Своим, как Он клялся тебе, если ты будешь соблюдать заповеди Господа Бога твоего и будешь ходить путями Его; и увидят все народы земли, что *имя Господа нарицается на тебе*, и убоятся тебя (Втор. 28, 9-10).

Это одно из главных отличий Израиля. Остальные народы *никогда* не именовались именем Яхве. (Ис. 63, 19).

Итак, о чем говорит Амос? Великая честь называться народом Яхве, принадлежащая Израилю, станет достоянием всех народов. Это эсхатологическое изменение статуса.

Как и в других текстах, которые мы уже рассматривали выше, здесь также говорится о принятии и принадлежности. Именем Яхве назывался ковчег завета, Иерусалим, Храм и каждый израильтянин. То, что было привилегией одной лишь нации на земле – Израиля – называться именем Яхве, ныне, по словам пророка, стало возможным для всех народов на земле. Как много народов могут получить это преимущество?

В первых главах Книги Амоса народы вместе с Израилем слышат весть суда, но в заключительных стихах они благословляются Богом вместе с Израилем. Понятие Израиля расширено, чтобы включить все народы: теперь человек из любого народа может назваться именем Яхве.

Ис. 44, 1-5 – еще один необычный текст, который говорит скорее об отдельных людях, нежели о целых народах. В контексте Бог обещает Израилю, находящемуся в плену, что они не погибнут и не исчезнут как нация. Напротив, в будущем Бог намерен умножить свой народ с помощью Духа. В этом видении пророк описывает обращение отдельной личности к Яхве.¹

Один скажет: «я Господень»,
 другой назовется именем Иакова;
 а иной напишет рукою своею: «я Господень»,
 и прозовется именем Израиля (Ис. 44, 5).

¹ Некоторые полагают, что Ис. 44, 5 говорит не о чужеземцах, а об отступивших израильтянах, которые возвращаются в покаянии к Богу. Хотя это и возможно, но выглядит несколько натянутым. Строго говоря, ни одному израильтянину не нужно было доказывать то, что утверждается в этом тексте. Следовательно, как мне кажется, здесь имеет больше смысла говорить о язычниках, которые такими словами выражают свое желание примкнуть к Яхве и его народу

Итак, умножение, о котором идет речь, – не биологическое (о чем можно было подумать сразу), речь идет скорее о расширении и преобразовании. Чужеземцы присоединятся к Израилю, называя себя именем Яхве и именем его народа. Одно не может быть без другого, общество завета открыто для всех, кто пожелает. Таким образом, называться Божиим именем – это и эсхатологическое видение о народах, и личный выбор или решение каждого отдельного человека. И то, и другое хорошо сочетается в библейском богословии миссии.

Объединенные с народом Божиим

Зах. 2, 10-11 – отрывок, который появляется в контексте утешения жителей Иерусалима после освобождения из плена. В отличие от Неемии, пророк говорит, что город не нуждается в стенах, отчасти потому, что скоро в него хлынет огромный поток людей, а отчасти потому, что сам Бог будет огненной стеной вокруг него (Зах. 2, 3-5). Враги, которые грабили их, будут сами побеждены и разграблены (Зах. 2, 8-9), а Господь вновь станет править своим народом.

Ликуй и веселись, дочь Сиона! Ибо вот, Я приду и поселюсь посреди тебя, говорит Господь. И прибегнут к Господу многие народы в тот день, и будут Моим народом; и Я поселюсь посреди тебя, и узнаешь, что Господь Саваоф послал Меня к тебе (Зах. 2, 10-11).

Итак, пророческая весть для народов состоит не только в том, что их ожидает разрушительный суд, но и в том, что они присоединятся к народу Божьему. А пророческая весть для Израиля явно не поощряет в них чувство исключительности, но, скорее, утверждает их в обратном: народом Божиим теперь будут называться не только возвращенные из плена, но и многие другие нации.

Следует обратить особое внимание на повторяющееся выражение: «Я поселюсь посреди тебя». Эта фраза очень важна как с точки зрения содержания, так и ее места в тексте. Здесь используется слово *šakan*, которое имеет сильные ассоциации с пребыванием Бога в скинии, а затем в Храме; производное от него *šekinâ* обозначает присутствие Бога в святилище посреди своего народа. Поэтому, в первом случае это выражение используется, чтобы дать освобожденной из плена общине надежду (как и у пророка Иезекииля) на возвращение Бога на Сион, который он некогда покинул. Во втором это замечание помещено в контексте предсказания о потоке народов к Сиону, пожелавших присоединиться к народу Яхве. Повторное использование этой фразы словно подтверждает то, о чем было сказано уже не раз.

Во-первых, народы присоединятся к Яхве, а не просто к Израилю. Иными словами, они не будут в подчинении Израилю, как некий второй класс в народе Божьем. Они будут принадлежать Яхве точно так же, как Израиль (мы это видели в Пс. 46).

Во-вторых, они вступят в отношения завета с Яхве точно так же, как это было с Израилем. Выражение «и будут Моим народом» – это формула завета у Синая, которая до сих пор относилась только к Израилю. Важно отметить, хотя выражение *народы* употреблено во множественном числе, далее слово *народ* стоит в единственном числе. Речь идет не об Израиле плюс народы, а об одном народе, состоящем из многих наций и принадлежащем Яхве.

Интересно, что в повторном выражении: «Я поселюсь посреди тебя», местоимение не меняется на «них», но сохраняется форма второго лица, единственного числа, женского рода, что указывает на Сион. Сион остается местом пребывания Бога, но «ты» больше не относится только к иудейской общине, вернувшейся из плена. Теперь Сион – это многонациональная община, где люди из разных народов принадлежат Яхве, следовательно, они и есть подлинный Израиль. Сам Бог поселится посреди тебя, многонациональный Сион (ср. Пс. 86). Определение Израиля будет пересмотрено самим Богом. Это уже не Сион и другие народы, но Сион, состоящий из народов.

Текст Зах. 9, 7 показывает, каковы масштабы этого видения на международной политической арене. Пророческое слово девятой главы начинается со стран западной Азии и далее простирается с севера на юг, от Сирии и до Газы (Зах. 9, 1-6). На всех этих территориях око Господне, и их ожидает неминуемый суд Яхве.

Но затем внезапно звучит весть надежды для филистимлян и всех людей.

Исторгну кровь из уст его и мерзости его из зубов его, и он будет принадлежать Богу нашему и будет как тысяченачальник в Иуде, и Екрон будет, как Иевусей (Зах. 9, 7).

И снова мы видим, что суд (с. 6) – это не последнее слово от Господа для народов, даже для того народа, который был заклятым врагом Израиля с незапамятных времен. Их ждет освобождение и очищение от всего языческого. И, подобно Израилю, после очищения огненным судом Божьим, *остаток будет принадлежать «Богу нашему»*, то есть филистимляне станут принадлежностью Бога Израиля.

У филистимлян есть та же надежда, что и у отступившего Израиля: надежда на спасение верного остатка. Кроме отношений завета («принадлежать Богу нашему»), речь идет также об экономической и социальной

интеграции (мы уже говорили ранее, что принадлежность к Израилю определялась владением земель и принадлежностью к коленам Израиля). Филистимляне станут коленом Иуды (!), они примкнут к Израилю так же, как иевусеи, коренные жители ханаанского Иерусалима, которые были приняты Давидом в новое царство.

Примечательно, что далее показано, до какой степени надежда на всеобщее присоединение народов к Израилю может быть выражена языком современной международной политики, чтобы заострить на этом еще большее внимание. Если есть надежда для *филистимлян*, значит, есть надежда для любого народа. Если Бог называет филистимлян народом, принадлежащим ему, то кто тогда может быть исключен?

Нам нужно сделать паузу, чтобы еще раз все осмыслить. Оглядываясь на путь, пройденный в этой главе, нужно оценить весь масштаб будущей перспективы, которая открылась нам. Надо сказать, что мы обращались к различным каноническим текстам, не затрагивая другие источники, помогающие лучше понять исторический, социальный и литературный контексты. Тем не менее масштаб и количество канонических свидетельств, безусловно, впечатляет. То, что эти тексты были написаны в разное время и расположены в разных местах канона, также говорит о силе их свидетельства. Как ранние тексты, так и тексты периода после Вавилонского пленения говорят о твердой убежденности в Израиле, что их Бог имеет отношения и с другими народами. Эта мысль – один из основных элементов израильского мировоззрения, который формировал их жизнь и учение, хотя, возможно, он не выделяется так, как другие основы их самосознания и самобытности.

Ранее мы уже отметили, что среди столпов израильского мировоззрения можно выделить следующие: *избрание* их Яхве в Аврааме, искупление через исход, отношения *завета* с Богом и *нравственный* отклик, выраженный в соблюдении заповедей и поклонении. Они верили, что все это характеризовало их как исключительный народ, и никакая другая нация *не* могла претендовать на то же самое. И еще они знали, что их Бог икупитель – это Бог творец, создавший всю вселенную, *включая* и другие народы. Таким образом, их богословие относительно народов сочетало в себе исторический реализм – в данный момент народы не могут претендовать на те же отношения с Богом, что и Израиль, – и эсхатологический оптимизм (в конечном итоге все народы разделят опыт и статус Израиля).

Согласно широко распространенным взглядам, все народы мира были созданы Яхве, они подотчетны ему в моральном плане за все, что делают, особенно в системе правосудия. Однако, как и Израиль, все нации мира не оправдали Божьих ожиданий и по умолчанию находятся в одинаковом положении: всех их ждет Божий суд. Народы ждет та же участь, что

и Израиль. Но есть и радостная весть: кроме суда мы слышим о надежде, потому что там, где Бог Израиля, там всегда есть надежда.

Поэтому как остаток Израиля, освобожденный из плена исключительно благодаря удивительной Божьей благодати, так и остаток народов в конечном итоге будет обращен к единому спасающему Богу, к Яхве. Отвергнув всех ложных богов, они присоединятся к Израилю, покорившись единому Богу. После Бог заключит с ними завет, так что все различия, существовавшие между Израилем и другими народами, будут окончательно стерты, и все стены, разделявшие их, разрушены. Будет единый народ, принадлежащий Яхве и благословенный им. Так исполнится великое обетование, данное Аврааму. Отличие Израиля от других народов было крайне важным для миссии Бога. Но план Божий заключался в том, чтобы все различия в конечном итоге были устранены, когда народы сольются в единый Израиль, славящий Бога. И в Новом Завете мы видим, каким образом это произошло. Только новозаветная миссия показывает, как это началось и как будет продолжаться до тех пор, пока не завершится собрание народов.

15 Бог, народы и миссия Нового Завета

В конце четырнадцатой главы я наметил основные контуры израильского учения о народах в рамках их мировоззренческих убеждений о Боге и мире. Именно на этом основании Иисус и его первые последователи формировали миссию церкви. Они исходили из следующих предпосылок:

1. Бог Израиля – это Бог всей земли.
2. Все нации (включая Израиля) предстанут пред Божиим судом.
3. Воля Божья состоит в том, чтобы все народы земли познали его и поклонились ему.
4. Израиль был избран, чтобы стать средством благословения всех народов.
5. Мессия должен воплотить и исполнить это предназначение Израиля.
6. Иисус из Назарета, распятый и воскресший, и есть этот Мессия.
7. Поэтому пришло время для народов услышать благовест.

Наступило время исполниться написанному в Псалмах (весть о спасении Яхве должна быть провозглашена и воспета всеми народами), и у пророков. Спасение достигнет всех концов земли, чтобы пророческое воображение стало исторической действительностью.

Миссионерское поручение в Ветхом Завете

Представленные выше предпосылки не столь очевидны, по крайней мере, на первый взгляд. Центробежная динамика раннего христианского миссионерского движения была в действительности чем-то новым, как *на практике, так и в концептуальном* плане. Иудейский прозелитизм, конечно, можно считать в какой-то мере прецедентом, но масштабы и богословское основание христианской миссии среди язычников выходили за рамки прозелитизма периода Второго Храма.¹

¹ Ученые спорят о масштабах и особенностях иудейского прозелитизма.

Нам нужно вернуться немного назад и задаться вопросом: были ли в ветхозаветном Израиле богословские предпосылки для миссии среди других народов. Есть те, кто думают, что в действительности Божье намерение в отношении Израиля состояло в центробежной евангельской миссии среди язычников.

Уолтер Кайзер убежден: это было долгом Израиля – нести весть о спасении Яхве всем народам, призывая их поверить в Божье обетованное Семя, в котором исполнится обещание, данное Адаму и Еве, Аврааму и Давиду. Кайзер приводит множество текстов в четырнадцатой главе своей книги, желая показать, что речь идет не просто о будущих намерениях Бога в отношении Израиля, но о миссионерском поручении здесь и сейчас.¹

Однако, как мне кажется, в Божьем откровении Израилю нет ясного миссионерского поручения в том значении, в котором мы используем его сегодня. Если бы это было так, то подразумевалось бы, что Израиль должен был путешествовать по миру, призывать другие народы отказаться от ложных богов и соблюдать Божьи заповеди, повествуя о том, что Яхве сделал для Израиля, а также ведя их к вере в обетованное Семя Авраама ради их спасения. Если в этом действительно состояло Божье намерение для Израиля, то были и другие свидетельства для такого утверждения. Например, в Торе, где говорится об Израиле, как о царстве священников для народов, было бы ясно сказано о поручении *пойти* к другим народам для осуществления этой функции. В Торе есть множество законов о том, как Израилю (как Божьему партнеру в завете) жить в земле обетованной среди окружающих народов. Если ли бы Бог на самом деле хотел, чтобы Израиль занимался миссионерской работой (как мы ее понимаем сегодня), то были бы хоть какие-то наставления в связи с этим. Однако мы не находим ни одного.

И если миссия к народам действительно входила в обязательства завета (будучи частью их повествовательной и богослужебной традиции),

Более позитивную миссиологическую оценку прозелитизма в иудейской диаспоре см. в Richard R. De Ridder, *Discipling the Nations* (Grand Rapids: Baker, 1975), pp. 58-127. Широкий обзор всех источников по данному вопросу см. в Eckhard J. Schnabel, *Early Christian Mission*, vol. 1, *Jesus and the Twelve* (Leicester, U. K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), pp. 92-172.

¹ Walter C. Kaiser Jr., *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (Grand Rapids: Baker, 2000). Кайзер рассматривает те же тексты, что и мы в этой книге, и по сути мы согласны, что они содержат миссиологическую весть Ветхого Завета. Однако я не могу согласиться с его выводами, что эти тексты подразумевают миссионерское поручение нести весть окружающим народам.

тогда почему не слышны голоса пророков, осуждающие израильтян за *отсутствие* миссионерской активности, особенно если это ключевой элемент их мировоззрения, как говорит Кайзер. Пророки осуждают евреев за многое (например, они часто говорят о нарушении постановлений Яхве), но не за то, что они отказываются *путешествовать* в разные страны с миссионерской целью. Это говорит о том, что никто из израильтян не рассматривал данное назначение как свой долг, включая и тех, кто нес Божье откровение в Израиле.

Иона – это исключение, и использовать этот единственный случай в поддержку миссионерского поручения в Ветхом Завете означало бы игнорировать авторский замысел всей книги.² Книга содержит очень важный урок о характере Бога и его отношении к язычникам; об этом ясно свидетельствует последняя глава. Данная книга осуждает поведение своего героя, который негодует и возмущается против проявления милости Божьей к ниневитянам. Но весьма сомнительно предполагать, будто это было написано для того, чтобы вдохновить израильтян к выполнению своего миссионерского долга.

В Ветхом Завете очень ясно сказано о намерении Яхве благословить все народы; он соберет их вместе на горе Сион. Миссия народам с ветхозаветной точки зрения – эсхатологический акт Бога, а не миссионерское поручение для Божьего народа (по крайней мере, пока). Только Ис. 66 говорит явно о Божьих вестниках к народам, но речь идет, прежде всего, о собирании израильтян.

Однако у Израиля было представление о миссии, и оно заключалось не в том, чтобы куда-то *пойти*, а *быть* кем-то. Они должны были стать святым народом живого Бога. Им следовало познать его, чтобы хранить истинное поклонение Яхве и жить жизнью завета, соблюдая его заповеди и постановления. Именно таким образом они могли *быть* светом и свидетелями для язычников.

² Иона был не единственным пророком, который отправился с Божьим поручением к другим народам. Илия ходил в земли Тира и Сидона, чтобы остановиться в доме вдовы, которая впоследствии уверовала в Яхве. Елисей после своей встречи с Нееманом (который также уверовал после чудесного исцеления в Израиле), отправился в Дамаск, столицу Сирии (3 Цар. 8, 7-15). Неизвестно, что он там делал, однако текст не дает нам даже намека, что он там совершал что-то вроде евангелизации. Эти истории, как правило, показывают, что Бог желает благословить и язычников (о чем молился Соломон при посвящении Храма, и о чем напоминает Иисус в своей проповеди в Назарете), но вряд ли можно говорить о миссионерской работе в данном случае и тем более утверждать, что это ожидалось от простых израильтян. См. также Walter A. Maier III, “The Healing of Naaman in Missiological Perspective,” *Concordia Theological Quarterly* 61 (1997): 177-96.

Я согласен со словами Экхарда Шнабеля и Чарльза Скоби:

Очень сложно и даже невозможно говорить о глобальном миссионерском поручении Израилю. Ветхий Завет ясно показывает, что миссия, порученная Яхве народу Израиля, – поклоняться ему, творить его волю, соблюдать условия завета – это *локальная* миссия, и она должна совершаться в границах земли обетованной. А вот последствия послушания Израиля носят эсхатологический универсальный характер.¹

Скоби рассматривает те же тексты, что и мы в этой главе, и приходит к следующему заключению:

Несмотря на ряд примечательных текстов, факт остается фактом: нет никаких явных указаний на обязательство Израиля заниматься активной миссионерской деятельностью в ветхозаветный период. На это есть три взаимосвязанные причины:

Первое, собирание народов – это *эсхатологическое событие*. Это то, что должно произойти в «последние дни», не сейчас следует ожидать включения язычников в народ Божий, это событие будущего.

Второе, собирание народов – это *не то, что должен сделать Израиль*. Мы чаще читаем, что народы сами проявляют инициативу. В большинстве отрывков Бог сам собирает народы.

Третье, в большинстве пророческих отрывков *народы придут к Израилю, а не Израиль к народам*. Это движение от периферии к центру, то есть речь шла о «центростремительной» модели.²

Однако, когда мы переворачиваем последнюю страницу Книги пророка Малахии и начинаем читать Евангелие от Матфея, то попадаем

¹ Eckhard J Schnabel, "Israel, the People of God, and the Nations," *Journal of the Evangelical Theological Society* 45 (2002): 40. См. также тщательное исследование Шнабелем ветхозаветного материала и обзор наработок ученых по данному вопросу в первой части его основной работы, *Early Christian Mission*, 1:55-91.

² Charles H. H. Scobie, "Israel and the Nations: An Essay in Biblical Theology," *Tyndale Bulletin* 43, no. 2 (1992): 291-92. Единственное, с чем я не согласен со Шнабелем и Скоби в цитатах, приведенных выше, это с преуменьшением роли Израиля в судьбе народов (что Кайзер, в свою очередь, преувеличивает). В Псалмах народы прославляют Яхве за его чудные дела, поэтому речь идет не просто о «локальной» миссии; откровение Израилю имело значимость для всего мира. Однако я по-прежнему считаю, что слова псалмопевцев выражают веру и надежду относительно будущего, а не побуждают простых израильтян стать миссионерами среди язычников.

в совершенно иной мир. Мы находим такое же понимание окончательной миссии Бога относительно народов, как и в ветхозаветных текстах. Однако появляется нечто новое – что Шнабель назвал миссионерской *идеей*, что преобразовывается в активную миссионерскую *деятельность*.

В начале был Иисус. Без Иисуса из Назарета, Мессии, Сына Человеческого, не было бы христиан. Без служения Иисуса не было бы христианской миссии. Без христианской миссии не было христианского Запада. Первым христианским миссионером был не Павел, но Петр, и он никогда бы не провозгласил столь вдохновляющую «миссионерскую» проповедь в день Пятидесятницы, если бы не был учеником Иисуса на протяжении трех лет.³

Этими смелыми словами Экхард Шнабель начинает свое фундаментальное исследование миссии в ранней христианской церкви. Он пытается понять, каким образом произошел такой стремительный рост христианской церкви: из 120 человек в 30-е годы нашей эры в Иерусалиме выросло целое движение. Спустя 19 лет римская община имела такой резонанс, что император Клавдий изгнал всех иудеев из Рима; а спустя какое-то время церковь так разрослась, что привлекла внимание даже императора Нерона.

Мы так же начнем с Иисуса и Евангелий, затем коротко рассмотрим рассказ Луки в Деяниях, и, наконец, послания апостола Павла. Наша цель будет состоять в желании увидеть, как понимание христианами Бога и народов отразилось на их соучастии в миссии Бога. Мы попытаемся понять, как в Новом Завете исполняются ветхозаветные ожидания в отношении Бога и народов.

Иисус и евангелисты

Какие задачи стояли перед Иисусом?⁴ Что он намеревался сделать? Как он понимал свою личную миссию, и что произошло после его смерти?

³ Schnabel, *Early Christian Mission*, 1:3. Под «христианским Западом» Шнабель подразумевает обращение европейских стран в постновозаветную эпоху, а не современных мир. Необыкновенный рост церквей по всему миру в прошлом веке сделал христианский Запад маргинальным меньшинством на карте современного христианства. Более 75% всех христиан на земле проживают в Африке, Латинской Америке и некоторых странах Азии.

⁴ Более подробно о характерных особенностях миссии в каждом Евангелии см. chap. 2, “Matthew: Mission as Disciple-Making,” and chap. 3, “Luke-Acts: Practicing Forgiveness and Solidarity with the Poor,” David J. Bosch, *Transforming Mission*:

Это очень непростые вопросы, на исследование которых были потрачены океаны чернил. К счастью, есть некоторые весьма полезные обзоры данных исследований, и мы не будем повторять здесь то, что есть в изобилии в других книгах.¹

Один из самых простых способов найти ответы на поставленные выше вопросы – обратиться к земному служению Иисуса и увидеть, что предшествовало ему, и какие события последовали сразу после его вознесения на небо.

Все Евангелия говорят, что служение Иисуса началось со служения Иоанна Крестителя, который призывал Израиль покаяться и приготовиться к встрече с самим Господом. Иными словами, это было пророческое служение, направленное на восстановление Израиля. Иисус признавал себя тем, о ком говорил Иоанн, и использовал его весть как основу для собственного служения.

Вскоре после смерти и воскресения Иисуса мы видим, что его первые последователи нарушали границы иудейской отделенности и несли благую весть язычникам, подлинность принятия которой определялась проявлением Святого Духа. В течении нескольких лет исповедовавшие Иисуса Господом и Спасителем вышли за рамки изначальной группы, состоявшей только из уверовавших евреев, и включали уже разные национальности по всей римской империи.

Таким образом, служение Иисуса положило начало движению по восстановлению *Израиля*. Но сам Иисус начал служение, целью которого было собрать представителей всех *наций* в новый мессианский народ Божий. *Первостепенная цель* Иисуса – обращение *Израиля* к Богу, но *ключевой результат* – создание новой общины, призывающей все народы к вере в Бога *Израиля*.

Paradigm Shifts in Theology of Mission (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1991); chaps. 9, 10, 11, 12, on Mark, Matthew, Luke-Acts and the Johannine literature, respectively, in D. Senior and C. Stuhlmüller, *The Biblical Foundations for Mission* (London: SCM Press, 1983); Andreas J. Koestenberger and Peter T. O'Brien, *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission* (Leicester, U. K.: Apollos, 2001); chaps. 4, 5, 6, 8, on Mark, Matthew, Luke-Acts and John, respectively, in Andreas J. Koestenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

¹ См. основные работы Н. Т. Райта, также Р. Т. Франс, *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission* (London: Tyndale, 1971); Бен Ф. Мейер, *The Aims of Jesus* (London: SCM Press, 1979); Eckhard Schnabel, *Early Christian Mission*, vol. 1; Бен Уитерингтон III, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress Press, 1990).

Следует об этом помнить, когда мы говорим о миссии Иисуса в Новом Завете. Это согласуется с рассмотренным ветхозаветным материалом, в котором эсхатологический сценарий часто представлен в следующей последовательности: восстановление Израиля, потом собирание народов. Или как в Зах. 2 и Зах. 9, Царь (то есть Яхве) возвратится на Сион, где восстановит свое царство, и затем другие нации присоединятся к его народу. Это также соответствует иудейским надеждам межзаветного периода. Среди огромного множества эсхатологических сценариев, представленных в литературе межзаветного периода, доминирует тема восстановления Израиля (после уничтожения всех врагов Израиля), в результате чего произойдет собирание народов, о чем сказано в книгах пророков.

Иисус и язычники

Евангелия говорят, что служение Иисуса и его учеников в основном было направлено на «погибающих овец дома Израиля» (Мф. 10, 6; 15, 24). Однако их служение распространялось и на представителей других народов, а также было четкое понимание того, что царство Божье, пришедшее в Иисусе, затрагивает и язычников. В свете последующих историй и высказываний Иисуса, весьма опрометчиво считать, что ему не было никакого дела до представителей других наций.²

² См. подробное обсуждение библейских корней в разделении миссии: служение Иисуса и его учеников, которое было ограничено в основном землей Израиля, и последующей миссии церкви после воскресения Христа в Joachim Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, Studies in Biblical Theology (London: SCM Press, 1958; Philadelphia: Fortress, 1982).

Краткая, но весьма содержательная статья по той же теме Т. W. Manson, *Jesus and the Non-Jews* (London: Athlone Press, 1955). Мэнсон отвергает идею либералов, что миссия Иисуса заключалась в том, чтобы просто распространять иудейские и языческие идеалы. Скорее его цель состояла в создании единого нового сообщества, в связи с чем и возникало множество проблем в ранней церкви. «Речь идет не просто о насаждении христианских идей язычникам, но о присоединении язычников к Телу Христову, что и вызвало бурю полемики в середине первого века» (с. 6). «Целью Иисуса было создание одного Тела, в котором мужчины и женщины были бы свободны от шовинистских настроений, духовной гордыни и стремления навязывать силой израильские идеалы всему остальному миру; эти мужчины и женщины научились у Иисуса, что Бог выше всякой власти и человеческого авторитета и учат этому остальных людей, служа им в любви. Я полагаю, что первостепенной задачей Иисуса было создание в Израиле общины, в которой вера преобразует жизнь Божьего народа, и этот новый Израиль изменит весь мир». (с. 18).

Слуга римского сотника (Мф. 8, 5-13; Лк. 7, 1-10). Иисус удивился вере сотника, отметив, что такого убеждения он не встретил даже в Израиле. Возможно, уверенность сотника заключалась не только в том, что он верил в чудо исцеления. Язычник поверил, что сострадание Иисуса может выйти за пределы границ, разделявший иудеев и язычников, и прикоснуться к его слуге. Односельчане Иисуса из Назарета не могли себе такое даже представить. Отметив веру этого язычника, Иисус говорит об эсхатологической надежде на собрание всех народов на великий пир в царстве Божьем. Вероятно, Иисус здесь объединяет тексты, которые говорили о возвращении евреев со всех концов земли (Пс. 106, 3; Ис. 49, 12), с темой обращения и поклонения народов (Ис. 59, 19; Мал. 1, 11). Все это показывает, что, хотя земное служение Иисуса проходило по большей части среди иудеев, но широкая перспектива его служения выходила за границы этого народа.

Гадаринский бесноватый и глухонемой из Десятиградия (Мф. 8, 28-34; Мк. 5, 1-20; Лк. 8, 26-39; Мк. 7, 31-35). Именно Иисус принял решение пересечь море Галилейское, хотя прекрасно знал, что это – территория язычников. Иисус со своими учениками оказывается в ситуации, угрожающей им тройным осквернением: неподалеку большое стадо свиней; человек, живущий в склепах, да еще и одержимый легионом нечистых духов. Но, похоже, что Иисус совсем этим не обеспокоен, его слово и исцеляющее присутствие преобразуют все, с чем он соприкасается.

Далее Иисус дает очень необычное повеление исцеленному мужчине – рассказать о могущественных делах и милости Господа, на что последний соглашается с радостью. Фактически он стал первым миссионером среди язычников по поручению самого Христа. Очевидно, его свидетельство принесло плоды. Когда Иисус снова посетил этот регион (из которого ранее его попросили удалиться), к нему стекались толпы глухих и немых за исцелением. Весьма вероятно, что четыре тысячи человек были накормлены Иисусом именно в Десятиградии, что свидетельствует о приобщении язычников к благам нового века, ведь это одно из тех чудес, через которое Иисус открыл себя иудеям.

Сирофиникиянка (Мф. 15, 21-28; Мк. 7, 24-31). Как и римский сотник, сирофиникиянка произвела на Иисуса большое впечатление упорством своей веры, несмотря на то, что Иисус напомнил ей об отделенности язычников и евреев. Место этой истории в Евангелиях имеет большое значение. И Матфей, и Марк помещают ее после спора Иисуса с фарисеями о чистой и нечистой пище. Иисус радикальным образом пересмотрел это постановление, заявив, что различие между чистым и нечистым ныне должно быть понимаемо в разрезе нравственности, а не питания: важно то, что выходит из сердца, а не попадает в уста. Говоря это, добавляет Марк, Иисус объявил все пищу чистой (Мк. 7, 19).

Разделение животных на чистых и нечистых в Израиле имело символический характер и указывало на отделение евреев от язычников. Следовательно, когда Иисус объявил всю пищу чистой, он разрушил стену, отделявшую иудеев от остальных народов, реальность, воплощаемая в символе, нашла свое исполнение. Последующие истории у Матфея и Марка лишь подчеркивают значимость этого нововведения для язычников (женщина из Тира и мужчина из Десятиградия; насыщение четырех тысяч, которое, вероятно, произошло в окрестностях Десятиградия). И словом, и делом Иисус показывал: спасительная работа Бога включает все народы.

Пророческое знамение в Храме (Мф. 21, 12-13; Мк. 11, 15-17; Лк. 19, 45-46). На сегодняшний день большинство исследователей согласны, что изгнание Иисусом торговцев из Храма было не просто «очищением». Скорее это был пророческий знак будущего разрушения Храма.¹ Для иудейских начальников это стало последней каплей, после чего они твердо решили, что Иисус должен быть казнен.

Свои действия Иисус пояснил двумя отрывками из Писания, которые могут сказать нам о многом. В первой цитате из Иер. 7, 11 Храм назван «вертепом разбойников», местом, которое разрушит Яхве за нечестие тех, кто поклоняется в нем. Вторая цитата из Ис. 56, 7 говорит о Божьем намерении сделать Храм «домом молитвы для всех народов», следовательно, Иисус не просто предрекал разрушение существующей храмовой системы, но скорее подчеркивал универсальную значимость присутствия Яхве в Израиле.² Своими действиями Иисус провозгласил суд над Храмом и начальствующими в нем, а также спасение народов, которые будут поклоняться Богу Израиля вне Храма.³

Притча о виноградарях (Мф. 21, 33-46; Мк. 12, 1-12; Лк. 20, 9-19). Во всех Синоптических евангелиях притча о виноградарях – кульминационная речь Иисуса с очень резким окончанием (в адрес еврейских начальников), которая ускорила планы иудеев арестовать его и приговорить к смертной казни. В этой притче была представлена история Израиля (см. Ис. 5, 1-7 и Пс. 79, 8-19), где Яхве выступает в роли виноградаря, а Израиль – виноградика. В этом рассказе находим весьма неожиданный поворот, по сравнению с той историей, которую рассказывали иудеи, ожидая огненного суда Яхве над врагами народа Божьего (как в Пс. 79). Иисус говорит, что настоящие враги Яхве – это виноградары, которым Яхве доверил заботу о своем народе, то есть иудейские начальники. И самое драматическое

¹ См. особенно N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996), pp. 405-28.

² Schnabel, *Early Christian Mission*, 1:341.

³ Ibid., p. 342.

здесь то, что Яхве отнимет виноградник у изначальных работников, чтобы отдать народу, который будет приносить плоды (Мф. 21, 43).

Стоит обратить внимание на следующее. С одной стороны, Иисус говорит об окончании монополии еврейского народа на виноградник; другие будут призваны служить Богу в его царстве. С другой стороны, есть только один виноградник, и Бог ожидает, что он принесет плоды. В этом состояла миссия Израиля. Бог хочет, чтобы его народ приносил плоды, живя праведной жизнью, отражая его характер в сострадании, справедливости и любви. Но Израиль не оправдал Божье доверие (ср. Ис. 5, 7), поэтому Бог ищет новых «виноградарей». И эти «другие виноградари» (то есть язычники) призваны трудиться не в каком-то новом винограднике. Нет, у Бога есть только один виноградник – его народ. Полномочия работать в Божьем винограднике вышли за рамки еврейского народа, чтобы достичь основной цель существования народа Божьего – принесения плода.

Притча о брачном пире (Мф. 22, 1-10; Лк. 14, 15-24). Образ Израиля как виноградника сменился образом партнера в завете на брачном пире. Так как приглашенные отказались прийти, были приглашены все желающие, чтобы пир наполнился гостями. В этой притче уже просматриваются контуры миссии к язычникам.

Притча Иисуса повествует о великом эсхатологическом пире, куда придут и евреи, и язычники. Образ совместной трапезы – сам по себе символ единения людей. Вопрос о том, с кем можно есть за один стол, был весьма важен в древнем мире (для некоторых регионов на земле это остается актуальным и по сей день). Евреи соблюдали так называемый кашрут. Как у евреев, так и у язычников существовали обычаи и законы, которые регулировали, с кем можно есть за одним столом, а с кем нельзя. Поэтому для первых христиан совместные трапезы были очень важны, так как служили видимым проявлением их единства во Христе. Такие трапезы свидетельствовали о разрушении стен между иудеями и язычниками, между богатыми и бедными. Прекрасное исследование этой темы в двухтомнике Луки было проделано Хисао Каймой, который объединяет концепцией миссии обе книги. Он приходит к следующему заключению:

Трапезы очень часто упоминаются в двухтомнике Луки и несут важную богословскую весть. На мой взгляд, это подчеркивает тему универсализма, которая связывает обе книги. Глобальная миссионерская работа, начатая в Иерусалиме, достигнет всех концов земли (Деян. 1, 8). Лука видит себя частью всемирного христианства, где за общим столом встречаются все народы земли. В двухтомнике Луки мы постоянно видим, что Иисус садится за один стол со сборщиками податей и грешниками (Лк. 5, 27-32; 7, 34; 15, 2). Такие трапезы закладывают богословскую основу последующего христианского единства

иудеев и язычников... Таким образом христианство объединило за общим столом все нации; оно вышло за пределы римской империи и достигло всех уголков нашей земли, бросая вызов устоявшимся культурным предрассудкам.¹

Благая весть, проповедуемая народам (Мф. 24, 14; Мк. 13, 10). Иисус предупреждал своих учеников, что на их долю выпадет немало испытаний: это будет свидетельствовать о «последнем времени». Иисус сравнивал такой момент со схватками роженицы. Другими словами, сами по себе эти события еще не говорят о конце времени, они предостерегают о новом начале, начале нового века. В те дни, говорит Иисус, его последователи будут гонимы и преследуемы. Несмотря на все это, они должны выполнить поставленную перед ними задачу: «евангелие должно быть проповедано по всему миру» (Мк. 13, 10).

Слово *должно* в пророчестве Иисуса указывает на великую библейскую миссию Бога, которая охватит все народы земли. Иисус не устанавливает сроки; он лишь говорит о последовательности событий в Божьем плане.

Время перед концом будет часом великого испытания для народа Божьего и в то же время периодом активной миссионерской деятельности среди язычников, которые, согласно древним библейским пророчествам, должны обратиться к Богу. Термин *δεῖ* (*dei*, «должно») говорит о Божьем плане по спасению всего мира, Божьей цели, которая будет достигнута в «последние дни». Задача учеников была и остается в том, чтобы проповедовать евангелие по всему лицу земли, какими бы трудностями и испытаниями это не сопровождалось.²

Джеймс Томпсон придерживается похожих взглядов, сравнивая использование Марком выражения *protōn dei* («прежде должно») в Мк. 13, 10, а также в Мк. 9, 11 (где речь идет о пришествии Илии прежде наступления мессианского века), с утверждением апостола Павла о «полноте язычников» перед концом. Таким образом, миссия – это эсхатологическая необходимость не только для Павла, но и для Иисуса и его учеников.

Община, которая верит, что последние времена наступили с приходом Иисуса, рассматривает всемирную миссию как эсхатологическую необходимость. Таким образом, Мк. 13, 10 – не второстепенный текст для новозаветного понимания миссии. Когда сравниваешь его

¹ Hisao Kayama, “Christianity as Table Fellowship: Meals as a Symbol of the Universalism in Luke-Acts,” in *From East to West: Essays in Honor of Donald G. Bloesch*, ed. Daniel J. Adams (Lanham, Md.: University Press of America, 1997), p. 62.

² Schnabel, *Early Christian Mission*, 1:346.

с другими новозаветными текстами о миссии, особенно у Павла, тогда становится очевидным: вселенская миссия церкви – это и эсхатологическая необходимость, и преддверие конца.¹

Поручение ученикам после воскресения Иисуса (Мф. 28, 18-20; Лк. 24, 46-49; Ин. 20, 21). После изложенного в Евангелиях неудивительно, что воскресший Иисус поручает ученикам всемирную миссию.

Язык Великого поручения (особенно у Матфея) наполнен ветхозаветными образами и понятиями.² Иисус говорит теми же словами, что и Яхве в Ветхом Завете при заключении завета с Израилем; он устанавливает новые обязательства завета для своих учеников: делать учениками все народы, крестя и обучая их; в конце он заверяет их в своем личном присутствии до самого конца.

Таким образом, ранее установленные Иисусом границы для миссионерского служения учеников смещаются до краев земли. Мессия воскрес; народы должны услышать и заключить с Богом завет веры и послушания (Матфей) через покаяние и прощение (Лука).

Евангелисты и язычники

В свете перечисленных выше историй и высказываний Иисуса обращают на себя внимание некоторые намеки евангелистов на то, что служение и подвиг Иисуса имеют универсальное значение и не ограничены лишь еврейским народом.

Язычники в родословии Иисуса. И Матфей, и Лука приводят родословие Иисуса, согласовывать которые в этом разделе не будем. Лука подчеркивает универсальную значимость Иисуса, приведя его родословие к Адаму, Сыну Божьему. Матфей делает то же самое, прослеживая родословие Иисуса до Авраама, до того, в ком Бог обещал благословить все народы.

Кроме того, Матфей в список прародителей Христа включает четырех женщин (Мф. 1, 3.5.6). И все они язычницы: Фамарь (хананеянка), Раав (хананеянка), Руфь (моавитянка) и Вирсавия (хеттеянка). У Мессии Израиля в венах текла, в том числе и языческая кровь.

¹ James M. Thompson, "The Gentile Mission as an Eschatological Necessity," *Restoration Quarterly* 14 (1971): 27.

² Более подробное исследование темы всемирной миссии в Евангелии от Матфея и последующее сравнение с ветхозаветным богословием и богословием Павла см. в James LaGrand, *The Earliest Christian Mission to "All Nations" in the Light of Matthew's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995). Исследование той же темы, но для более широкого круга читателей см. в Martin Goldsmith, *Matthew and Mission: The Gospel Through Jewish Eyes* (Carlisle, U. K.: Paternoster, 2001).

Младенчество Иисуса (международные аспекты). Матфей подчеркивает международное значение рождения Иисуса, когда повествует о волхвах с востока, пришедших поклониться Иисусу, а далее описывает бегство Иосифа и Марии на запад, в Египет. Лука рассказывает о рождении Иисуса в контексте выхода декрета Августа о переписи «по всей земле» (*oikoumenē*, Лк. 2, 1). Он делает особое ударение на обетование Аврааму, имеющее универсальное значение (Лк. 1, 55-73), и помещает слова о спасении всех народов в уста Симеона, который пророчествует в Иисусе не только «славу» Израиля, но и «свет» для просвещения язычников (Лк. 2, 30-32). Симеон также говорит, что дело спасения, которому положит начало младенец в его руках, будет «перед лицом всех народов» – ветхозаветное выражение о народах как свидетелях. Поэтому, когда Лука начинает писать второй том об истории миссии среди язычников, он представляет ее логическим продолжением смерти Иисуса и Божественного плана спасения.³

Редакторские обобщения о международном значении служения и смерти Иисуса. Хотя мы искушены пропустить некоторые короткие высказывания евангелистов и списать это на преувеличения, однако более вероятно, что они намеренно указывали на более широкие масштабы миссии Иисуса. Его служение на самом деле не ограничивалось лишь Израилем, хотя его миссия была обращена в первую очередь к этому народу. Слава о нем расходилась очень далеко, так что исцелиться и послушать его наставления стекался народ отовсюду (см. Мф. 4, 24-25; Мк. 3, 7-8; Лк. 6, 17-18).

Исповедание сотника у креста (Мф. 27, 54; Мк. 15, 39). И Матфей, и Марк в своих повествованиях о казни Иисуса, возможно, с некоторой иронией отмечают, что лидеры Израиля отвергли Иисуса и отказались признать в нем Мессию, тогда как язычник у креста восклицает: «Поистине сей человек был Сыном Божиим». Хотя, конечно, было бы вопиющим анахронизмом приписать этому сотнику что-то вроде тринитарного исповедания (скорее всего, он использовал это выражение в том смысле, как его применяли к римскому императору), тем не менее остается поразительным: римский сотник, ранее руководивший казнью Иисуса, теперь произносит такие слова. Язычник исповедует Иисуса тем, кем был в действительности, тогда как еврейские начальники отвергают его и высмеивают. Рассказ о распятии в Евангелии от Иоанна содержит похожую иронию, когда Понтий Пилат велит прибить табличку у изголовья Иисуса. Даже саркастически настроенные язычники признают то, что иудейские вожди отказываются принять.

³ James M. Scott, "Acts 2:9-11 as an Anticipation of the Mission to the Nations," in *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, ed. J. Adna and H. Kvalbein (Tubingen: Mohr Siebeck, 2000), p. 88.

Цитаты о язычниках из Писания

Матфей известен обильным использованием цитат из Писания в своем Евангелии. Две из них взяты из Книги Исаии, где в пророчествах о Мессии говорится о включении язычников в искупительную работу Бога, которая ныне должна совершиться в Иисусе. Так в Мф. 4, 15-16 цитируется Ис. 9, 1-2 в связи со служением Иисуса в «Галилее языческой». А в Мф. 12, 18-21 цитируется Ис. 42, 1-4, где речь идет о служении Божьего Раба, которое охватит все народы.

Ранняя церковь в Деяниях

В самом начале этой книги мы говорили, что Лука в конце своего Евангелия изображает воскресшего Иисуса, наставляющего избранных учеников читать Писания (Ветхий Завет) через призму Мессии и миссии. Те же писания, которые указывают на Мессию, несут и благую весть о собирании народов. Лука продолжает развивать эту тему во втором томе, снова и снова показывая: миссия среди язычников – это не больше и не меньше, чем исполнение писаний, особенно пророчеств Исаии.¹

Даже общая структура двухтомника Луки выражает это богословие. Начало в Иерусалиме, а конец в Риме; из сердца израильской религии (Храма) – к сердцу мира всех народов. Мы видим как географическую динамику, так и богословскую, когда Лука говорит «обо всем, что должно было исполниться. Это и есть библейская картина миссии, которую пытались раскрыть в предыдущих главах. Все происходящее в повествовании Луки, начиная от Иоанна Крестителя и заканчивая апостолом Павлом, – это не просто интересная история. Все это должно было произойти. Вся история Ветхого Завета приходит к кульминации, к той цели, ради которой Бог вызвал Израиль, – благословить все народы земли.²

Нам понадобилось бы намного больше места, чтобы рассмотреть все тексты, где раскрывается или подразумевается³ такой богословский

¹ Томас Мур считает, что Книга пророка Исаии играла ключевую роль в книгах Луки, особенно в том, как он представляет концепцию истории спасения, роль Иисуса в этой истории и миссию церкви. См. “‘To the End of the Earth’: The Geographical and Ethnic Universalism of Acts 1:8 in Light of Isaianic Influence on Luke,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 40 (1997): 389-99

² См. Ben F. Meyer, *The Early Christians: Their World Mission and Self-Discovery* (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1986).

³ На мой взгляд, наиболее подробное исследование представлено у Экхарда Шнабеля в его книге «Ранняя христианская миссия».

взгляд евангелиста на судьбу народов. Мы обратим внимание только на некоторые.

Петр и Филипп. Пятидесятница и после

Ранние проповеди Петра, еще до встречи с Корнилием, говорят о его осведомленности относительно широкой значимости недавних пасхальных событий и того, что произошло в Пятидесятницу. Даже перечисление людей из разных мест, слушавших проповедь Петра на празднике, возможно, указывает на вселенские масштабы произошедшего. Джеймс Скотт связывает эти события с историей о Вавилонской башне (Деян. 2, 2-4) и перечислением народов в Быт. 10, а также показывает, что иудейская диаспора, собравшаяся в Иерусалиме на праздник, представляет все народы земли (Деян. 2, 5), что, в свою очередь, говорит об универсализме в Книге Деяний.⁴ Соответственно, призыв Петра к людям покаяться и креститься прозвучал, чтобы исполнилось обетование о прощении грехов, в том числе и грехов «всех дальних, кого ни призовет Господь Бог наш» (отголоски Ис. 44, 3 и Иоил. 2, 32).

Точно так же после исцеления хромого у ворот Храма Петр провозгласил: исполнились слова пророков не только о начале мессианских благословений для Израиля, но также осуществилось обетование Аврааму о благословении народов всей земли (Деян. 3, 25). Таким образом, для Петра (и Луки) универсализм и партикуляризм завета с Авраамом ныне исполнились в Иисусе из Назарета; тот, через кого пришло спасение, ныне доступен для *всех* народов; Иисус – *единственный*, в ком можно обрести спасение, «ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4, 12). Выражение «под небом» перекликается с перечислением народов в Пятидесятницу и указывает на вселенские масштабы спасения.

Корнилиий. Понадобились ангелы и видения, чтобы Петр смог перейти от богословских убеждений к практике. Ему было не просто оставить иудейское мировоззрение (включая пищевые законы и отделенность Израиля), которое он впитал с молоком матери. Случай с Корнилием, богобоязненным римским сотником (Деян. 10 – 11), – это не только история обращения язычника, но и рассказ об обращении Петра. В каком-то смысле Корнилиий уже был обращен к вере в Бога, но он еще не знал об Иисусе и исполнившихся в нем чаяний Израиля. Когда-то Петр уже признал в Иисусе Мессию, Сына Бога живого, и уже тогда что-то понял о вселенских масштабах его миссии. Но окончательно он пришел к этому только после встречи с Корнилием, когда Бог открыл ему в видении, что

⁴ Scott, “Acts 2:9-11,” p. 122.

он «нелицеприятен, и во всяком народе боящийся его и поступающий по правде приятен ему» (Деян. 10, 34-35).

Тот факт, что Лука посвящает этой истории целых две главы, а затем снова повторяет рассказ, говорит о его ключевой роли в книге. Изумление слушателей Петра (в начале его соратников, а после и всей иерусалимской церкви) подчеркивает значимость этого момента: «Дар Святого Духа излился и на язычников»; «И язычникам Бог дал покаяние и жизнь» (Деян. 10, 45; 11, 18). Излитие Духа и дарование покаяния и прощения были ключевыми знаменами эсхатологического правления Бога в мессианский век. Если Бог ныне даровал все это язычникам, значит, наступил новый век, и все народы познают Господа.

Евнух ефиоплянин. Еще до случая с Петром и Корнилием Филипп совершал евангельское служение за пределами Израиля, которое имело большой успех среди самаритян. После этого ему представился случай лично свидетельствовать евнуху из Ефиопии (Деян. 8).

Мы не знаем наверняка, был ли этот ефиоплянин просто богобоязненным язычником, который узнал о религии иудеев в Ефиопии и решил посетить Иерусалим для поклонения (возможно, то был также дипломатический визит), или же он был обращенным прозелитом. Это зависит от того, как понимать слово «евнух», в буквальном смысле (кастрированный мужчина; возможно, он служил в гареме царицы) или просто как синоним официального представителя царской семьи (что также возможно). Если он действительно был евнухом, он не мог быть обрезанным прозелитом, исходя из Втор. 23, 1. Если же рассматривать это слово, как просто титул царского слуги, тогда он вполне мог быть прозелитом и уже не считался язычником (по иудейским представлениям). Согласно динамике распространения евангелия, в двухтомнике Луки, вырисовывается следующая картина: благая весть идет из Иерусалима к самаритянам, далее – к *прозелитам* (ефиоплянин), затем – к *богобоязненным* язычникам (Корнилий) и, наконец, к языческому миру греков и остальных народов (Антиохия).

Кем бы ни был этот ефиоплянин, Филипп рассказывает ему, как пророчество Исаии исполнилось в распятом и воскресшем Иисусе из Назарета. Лука, несомненно, видел в этом событии исполнение обетования Божьего о евнухах и иноплеменниках в Ис. 56. Весьма возможно, что Лука поместил в свою книгу этот рассказ с целью показать: евангелие достигло южной Африки, земли Хама. Евангелие уже всюду шествовало по землям Сима, а вскоре, благодаря труду апостола Павла оно охватит север и запад, земли Иафета.¹

¹ Было высказано интересное предположение, что Лука намеренно изображает центробежное распространение евангелия по всему лицу земли, как воссоединение народов в лице сыновей Ноя: Хама, Сима и Иафета. См. James M. Scott,

Иаков и Иерусалимский собор

Случай с Корнилием, а также успех миссии в антиохийской церкви и на Кипре (благодаря усилиям Петра и Варнавы) породили серьезную богословскую проблему в ранней церкви. Первый собор в Иерусалиме состоялся в 48 году нашей эры, чтобы решить дальнейшую судьбу христианской миссии (Деян. 15).

Первый вопрос повестки дня не касался законности миссии среди язычников вообще. Другими словами, проблема была не в обращении язычников, а в том, на каких условиях их можно принимать в братство народа Божьего. Это важно здесь подчеркнуть: есть те, кто отвергают подлинность Великого поручения на том основании, что оно якобы было неизвестным на соборе в Иерусалиме.

Согласно таким представлениям, если Иисус действительно говорил подобные слова своим ученикам, тогда они могли быть сильным аргументом для Иакова, Петра и Павла, чтобы противостоять консервативным иудейским христианам.²

Однако это ошибочное понимание ситуации в Деян. 15. Вести об обращении язычников приняли с радостью (с. 3), и миссионерствующие апостолы тоже были радушно приняты иерусалимской церковью (с. 4). Проблема сводилась не к тому, чтобы найти законные основания для евангельской работы среди язычников, а заключалась в вопросе: могут ли обращенные язычники быть приняты в церковь без обрезания и соблюдения закона (то есть без того, чтобы стать прозелитами). Консервативно настроенные иудеи настаивали на этом. Апостолы же (включая Петра и Иакова) доказывали, что новый мессианский век освобождает язычников от таких условий.

Данная проблема не могла быть решена простым цитированием Великого поручения. Обе стороны полностью соглашались с тем, что язычники должны услышать благую весть и стать послушными учениками Господа. Вопрос состоял в главном: какие требования влекло за собой ученичество. Должны ли язычники стать иудеями, уверовав в Иисуса?

Мы будем неправы, обвиняя иудейских христиан, которые требовали обрезания от уверовавших язычников, в игнорировании

“Luke’s Geographical Horizon,” in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, ed. David W. J. Gill and Conrad Gempf (Exeter, U. K.: Paternoster, 1994), pp. 483-544.

² См. Alan Le Grys, *Preaching to the Nations: The Origin of Mission in the Early Church* (London: SPCK, 1998). Скептицизму и сомнениям в исторической достоверности Нового Завета, которыми переполнена эта книга, можно противопоставить серьезное исследование Шнабеля в его книге «Ранняя христианская миссия».

библейских обетований относительно язычников. Нет сомнений, что они хорошо их знали, но... верили, что речь идет об обращении язычников в иудаизм... что они станут послушными прозелитами.¹

Следует также отметить, как мастерски Иаков объединяет пророческие тексты для своей аргументации. Основной текст, используемый им, – Ам. 9, 11-12, где наряду с ним звучат отголоски Ос. 3, 5. *После того* – выражение, относящееся к эсхатологическому возвращению Господа и восстановлению правления престола Давида. Далее отрывок из Иер. 12, 15 – обетование о том, что другие народы смогут жить среди народа Божьего – и Ис. 45, 21, где сказано о намерении Бога еще от древних времен благословить язычников. Пророк Амос в Ам. 9, 11-12, с одной стороны, говорит о восстановлении «падшей скинии Давида» (что практически всегда указывает на эсхатологический храм, названный messiанским народом Бога), а, с другой стороны, – на обращение язычников. Именно язычники назовутся именем Господа, то есть станут частью народа Божьего, а не просто прозелитами.

Исчерпывающее исследование этих текстов было сделано Ричардом Бокэмом. Вывод, к которому он приходит, мне представляется, весьма убедительным. Ранняя христианская община рассматривала себя как эсхатологический храм, который обещал воздвигнуть Иисус. Здесь не так, как в буквальном Храме: язычники принимаются в новый messiанский храм, не становясь при этом прозелитами, и в Писании достаточно мест, чтобы показать законность и даже древность этого Божьего намерения.

Деян. 15, 16-18 – не единственный текст, который говорит о включении язычников в эсхатологический народ Божий в свете истолкования эсхатологического храма, как народа Божьего последнего времени. Послания апостола Павла к Еф. 2, 11-22 и 1 Пет. 2, 4-10 говорят о том же: по всей видимости, ассоциация этих идей была ключевой для ранней церкви. Храм был сердцем Израиля. Он был местом Божьего присутствия, где язычникам отводился лишь внешний двор, пересечение границ которого каралось смертью. А народ Божий, ассоциируемый с этим святым местом, не мог включать язычников, по крайней мере, до тех пор, пока они не стали иудеями. Но многочисленные пророчества говорят о messiанском храме, как о месте Божьего присутствия, в которое входят язычники (Пс. 95, 7-8; Ис. 2, 2-3; 25, 6; 56, 6-7; 66, 23; Иер. 3, 17; Мих. 4, 1-2; Зах. 4, 16; 1 Ен. 90, 33). Если в этих текстах речь действительно идет

¹ Jostein Adna, “James’ Position at the Summit Meeting of the Apostles and Elders in Jerusalem (Acts 15),” in *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, ed. Jostein Adna and Hans Kvalbein (Tubingen: Mohr Siebeck, 2000), p. 148.

о язычниках (а не прозелитах), тогда не удивительно, что церковь рассматривала себя как эсхатологический храм, место Божьего присутствия, куда открыт доступ язычникам без того, чтобы они обрезывались и соблюдали все законы Моисея. Также не удивительно, что отрывок Ам. 9, 11-12 истолковывается как пророчество о созидании Богом эсхатологического храма (христианской общины), куда во время его присутствия входят язычники, и играет ключевую роль в церковном споре о статусе уверовавших язычников.

Значение Ам. 9, 12 очень близко к Зах. 2, 11 (особенно в LXX; МТ 2, 15): «И прибегают к Господу многие народы в тот день и будут Моим народом». Несмотря на то, что многие склонны видеть здесь язычников, становящихся прозелитами, Ам. 9, 12 говорит, что народы будут принадлежать Яхве. Более того, здесь ничего не сказано о том, что они станут иудеями: все народы вступят в завет с Господом. Не думаю, что можно найти более подходящие библейские тексты, которые столь же ясно раскрывали бы эту тему.²

Павел и миссия Раба Божьего

То, что Павел видел самого себя Божьим апостолом последних дней, посланным Богом для собирания народов (о котором свидетельствуют многие тексты Ветхого Завета), не вызывает сомнений. Доказательств этому более чем достаточно. Повествуя о важных вехах первого миссионерского путешествия Павла, Лука приводит богатый библейский материал для обоснования миссионерской стратегии. Согласно своему правилу, «во-первых, иудею, потом и Еллину», Павел по прибытии в какой-либо город шел в первую очередь в иудейские синагоги диаспоры. Лука описывает такой случай в Антиохии Писидийской (Деян. 13, 14-48).

В первую же субботу Павел проповедовал там об Иисусе из писаний. Эта весть, говорит Павел, адресована как детям Авраама, так и богобоязненным язычникам. И суть этой вести в том, что в воскресении Иисуса Бог исполнил обещанное отцам (Деян. 13, 32) и через него предложил прощение грехов. Иудеи и прозелиты, находящиеся в синагоге, приняли слово

² Richard Bauckham, "James and the Gentiles (Acts 15:13-21)," in *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, ed. Ben Witherington III (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 167, 169. См. также Adna, "James' Position at the Summit Meeting." Дискуссию относительно толкования этого текста в контексте современных споров диспенсационалистов и реформатов см. в Walter C. Kaiser Jr., "The Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles (Amos 9:9-15 and Acts 15:13-18)," *Journal of the Evangelical Theological Society* 20 (1977): 97-111.

и уверовали в Иисуса (Деян. 13, 43). Но уже в следующую субботу некоторые иудеи стали противодействовать Павлу, на что услышали решительный ответ апостолов:

Вам первым надлежало быть проповедану слову Божьему, но как вы отвергаете его и сами себя делаете недостойными вечной жизни, то вот, мы обращаемся к язычникам. Ибо так заповедал нам Господь: «Я положил тебя во свет язычникам, чтобы ты был во спасение до края земли» (Деян. 13, 46-47).

Павел цитирует здесь Ис. 49, 6, слова, изначально сказанные Богом своему Рабу во второй так называемой песни Раба Божьего. Он приводит эти слова как личное поручение от Бога, как свою миссионерскую задачу. Это смелый герменевтический шаг.

Раб Божий в Книге Исаии. Раздел о Рабе Божьем в Ис. 40 – 55 мы не будем здесь подробно рассматривать, я лишь постараюсь обобщить основные мысли.

Израиль призван быть Рабом Яхве в рамках их избрания в Аврааме (Ис. 41, 8-10). Однако Израиль оказался в плену, он был слеп и глух к словам и делам Бога и не смог выполнить доверенную миссию (Ис. 42, 18-25).

В таинственном откровении появляется Божий Раб, который символизирует как весь народ Божий, так и отдельную личность, чья миссия обращена как к Израилю, так и к остальному миру. Основная миссия этой загадочной личности – установление справедливости среди народов посредством просвещения, жертвенности и освобождения (Ис. 42, 1-9). Он станет заветом для народа (возможно, подразумевается Израиль) и светом для остальных наций (с. 6).

Эта двунаправленная миссия яснее раскрывается в Ис. 49, 1-6, где в ответ на жалобу Раба, что Израиль глух к Божьему слову, Бог поручает Рабу стать светом для язычников, чтобы спасение Божье достигло всех концов земли. Таким образом, его миссия к народам не *замещает* миссию к Израилю, но *расширяет* ее.

Последующие отрывки о Рабе говорят о его страданиях (Ис. 50, 4-11): в конечном итоге, он будет отвергнут и казнен (Ис. 53). Но эти страдания, согласно Исаии, он претерпевает ради отвергающих его. Бог оправдывает его через воскресение из мертвых, он будет возвеличен и прославлен среди народов.

Иисус как Раб Божий. Из Евангелий становится понятным, что Иисус ассоциировал себя с Рабом из Книги Исаии, его миссия, главным образом, была обращена к Израилю, и он готов был положить жизнь свою ради него (Ис. 53). Точно так же ранняя церковь в Деяниях отождествляла Иисуса с Рабом Божьим из Исаии.

Апостол Павел полагал, что двойная миссия Раба была разделена хронологически. Иисус, как думал апостол язычников, был действительно «служителем иудеев», но его основная цель состояла в том, чтобы «исполнить обещанное отцам», чтобы язычники прославили Бога за его милость (Рим. 15, 8-9). Другими словами, миссия Слуги Иисуса, в первую очередь, была направлена на восстановление Израиля, что и произошло через воскресение его из мертвых. Но расширенная миссия Раба, «до всех концов земли», не была завершена при земной жизни Иисуса. Эта задача ныне перешла к церкви.

Павел и Слуга миссии. Слова из Исаии, сказанные Богом своему Рабу, Павел применял как к Христу, так и к себе, как представителю церкви, облеченной миссией среди народов. Он видел собственную миссию в рамках библейской истории спасения и пророчеств. Раб пришел, умер на кресте и воскрес. Отчасти миссия Раба была выполнена, однако остается еще одна ее часть – принести спасение во все концы земли.

В Книге Деяний апостолов Лука представляет некоторые ключевые фигуры раннего христианского движения: Петра, Павла и Иакова. Он показывает их единство в понимании плана Божьего и миссии. Все Писание свидетельствует об исполнении Божьего замысла относительно народов в эсхатологический век. Благодаря смерти и воскресению Христа этот век уже наступил. Искупление Израиля началось, хотя полное завершение состоится только в будущем. Эсхатологический храм Божий создается новым сообществом народа Божьего. Представители всех народов составят новую общину, провозглашающую евангелие и силу изливаемого Духа Божьего.¹

Такое понимание Луки – результат осмысления истории Израиля. В строгом смысле слова, Лука не писал историю ранней христианской церкви. Он описывал кульминационный момент истории Израиля. Обетования о будущем, данные в священных писаниях, стали для Луки настоящим. И эта история о спасении не только Израиля, но и всего мира. Вот почему Лука дважды приводит подробную историю Израиля (гл. 7 и 13), показывая, что только во Христе их история обретает смысл. Из писаний апостол доказывает, что новый этап центробежной миссии *во все концы земли* – это не что-то новое, но то, что (по словам Иисуса) было «написано прежде» (Лк. 24, 46-47) и (говоря словами Павла) то, о чем говорили Моисей и пророки (Деян. 26, 22).²

¹ Даже роль изливаемого Святого Духа имеет миссиологическое значение для Луки как исполнение ветхозаветных обетований о восстановлении Израиля. См. John Michael Penny, *The Missionary Emphasis of Lukan Pneumatology*, Journal of Pentecostal Theology Supplements 12 (Sheffield, U. K.: Sheffield Academic, 1997).

² См. Jacob Jervell, “The Future of the Past: Luke’s Vision of Salvation History

Апостол Павел

Нет нужды приводить доказательства того, что Павел считал самого себя апостолом язычников. Его богословие ясно свидетельствует, что кульминационный момент Божьего плана спасения в подвиге Христа, через которого открылся путь для всех народов прийти к «послушанию вере», заключив завет праведности с Богом.¹

Было бы интересным рассмотреть, каким образом то, что говорит Павел о миссии язычникам, пересекается с мыслями предыдущей главы этой книги, где мы рассуждали о ветхозаветных ожиданиях относительно народов. Это не означает, будто у Павла была какая-то четкая схема, согласно которой он строил свое богословие. Точнее будет сказать, что богословие Павла стоит на твердом основании Ветхого Завета, поэтому любая модель миссии в Писании, которую мы могли бы предложить, должна быть отражена в посланиях Павла.

Народы узрят, что сотворил Господь

Свидетельство народов о том, что Бог сделал для Израиля, – важная тема в Ветхом Завете. Павел (как и Петр перед синедрионом) подчеркивает, что события жизни, смерти и воскресения Христа происходили не где-то в тайном месте, а были публичными и открытыми для множества свидетелей, включая римлян. Такие свидетельства звучат во второй половине Книги Деяний (напр., Деян. 26, 26).

Хваля новые церкви за их усердие и веру, Павел говорит, что они стали видимым свидетельством для мира (1 Фес. 1, 8). Порой он даже

and Its Bearing on His Writing of History,” in *History, Literature and Society in the Book of Acts*, ed. Ben Witherington III (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 104-26. Also Thomas J. Lane, *Luke and the Gentile Mission: Gospel Anticipates Acts* (New York: Peter Lang, 1996).

¹ О богословии и миссии Павла см W. Paul Bowers, “Mission,” in *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. Gerald F. Hawthorne et al. (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993), pp. 608-19; David Bosch, *Transforming Mission*, chap. 4; прекрасное собрание эссе в Peter Bolt and Mark Thompson, ed., *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul’s Mission* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, U. K.: Apollos, 2000); Koestenberger, *Ends of the Earth*, chap. 7; Peter T. O’Brien, *Gospel and Mission in the Writings of Paul: An Exegetical and Theological Analysis* (Grand Rapids: Baker, 1993; Carlisle, U. K.: Paternoster, 1995); и основная работа Eckhard J. Schnabel, *Early Christian Mission*, vol. 2, *Paul and the Early Church* (Leicester, U. K.: InterVarsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004).

несколько преувеличивает, говоря, что евангелие было уже проповедано во всем мире (Кол. 1, 6) и «всей твари поднебесной» (Кол. 1, 23). Несомненно, Павел прибегает к такому приему, чтобы таким образом показать видимость и открытость дел Божьих среди своего народа, что характерно также и для Ветхого Завета.²

Как израильтяне были призваны жить святой жизнью перед глазами других народов, так и Павел убеждает христиан помнить: среди язычников они должны жить достойно евангелия (Флп. 2, 15; Кол. 4, 5-6; 1 Фес. 4, 11-12; Тит. 2, 9-10; ср. 1 Пет. 2, 12).

Народы становятся участниками Божьих спасительных деяний

Когда язычники слышали слова Павла (Деян. 13, 48) о том, что Бог послал его к ним с благой вестью, они «возрадовались и прославляли слово Господне». Они стали причастниками Божьих благословений, изливаемых на Израиль, что всегда было Божьей целью, как мы видели это, начиная от призвания Авраама (Быт. 12, 1-3). Павел считал, что обетования Аврааму исполнились во Христе, в результате чего язычники получили обещанное благословение. «Христос искупил нас... дабы благословение Авраамово через Христа Иисуса распространилось на язычников, чтобы нам получить обещанного Духа верою» (Гал. 3, 14).

Самый исчерпывающий список благословений, которые народы получили через спасительную работу Божью во Христе, приведен в Еф. 2, 11-22. Павел показывает, как из состояния полного отчуждения всего того, чем обладал Израиль (с.12), язычники становятся гражданами царства Божьего (они больше не враги или иноплеменники), членами Божьей семьи (домом Израиля) и местом Божьего присутствия (созидая храм Божий). Благодаря искупительной работе Христа все благословения Израиля ныне принадлежат народам.

Народы поклонятся Богу

Центростремительная или центробежная? Часто можно услышать эти термины, когда речь заходит о различиях между Ветхим и Новым Заветами. В Ветхом Завете миссия имела центростремительный характер (народы должны прийти на Сион), в то время как в Новом Завете – центробежный (ученики Иисуса отправляются к народам с благой вестью). В каком-то смысле так оно и есть, но это верно не во всех отношениях.

² Полезное обсуждение миссиологической значимости риторических приемов Павла в этих текстах см. в Richard Bauckham, *The Bible and Mission: Christian Mission in a Postmodern World* (Carlisle, U. K.: Paternoster, 2003), pp. 21-26.

Во-первых, в Ветхом Завете уже существовало представление о центробежной миссии. Хотя народы часто представлены, как направляющиеся к центру, к Сиону, однако есть и обратное движение: закон идет к островам, где ждут его. Раб Божий несет справедливость в народы; Божье спасение идет во все концы земли; Бог отправит своих вестников к народам, чтобы провозгласить Божью славу.

Да и в Новом Завете не так все однозначно, хотя в общем верно: миссия носит центробежный характер. И в этом есть свое новшество, которое соответствует наступлению нового века спасения, однако цель этого движения *от* центра – *собрать* в конечном итоге народы в одно место, царство Божье во исполнение писаний.

Основная весть Нового Завета заключается в том, что с пришествием Христа новый век уже наступил. Ветхозаветные обетования начали исполняться. Христиане живут на пересечении веков, когда новый век уже наступил, но «настоящий лукавый век» еще не закончился. Хотя окончательная победа все еще относится к будущему, правление Бога уже началось. *Наступило время собирания язычников*, однако его полное завершение ожидается только в будущем.¹

Таким образом, в новозаветней центробежной миссии есть также элементы центростремительной миссии: народы будут собраны не в Иерусалиме или в каком-либо храме, но *во Христе*, как центре, чтобы *быть новым храмом*, местом присутствия Божьего Духа. Поэтому Павел использует язык отдаленности и близости в своем классическом описании преобразования язычников по вере во Христа. Они были отчуждены всего, что Бог сделал или пообещал для Израиля, однако они стали близки кровью Христа (Еф. 2, 11-22). Так евангелие идет к народам (центробежная миссия), которые собраны во Христе (центростремительная миссия).

Приношение язычников. Вполне вероятно, что Павел видел в сборах приношений среди основанных им языческих церквей для бедствующих братьев и сестер в Иерусалиме (1 Кор. 16, 1-4; 2 Кор. 8 – 9; Рим. 15, 23-29; Деян. 24, 17) знак или символ дани народов, как предсказано в Ветхом Завете. Он внес немалый вклад в дело благовествования, и делал это совершенно бескорыстно.

В щедрости язычников Павел видел символ единства между уверовавшими из разных народов. Он верил, что такая благотворительность произведет благодарение среди иерусалимских христиан, а дар язычников будет свидетельствовать об их вере в евангелие (2 Кор. 9, 12-13), о чем предвозвещено было еще в Ветхом Завете: народы, покорившиеся Богу живому, явят свое послушание в приношениях для народа Божьего.

¹ С. Н. Н. Scobie, "Israel and the Nations: An Essay in Biblical Theology," *Tyndale Bulletin* 43, no. 2 (1992): 297 (курсив мой).

В приношениях различных языческих общин для иерусалимских церквей Павел, вероятно, видел, отчасти, символическое принятие дани народов... Ветхозаветное пророчество исполнилось неожиданным образом в приношениях язычников для Иерусалима, которые будут принесены не в Храм, но «святым» – общине, представляющей собой новый эсхатологический храм.²

Нужно отметить еще одну идею в богословии Павла относительно народов: возможно, он считал *сами народы* своего рода приношением Богу. Пятнадцатая глава Послания к Римлянам изобилует ветхозаветными цитатами о Божьем обетовании Аврааму, исполнение которого он наблюдает в свои дни. Апостол цитирует Пс. 17, 49, Втор. 32, 43, Пс. 116 и Ис. 11, 10. Все эти тексты говорят о прославлении и поклонении народов Богу Израиля. Ис. 11, 10 говорит о пришествии мессианского сына Давида, под знамя которого соберутся все народы, – еще один образ центростремительной миссии у Павла.

Евангельское служение Павла как священнодействие. Далее Павел показывает собственную роль в миссионерском служении, используя образы священнического служения. Он говорит о данной ему Божьей благодати

быть священником (*leitourgos*) Иисуса Христа у язычников и совершать священнодействие (*hierourgounta*) благовествования Божия, дабы сие приношение язычников (*prosphora tôn ethnōn*), будучи освящено Духом Святым, было благоприятно Богу (Рим. 15, 6).

Это единственное место в Новом Завете, когда кто-то говорит о собственном служении в священнических терминах.³ Иисус назван нашим великим первосвященником, а также и все христианское сообщество в целом (1 Пет. 2, 9). Священнические образы никогда не использовались для описания служения внутри церкви, однако Павел применяет их к своему евангельскому служению среди язычников.

² Ibid., p. 303

³ Это очень важное заявление Павла, помогающее лучше понять его служение и богословие. Даниель Чаэ рассматривает Рим. 15, 14-21 как «ключ к толкованию всего послания», утверждая, что такое понимание Павлом собственного служения у язычников лежит в основе его учения о равенстве иудеев и язычников в плане греховности, нужды в оправдании, новом статусе во Христе и в плане Божьем в целом. См. Daniel Jong-Sang Chae, *Paul as Apostle to the Gentiles: His Apostolic Self-Awareness and Its Influence on the Soteriological Argument in Romans* (Carlisle, U. K.: Paternoster, 1997). Сокращенную версию см. в "Paul's Apostolic Self-Awareness and the Occasion and Purpose of Romans," in *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*, ed. Anthony Billington, Tony Lane and Max Turner (Carlisle, U. K.: Paternoster, 1995), pp. 116-37.

Очень сложно понять, какие именно тексты лежат в основе использования им этих образов, но не исключено, что здесь он видит самого себя в роли посредника между Богом и народами. Он обращает язычников к Богу, воплощая тем самым священническое служение самого Израиля, которого Бог призвал быть «царством священников» среди народов (Исх. 19, 3-6).

Также вполне вероятно, что здесь не обошлось без влияния видения из Ис. 66, 18-21, где Бог обещает послать вестников к народам, которые представят и иудеев, и язычников в дар Господу (здесь также хорошо виден язык священнодействия). Эта возможная аллюзия на Ис. 66 хорошо согласуется с тем, что Павел пишет далее в пятнадцатой главе, говоря о своих намерениях посетить после похода в Иерусалим Малую Асию, Македонию, Иллирик и страны дальнего запада. Здесь же он говорит о сборе для святых иерусалимской церкви (Деян. 15, 25-35), что также свидетельствует в пользу такого толкования. «Этот денежный сбор для земного Иерусалима можно рассматривать как приношение язычников в эсхатологический Иерусалим и приношение, свидетельствующее о наступлении последнего времени» (Ис. 66, 20).¹

Есть некоторая двусмысленность в выражении «приношение язычников», которое может быть прочитано как в форме объектного генитива, так и в форме субъектного. Другими словами, Павел здесь говорит о приношении от язычников, как эсхатологической дани в виде поклонения и восхваления Господа, или же он говорит о самих народах, как приношении в результате своей евангельской работы? Как бы мы не истолковали это выражение, ясно одно: свою миссию среди язычников Павел рассматривает как исполнение ветхозаветных пророчеств о собирании народов.²

Послушание народов. Великие видения Ветхого Завета изображают народы мира не просто *поклоняющимися и приносящими дары* Яхве, но

¹ См. Rainer Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), p. 250.

² Подробнее исследование темы миссии в Рим. 15, а также использования Ветхого Завета в этой главе см. в Steve Strauss, "Missions Theology in Romans 15:14-33," *Bibliotheca Sacra* 160 (2003): 457-74 (с последующим обсуждением актуальности этого отрывка для современной миссионерской стратегии). Подробное обсуждение географических направлений миссии Петра и Павла см. Lucien Legrand, "Gal 2:9 and the Missionary Strategy of the Early Church," in *Bible, Hermeneutics, Mission: A Contribution to the Contextual Study of Holy Scripture*, ed. Tord Fornberg (Uppsala: Swedish Institute for Missionary Research, 1995), pp. 21-83; John Knox, "Romans 15:14-33 and Paul's Conception of His Apostolic Mission," *Journal of Biblical Literature* 83 (1964): 1-11; а также см. обсуждение этой темы с библиографией по ней в Schnabel, *Early Christian Mission*, 2:1294-1300.

и учащимися *послушанию*. Народы должны принять и соблюдать Закон Божий, ходить путями его и творить правду и суд (Ис. 2, 3). Ветхозаветная надежда носит ярко выраженный нравственный характер, как и вся история избрания-искупления-завета, на которой основана эта надежда.

Это еще один важный аспект в понимании миссии Павлом: задача апостола состоит не просто в признании народами справедливости Бога, но и в обретении спасения через веру в евангелие Иисуса Христа. Его цель – преобразование язычников среди нравственно деградирующего греко-римского мира, о чем и говорят послания Павла.

Важно отметить, что он начинает и заканчивает свое великое миссионерское представление евангелия (которое он надеется принести в Испанию и просит церкви Рима поддержать его в этом путешествии), обобщая дело всей своей жизни, как «покорение вере всех народов». Он использует это выражение в начале и в конце послания (Рим. 1, 5; Рим. 16, 26), а также в Рим. 15, 18. Его миссия укоренена в ветхозаветных писаниях («через писания пророческие») и миссии Бога («по повелению вечного Бога»).

Павел ясно видел собственную миссию в свете миссии Бога и Писания и описывал ее, как приведение к вере и послушанию язычников живому Богу, чья слава ныне открылась во Христе Иисусе.

Народы называются Израилем

Самые поразительные ветхозаветные пророчества о народах изображают их одним сообществом с Израилем. И пророки, и псалмы говорят, что народы станут частью Сиона, принесут жертвы на алтаре Яхве и называются его именем. Все, что ранее было привилегиями только Израиля, ныне принадлежит язычникам. В конечном итоге, мы видим в финальных сценах пророчеств не Израиль и народы, но все народы как один Израиль.

Вавилонскому проклятию в разделении народов (что предшествовало избранию Израиля) положен конец, и все народы делают то, что делал Израиль: «призывают имя Господне».

Тогда опять Я дам народам уста чистые,
чтобы все призывали имя Господа
и служили Ему единомушно (Соф. 3, 9).

Шема – монотеистическое верование Израиля будет исповедоваться всеми народами. «И Господь будет Царем над всею землею; в тот день будет Господь един, и имя Его едино» (Зах. 14, 9), и будет один народ всей земли, исповедующий это имя.

Павел жил этим пророческим видением. Вместе с другими апостолами на иерусалимском соборе он отвергал всякое толкование Писания,

которое увековечивало старую храмовую иудейскую систему и прозелитизм. Если язычники, чтобы стать частью народа Божьего, должны прежде стать иудеями по всем еврейским канонам, тогда Мессия еще не пришел и новый век еще не наступил. Однако ныне все присоединяются к народу Божьему *во Христе*. Нет никакой разницы, иудей или язычник: все согрешили и одинаково нуждаются в спасении и обретении части в народе Божьем. Богатые и бедные, иудеи и язычники – все становятся одним во Христе Иисусе, а значит, духовным семенем Авраама.

Во второй и третьей главах Послания к Ефесянам Павел подробно говорит об этом. Обращаясь к ветхозаветным образам, апостол подчеркивает вновь и вновь единство во Христе иудеев и язычников, как одного «нового человечества». И снова я хочу подчеркнуть, что в картине Павла народ Божий – это не иудеи *плюс* язычники, которые навсегда разделены стеною завета, но одно сообщество; Бог из двух составил одно, чтобы и те, и другие вместе славили Бога в одном Духе. Павел здесь использует образы гражданства и семьи (Еф. 2, 19), а также храма (Еф. 2, 21-22), подчеркивая всеобщее включение язычников в сообщество, носящее имя Израиля Божьего. Он идет еще дальше и даже придумывает слова, чтобы выразить это единство. «Чтобы и язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе посредством благовествования» (Еф. 3, 6).

В Рим. 9 – 11 Павел обращается ко многим текстам Писания, показывая, что включение язычников не *противоречит* Ветхому Завету и обетованиям Божьим Израилю, а скорее, наоборот: так *исполнились* писания. Именно в собирании народов Бог продемонстрировал свою верность обещаниям Израилю.

Далее Павел сравнивает народ Божий с масличным деревом. В настоящий момент язычники привились к этому дереву, и апостол уверен, что это часть Божьего плана: собирание наций должно возбудить ревность в народе Божьем, чтобы те обратились через покаяние и веру. «И так весь Израиль спасется», – добавляет Павел, не столько подчеркивая хронологические рамки, сколько метод, который избрал Бог для достижения своей цели (Рим. 11, 25-26). Суть этой метафоры ясна. В конечном итоге, есть только один народ Бога и единственный способ стать его частью, как для иудея, так и для язычника, – через кровь Иисуса Христа, Мессии из Назарета. Обращение Израиля, говорит Павел, возможно только на одном условии: «если не пребудут в неверии, привьются, потому что Бог силен опять привить их» (Рим. 11, 23). Павел не видит никакого другого пути для евреев стать частью эсхатологического Израиля как тот, по которому уже прошли язычники, – через веру в Иисуса из Назарета, Мессию.

По этой причине (о чем много сказано в других моих книгах), я не вижу никаких библейских оснований для так называемой теории

«двух заветов», согласно которой иудеи все еще в завете с Богом, несмотря на отказ уверовать в Иисуса, тогда как язычники вступили в завет через Христа. Но самое печальное – это последствия такой теории: евангельская работа среди иудеев не нужна и даже оскорбительна.

Павел твердо уверен, что:

- единственное истинное исполнение ветхозаветных обетований может быть только в новой мессианской общине учеников Иисуса;
- эта община и есть новый Израиль, как и предсказано в Ветхом Завете;
- существует только один народ Божий, созданный как новое человечество во Христе, состоящий из уверовавших иудеев и язычников;
- таким образом, евангелие должно быть проповедано как иудеям, так и язычникам, потому что все согрешили и лишены славы Божьей. Поэтому все нуждаются в евангелии.

Следует помнить, что изначально слово *христианин* было чем-то вроде прозвища, возможно, даже оскорбительным. Таким образом, призывая иудеев уверовать в Иисуса, как Мессию, мы не заставляем их обратиться в христианство (такой неверный подход очень популярен в евангелизме среди евреев). Скорее мы, подобно Иисусу, Павлу и Иоанну Крестителю, приглашаем их войти в сообщество искупленного и возрожденного Израиля благодаря распятию и воскресению Христа, событиям, положившим начало новому веку царства Божьего.

Идея, что христианская миссия с самых ранних дней обходила евреев стороной, совершенно ошибочна. Великое поручение Христа распространяется на «все народы».

Исключать евреев из выражения «все народы» – это все равно, что ограничивать власть воскресшего Господа над всей землей, кроме Израиля. Если мы верим в неограниченную и вселенскую власть Христа, то для нас расширение масштабов Божьей миссии никак не может означать исключение из нее евреев.¹

Такое многостороннее и всеохватывающее богословие миссии Павла целиком основано на Писании. Очень маловероятно, что Павел при жизни мог прочесть последнюю пророческую книгу Библии, Откровение, но если бы у него такая возможность появилась, то он подписался бы под каждым ее словом. В ней множество библейских образов и аллюзий, но

¹ Hans Kvalbein, “Has Matthew Abandoned the Jews?” in *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, ed. Jostein Adna and Hans Kvalbein (Tubingen: Mohr Siebeck, 2000), pp. 45-62.

главное – это финал – завершение Божьей миссии для народов и исполнение всех его обетований.

Как мы обсуждали в конце десятой главы («Миссия как кульминация завета» на стр. 364), здесь присутствуют все основные заветы Библии.

Новое творение, новые небеса и земля после суда напоминают обстоятельства завета с Ноем. Присутствие представителей всех народов, из каждого племени и языка, вызывает в памяти завет с Авраамом (Откр. 7, 9). Личное присутствие Бога среди своего народа говорит об основном преимуществе завета у Синая: «и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их» (Откр. 21, 3). Святой город, новый Иерусалим, храм Божий, охватывающий все творение (Откр. 21), а также именование Иисуса львом из колена Иуды и корнем Давида (Откр. 5, 5) напоминают завет с домом Давида. И все это благодаря новому завету в крови Иисуса Христа (Откр. 5, 12).

После суда и уничтожения всякого беззакония и зла, как человеческого, так и дьявольского, народы всего мира сольются в хвале Господа за его дивное спасение (Откр. 7, 9-10). Они преподнесут свои дары в град Божий, как и предсказывал пророк Исаия (Откр. 21, 24-26), город, который охватывает все новое творение. Река и древо жизни, к которым человечество утратило доступ в самом начале библейского повествования, послужат исцелению народов: они так долго его жаждали, начиная со времен Вавилонской башни (Откр. 22, 2). Даже тень проклятия будет удалена от всего творения (Откр. 22, 3). Земля наполнится славой Божьей, и все народы будут ходить во свете ее (Откр. 21, 24).

Это и есть величественная кульминация великого библейского повествования и триумф Божьей миссии.

Итак, в чем же заключался вопрос? Во введении я говорил о том, что идея этой книги зародилась у меня уже давно. Но мои мысли приобрели окончательное направление благодаря непростому вопросу, заданному Энтони Биллингтоном после одной из моих лекций в 1998 г. Вопрос касался правомерности использования миссиологического контекста в герменевтике: «Возможно, позволительно и полезно ли христианам толковать всю Библию с точки зрения миссии? И каковы могут быть последствия?»

В попытке ответить на эти глубокие и сложные вопросы мы немедленно столкнулись с новой проблемой: ведь все зависит от того, о чьей миссии идет речь. Если под словом «миссия» подразумевается «миссионерство», достойные похвалы самоотверженные усилия миссионеров, с каждым шагом преодолевающих межкультурные границы, то утвердительный ответ на первый вопрос едва ли покажется убедительным. Хотя в Библии находим достойное обоснование и даже непосредственный призыв к миссионерской деятельности, с точки зрения герменевтики, было бы преувеличением полагать, будто вся Библия посвящена исключительно теме миссии в узком значении миссионерства.

Однако, руководствуясь не только такого рода тактическими соображениями, но, скорее, глубокими богословскими убеждениями, я считаю заблуждением попытку использовать миссионерскую деятельность в качестве отправной точки и парадигмы миссиологии – даже с учетом ее необходимости, библейской обоснованности и водительства Святого Духа. Если спасение принадлежит «Богу нашему» (Откр. 7, 10), то и миссия целиком и полностью находится в его руках. Библия являет нам Бога, чей созидательный труд искупления совершается в контексте его великой миссии, его замысла и суверенной воли. Все миссии, к которым мы призваны, в которые вкладываем свои силы и таланты, берут начало в вечной и беспредельной миссии Бога. Бог непрестанно трудится, выполняя свою миссию, а мы, по удивительному выражению Павла, «соратники у Бога» (1 Кор. 3, 9).

Благодаря такому сдвигу парадигм в понимании основополагающего смысла библейской миссии, мы можем (я бы даже сказал, должны) читать всю Библию в этом широком всеобъемлющем контексте. Писание открывает перед нами «полноту Божьего замысла» – план, цели и миссию, которую Бог определил для всего творения, – примирить его с собою во Христе посредством креста (Кол. 1, 20).

С этой отправной точки мы начали свое путешествие по страницам этой книги, следуя за Богом и исследуя откровение его миссии в пестром переплетении библейских историй.

- Во второй части мы убедились, что главным стремлением единого живого Бога было и остается явить себя всему творению в истинном свете, – Господом, Яхве, Святым Израилевым, воплотившимся в Иисусе из Назарета, распятом, воскресшем, вознесшимся на небеса, откуда мы ожидаем его возвращения. На фоне этого живого монотеизма с его миссией мы наблюдали обличение, неприятие и гибель лжебогов, невзирая на их происхождение, сущность и источник силы.
- В третьей части нас поразили неустанные самоотверженные усилия Бога, пожелавшего благословить все человечество, избрав один народ ради искупления многих. Мы прошли по дорогам обоих заветов, пытаясь постичь парадокс избрания этого народа с его вселенской миссией и беспредельную широту искупительного замысла Бога, нашедшего воплощение в его истории. Мы видели бесчисленные подтверждения нерушимой крепости завета, который он заключил с ними, завета, призвавшего их к новой жизни по новым этическим законам. Этой жизнью они должны были жить среди иных народов ради них самих. Мы тоже принадлежим к этому народу. Мы – часть их истории и сопричастники их миссии.
- В четвертой части мы увидели еще более широкую картину взаимоотношений Бога с его творением, со всей землей, с человеком, созданным по его образу и подобию, во всем многообразии культур и народов. Наше путешествие, как и сама Библия, закончилось ослепительным видением конечного эсхатологического Божьего замысла – в один прекрасный день люди из всех народов, племен и языков земных будут петь ему хвалу, окруженные новым творением.

В этом, как мне кажется, и заключается попытка миссиологического прочтения канонических Писаний.

Но что изменится, если мы прочтем их именно таким образом? Так звучал наш второй вопрос. Первый заключался в том: способна ли миссия Бога служить герменевтическим контекстом библейских исследований или достоверной картой на пути к пониманию Писания. Представленные в книге аргументы, на мой взгляд, достаточно убедительны, чтобы заключить: христиане могут и должны читать Библию именно в таком всеобъемлющем контексте. Но что это будет означать для нас?

Я начал свою книгу с воспоминаний о личном опыте, оказавшем на меня значительное влияние задолго до ее написания. В заключение, мне хотелось бы рассказать об изменениях, которые претерпели мои собственные взгляды в процессе работы над книгой, неожиданно для меня самого позволившие сделать немало открытий. Моим искренним желанием было найти ответ на непростой вопрос Энтони Биллингтона, не зная, куда приведут меня эти поиски.

Когда мы понимаем, что вся Библия представляет собой единое откровение Божьей миссии, которое, как компас, указывает нам направление великого повествования (словами подзаголовка этой книги), наше мировоззрение радикально меняется. Как уже неоднократно подтверждалось, любая система человеческих взглядов складывается под влиянием *того или иного* повествования. Мы проживаем истории, которые считаем достоверными. Нам кажется, что именно они «говорят правду». Что же может означать для нас жизнь в соответствии с *этой историей*? Ведь речь идет о *самой главной Истории*: о великом вселенском повествовании, протянувшемся от сотворения мира до нового творения и описывающем все произошедшее между этими двумя событиями. Она открывает тайну нашего происхождения, повествует о том, кто мы такие, почему мир оказался в столь ужасной ситуации, как ее изменить, и какова конечная цель нашего пути. В основе этой истории лежит реальность нашего Бога и его миссии. Он одновременно ее автор, рассказчик и главное действующее лицо. Он создал ее сюжет, наполнил его смыслом и уже сейчас знает, чем она завершится. Он – ее начало и конец. Перед нами история миссии единого истинного Бога.

Восприятие миссии Бога, как источника жизни всего сущего, всего творения, всей истории человечества и всего, что еще ожидает нас в будущем, формирует особое мировоззрение, в центре которого находится Бог. Мои собственные попытки осмысления гигантских масштабов такого представления о реальной действительности, в основании которого лежит Писание, Бог и его миссия, свидетельствуют о его способности целиком и полностью изменить наше привычное отношение к христианской жизни и возникающим насущным вопросам. Отводя миссии Бога центральное место в существующем порядке вещей, мы позволяем этой идее,

подрывая сложившиеся устои, по-новому взглянуть на наше собственное, как оказывается, не столь значительное, место во вселенной. Это, безусловно, необходимое и весьма своевременное лекарство от мании себялюбия, поразившей современную Западную культуру, – в том числе, к сожалению, и христианскую. Оно заставляет нас видеть общую картину, не пытаясь укрыться за приятным самолюбованием в стенах собственно уютного мирка.

- Мы спрашиваем себя: «Какое место занимает Бог в моей жизни?», тогда как на деле вопрос заключается в том, какое место отведено нам в божественной миссии.
- Мы хотим идти к цели, которая как нельзя лучше подходит для нас (что, разумеется, гораздо лучше, чем жить бесцельно), тогда, как искать смысл всякой жизни, в том числе и нашей собственной, надлежит в контексте великой миссии Бога, связанной со всем его творением.
- Мы говорим о «практическом применении Библии к своей жизни», что зачастую означает попытку вместить Библию в тесные рамки так называемой «жизни в реальном мире». Но что, если бы мы попытались, напротив, изменить свою жизнь в соответствии с Писанием, предположив, что именно оно по-настоящему реально, что это и есть правдивая история, в которой мы призваны найти свое место.
- Мы ищем способ «сделать евангелие актуальным для современного мира» (что воочию предпочтительнее, чем полное отрицание его актуальности). Однако, согласно *этой* истории, Бог трудится над преображением мира в подобие евангельского царства.
- Мы задаемся вопросом о том, как забота о Божьем творении сочетается с *нашим* пониманием и практикой миссии, тогда как *эта* история призывает нас задуматься о своей жизни на Божьей земле под его пристальным взглядом. Соответствует ли она или кардинально расходится с его миссией, протянувшейся от сотворения мира до вселенского преображения и приближения новой земли и нового неба?
- Мы спорим о том, что следует считать частью миссии, выполнения которой Бог ожидает от нашей церкви, тогда как на деле стоит задуматься о том, какой церкви Бог может доверить свою миссию во всей ее безграничной полноте.
- Мы решаем, какую миссию Бог избрал для *нас*, в то время как вопрос заключается в том, какими должны стать мы сами, чтобы оказаться достойными *его* миссии.

Единственная миссия, достойная Бога, та, в которой он сам остается альфой и омегой (перефразируя слова Лесли Ньюбигина, сказанные им однажды о воскресении).¹ Единственный путь к нашему участию в этой миссии лежит через Библию. Это великое повествование открывается герменевтическим ключом прочтения Писания в свете Божьей миссии.

Возвращаясь к тому, о чем мы говорили во введении к 1-й части, воскресший Иисус открыл глаза учеников на смысл Писания, читая его в двойном контексте своего мессианства и их продолжающейся миссии благовестия всем народам в силе Святого Духа. «Так написано... Вы же свидетели сему... во всех народах». Эти слова, сказанные Иисусом в заключение Евангелия от Луки и в начале Книги Деяния, неразрывно связаны с миссией Бога и нашей.

Только воскресший Иисус достоин открыть свиток, в котором заключен смысл истории этого мира. Это право он заслужил на кресте, даровавшем победу и искупление всему Божьему творению (Откр. 5, 9-10). Христос, распятый и воскресший, – ключ к пониманию истории, ведь именно он исполнил миссию Бога для его творения.

Итак, если распятый и воскресший Христос занимает центральное место в великом библейском повествовании, а значит, и во всей божественной миссии, наш ответ предельно ясен. Прежде чем узнать, что на практике означают обращенные к ученикам слова Иисуса: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (Ин. 20, 21) в контексте нашего личного участия в миссии Бога здесь и сейчас, мы должны преклонить колени и воскликнуть вместе с Фомой: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20, 28).

¹ «Простая истина заключается в том, что воскресение соответствует лишь тому пониманию мира, для которого оно стало отправной точкой». См. Lesslie Newbigin, *Truth to Tell: the Gospel as Public Truth* (London: SPCK 1991), p. 11.

- Adna, Jostein. "James' Position at the Summit Meeting of the Apostles and Elders in Jerusalem (Acts 15)." In *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, edited by Adna Jostein and Hans Kvalbein, pp. 125–61. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Adna, Jostein, and Hans Kvalbein, ed. *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Albrektson, Bertil. *History and the Gods: An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*. Lund: Gleerup, 1967.
- Allis, O. T., "The Blessing of Abraham." *Princeton Theological Review* 25 (1927): 263–98.
- Anderson, Bernard W. "Unity and Diversity in God's Creation: A Study of the Babel Story." *Currents in Theology and Mission* 5 (1978): 69–81.
- Anderson, Gerald H., ed. *The Theology of Christian Missions*. New York: McGraw Hill; London: SCM Press, 1961.
- Arnold, Clinton. *Powers of Darkness: A Thoughtful, Biblical Look at an Urgent Challenge Facing the Church*. Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992.
- Ash, Christopher. *Marriage: Sex in the Service of God*. Leicester: Inter-Varsity Press, 2003.
- Ashley, Timothy. *The Book of Numbers*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Bailley Wells, Jo. *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology*. JSOT Supplement Series 305. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 2000.
- Baker, Christopher J. *Covenant and Liberation: Giving New Heart to God's Endangered Family*. Frankfurt: Peter Lang; New York: Peter Lang, 1991.
- Barker, P. A. "Sabbath, Sabbatical Year, Jubilee." In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, edited by David W. Baker and Alexander T. Desmond, pp. 695–706. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 2003.

- Barr, James, "Man and Nature—The Ecological Controversy and the Old Testament." *Bulletin of the John Rylands Library of the University of Manchester* 55 (1972): 9–32.
- Bartholomew, Craig et al., ed. *Canon and Biblical Interpretation*. Carlisle, U.K.: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, forthcoming.
- Bartholomew, Craig, and Michael W. Goheen. "Story and Biblical Theology." In *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, edited by Craig Bartholomew et al., pp. 144–71. Carlisle, U.K.: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- Bartholomew, Craig, and Thorsten Moritz, ed. *Christ and Consumerism: A Critical Analysis of the Spirit of the Age*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 2000.
- Bartholomew, Craig, et al., ed. *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*. Scripture and Hermeneutics Series. Carlisle, U.K.: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- Barton, John. " 'The Work of Human Hands' (Ps 115:4): Idolatry in the Old Testament." *Ex Auditu* 15 (1999): 63–72.
- Bauckham, Richard. *2 Peter, Jude*. Word Biblical Commentary 50. Waco, Tex.: Word, 1983.
- . "First Steps to a Theology of Nature." *Evangelical Quarterly* 58 (1986): 229–44.
- . "James and the Gentiles (Acts 15:13–21)." In *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, edited by Ben Witherington III, pp. 154–84. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 1998.
- . *The Bible and Mission: Christian Mission in a Postmodern World*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 2003.
- . "Biblical Theology and the Problems of Monotheism." In *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, edited by Craig Bartholomew et al., pp. 187–232. Carlisle, U.K.: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- Beale, G. K. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. New Studies in Biblical Theology, edited by D. A. Carson. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, U.K.: Apollos, 2004.
- Begg, Christopher T. "The Peoples and the Worship of Yahweh in the Book of Isaiah." In *Worship and the Hebrew Bible*, edited by M. P. Graham, R. R. Marrs and S. L. McKenzie, pp. 35–55. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1999.
- Billington, Antony, Tony Lane and Max Turner, ed. *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 1995.
- Blauw, Johannes. *The Missionary Nature of the Church*. New York: McGraw Hill, 1962.
- Blenkinsopp, J. "Second Isaiah—Prophet of Universalism." *Journal for the Study of the Old Testament* 41 (1988): 83–103.
- Block, Daniel I. "Nations/Nationality." In *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, edited by Willem A. VanGemeren, 4:966–72. Carlisle, U.K.: Paternoster, 1996.

- . *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker; Leicester, U.K.: Apollos, 2000.
- Bluedorn, Wolfgang. *Yahweh Versus Baalism: A Theological Reading of the Gideon-Abimelech Narrative*. JSOT Supplements 329. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic, 2001.
- Bockmuehl, Klaus. *Evangelicals and Social Ethics*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Exeter, U.K.: Paternoster, 1975.
- Bolt, Peter, and Mark Thompson, ed. *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, U.K.: Apollos, 2000.
- Bosch, David J. *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1980.
- . *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1991.
- . "Hermeneutical Principles in the Biblical Foundation for Mission." *Evangelical Review of Theology* 17 (1993): 437–51.
- Bowers, W. Paul. "Fulfilling the Gospel: The Scope of the Pauline Mission." *Journal of the Evangelical Theological Society* 30 (1987): 185–98.
- . "Mission." In *Dictionary of Paul and His Letters*, edited by Gerald F. Hawthorne et al., pp. 608–19. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 1993.
- Boyce, Richard Nelson. *The Cry to God in the Old Testament*. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- Boyley, Mark. "1 Peter—A Mission Document?" *Reformed Theological Review* 63 (2004): 72–86.
- Braaten, Carl E. "Who Do We Say That He Is? On the Uniqueness and Universality of Jesus Christ." *Missiology* 8 (1980): 13–30.
- . "The Mission of the Gospel to the Nations." *Dialog* 30 (1991): 124–31.
- Brawley, Robert L. "For Blessing All Families of the Earth: Covenant Traditions in Luke-Acts." *Currents in Theology and Mission* 22 (1995): 18–26.
- . "Reverberations of Abrahamic Covenant Traditions in the Ethics of Matthew." In *Realia Dei*, edited by Prescott H. Williams and Theodore Hiebert, pp. 26–46. Atlanta: Scholars Press, 1999.
- Brett, Mark G. "Nationalism and the Hebrew Bible." In *The Bible in Ethics*, edited by John W. Rogerson, Margaret Davies and M. Daniel Carroll R., pp. 136–63. Sheffield: Sheffield Academic, 1995.
- Bridger, Francis. "Ecology and Eschatology: A Neglected Dimension." *Tyndale Bulletin* 41, no. 2 (1990): 290–301.
- Briggs, Richard S. "The Uses of Speech-Act Theory in Biblical Interpretation." *Currents in Theology and Mission* 9 (2001): 229–76.
- Bronner, Leah. *The Stories of Elijah and Elisha: As Polemics Against Baal Worship*. Leiden: E. J. Brill, 1968.

- Brownson, James V., "Speaking the Truth in Love: Elements of a Missional Hermeneutic." In *The Church Between Gospel and Culture*, edited by George R. Hunsberger and Craig Van Gelder, pp. 228–59. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- . *Speaking the Truth in Love: New Testament Resources for a Missional Hermeneutic*. Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1998.
- Broyles, Craig C. *Psalms*. New International Biblical Commentary. Peabody, Mass.: Hendrikson; Carlisle, U.K.: Paternoster, 1999.
- Bruce, F. F. *This Is That: The New Testament Development of Some Old Testament Themes*. Exeter, U.K.: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1968.
- Bruckner, James K. *Implied Law in the Abraham Narrative: A Literary and Theological Analysis*. JSOT Supplements 335. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 2001.
- Brueggemann, Walter. *Genesis*. Interpretation. Atlanta: John Knox Press, 1982.
- . "A New Creation—After the Sigh." *Currents in Theology and Mission* 11 (1984): 83–100.
- . *To Pluck up, To Tear Down: A Commentary on the Book of Jeremiah 125*. In *International Theological Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: Handsel Press, 1988.
- . *First and Second Samuel*. Interpretation. Louisville: John Knox Press, 1990.
- . *A Social Reading of the Old Testament: Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*, edited by Patrick D. Miller. Minneapolis: Fortress, 1994.
- . *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress, 1997.
- Burnett, David. *God's Mission, Healing the Nations*. Revised ed. Carlisle, U.K.: Paternoster, 1996.
- Calvin, John. *Genesis*. Crossway Classic Commentaries, edited by Alister McGrath and J. I. Packer. Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2001.
- Capes, David B. *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.
- Carrick, Ian. " 'The Earth God Has Given to Human Beings' (Ps 115:16): Unwrapping the Gift and Its Consequences." *Missionalia* 19 (1991): 33–43.
- Carroll R., M. Daniel. "Blessing the Nations: Toward a Biblical Theology of Mission from Genesis." *Bulletin for Biblical Research* 10 (2000): 17–34.
- Chae, Daniel Jong-Sang. *Paul as Apostle to the Gentiles: His Apostolic Self-Awareness and Its Influence on the Soteriological Argument in Romans*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 1997.
- . "Paul's Apostolic Self-Awareness and the Occasion and Purpose of Romans." In *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*, edited by Anthony Billington, Tony Lane and Max Turner, pp. 116–37. Carlisle, U.K.: Paternoster, 1995.
- Chisholm, Robert B. "The Polemic Against Baalism in Israel's Early History and Literature." *Bibliotheca Sacra* 150 (1994): 267–83.

- . “‘To Whom Shall You Compare Me?’ Yahweh’s Polemic Against Baal and the Babylonian Idol-Gods in Prophetic Literature.” In *Christianity and the Religions: A Biblical Theology of World Religions*, edited by E. Rommen and H. A. Netland, pp. 56–71. Pasadena: William Carey Library, 1995.
- Christensen, Duane L. “Nations.” In *Anchor Bible Dictionary*, edited by David Noel Freedman et al., 4:1037–49. New York: Doubleday, 1992.
- Clements, Ronald E. “Worship and Ethics: A Re-examination of Psalm 15.” In *Worship and the Hebrew Bible*, edited by M. P. Graham, R. R. Marrs and S. L. McKenzie, p. 284. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1999.
- Clements, Ronald E. “Monotheism and the Canonical Process.” *Theology* 87 (1984): 336–44.
- Clifford, Richard J. “The Function of the Idol Passages in Second Isaiah.” *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980): 450–64.
- Comfort, P. W. “Idolatry.” In *Dictionary of Paul and His Letters*, edited by Gerald F. Hawthorne et al., pp. 424–26. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 1993.
- Cotterell, Peter. *Mission and Meaninglessness: The Good News in a World of Suffering and Disorder*. London: SPCK, 1990.
- Craigie, Peter C. *Psalms 1–50*. Word Bible Commentary 19. Waco, Tex.: Word, 1983.
- Crawley, Winston. *Biblical Light for the Global Task: The Bible and Mission Strategy*. Nashville: Convention Press, 1989.
- Daneel, M. L. “The Liberation of Creation: African Traditional Religious and Independent Church Perspectives.” *Missionalia* 19 (1991): 99–121.
- Davidson, Robert. “Universalism in Second Isaiah.” *Scottish Journal of Theology* 16 (1963): 166–85.
- Davies, Eryl W. “Walking in God’s Ways: The Concept of *Imitatio Dei* in the Old Testament.” In *True Wisdom*, edited by Edward Ball, pp. 99–115. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1999.
- Davies, G. I. “The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah.” In *The Book of Isaiah*, edited by Jacques Vermeylen, pp. 93–120. Leuven: Leuven University Press, 1989.
- Davies, Graham. “The Theology of Exodus.” In *In Search of True Wisdom: Essays in Old Testament Interpretation in Honor of Ronald E. Clements*, edited by Edward Ball, pp. 137–52. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1999.
- Day, John. “Asherah,” “Baal (Deity),” and “Canaan, Religion Of.” In *Anchor Bible Dictionary*, edited by David Noel Freedman, 1:483–87, 545–49, 831–37. New York: Doubleday, 1992.
- De Ridder, Richard R. *Discipling the Nations*. Kampen: J. H. Kok, 1971; Grand Rapids: Baker, 1975.
- Deist, Ferdinand. “The Exodus Motif in the Old Testament and the Theology of Liberation.” *Missionalia* 5 (1977): 58–69.
- Dever, William G. *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

- DeVries, Simon J. *1 Kings*. Word Biblical Commentary. Waco, Tex.: Word, 1985. Donaldson, Terence L., “‘The Gospel That I Proclaim among the Gentiles’ (Gal. 2.2): Universalistic or Israel-Centred?” In *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, edited by Peter Richardson and L. Ann Jervis, pp. 166–93. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1994.
- Du Preez, J. “Reading Three ‘Enthronement Psalms’ from an Ecological Perspective.” *Missionalia* 19 (1991): 122–30.
- . “The Missionary Significance of Psalm 117 in the Book of Psalms and in the New Testament.” *Missionalia* 27 (1999): 369–76.
- DuBois, Francis M. Edited by *Classics of Christian Missions*. Nashville: Broadman, 1979.
- Duchrow, Ulrich. “‘It Is Not So Among You’: On the Mission of the People of God Among the Nations.” *Reformed World* 43 (1993): 112–24.
- Durham, John I. *Exodus*. Word Biblical Commentary 3. Waco, Tex.: Word, 1987.
- Eakin, Frank E. “Wisdom, Creation and Covenant.” *Perspectives in Religious Studies* 4 (1977): 226–39.
- Ellul, Jacques. *The New Demons*. London: Mowbrays, 1976.
- Elsdon, Ron. *Green House Theology: Biblical Perspectives on Caring for Creation*. Tunbridge Wells, U.K.: Monarch, 1992.
- Engle, Richard W. “Contextualization in Missions: A Biblical and Theological Appraisal.” *Grace Theological Journal* 4 (1983): 85–107.
- Escobar, Samuel. *A Time for Mission: The Challenge for Global Christianity*. Global Christian Library. Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003.
- Esler, Philip E. “The Sodom Tradition in Romans 1:18–32.” *Biblical Theology Bulletin* 34 (2004): 4–16.
- Fager, Jeffrey A. *Land Tenure and the Biblical Jubilee*. JSOT Supplements 155. Sheffield, U.K.: JSOT Press, 1993.
- Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Fensham, F. C. “A Few Observations on the Polarisation between Yahweh and Baal in 1 Kings 17–19.” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92 (1980): 227–36.
- Filbeck, David. *Yes, God of the Gentiles Too: The Missionary Message of the Old Testament*. Wheaton, Ill.: Billy Graham Center, 1994.
- France, R. T. *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*. London: Tyndale, 1971.
- Franks, Martha. “Election, Pluralism, and the Missiology of Scripture in a Postmodern Age.” *Missiology* 26 (1998): 329–43.
- Fretheim, Terence E. *Exodus*. Interpretation. Louisville: John Knox Press, 1991.
- Gelston, Anthony. “The Missionary Message of Second Isaiah.” *Scottish Journal of Theology* 18 (1965): 308–18.

- . “Universalism in Second Isaiah.” *Journal of Theological Studies* 43 (1992): 377–98.
- Glaser, Arthur. “Help from an Unexpected Quarter, Or the Old Testament and Contextualization.” *Missiology* 7 (1979): 403–10.
- Gnanakan, Ken. *Kingdom Concerns: A Biblical Theology of Mission Today*. Bangalore: Theological Book Trust, 1989; Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 1993.
- Gnuse, Robert Karl. *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*. JSOT Supplement Series 241. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1997.
- Gorner, Henry C. *Thus It Is Written*. Nashville: Broadman Press, 1971.
- . *All Nations in God’s Purpose: What the Bible Teaches About Missions*. Nashville: Broadman, 1979.
- Goldenberg, Robert. *The Nations That Know Thee Not: Ancient Jewish Attitudes Towards Other Religions*. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1997.
- Goldingay, John. “The Man of War and the Suffering Servant: The Old Testament and the Theology of Liberation.” *Tyndale Bulletin* 27 (1976): 79–113.
- . *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- . “Justice and Salvation for Israel and Canaan.” In *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective*, edited by Wonil Kim et al., pp. 169–87. Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 2000.
- . *Isaiah*. New International Biblical Commentary. Peabody, Mass.: Hendrikson; Carlisle, U.K.: Paternoster, 2001.
- . *Old Testament Theology*. 2 vols. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003.
- Goldingay, John, and Christopher Wright. “‘Yahweh Our God Yahweh One’: The Oneness of God in the Old Testament.” In *One God, One Lord: Christianity in a World of Religious Pluralism*, edited by Andrew D. Clarke and Bruce Winter, pp. 43–62. Carlisle, U.K.: Paternoster, Grand Rapids: Baker, 1992.
- Goldsmith, Martin. *Matthew and Mission: The Gospel through Jewish Eyes*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 2001.
- Goldsworthy, Graeme L. “The Great Indicative: An Aspect of a Biblical Theology of Mission.” *Reformed Theological Review* 55 (1996): 2–13.
- Gossai, Hemchand. *Justice, Righteousness and the Social Critique of the Eighth Century Prophets*. American University Studies Series 7: Theology and Religion 141. New York: Peter Lang, 1993.
- Gottwald, Norman K. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 BCE*. Maryknoll, N.Y.: Orbis; London: SCM Press, 1979.
- Goudzwaard, Bob. *Idols of Our Time*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984.
- Granberg-Michaelson, Wesley. “Redeeming the Earth: A Theology for This World.” *Covenant Quarterly* 42 (1984): 17–29.
- Greenberg, Moshe. “Mankind, Israel and the Nations in the Hebraic Heritage.” In *No Man Is Alien: Essays on the Unity of Mankind*, edited by J. Robert Nelson, pp. 15–40. Leiden: E. J. Brill, 1971.

- Greene, Colin J. D. *Christology in Cultural Perspective: Marking out the Horizons*. Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle, U.K.: Paternoster, 2003.
- Greenslade, Philip. *A Passion for God's Story*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 2002.
- Grisanti, Michael A. "Israel's Mission to the Nations in Isaiah 40–55: An Update." *Master's Seminary Journal* 9 (1998): 39–61.
- Groot, A. de. "One Bible and Many Interpretive Contexts: Hermeneutics in Missiology." In *Missiology: An Ecumenical Introduction*, edited by A. Camps, A. Hoedemaker and M. R. Spindler. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Gruenberg, Keith N. *Abraham, Blessing and the Nation: A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in Its Narrative Context*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Berlin: Walter de Gruyter; New York: Walter de Gruyter, 2003.
- Guenther, Titus F. "Missionary Vision and Practice in the Old Testament." In *Reclaiming the Old Testament: Essays in Honor of Waldemar Janzen*, edited by Gordon Zerbe, pp. 146–64. Winnepeg: CMBC Publications, 2001.
- Hahn, Scott W. "Canon, Cult and Covenant: Towards a Liturgical Hermeneutic." In *Canon and Biblical Interpretation*, edited by Craig Bartholomew et al. Grand Rapids: Zondervan; Carlisle, U.K.: Paternoster, forthcoming.
- Hanke, Howard A. *From Eden to Eternity: A Survey of Christology and Ecclesiology In the Old Testament and Their Redemptive Relationship to Man from Adam to the End of Time*. Grand Rapids: Eerdmans, 1960.
- Harrelson, Walter. "On God's Care for the Earth: Psalm 104." *Currents in Theology and Mission* 2 (1975): 19–22.
- Harris, Murray J. *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus*. Grand Rapids: Baker, 1992.
- Hartley, John E. *Leviticus*. Word Biblical Commentary 4. Dallas: Word, 1992.
- Hay, Donald A. "Christians in the Global Greenhouse." *Tyndale Bulletin* 41, no. 1 (1990): 109–27.
- Hays, J. Daniel. *From Every People and Nation: A Biblical Theology of Race*. New Studies in Biblical Theology. Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- Hedlund, Roger. *The Mission of the Church in the World: A Biblical Theology*. Grand Rapids: Baker, 1991.
- Heldt, Jean-Paul. "Revisiting the 'Whole Gospel': Toward a Biblical Model of Holistic Mission in the 21st Century." *Missiology* 32 (2004): 149–72.
- Hertig, Paul. "The Jubilee Mission of Jesus in the Gospel of Luke: Reversals of Fortunes." *Missiology* 26 (1998): 167–79.
- . "The Subversive Kingship of Jesus and Christian Social Witness." *Missiology* 32 (2004): 475–90.
- Hesselgrave, David J. "A Missionary Hermeneutic: Understanding Scripture in the Light of World Mission." *International Journal of Frontier Missions* 10 (1993): 17–20.

- Hoedemaker, L. A. "The People of God and the Ends of the Earth." In *Missiology: An Ecumenical Introduction*, edited by A. Camps, L. A. Hoedemaker and R. Spindler. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Hoffman, Yair. "The Concept of 'Other Gods' in the Deuteronomistic Literature." In *Politics and Theopolitics*, edited by Henning Graf Reventlow, Yair Hoffman and Benjamin Uffenheimer, pp. 66–84. Sheffield, U.K.: JSOT Press, 1994.
- Holert, M. Louise. "Extrinsic Evil Powers in the Old Testament." Master's thesis, Fuller Theological Seminary, 1985.
- Hollenberg, C. E. "Nationalism and the Nations in Isaiah XL-LV." *Vetus Testamentum* 19 (1969): 23–36.
- Holwerda, David E. *Jesus and Israel: One Covenant or Two?* Grand Rapids: Eerdmans; Leicester, U.K.: Apollos, 1995.
- Honig, A. G. *What Is Mission? The Meaning of the Rootedness of the Church in Israel for a Correct Conception of Mission*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1982.
- Houston, Walter. *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*. JSOT Supplement Series. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic, 1993.
- Hubbard, Robert L. "yāša'" In *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, edited by Willem A. VanGemeren, 2:556–62. Grand Rapids: Zondervan, 1997.
- Hughes, Dewi. *Castrating Culture: A Christian Perspective on Ethnic Identity from the Margins*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 2001.
- Hurtado, Larry W. *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. Edinburgh: T & T Clark, 1998.
- . *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- . *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
- Jenkins, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Jeremias, Joachim. *Jesus' Promise to the Nations*. Studies in Biblical Theology. London: SCM Press, 1958; Philadelphia: Fortress, 1982.
- Jervell, Jacob. "The Future of the Past: Luke's Vision of Salvation History and Its Bearing on His Writing of History." In *History, Literature and Society in the Book of Acts*, edited by Ben Witherington III, pp. 104–26. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Jonge, Marinus de. *God's Final Envoy: Early Christology and Jesus' View of His Mission*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Kaiser, Walter C., Jr. "The Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles (Amos 9:9–15 and Acts 15:13–18)." *Journal of the Evangelical Theological Society* 20 (1977): 97–111.
- . *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*. Grand Rapids: Baker, 2000.

- Kayama, Hisao. "Christianity as Table Fellowship: Meals as a Symbol of the Universalism in Luke-Acts." In *From East to West: Essays in Honor of Donald G. Bloesch*, edited by Daniel J. Adams, pp. 51–62. Lanham, Md., and Oxford: University Press of America, 1997.
- Keck, Leander E. *Who Is Jesus? History in Perfect Tense*. Columbia: University of South Carolina Press, 2000.
- Kim, Seyoon. *The Origin of Paul's Gospel*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Kirk, J. Andrew. *What Is Mission? Theological Explorations*. London: Darton, Longman & Todd; Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Kirk, J. Andrew, and Kevin J. Vanhoozer, ed. *To Stake a Claim: Mission and the Western Crisis of Knowledge*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1999.
- Klein, Ralph W. "Liberated Leadership. Masters and 'Lords' in Biblical Perspective." *Currents in Theology and Mission* 9 (1982): 282–90.
- Knox, John. "Romans 15:14–33 and Paul's Conception of His Apostolic Mission." *Journal of Biblical Literature* 83 (1964): 1–11.
- Koestenberger, A. J., and P. T. O'Brien, *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*. Leicester, U.K.: Apollos, 2001.
- Koestenberger, Andreas J. "The Challenge of a Systematized Biblical Theology of Mission: Missiological Insights from the Gospel of John." *Missiology* 23 (1995): 445–64.
- . *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- . "The Place of Mission in New Testament Theology: An Attempt to Determine the Significance of Mission Within the Scope of the New Testament's Message as a Whole." *Missiology* 27 (1999): 347–62.
- Kritzinger, J. J. "Mission, Development, and Ecology." *Missionalia* 19 (1991): 4–19.
- . "Mission and the Liberation of Creation: A Critical Dialogue with M. L. Daneel." *Missionalia* 20 (1992): 99–115.
- Kruse, Heinz. "Exodus 19:5 and the Mission of Israel." *Northeast Asia Journal of Theology* 24–25 (1980): 129–35.
- Kvalbein, Hans. "Has Matthew Abandoned the Jews?" in *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, edited by Jostein Adna and Hans Kvalbein, pp. 45–62. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- LaGrand, James. *The Earliest Christian Mission to "All Nations" in the Light of Matthew's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Lane, Thomas J. *Luke and the Gentile Mission: Gospel Anticipates Acts*. Frankfurt and New York: Peter Lang, 1996.
- Lang, Bernard. *The Hebrew God: Portrait of an Ancient Deity*. New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2002.
- Larkin, William J., and Joel F. Williams, eds. *Mission in the New Testament: An Evangelical Approach*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1998.

- Le Grys, Alan. *Preaching to the Nations: The Origin of Mission in the Early Church*. London: SPCK, 1998.
- Legrand, Lucien. *Unity and Plurality: Mission in the Bible*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990.
- . “Gal 2:9 and the Missionary Strategy of the Early Church.” In *Bible, Hermeneutics, Mission: A Contribution to the Contextual Study of Holy Scripture*, edited by Tord Fornberg, pp. 21–83. Uppsala: Swedish Institute for Missionary Research, 1995.
- . *The Bible on Culture: Belonging or Dissenting*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2000.
- Lichtheim, Miriam, ed. *Ancient Egyptian Literature*. 3 vols. Berkeley: University of California Press, 1975, 1976, 1980.
- Lind, Millard C., “Refocusing Theological Education to Mission: The Old Testament and Contextualization.” *Missiology* 10 (1982): 141–60.
- . “Monotheism, Power and Justice: A Study in Isaiah 40–55.” *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 432–46.
- Loader, J. A. “Life, Wonder and Responsibility: Some Thoughts on Ecology and Christian Mission.” *Missionalia* 19 (1991): 44–56.
- Lohfink, Norbert, and Erich Zenger. *God of Israel and the Nations: Studies in Isaiah and the Psalms*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2000.
- Longman, Tremper, III. “Proverbs.” In *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, forthcoming.
- Lubeck, R. J. “Prophetic Sabotage: A Look at Jonah 3:2–4.” *Trinity Journal* 9 (1988): 37–46.
- MacDonald, Nathan. *Deuteronomy and the Meaning of “Monotheism.”* Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- . “Listening to Abraham—Listening to YHWH: Divine Justice and Mercy in Genesis 18:16–33.” *Catholic Biblical Quarterly* 66 (2004): 25–43.
- . “Whose Monotheism? Which Rationality?” In *The Old Testament in Its World*, edited by R. P. Gordon and Johannes C. de Moor, pp. 45–67. Leiden: Brill, 2005.
- Machinist, Peter. “The Question of Distinctiveness in Ancient Israel.” In *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, edited by F. E. Greenspan, pp. 420–42. New York and London: New York University Press, 1991.
- Maier, Walter A., III. “The Healing of Naaman in Missiological Perspective.” *Concordia Theological Quarterly* 61 (1997): 177–96.
- Manson, T. W. *Jesus and the Non-Jews*. London: Athlone Press, 1955.
- Marak, Krickwin C., and Atul Y. Aghamkar, ed. *Ecological Challenge and Christian Mission*. Delhi: ISPCK, 1998.
- Marlowe, W. Creighton. “Music of Missions: Themes of Cross-Cultural Outreach in the Psalms.” *Missiology* 26 (1998): 445–56.
- Marshall, I. Howard, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*. Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.

- Martens, Elmer A. *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker; Leicester, U.K.: Apollos, 1994.
- Martin-Achard, Robert. *A Light to the Nations: A Study of the Old Testament Conception of Israel's Mission to the World*, translated by John Penney Smith. Edinburgh and London: Oliver & Boyd, 1962.
- Mason, John. "Biblical Teaching and Assisting the Poor." *Transformation* 4, no. 2 (1987): 1–14.
- Matlack, Hugh. "The Play of Wisdom." *Currents in Theology and Mission* 15 (1988): 425–30.
- Matthew, C. V., ed. *Integral Mission: The Way Forward: Essays in Honour of Dr. Saiphir P. Athyal*. Tiruvalla, India: Christava Sahitya Samithi, 2006.
- May, Herbert G. "Theological Universalism in the Old Testament." *Journal of Bible and Religion* 15 (1947): 100–107.
- . "Aspects of the Imagery of World Dominion and World State in the Old Testament." In *Essays in Old Testament Ethics*, edited by John T. Willis and James L. Crenshaw, pp. 57–76. New York: KTAV, 1974.
- McConville, J. G. *Deuteronomy*. Apollos Old Testament Commentary. Leicester, U.K.: Apollos; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002.
- Meyer, Ben F. *The Aims of Jesus*. London: SCM Press, 1979.
- . *The Early Christians: Their World Mission and Self-Discovery*. Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1986.
- Middleton, J. Richard, and Brian J. Walsh. *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; London: SPCK, 1995.
- Miller, Patrick D., Jr. "Syntax and Theology in Genesis XII 3a." *Vetus Testamentum* 34 (1984): 472–75.
- . "Deuteronomy and Psalms: Evoking a Biblical Conversation." *Journal of Biblical Literature* 118 (1999): 3–18.
- . "'Enthroned on the Praises of Israel': The Praise of God in Old Testament Theology." *Interpretation* 39 (1985): 5–19.
- . "Cosmology and World Order in the Old Testament: The Divine Council as Cosmic-Political Symbol." *Horizons in Biblical Theology* 9 (1987): 53–78.
- . "God's Other Stories: On the Margins of Deuteronomical Theology." In *Realia Dei*, edited by P. H. Williams and T. Hiebert, pp. 185–94. Atlanta: Scholars Press, 1999.
- Moberly, R. W. L. "Christ as the Key to Scripture: Genesis 22 Reconsidered." In *He Swore an Oath: Biblical Themes from Genesis 12–50*. Edited by R. S. Hess et al. Carlisle, U.K.: Paternoster; Grand Rapids: Baker, 1994.
- Mohol, Eliya. "The Covenantal Rationale for Membership in the Zion Community Envisaged in Isaiah 56–66." Ph.D. diss., All Nations Christian College, 1998.
- Moore, Peter C. *Disarming the Secular Gods*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 1989.

- Moore, Thomas S. "‘To the End of the Earth’: The Geographical and Ethnic Universalism of Acts 1:8 in Light of Isaianic Influence on Luke." *Journal of the Evangelical Theological Society* 40 (1997): 389–99.
- Mott, Stephen Charles. *Jesus and Social Ethics*. Grove Booklets on Ethics. Nottingham, U.K.: Grove Books, 1984.
- . "The Use of the New Testament in Social Ethics." *Transformation* 1, nos. 2–3 (1984): 21–26, 19–25.
- . "The Contribution of the Bible to Economic Thought." *Transformation* 4, nos. 3–4 (1987): 25–34.
- . *A Christian Perspective on Political Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Motyer, Alex. *The Message of Exodus*. The Bible Speaks Today. Leicester, U.K.: InterVarsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2005.
- Motyer, J. A., *The Message of Amos*. The Bible Speaks Today. Leicester, U.K.: InterVarsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1974.
- . *The Prophecy of Isaiah*. Leicester, U.K.: InterVarsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993.
- Mouw, Richard J. *When the Kings Come Marching In*. Revised ed. Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 2000.
- Muilenburg, James. "Abraham and the Nations: Blessing and World History." *Interpretation* 19 (1965): 387–98.
- Murphy, Roland E. *Proverbs*. Nashville: Thomas Nelson, 1998.
- Murray, Robert. *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation*. London: Sheed & Ward, 1992.
- Nash, James A. *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility*. Nashville: Abingdon, 1991.
- Newbigin, Lesslie. *Trinitarian Doctrine for Today's Mission*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 1998.
- Newton, Thurber L. "Care for the Creation as Mission Responsibility." *International Review of Mission* 79 (1990): 143–49.
- Northcott, Michael S. *The Environment and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- O'Brien, P. T. *Gospel and Mission in the Writings of Paul: An Exegetical and Theological Analysis*. Grand Rapids: Baker, 1993; Carlisle, U.K.: Paternoster, 1995.
- O'Donovan, Oliver. *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*. Leicester, U.K.: InterVarsity Press, 1986.
- Orlinsky, Harry M. "Nationalism-Universalism and Internationalism in Ancient Israel." In *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in Honor of Herbert Gordon May*, edited by Harry Thomas Frank and William L. Reed. Nashville: Abingdon, 1970.
- Pao, David. *Acts and the Isaianic New Exodus*. Grand Rapids: Baker, 2000.
- Pate, C. Marvin, et al. *The Story of Israel: A Biblical Theology*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, U.K.: InterVarsity Press, 2004.

- Paterson, John. "From Nationalism to Universalism in the Old Testament." In *Christian World Mission*, edited by William K. Anderson. Nashville: Parthenon, 1946.
- Patrick, Dale. *The Rendering of God in the Old Testament*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia: Fortress, 1981.
- Patterson, Richard D., and Michael Travers. "Contours of the Exodus Motif in Jesus' Earthly Ministry." *Westminster Theological Journal* 66 (2004): 25–47.
- Penny, John Michael. *The Missionary Emphasis of Lukan Pneumatology*. Journal of Pentecostal Theology Supplements 12. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic, 1997.
- Peskett, Howard, and Vinoth Ramachandra. *The Message of Mission*. The Bible Speaks Today. Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003.
- Peters, George W. *A Biblical Theology of Missions*. Chicago: Moody Press, 1972.
- Pietroni, Mark. "Wisdom, Islam and Bangladesh: Can the Wisdom Literature Be Used as a Fruitful Starting Point for Communicating the Christian Faith to Muslims?" Master's thesis, All Nations Christian College, 1997.
- Piper, John. *Let the Nations Be Glad! The Supremacy of God in Missions*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic, 1993; Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 2003.
- Plant, Raymond. *Politics, Theology and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Pleins, J. David. *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction*. Louisville: Westminster John Knox, 2001.
- Pocock, Michael. "Selected Perspectives on World Religions from Wisdom Literature." In *Christianity and the Religions: A Biblical Theology of World Religions*, edited by E. Rommen and Harold A. Netland, pp. 45–55. Pasadena: William Carey Library, 1995.
- Poston, Larry. "Christian Reconstructionism and the Christian World Mission." *Missiology* 23 (1995): 467–75.
- Priebe, Duane. "A Holy God, an Idolatrous People, and Religious Pluralism: Hosea 1–3." *Currents in Theology and Mission* 23 (1996): 126–33.
- Pritchard, James B., ed. *Ancient Near Eastern Texts*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1955.
- Raabe, Paul R. "Look to the Holy One of Israel, All You Nations: The Oracles About the Nations Still Speak Today." *Concordia Journal* 30 (2004): 336–49.
- Rabinowitz, Jacob. *The Faces of God: Canaanite Mythology as Hebrew Theology*. Woodstock, Conn.: Spring Publications, 1998.
- Rad, Gerhard von. *Genesis: A Commentary*. 2nd ed. London: SCM Press, 1963.
- Ramachandra, Vinoth. *Gods That Fail: Modern Idolatry and Christian Mission*. Carlisle, U.K.: Paternoster; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.
- . *The Recovery of Mission*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 1996.

- Renaud, Bernard. "Prophetic Criticism of Israel's Attitude to the Nations: A Few Landmarks." *Concilium* 20 (1988): 35–43.
- Retif, A., and P. Lamarche. *The Salvation of the Gentiles and the Prophets*. Living Word Series 4. Edited by Gerard S. Sloyan. Baltimore and Dublin: Helicon Press, 1966.
- Reventlow, Henning Graf, Yair Hoffman and Benjamin Uffenheimer. *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature*. JSOT Supplement Series 171. Edited by David J. A. Clines and Philip R. Davies. Sheffield, U.K.: JSOT Press, 1994.
- Ridder, Richard R. de. *Discipling the Nations*. Grand Rapids: Baker, 1975.
- Riesner, Rainer. *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*. Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 1998.
- Ringe, S. H. *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology*. Philadelphia: Fortress, 1985.
- Rodd, Cyril. *Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament Ethics*. Edinburgh: T & T Clark, 2001.
- Ross, Kenneth R. "The HIV/Aids Pandemic: What Is at Stake for Christian Mission?" *Missiology* 32 (2004): 337–48.
- Rowe, Jonathan Y. "Holy to the Lord: Universality in the Deuteronomic History and Its Relationship to the Authors' Theology of History." Master's thesis, All Nations Christian College, 1997.
- Rowley, H. H. *Israel's Mission to the World*. London: SCM Press, 1939.
- . *The Missionary Message of the Old Testament*. London: Carey Press, 1944.
- Samuel, Vinay, and Chris Sugden, ed. *Sharing Jesus in the Two-thirds World: Evangelical Christologies from the Contexts of Poverty, Powerlessness and Religious Pluralism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Scheurer, Erich. *Altes Testament und Mission: Zur Begründung des Missionsauftrages*. Basel: Brunnen, 1996.
- Schluter, Michael, and John Ashcroft, eds. *Jubilee Manifesto: A Framework, Agenda & Strategy for Christian Social Reform*. Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 2005.
- Schluter, Michael, and Roy Clements. *Reactivating the Extended Family: From Biblical Norms to Public Policy in Britain*. Cambridge: Jubilee Centre, 1986.
- Schmidt, Werner H. *The Faith of the Old Testament: A History*, translated by John Sturdy. Philadelphia: Westminster Press; Oxford: Blackwell, 1983.
- Schnabel, Eckhard J. "Jesus and the Beginnings of the Mission to the Gentiles." In *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, edited by Joel B. Green and Max Turner, pp. 37–58. Carlisle, U.K.: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- . "Israel, the People of God, and the Nations." *Journal of the Evangelical Theological Society* 45 (2002): 35–57.
- . "John and the Future of the Nations." *Bulletin for Biblical Research* 12 (2002): 243–71.

- . *Early Christian Mission*. Vol. 1, *Jesus and the Twelve*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 2004.
- . *Early Christian Mission*. Vol. 2, *Paul and the Early Church*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 2004.
- Scobie, C. H. H. "Israel and the Nations: An Essay in Biblical Theology." *Tyndale Bulletin* 43, no. 2 (1992): 283–305.
- Scott, James M. "Restoration of Israel." In *Dictionary of Paul and His Letters*, edited by Gerald F. Hawthorne and Ralph. P. Martin, pp. 796–805. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 1993.
- . "Luke's Geographical Horizon." In *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, edited by David W. J. Gill and Conrad Gempf, pp. 483–544. Exeter, U.K.: Paternoster, 1994.
- . *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.
- . "Acts 2:9–11 as an Anticipation of the Mission to the Nations." In *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, edited by Jostein Adna and Hans Kvalbein, pp. 87–123. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Seitz, Christopher. *Word Without End*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- . *Figured Out: Typology and Providence in Christian Scripture*. Louisville: Westminster John Knox, 2001.
- Senior, Donald. "Correlating Images of Church and Images of Mission in the New Testament." *Missiology* 23 (1995): 3–16.
- Senior, Donald, and Stuhlmüller, C. *The Biblical Foundations for Mission*. London: SCM Press, 1983.
- Sherwin, Simon. "'I Am against You': Yahweh's Judgment on the Nations and Its Ancient Near Eastern Context." *Tyndale Bulletin* 54 (2003): 149–60.
- Simkins, Ronald A. *Creator and Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994.
- Sloan, R. B., Jr. *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke*. Austin, Tex.: Schola, 1977.
- Smith, Morton. "The Common Theology of the Ancient Near East." In *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, edited by F. E. Greenspan, pp. 49–65. New York and London: New York University Press, 1991.
- Smith, W. Cantwell. "Idolatry in Comparative Perspective." In *The Myth of Christian Uniqueness*, edited by J. Hick and P. F. Knitter, pp. 53–68. Maryknoll, N.Y.: Orbis; London: SCM Press, 1987.
- Soards, Marion L. "Key Issues in Biblical Studies and Their Bearing on Mission Studies." *Missiology* 24 (1996): 93–109.
- Spanner, Huw. "Tyrants, Stewards—or Just Kings?" in *Animals on the Agenda: Questions About Animals for Theology and Ethics*, edited by Linzey Andrew and Dorothy Yamamoto. London: SCM Press, 1998.

- Spindler, M. R. *La Mission: Combat Pour Le Salut Du Monde*. Neuchatel, Switzerland: Delachaux & Niestle, 1967.
- . “The Biblical Grounding and Orientation of Mission.” In *Missiology: An Ecumenical Introduction*, edited by A. Camps, L. A. Hoedemaker and M. R. Spindler, pp. 123–43. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Squires, John T. *The Plan of God in Luke-Acts*. SNTS Monographs 76. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Stott, John R. W. *Christian Mission in the Modern World*. London: Falcon, 1975.
- Stott, John R. W., ed. *Making Christ Known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement 1974–1989*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 1996.
- Strauss, Steve. “Missions Theology in Romans 15:14–33.” *Bibliotheca Sacra* 160 (2003): 457–74.
- Taber, Charles R. “Missiology and the Bible.” *Missiology* 11 (1983): 229–45.
- . “Mission and Ideologies: Confronting the Idols.” *Mission Studies* 10 (1993): 179–81.
- Talstra, Eep, and Carl J. Bosma. “Psalm 67: Blessing, Harvest and History: A Proposal for Exegetical Methodology.” *Calvin Theological Journal* 36 (2001): 290–313.
- Tate, Marvin E. *Psalms 51–100*. Word Biblical Commentary 20. Dallas: Word, 1990.
- Taylor, Glen A. “Supernatural Power Ritual and Divination in Ancient Israelite Society: A Social-Scientific, Poetics and Comparative Analysis of Deuteronomy 18.” Ph.D. diss., University of Gloucester, 2005.
- Taylor, William D., ed. *Global Missiology for the 21st Century: The Iguassu Dialogue*. Grand Rapids: Baker, 2000.
- Thomas, D. Winton, ed. *Documents from Old Testament Times*. New York: Harper Torchbooks, 1958.
- Thompson, J. A. *The Book of Jeremiah*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Thompson, James M. “The Gentile Mission as an Eschatological Necessity.” *Restoration Quarterly* 14 (1971): 18–27.
- Ucko, Hans, ed. *The Jubilee Challenge: Utopia or Possibility: Jewish and Christian Insights*. Geneva: World Council of Churches Publications, 1997.
- Van Den Toren, Benno. “God’s Purpose for Creation as the Key to Understanding the Universality and Cultural Variety of Christian Ethics.” *Missiology* 30 (2002): 215–33.
- Van Engen, Charles. “The Relation of Bible and Mission in Mission Theology.” In *The Good News of the Kingdom*, edited by Charles Van Engen, Dean S. Gilliland and Paul Pierson, pp. 27–36. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1993.
- . *Mission on the Way: Issues in Mission Theology*. Grand Rapids: Baker, 1996.
- Van Winkle, D. W. “The Relationship of the Nations to Yahweh and to Israel in Isaiah XL-LV.” *Vetus Testamentum* 35 (1985): 446–58.
- Verkuyl, J. *Contemporary Missiology: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

- Vicedom, Georg F. *The Mission of God: An Introduction to a Theology of Mission*. Trans. Gilbert A. Thiele and Dennis Hilgendorf. St. Louis: Concordia, 1965.
- Voegelin, E. *Israel and Revelation*. Baton Rouge: Louisiana State University, 1956.
- Vogels, Walter. "Covenant and Universalism: A Guide for a Missionary Reading of the Old Testament." *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 57 (1973): 25–32.
- . *God's Universal Covenant: A Biblical Study*. 2nd ed. Ottawa: University of Ottawa Press, 1986.
- Walls, Andrew F. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Maryknoll, N.Y.: Orbis; Edinburgh: T & T Clark, 1996.
- Walter, J. A. *A Long Way from Home: A Sociological Exploration of Contemporary Idolatry*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 1979.
- Walzer, Michael. *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books, 1985.
- Warren, Max. *I Believe in the Great Commission*. London: Hodder & Stoughton; Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Watts, Rikki. *Isaiah's New Exodus in Mark*. Grand Rapids: Baker, 1997.
- Webb, Barry. *The Message of Isaiah*. The Bible Speaks Today. Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.
- Weinfeld, Moshe. *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Wells, Jo Bailey. *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology*. JSOT Supplements 305. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic, 2000.
- Wengst, Klaus. "Babylon the Great and the New Jerusalem: The Visionary View of Political Reality in the Revelation of John." In *Politics and Theopolitics*, edited by Henning Graf Reventlow, Yair Hoffman and Benjamin Uffenheimer, pp. 189–202. Sheffield, U.K.: JSOT Press, 1994.
- Wenham, Gordon J. *The Book of Leviticus*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- . "Towards a Canonical Reading of the Psalms." In *Canon and Biblical Interpretation*, edited by Craig Bartholomew et al. Grand Rapids: Zondervan; Carlisle, U.K.: Paternoster, forthcoming.
- . *Genesis 1–15*. Word Biblical Commentary 1. Dallas: Word, 1987.
- . *Genesis 16–50*. Word Biblical Commentary 2. Dallas: Word, 1994.
- Wente, Edward F. "Egyptian Religion." In *Anchor Bible Dictionary*, edited by David Noel Freedman, 2:408–12. New York: Doubleday, 1992.
- Westermann, Claus. *Isaiah 40–66: A Commentary*, translated by David Stalker. London: SCM Press, 1969.
- . *Genesis 12–36: A Commentary*, translated by John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg Press; London: SPCK, 1985.
- White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science* 155 (1967): 1203–07.

- Williams, David A. "‘Then They Will Know That I Am the Lord’: The Missiological Significance of Ezekiel’s Concern for the Nations as Evident in the Use of the Recognition Formula." Master’s thesis, All Nations Christian College, 1998.
- Willoughby, Robert. "The Concept of Jubilee and Luke 4:18–30." In *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*, edited by Anthony Billington, Tony Lane and Max Turner, pp. 41–55. Carlisle, U.K.: Paternoster, 1995.
- Wilson, Gerald H. *The Editing of the Hebrew Psalter*. Chicago: Scholars Press, 1985.
- Wilson, Stephen G. *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*. SNTS Monograph 23. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Wink, Walter. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- . *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- . *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Winter, Bruce. "On Introducing Gods to Athens: An Alternative Reading of Acts 17:18–20." *Tyndale Bulletin* 47 (1996): 71–90.
- Wintle, Brian. "A Biblical Perspective on Idolatry." In *The Indian Church in Context: Her Emergence, Growth and Mission*, edited by Mark T. B. Laing, pp. 5577. Delhi: ISPCK, 2003.
- Witherington, Ben, III. *The Christology of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- . *Paul’s Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph*. Louisville: Westminster/John Knox, 1994.
- Wright, Christopher J. H. *The Uniqueness of Jesus*. London and Grand Rapids: Monarch, 1997.
- . *God’s People in God’s Land: Family, Land and Property in the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle, U.K.: Paternoster, 1990.
- . "Family." In *Anchor Bible Dictionary*, edited by David Noel Freedman, 2:761–69. New York: Doubleday, 1992.
- . "Jubilee, Year Of." In *Anchor Bible Dictionary*, edited by D. N. Freedman, 3:1025–30. New York: Doubleday, 1992.
- . *Knowing Jesus through the Old Testament*. London: Marshall Pickering; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992.
- . *Deuteronomy*. New International Biblical Commentary. Peabody, Mass.: Hendrikson; Carlisle, U.K.: Paternoster, 1996.
- . "Christ and the Mosaic of Pluralisms: Challenges to Evangelical Missiology in the 21st Century." In *Global Missiology for the 21st Century: The Iguassu Dialogue*, edited by William D. Taylor. Grand Rapids: Baker, 2000.
- . *The Message of Ezekiel: A New Heart and a New Spirit*. The Bible Speaks Today. Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001.

- . “Future Trends in Mission.” In *The Futures of Evangelicalism: Issues and Prospects*, edited by Craig Bartholomew, Robin Parry and Andrew West, pp. 149–63. Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 2003.
- . “Implications of Conversion in the Old Testament and the New.” *International Bulletin of Missionary Research* 28 (2004): 14–19.
- . “Mission as a Matrix for Hermeneutics and Biblical Theology.” In *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, edited by Craig Bartholomew et al., pp. 102–43. Carlisle, U.K.: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- . *Old Testament Ethics for the People of God*. Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004.
- Wright, G. E. “The Old Testament Basis for the Christian Mission.” In *The Theology of Christian Missions*, edited by Gerald H. Anderson. New York: McGraw Hill; London: SCM Press, 1961.
- Wright, N. T. “Monotheism, Christology and Ethics: 1 Corinthians 8.” In *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, pp. 120–36. Edinburgh: T & T Clark, 1991.
- . *The New Testament and the People of God*. London: SPCK, 1992.
- . “Gospel and Theology in Galatians.” In *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, edited by L. Ann Jervis and Peter Richardson, p. 108. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic, 1994.
- . *Jesus and the Victory of God*. London: SPCK, 1996.
- Wright, Nigel G. *A Theology of the Dark Side: Putting the Power of Evil in Its Place*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 2003.
- Wyatt, N. *Religious Texts from Ugarit*. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1998.

Библейский указатель

Бытие

1, 1-9	202	6, 1-4	195	13, 6	227	19, 24	368
1, 2	198	8, 15 - 9, 17	333	13, 13	367	21, 8-10	214
1, 3	198	8, 22	225	13, 16	227	21, 13-20	215
1, 4	409	9, 1	194, 196, 209	14, 18-20	210, 502	22, 16	240
1, 10	409	9, 2	444	15, 2-3	203	22, 16-18	205- 206, 212, 231, 366
1, 13	409	9, 4	335	15, 5	89	22, 17	89
1, 14-18	413	9, 10	334	15, 6	203	22, 18	192, 216, 221, 377
1, 18	409	9, 14-30	225	15, 16	471	24, 1	209
1, 20-22	417	10, 18-32	194	17, 1	203-204	24, 35	209
1, 21	409	11, 30-32	198	17, 2	203	24, 35-36	209
1, 25	410	12, 1	201, 204-205	17, 4-5	204	24, 40-56	209
1, 26-27	432	12, 1-3	49, 192-193, 198, 200-201, 203, 205-208, 212- 214, 216, 221, 225-226, 239, 246, 339, 535	17, 7-8	204	26, 3	209
1, 27	438	12, 1-4	199	17, 18-20	215	26, 4	217
1, 28	50, 209, 211, 426, 436, 439	12, 2	203, 211, 237	17, 19-21	215	26, 4-5	192, 231, 377
2, 7	440	12, 3	192-193, 216, 220-221, 225, 227, 237, 241, 250, 256- 257, 336, 359, 502	18, 10-14	369	26, 29	209
2, 15	50, 211, 439	12, 7	203, 211	18, 17-19	376	27, 29	241
2, 18	439			18, 18	192, 216, 222	28, 14	192, 217, 227
3, 5	156			18, 18-19	231, 366	30, 27-30	210
3, 8	342			18, 19	248, 371, 373, 375-378	30, 30	209
3, 15	212			18, 20-21	277, 367	31, 5-13	209
3, 15-19	444			18, 22-23	369	31, 42	209
3, 17	444			18, 23	370	32, 26-29	210
3, 22	157			18, 25	59, 106	33, 5	209
5, 2	209			19, 4	367, 370	33, 10-11	209
5, 29	198					35, 9	209

39, 5 209-210
 39, 9 209
 47, 7-10 210
 48, 15-16 210
 48, 16 270
 48, 20 217
 49, 24-26 211
 50, 20 209

Исход

1, 8 277
 1, 8-10 272
 1, 11-14 273
 2, 1-2 273
 2, 23 274, 277
 2, 23-25 67
 2, 24 226, 288
 2, 24-25 277
 3, 7 277
 3, 7-10 275
 4, 22 274
 4, 23 274
 5, 1-14 63
 5, 2 66, 82
 5, 15-23 63
 5, 22 - 6, 8 63
 6, 2-3 64
 6, 6 270, 290
 6, 6-8 64, 226,
 275-276
 6, 7 64
 6, 8 273
 7, 5 83
 7, 20 480
 8, 10 83
 8, 22 83
 9, 13-16 224
 9, 14 83
 9, 14-19 476
 9, 16 83
 12, 12 65, 83,
 171, 275

14, 4-25 83
 14, 13-30 290
 14, 18 83
 15, 1-18 64
 15, 2 108
 15, 6-12 105
 15, 11 65, 235
 15, 13 269-270,
 280
 15, 13-17 298
 15, 14-16 480
 15, 16 269-270
 15, 18 66, 275,
 352
 19, 3-6 44, 226,
 258, 260, 399,
 538
 19, 3-8 339-340
 19, 4 379
 19, 4-6 263,
 288, 337-338,
 341-342, 378-
 379, 381, 397
 19, 5 341, 380
 19, 5-6 225,
 228, 241, 253,
 258, 264
 19, 6 261, 347,
 381, 383, 477
 19, 7-8 349
 20, 2 44
 23, 9 461
 23, 10-11 300
 24, 7 349
 24, 9-11 135
 29, 44-46 343
 32, 12 76, 482
 33, 1-5 343
 33, 13-19 376
 33, 15-16 343
 33, 16 343
 33, 19 472

34, 6 235, 237
 34, 6-7 376, 472

Левит

10, 11 338
 15, 23 382
 18, 1-5 474
 18, 3-4 382-383
 18, 24-28 87,
 471
 18, 25-28 412
 19, 2 45, 344,
 383
 19, 3-32 383
 19, 4-8 383
 19, 9-10 383
 19, 11-12 383
 19, 12-15 384
 19, 13 384
 19, 14 384
 19, 16-18 384
 19, 18 44
 19, 19 384
 19, 20-29 384
 19, 26-31 384
 19, 33-34 384
 19, 33-36 461
 19, 35-36 384
 19, 36 374
 20, 23 87
 20, 24-26 382
 20, 26 382
 21, 8 382
 21, 15 382
 22, 31-33 382
 25, 8-10 296
 25, 9 306
 25, 18-22 306
 25, 19 488
 25, 23 298-299,
 303
 25, 25 300

25, 25-28 300
 25, 25-47 300
 25, 29-34 300
 25, 32-33 471
 25, 35-38 300
 25, 35-53 299
 25, 38-55 306
 25, 39-43 300,
 461
 25, 41-54 301
 25, 44-46 300
 25, 47-55 301
 26, 3 341
 26, 4 488
 26, 4-13 209
 26, 9-13 342
 26, 11-12 209
 26, 11-13 341
 26, 12 341
 26, 13 342
 26, 17 471
 26, 40-45 298
 26, 45 480

Числа

5, 1-5 304
 6, 22-27 234,
 339, 489
 6, 24-26 487
 6, 25 234
 14, 13-16 76,
 482
 23, 8-10 226
 23, 10 227
 23, 18-24 227
 24, 9 227
 26, 52-56 298
 31, 8 228
 31, 16 228
 33, 3 480
 35, 12 270
 35, 19 270

Второзаконие

2, 2-23 475
 2, 5 475
 2, 9 475
 2, 10-23 86, 475
 2, 12 476
 2, 19 475
 4, 1-40 385
 4, 5-8 42, 372, 399
 4, 6-8 182, 228, 265, 344, 388, 481
 4, 7 231
 4, 9-31 390
 4, 9-40 41
 4, 14-20 413
 4, 15-21 134
 4, 19 132, 160
 4, 25 471
 4, 26 481
 4, 32-35 64, 263-264, 392, 434
 4, 32-39 69, 474
 4, 32-40 119, 215
 4, 34-35 480
 4, 35 45, 80, 130, 229, 265
 4, 35-39 275
 4, 39 69, 132, 363, 415
 4, 39-40 119
 4, 40 395-396
 5, 8 392
 6, 4 45, 101
 6, 4-5 44
 6, 13-14 138
 6, 20-25 41, 44
 7, 6 259-260

7, 7 386
 7, 7-11 337, 474
 8, 17 164
 8, 17-18 150
 9, 1-6 87
 9, 4-6 469, 471
 9, 28 76, 482
 10, 12 291
 10, 12-13 373
 10, 12-19 265, 372
 10, 14 59, 70, 94, 130, 132, 408, 415
 10, 14-15 263-264, 373
 10, 14-17 102
 10, 14-19 67
 10, 14-22 337
 10, 16 373
 10, 17 87, 132, 415
 10, 17-19 289, 373
 11, 30 239
 14, 2 259, 261
 15, 1-2 300
 15, 4 310
 15, 4-11 295
 15, 12-15 461
 22, 24-27 367
 23, 1 528
 23, 1-8 355, 505
 24, 14-22 461
 25, 5-10 271
 25, 15 374
 26, 18-19 261
 26, 19 182, 228, 262
 28, 1-14 228
 28, 3-15 209

28, 9-10 182, 228, 261, 508
 28, 10 388
 28, 37 349, 388
 28, 49-52 350
 29, 22-28 42, 349, 388
 29, 23 368
 29, 24-25 483
 29, 24-28 182
 30, 15-20 463
 30, 19 411, 481
 30, 19-20 119
 31, 7 480
 31, 8-23 363
 31, 28 481
 32, 1 411, 481
 32, 8 468, 476
 32, 15 108
 32, 16-17 137-138
 32, 17 130, 132
 32, 21 130, 132, 351
 32, 21-26 350
 32, 27-43 350
 32, 37-38 169
 32, 37-39 71, 130
 32, 39 130, 132
 32, 43 124, 351, 537
 33, 10 338
 33, 16 417
 34, 12 480

Иисус Навин

1, 5 363
 2, 9-11 480
 2, 10-11 118
 4, 23-24 229
 4, 24 118

24, 14 128

Судей

6, 15 297
 6, 27 297
 6, 30-35 297
 6, 31 143
 8, 20 297
 8, 22-23 352

Руфь

4, 11-12 217

1 Царств

2, 2 69
 4, 1-11 143
 5, 2-4 143
 5, 6-12 143
 17, 46 118, 153, 229

2 Царств

6, 2 507
 7, 9 230
 7, 22 65, 71
 7, 23 118
 7, 25-26 230
 7, 26 118
 7, 29 219

3 Царств

4, 30-31 455
 8, 23 71
 8, 41-43 355
 8, 41-60 118
 8, 41-61 230
 8, 43 396, 508
 8, 60 69
 8, 60-61 231, 397
 12, 26-33 147
 15, 34 147

16, 19 147
18, 27 143
22, 19-23 136

4 Царств

17, 16 135
18, 32-35 85, 168
18, 33-35 146
19, 15 59, 146
19, 17-19 139
19, 18 168
19, 19 118, 231
19, 25-28 168
21, 3-5 135
29, 3 259

2 Пар.

15, 3 115
20, 6 74

Есфирь

1, 13 455
6, 13 455

Иов

12, 7-9 409
24, 1-12 463
26, 14 94
28, 28 465
31, 13-15 462
31, 15 434
31, 26-28 134,
160, 413
41, 3 408

Псалтырь

2, 6 51
2, 7-9 353
2, 8 51
2, 8-9 247
2, 10-11 493

6, 3 463
8, 1 417
8, 3 110
8, 4 167
8, 7-9 167
9, 1 463
12, 1-2 463

16, 7 105
17, 3 109
17, 49 537
18, 1 417
18, 29 409
19, 8 105
21, 1 463
21, 3 275
21, 4 39
21, 23-32 124
21, 26-29 492
21, 28-29 232,
493
21, 28-32 118
21, 29-31 492
22, 34 374
23, 1 94, 102,
303, 408, 417

23, 1-2 68
28, 10 66
32, 4 94
32, 4-5 289
32, 6-9 74, 94
32, 6-11 68
32, 8 124
32, 10-11 74, 94
32, 12 266
32, 13-15 94, 433
32, 16-17 162
32, 20-22 163
33, 5-10 161
33, 17 367
35, 7 94, 109
41, 3 463

41, 6-7 109
42, 2 463
43, 23-24 463
45, 9-11 94
46, 2 124, 233
46, 2-3 486
46, 4 486
46, 8 59
46, 9 232
46, 10 502
49, 1-6 411
49, 6 409
49, 12 417
59, 6 105
61, 3 463
61, 7-8 109
64, 8 103
64, 10 164
65, 1 124
65, 3-8 491
65, 8 124
66, 2-3 233
66, 2-4 487
66, 4 124
66, 5 94
66, 7-8 488
67, 20 108
67, 31-33 491
71, 8-17 353
71, 11 234
71, 15 234
71, 17 217, 234
71, 19 235
73, 10 463
73, 12-14 66
77, 3-4 225
78, 6 111
78, 10 463
79, 8-19 521
84, 12 488
84, 14 161

85, 8 71
85, 8-9 65
85, 8-10 491
85, 9 235
85, 12 236
87, 2 109
87, 14 463
88, 7-9 65
88, 10 103
88, 10-11 66
88, 12 94, 417
88, 12-13 68
88, 15 68, 161
88, 49 463
92, 3-4 66, 103
94, 1 109
94, 3 68
94, 3-5 68
95, 1 124
95, 1-3 81, 125,
492
95, 2-3 41
95, 4 161
95, 4-9 125
95, 5 137, 152,
492
95, 5-6 160
95, 7-8 530
95, 7-9 166, 492
95, 10-13 125
95, 10-13 416
95, 11-13 411
95, 13 106, 108
96, 1 124
97, 1 124
97, 7-9 411, 416
97, 9 108
99, 1 124
101, 14-23 494
102, 6-7 376
102, 6-10 473

- 103, 3-9 66
 103, 4-9 103
 103, 14-15 164
 103, 24 417
 103, 27-28 416
 103, 31 417
 105, 8 118
 105, 19-20
 137-138
 105, 28 137
 105, 35-38 137
 106, 3 246, 520
 106, 23-32 103
 109, 1 104-105
 111, 2 219
 113, 9 148
 113, 10-12 149
 113, 12 167
 113, 12-16 140
 113, 16 166
 113, 23-26 149
 114, 16 408
 117, 15-16 105
 118, 160 94
 125, 2-3 494
 134, 15-18 140
 137, 4-5 492
 137, 8 167
 138, 13-15 167
 144, 8-12 236
 144, 9-17 94,
 430
 144, 10-12 495
 144, 13 405
 144, 13-17 430
 144, 20 237
 144, 21 124
 145, 10-21 416
 146, 19-20 394,
 434, 459, 474
 147, 8-9 80
- 147, 8-9 266
 148, 11 124
 148, 11 495
- Притчи**
 1, 7 457
 12, 10 430
 14, 31 409, 462
 17, 5 409, 462
 19, 17 462
 22, 2 462
 22, 17 - 24, 22
 456
 29, 7 430
 29, 7-13 462
- Екклесиаст**
 2, 8 259
 8, 14 - 9, 4 463
- Исаия**
 1, 2 411, 481
 1, 9-23 368
 1, 10-12 294
 1, 11-17 313
 1, 13-15 294
 2, 1-4 497
 2, 1-5 498-499
 2, 2-3 530
 2, 2-5 499
 2, 3 500, 539
 2, 8 144
 2, 8-20 138
 2, 12-18 153
 4, 1 507
 5, 1-7 521
 5, 7 522
 5, 8 302
 6, 3 417
 7, 18 471
 9, 1-2 526
- 9, 1-7 353
 9, 11 471
 10, 1-2 442
 10, 5-6 87, 471
 10, 12-14 146
 10, 13 455
 11, 1-9 418
 11, 10 537
 12, 4-5 81, 354,
 498
 13, 17-19 471
 13, 19-20 368
 18, 7 498
 19, 1 138
 19, 1-15 503
 19, 16-25 498,
 503
 19, 19-25 82
 19, 20 500
 19, 21 500
 19, 22 500
 19, 23 504
 19, 24 219, 238
 19, 24-25 237,
 505
 19, 25 500
 23, 17-18 498
 24, 5-6 470
 24, 14-16 498
 24, 21 153
 25, 6 246, 500,
 530
 25, 6-8 238
 25, 7-8 500
 25, 9 498
 27, 12-13 504
 27, 13 307
 30, 1-3 169
 31, 3 144, 169
 31, 7 138
 34, 1 417
- 37, 20 118
 40, 3-5 247
 40, 5 42, 354,
 498
 40, 12-28 413
 40, 18-20 140
 40, 21-26 68,
 78
 40, 22-24 94
 40, 26 135, 411
 41, 2-25 73
 41, 8-10 532
 41, 21-23 73
 41, 21-24 131
 41, 24 131, 166
 42, 1 51
 42, 1-4 498, 526
 42, 1-7 307
 42, 1-9 532
 42, 4 499
 42, 6 360
 42, 8 165
 42, 10-12 498
 42, 12 400
 42, 18-25 532
 43, 3 109
 43, 5-6 246
 43, 9-12 80
 43, 10-11 497
 43, 10-12 52
 43, 20-21 399
 43, 21 225, 400
 43, 25 77, 291
 44, 1-5 89, 240,
 508
 44, 3 527
 44, 5 508
 44, 9 166
 44, 9-20 131,
 140, 145, 413
 44, 12-13 167

- 44, 17 145
 44, 18 80
 44, 24 104
 44, 25 455
 44, 28 77
 44, 28 – 45,
 6 73
 45, 1 77
 45, 4 83
 45, 5 69
 45, 5-6 78
 45, 6 118
 45, 6-14 499
 45, 11-13 79
 45, 14 500
 45, 19 94
 45, 21 530
 45, 21-24 99
 45, 22 94
 45, 22-23 99
 45, 22-24 239
 45, 22-25 124,
 499
 45, 23 107
 45, 25 497
 46, 1-2 131, 142-
 143, 153
 46, 1-11 413
 46, 7 145
 46, 9 71
 46, 9-10 73
 47, 6-7 471
 47, 8-10 151
 47, 10 455
 48, 13 105
 48, 18-19 240
 49, 1-6 532
 49, 6 51-52,
 360, 532
 49, 12 246, 520
 49, 19-21 89
 50, 4-11 532
 51, 4 265
 51, 9-16 66
 52, 10 80
 52, 15 115
 53, 6 320
 53, 11 361
 54, 5 59
 54, 7-10 360
 55, 3-5 354, 360,
 499
 56, 1-7 355
 56, 3 506
 56, 3-8 499, 505
 56, 4-6 506
 56, 6 500
 56, 6-7 530
 56, 7 355, 500,
 506, 521
 58, 5-9 313
 58, 6 307
 58, 6-10 401
 58, 7 307
 59, 19 520
 60, 1-3 347
 60, 6-16 499
 60, 7 500
 60, 12 241
 60, 19-20 347
 61, 3 401
 61, 5-7 499
 61, 6 347,
 499-500
 63, 12 118
 63, 19 508
 64, 4 65
 65, 11 138
 65, 17 418
 65, 17-25 419
 66, 18 500
 66, 18-19 500
 66, 18-21 538
 66, 18-23 496
 66, 19 500
 66, 20 538
 66, 21 500
 66, 23 500, 530
- Иеремия**
 1, 5 242, 358
 2, 11-12 169
 2, 12 481
 2, 27-28 169
 2, 36-37 169
 3, 17 501, 530
 4, 1-2 242, 359
 6, 18-19 481
 7, 3-11 313
 7, 4-11 294
 7, 11 521
 9, 22 414
 10, 2-5 181
 10, 3-14 140
 10, 6-12 65
 10, 10 150
 10, 10-12 78, 94
 12, 14-17 242,
 359, 473
 12, 15 530
 13, 1-11 182
 13, 10 182
 13, 11 262
 15, 16 507
 17, 19-21 501
 18, 1-10 87, 476
 18, 7-8 472
 18, 7-10 242,
 472
 18, 18 338, 461
 22, 1-5 319
 25, 9 471
 25, 29 508
 27, 1-7 476
 27, 1-11 471
 27, 4-7 88
 28, 1-11 480
 29, 1-4 89
 29, 1-14 88
 29, 6 89
 29, 8-12 89
 29, 11-14 90
 31, 10 80
 31, 31-37 358
 31, 34 291
 32, 12 480
 32, 17-25 41
 32, 20 118
 32, 27 59
 33, 6-9 243
 33, 8-9 262
 33, 9 118, 262
 47, 2 417
 49, 7 455
 49, 19 65
 50, 35 455
 50, 44 65
 51, 57 455
- Плач Иеремии**
 4, 6 368
- Иезекииль**
 5, 5-17 87
 5, 8 85
 8, 6 346
 8, 9-12 135
 8, 16 135
 14, 22 481
 14, 23 88
 16, 48-50 368
 18, 25 88
 18, 32 93
 20, 9 481
 28, 2-9 150
 29, 3 150, 164
 30, 10-11 471
 30, 12 417

33, 11 93
 34, 23-31 359
 34, 27 488
 36, 8-12 89
 36, 16-21 182
 36, 16-23 42
 36, 16-36 243
 36, 16-38 77
 36, 17-19 483
 36, 20-21 484
 36, 21 77
 36, 22-23 77,
 484
 36, 23 118
 36, 24-32 291
 36, 24-38 484
 37, 26-28 346
 37, 28 91-92
 38, 16 91-92
 38, 16-23 484
 38, 23 88, 92
 39, 6-7 92
 39, 6-29 484
 39, 21-23 92
 39, 27-28 91-92

Даниил

2, 12-13 455
 4, 14 74
 7, 13-14 105
 9, 15 118

Осия

2, 5-8 163
 2, 8-12 411
 2, 23 399
 3, 5 530
 4, 1-6 115
 4, 1-9 338
 4, 12 138
 5, 4 138
 6, 6 313

8, 4-6 140
 10, 10 471
 11, 1 279
 12, 9 279
 13, 2 140
 14, 3-4 147

Иоиль

2, 27 69
 2, 32 111, 527

Амос

1, 1 - 2, 3 180
 2, 4 180
 2, 9-11 41
 2, 10 279
 3, 1 279
 3, 1-2 394
 3, 2 86, 288,
 474, 476-477
 3, 9 481
 5, 11-24 313
 5, 21-24 294
 5, 26 135
 6, 14 471
 9, 7 86,
 477-478

9, 11 507
 9, 11-12 356,
 530-531
 9, 12 531

Авдий

1, 8 455

Иона

1, 2 180
 3, 8 180
 4, 1-2 472

Михей

1, 2 417, 481

2, 2-9 302
 4, 1-2 530
 4, 1-5 501
 6, 1-2 481
 6, 1-8 41
 6, 4 279
 6, 8 312, 372
 7, 18 65

Аввакум

2, 3-17 146
 2, 14 113
 2, 18 138, 146
 2, 18-19 140
 2, 20 146
 3, 3-15 66

Софония

2, 11 501
 3, 9 501, 539

Захария

2, 3-5 509
 2, 8-9 509
 2, 10-11 244,
 509
 2, 11 531
 3, 1-2 136
 4, 16 530
 7, 4-12 313
 8, 3 347
 8, 7-8 347
 8, 12 244
 8, 12-13 488
 8, 13 243, 489
 8, 20-22 244,
 501
 8, 20-23 348
 9, 1-6 510
 9, 2 455
 9, 7 230, 510
 9, 9 110

13, 2 138
 14, 9 539
 14, 9-16 244
 14, 16 501

Малахия

1, 10 294
 1, 11 501, 520
 2, 6-7 338
 2, 7 115

Ев. от Матфея

1, 1 235, 245, 353
 1, 2-16 245
 1, 3-6 524
 1, 21 109
 3, 6 109
 3, 17 139
 4, 10 138
 4, 15-16 526
 4, 24-25 525
 5, 2-12 309
 5, 11-44 90
 5, 14-16 401
 6, 26 438
 6, 31-32 163
 6, 33 317
 8, 5-13 520
 8, 11 246
 8, 28-34 520
 10, 6 519
 11, 2-6 309
 12, 18-21 526
 15, 21-28 520
 15, 24 519
 18, 21-35 309
 21, 12-13 521
 21, 33-46 521
 21, 43 522
 22, 1-10 522
 23, 23-24 313
 24, 14 523

25, 31-46 105
 25, 32 108
 26, 28 361
 27, 54 525
 28, 18 45, 415
 28, 18-20 16-17,
 213, 362, 401,
 524

Ев. от Марка

2, 7 109
 3, 7-8 525
 5, 1-20 520
 6, 6 246
 7, 19 520
 7, 24-31 520
 7, 31-35 520
 9, 11 523
 11, 15-17 521
 11, 17 355
 12, 1-12 521
 12, 35-37 104
 13, 10 523
 13, 31 103
 14, 24 361
 14, 61-64 104
 15, 39 525
 16, 15 321

Ев. от Луки

1, 27 355
 1, 32-33 355
 1, 47-77 109
 1, 55 247
 1, 55-73 525
 1, 69-73 355
 2, 1 525
 2, 10 356
 2, 11 355
 2, 11-30 109
 2, 26 356
 2, 29-32 247

2, 30 109
 2, 30-32 356,
 525
 3, 4-6 247
 3, 6 109
 4, 5-7 247
 4, 14-30 316
 4, 16-30 308
 4, 18-19 316
 5, 27-32 522
 6, 17-18 525
 7, 1-10 520
 7, 34 522
 8, 25 103
 8, 26-39 520
 13, 10-16 248
 14, 12-24 309
 14, 15-24 522
 15, 2 522
 16, 19-31 248
 19, 1-10 248
 19, 45-46 521
 20, 9-19 521
 22, 20 361
 24, 44-49 311
 24, 45 24
 24, 45-47 11, 52,
 249
 24, 45-48 364
 24, 46 45
 24, 46-47 247,
 533
 24, 46-49 524

Ев. от Иоанна

1, 3 103
 1, 18 116
 1, 29 109
 3, 16 267
 8, 19 116
 8, 24 108
 10, 38 116

12, 45 116
 13, 35 401
 14, 6-11 116
 14, 15 426
 17, 3 116, 119
 17, 18 116
 17, 20-26 116
 17, 23 116
 20, 21 116, 524,
 547
 20, 28 116, 547
 20, 30-31 401
 20, 31 116

Деяния

1, 6 309
 1, 8 52, 522
 2, 2-4 527
 2, 5 527
 2, 21 111
 2, 25-36 356
 2, 32-36 98, 105
 2, 38 110
 3, 1-25 248
 3, 21 309
 3, 25 527
 3, 25-26 247,
 249
 4, 4 310
 4, 12 110, 249,
 527
 4, 19 318
 5, 31 110
 8, 39 355
 9, 14-21 111
 10, 34-35 528
 10, 45 528
 11, 18 528
 13, 14-48 531
 13, 15 175-176
 13, 16 176
 13, 16-41 405

13, 17 175
 13, 17-19 405
 13, 22-37 356
 13, 32 531
 13, 38 110
 13, 43 532
 13, 44-48 351
 13, 46-47 532
 13, 47 52
 13, 48 535
 14, 8-20 174
 14, 15 413
 14, 17 409
 14, 27 190
 15, 1-5 191
 15, 11 111
 15, 12-18 356
 15, 16-18 530
 15, 25-35 538
 16, 25 124
 16, 31 111
 17, 16-34 174
 17, 22-31 405
 17, 23-29 120
 17, 24 175
 17, 24-26 405
 17, 24-29 167
 17, 25 175
 17, 26 468
 17, 27 409
 17, 27-28 176
 17, 29 176
 17, 30 176
 17, 31 176
 19, 9-10 175
 19, 11-12 175
 19, 17-20 175
 19, 23-27 175
 19, 23-41 152,
 174
 19, 26 175-176
 19, 37 176, 435

20, 27 320
 22, 14-15 114
 22, 16 111
 24, 17 536
 26, 17-18 114
 26, 18 138
 26, 22 533
 26, 22-23 12
 26, 26 534

Иакова
 2, 14-17 319
 2, 19 112
 2, 20-24 206
 3, 10 329
 5, 1-7 319

1 Петра
 1, 1-2 399
 1, 18-19 399
 2, 4-10 530
 2, 9 124, 397,
 537
 2, 9-12 341, 399
 2, 11-12 400
 2, 12 399, 401,
 535
 2, 24 320
 3, 1-2 400
 3, 15-16 435

2 Петра
 3, 6-7 420
 3, 10 420
 3, 10-13 309,
 420

Римлянам
 1, 1-4 357
 1, 1-5 357
 1, 5 250, 341,
 539
 1, 16 174
 1, 18-32 119,
 174, 181, 368
 1, 19-20 418
 1, 20 409
 1, 21-25 412
 1, 23 166
 1, 25 413
 2, 16 107
 3, 29-30 250
 3, 29 - 4, 25
 250
 4, 11 250, 502
 4, 16 250
 4, 16-17 239
 5, 12-21 239
 5, 19 212
 8, 18-21 420
 8, 19-21 119
 8, 20 444
 8, 34-35 105
 9, 17 225
 10, 9 98, 251
 10, 9-13 111
 10, 12-13 250
 10, 19 - 11, 26
 351
 11, 23 540
 11, 25-26 540
 13, 1-7 319
 14, 9 98
 14, 9-12 107
 15, 6 537
 15, 7-10 351
 15, 8-9 533
 15, 8-11 495
 15, 16 341
 15, 16-22 115
 15, 18 539
 15, 23-29 536
 16, 26 250, 539
 16, 26 341

1 Коринфянам
 1, 1-9 177
 1, 2 111
 2, 8 102
 3, 9 543
 8, 4 102, 131
 8, 4-6 101, 177
 8, 6 101-102
 8, 7-8 101
 8, 10-13 178
 10, 1-5 293
 10, 14-22 178
 10, 18-21 136
 10, 20 138
 10, 20-21 102
 10, 22 180
 10, 25 178
 10, 25-26
 101-102
 11, 25 361
 12, 3 98
 15, 24-28 105
 15, 52 307
 16, 1-4 536
 16, 22 96-97

2 Коринфянам
 1, 20 360
 4, 1-7 120
 4, 4-6 113
 5, 10 107
 5, 19 51
 6, 16 345
 9, 12-13 536

Галатам
 3, 6-9 192
 3, 6-29 206
 3, 7-9 502
 3, 8 24, 49, 217,
 250, 336

3, 14 535
 3, 17 221
 3, 26-29 220,
 251
 3, 28 312
 3, 29 192

Ефессянам
 1, 4 398
 1, 10 398
 1, 20-23 105
 2, 11-22 348,
 362, 530,
 535-536
 2, 11 - 3, 13 43
 2, 12 181
 2, 12-13 506
 2, 14-16 321
 2, 19 540
 2, 21-22 540
 3, 6 348, 505,
 540
 3, 10 321
 4, 1 398
 4, 17-19 181
 5, 1 438
 6, 19-20 398

Филиппийцам
 2, 6-11 98
 2, 10-11 98, 100,
 107, 240
 2, 11 98
 2, 15 535
 2, 16 107

Колоссянам
 1, 6 115, 535
 1, 9-10 398
 1, 13-14 284
 1, 15-16 321
 1, 15-17 103

1, 15-20 103, 415
1, 19 348

1, 19-20 398
1, 20 321, 428,
544

1, 23 115, 535

1, 25-27 114

1, 27 348

2, 8-15 154

2, 9 348

2, 15 284, 320

3, 1 105

4, 2-6 398

4, 5-6 535

1 Фесс.

1, 8 534

1, 9 120, 138,
176

4, 11-12 398, 535

2 Фесс.

1, 5-10 107

1 Тимофею

2, 3-7 115

2, 5-6 115

2, 7 120

2 Тимофею

1, 11 120

2, 22 111

3, 16-17 312

Титу

2, 9-10 535

2, 9-14 399

2, 13 111-112

Евреям

1, 2 103

2, 10 111

2, 14 320

2, 15 284

3, 16-19 293

5, 9 111

7, 25 111

8, 5 284

11, 1 42

11, 4 244

11, 8-19 207

11, 16 220, 262

Откровение

1, 5 106

1, 6 339

3, 14 106

5, 1-10 357

5, 5 357, 542

5, 9 357

5, 9-10 252, 339,
547

5, 10 427

5, 12 542

5, 13 106

7, 9 257, 336,
468, 542

7, 9-10 43, 193,
253, 542

7, 10 47, 108,
110, 543

7, 10-17 106

7, 11-12 254

9, 20 138-139

11, 15 106

12, 10 106

14, 7 120

15, 3-4 106

15, 4 120

17, 14 106

21, 1-3 106

21, 1-4 420

21, 3 542

21, 22-24 347

21, 24 542

21, 24-26 468,
542

21, 24-27 458,
466

22, 1-2 466

22, 2 542

22, 3 542

22, 12 108

Содержание

Предисловие	vii
Введение	1

Часть I БИБЛИЯ И МИССИЯ

1 В поисках миссиональной герменевтики	15
<i>За рамками «библейского обоснования миссионерства» 16 За рамками поликультурной герменевтики 20 За рамками контекстуального богословия и пропагандистского прочтения Библии 24 За рамками герменевтики постмодернизма 28</i>	
2 Создание миссиональной герменевтики	32
<i>Библия – плод миссии Бога 32 Миссионерство и авторитетность Писания 35 Библейские утверждения и заповеди в контексте миссионерского служения 44 Теоцентричная позиция Библии и миссия Бога 46 Герменевтическая карта 53</i>	

Часть II БОГ И ЕГО МИССИЯ

3 Живой Бог являет себя Израилю	63
<i>Познание Бога через благодать 63 Познание Бога через суд 81 Заключение 93</i>	
4 Живой Бог являет себя в Иисусе Христе	95
<i>Иисус единосущен Яхве 96 Иисус выполняет функции Яхве 100 Иисус исполняет миссию Яхве 112 Монотеизм и миссия Библии 117</i>	
5 Живой Бог противостоит идолопоклонству	127
<i>Парадоксы богов 127 Боги и миссия 155 Противостояние идолопоклонству 173 Заключение 182</i>	

- 6 Божий народ. Благословенное избрание** 189
Евангелие Павла 189 *Вспомним Авраама* 192
Бытие 12, 1-3 198 «*Пойди... и будешь ты в благословение*» 207 *Заключение* 221
- 7 Божий народ. Один, избранный для всех** 223
Универсальность – ветхозаветные отклики Авраамова завета 223 *Универсальность – новозаветные отголоски Авраамова завета* 245 *Индивидуальность – «В тебе и в семени твоём»* 255
- 8 Божественная модель искупления. Исход** 269
«*Народ сей, который Ты избавил*» 269 *Всеобъемлющий характер искупления* 272 *Целенаправленный характер искупления* 276 *Исход и миссия Бога* 280
- 9 Божественная модель восстановления. Юбилейный год** 295
Постановление о юбилейном годе в контексте 296 *Юбилейный год, этика и миссия* 302 *Юбилейный год, будущая надежда и Иисус* 307 *Новый Завет и целостность миссии* 310 *Центральная роль креста* 319 *Практика и приоритеты* 323
- 10 Масштабы Божьего миссионального завета** 332
Ной 333 *Авраам* 335 *Синай* 337 *Давид* 352 *Новый завет* 358
- 11 Жизнь Божьего народа-служителя** 365
Миссиональная этика и избрание: Быт. 18 366 *Миссиональная этика и искупление: Исх. 19* 378 *Миссиональная этика и завет: Втор. 4* 384 *Миссиональная этика и церковь* 397

Часть IV АРЕНА МИССИИ

- 12 Миссия и Божья земля** 408
Земля принадлежит Богу 408 *Забота о творении и христианская миссия* 424 *Заключение* 430

13 Миссия и образ Божий	432
<i>Человечество по образу Божьему 432 Восставшее челове- чество 440 Образ зла. ВИЧ/СПИД и церковная миссия 445 Ли- тература мудрости и культура 453</i>	
14 Бог и народы в Ветхом Завете	466
<i>Народы в творении и провидении 467 Народы как свидетели истории Израиля 479 Народы как сопричастники благослове- ний Израиля 486 Народы поклонятся Богу Израиля 490 Наро- ды присоединятся к Израилю 501</i>	
15 Бог, народы и миссия Нового Завета	513
<i>Миссионерское поручение в Ветхом Завете 513 Иисус и еванге- листы 517 Ранняя церковь в Деяниях 526 Апостол Павел 534</i>	
Эпилог	543
Библиография	549
Библейский указатель	569

Науково-популярне видання

Крістофер Райт
Місія Бога
(російською мовою)

Перекладачі *О. Карплюк та О. Розенберг*
Головний редактор *Олександр Карплюк*
Дизайн та верстка *студія «кд»*

Підписано до друку 22.04.15. Формат 60x90/16
Папір офсетний. Друк офс. Гарнітура Мініон
Ум. друк. арк. 37,0. Наклад 500 прим.
Зам. № 5-04-2104.

Видавництво „Колоквіум”
а/с 63, м. Черкаси, 18000
тел. (063) 963-7511
email: main@colbooks.org
www.colbooks.org

Свідоцтво про внесення до державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК №2331 від 03.11.2005 р.

Віддруковано у ПРАТ «Харківська книжкова фабрика “Глобус”»
61012, м. Харків, вул. Енгельса, 11
Свідоцтво ДК No. 3985 від 22.02.2011 р.
www.globus-book.com

Большинство христиан верят, что миссия должна строиться на твердом библейском основании. Автор же данной книги уверен, что все библейское повествование – это история миссии, Божьей миссии. Невозможно правильно толковать Писание без учета этой главной темы, которая направляет библейское повествование и связывает его основные части.

Свое основательное исследование библейской миссии Кристофер Райт начинает с ветхозаветного представления о Боге, его народе и месте других наций в великом Божьем плане и заканчивает новозаветным развитием этих тем. Автор говорит о всеобъемлющем характере Божьей миссии, неизменно подчеркивая, что она состоит в искуплении всего творения от греха, а миссия его народа должна отражать праведность и спасительную любовь Яхве ко всему творению.



Новая книга Кристофера Райта напоминает нам о единстве Писания, о важности герменевтики и экзегезы, а также о сути миссионерского призвания церкви. Автор последовательно и настойчиво показывает, что миссионерская задача церкви выражена не только в Великом поручении из Мф. 28, но вся Библия, от Бытия до Откровения, раскрывает суть Божьего замысла относительно всего творения. Эту книгу необходимо прочесть не только богословам, пасторам и миссионерам, но и всем христианам.

Экхард Шнабель

Кристофер Райт – директор Отдела международного служения фонда «Лэнгем партнершип интернешнл» (Langham Partnership International). Ранее он был ректором христианского колледжа Всех народов (All Nations Christian College) и преподавал в Библейской семинарии Союза (Union Biblical Seminary) в г. Пуни (Индия). Из-под его пера вышли несколько книг, включая «Око за око. Этика Ветхого Завета», «Второзаконие» в серии комментариев NIBC и «Весть Иезекииля».



ИЗДАТЕЛЬСТВО
КОЛЛОКВИУМ

